

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Lecture d'une ambivalence identitaire de la société
martiniquaise

Essai psychanalytique d'une aliénation

par
Josette Nonone

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions

Avril 2013

© Josette Nonone 2013

Résumé

Comme une grande partie des îles de la Caraïbe, pour des raisons économiques basées sur le mercantilisme, justifiées par une législation, la Martinique, née il y a trois siècles, a connu un emmêlement massif de diverses ethnies. Suite à l'abolition de l'esclavage en 1848 et à la crise agricole qui en découla, c'est un brassage de coutumes qui s'opéra avec l'immigration des Hindous, des Africains, des Chinois et des Indochinois. Ce faisant, ces coutumes ont conservé leurs traditions et croyances propres, expliquant ainsi la fusion d'éléments de ces cultures, encore présente aujourd'hui. En abolissant l'esclavage, la « Loi » abolit également la réification, rétablissant ainsi l'humanité de l'homme, puisque l'esclave noir était considéré comme un bien meuble¹. Il en résulte la création d'*un nouveau monde*, modifiant la vie culturelle, déployant des habitus, ainsi qu'une manière de penser et d'agir. Aussi, un nouveau langage se structure progressivement. En 1946, la Martinique est reconnue département français d'Amérique.

Aujourd'hui, elle se trouve dans une dépendance économique et sociale. De cet état de fait, un conflit s'impose à l'Afro-Martiniquais quant à la question de l'identité. Il se trouve partagé entre le contexte franco-européen et le milieu afro-antillais. Cette contradiction émane aussi de situations de confrontation, d'où se dégage souvent un ressenti de « fatalité » voire de « malédiction » entraînant « un sentiment de culpabilité collective »² d'oser défier l'ordre social en place. Notre recherche vise à analyser ce dilemme de la dépendance à partir de l'énoncé des malédictions puis des considérations historiques suivies d'une perspective psychanalytique.

Mots clés : Esclavage- Colonisation- Dépendance- Malédiction- Sentiment de culpabilité-
Psychanalyse- Aliénation- Identité.

¹Sala-Molins, L. (1987). *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris : P.U.F. Le Code Noir, Article 44.

²Lucrèce, A., Ozier-Lafontaine, L. F. et L'Étang, T. (2010). *Les Antilles en colère : analyse d'un mouvement social révélateur*. Paris : l'Harmattan. p. 50.

Abstract

As a large part of the islands of the Caribbean, for economic reasons based on mercantilism, justified by law, Martinique, created three centuries ago, was a massive tangle of various ethnic groups. Following the abolition of slavery in 1848 and the agricultural crisis that arose in this patch is a custom which took place with the immigration of Indians, Africans, Chinese and Indochinese. In doing so, these customs have preserved their traditions and beliefs, thus explaining the fusion of these cultures still present today. Abolishing slavery, the "Act" also abolishes reification, since the black slave was considered as furniture, restoring the Humanity of Man. This results in the creation of a new world, changing the culture, deploying habits and a way of thinking, acting and structuring a new language. In 1946, Martinique is renowned French department of America.

Today Martinique is at a state of economic and social dependence. In fact, a conflict requires the Afro-Martinique on the question of identity. The subject is divided between the Franco-European and Afro-Caribbean middle class. This contradiction comes as confrontation situations where it often follows a feeling of "fate" or "curse" causing "a sense of collective guilt" for daring to challenge the existing social order. » .

Keywords: Slavery- Colonization- Dependence- Curse- Guilt- Psychoanalysis- Alienation- Identity.

Table des matières

| | |
|---|------------|
| Résumé | ii |
| Abstract | iii |
| Introduction | 1 |
| I- Pourquoi un essai psychanalytique dans le champ des sciences des religions? .. | 1 |
| II- Pourquoi la psychanalyse de Sigmund Freud? | 4 |
| III- Hypothèse. | 6 |
| IV- Plan | 6 |
| Chapitre I. Histoire d’esclavage, de traite et de colonisation | 9 |
| I- Précisions terminologiques..... | 9 |
| II- Le mythe | 11 |
| 1- La malédiction liminaire | 11 |
| 2- La malédiction des Noirs, est-elle justifiée?..... | 13 |
| III- La traite transatlantique. | 15 |
| IV- Découverte de la Martinique et extermination | 17 |
| Conclusion | 18 |
| Chapitre 2. La colonisation aux îles d’Amérique | 21 |
| I- La naissance d’un peuplement..... | 21 |
| II- Lecture d’un conditionnement visant la déshumanisation de l’homme noir. | 27 |
| 1- Un code juridique : le Code Noir | 27 |
| 2- Le catholicisme comme unique religion. | 29 |
| 3- Une désorganisation familiale et sexuelle. | 32 |
| III- Liberté et recherche d’une identité. | 33 |
| IV- Les insurrections d’esclaves 1822-1848 en Martinique. | 39 |
| Conclusion | 41 |
| Chapitre 3. Lecture d’une dépendance complexe | 43 |
| I- Définition de la dépendance. | 43 |
| II- L’expérience de satisfaction selon Freud. | 44 |
| III- Le complexe de la dépendance du colonisé selon Mannoni..... | 45 |
| IV- « Du prétendu complexe de dépendance du colonisé » F. Fanon..... | 49 |
| V- Le mythe de Schœlcher. | 51 |
| Conclusion | 56 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 4. Le Complexe d'Œdipe..... | 59 |
| I- La question de la famille. | 59 |
| II- Le complexe d'Œdipe freudien et l'identification œdipienne. | 62 |
| III- Œdipe africain..... | 63 |
| IV- Le complexe d'Œdipe à la Martinique et ses modalités. | 70 |
| 1- La métaphore paternelle et la menace de castration. | 79 |
| 2- S'identifier au père. | 81 |
| Conclusion | 82 |
| Chapitre 5. Une aliénation du point de vue psychanalytique..... | 85 |
| I- Mise en place d'une aliénation. | 85 |
| II- Le traumatisme. | 86 |
| III- « Traces d'hier et d'aujourd'hui, mêlées ». (Glissant, p. 26). | 90 |
| 1- Surmoi et Sentiment de culpabilité. | 91 |
| 2- Le silence ou la non-parole. | 92 |
| 3- Une acculturation réussie | 94 |
| IV- Les ambivalences..... | 95 |
| V- Le transfert..... | 100 |
| 1- L'autre c'est moi | 102 |
| 2- La livrée du Blanc. | 104 |
| Conclusion. | 105 |
| Conclusion générale..... | 108 |
| | |
| ANNEXE 1 : Circuit des traites négrières | i |
| ANNEXE 2 : Proclamation de Thomas Hudson | ii |
| ANNEXE 3 : Rapport N° 520. Loi de la départementalisation, 1946..... | v |

Remerciements

Ce mémoire a une histoire qui a commencé avec Serge et François, à qui j'adresse ma profonde gratitude. Grâce à vous, ce mémoire a pu être écrit!

À Guy-Robert Saint-Arnaud, mon directeur dont la rigueur, l'exigence et la patience m'ont permis de croire jusqu'au bout !

Ma vive reconnaissance à Jean-Paul Gilson pour toutes les voix/voies qui m'ont été d'une grande aide.

À tous ceux et celles comme Lida, Sonia, Lucie, Lydwine, Liliane pour leur aide et soutien.

Un grand merci à Fernand Tiburce, Daniel Seguin-Cadiche et à feu Marius Gottin, pour leur contribution au « débat de Josette ». Je vous remercie d'avoir pris du temps de réflexion sur vos nombreuses occupations d'écriture.

Mes plus sincères remerciements, pour leur gentillesse, leur disponibilité et leur générosité, à Jocelyne pour l'auditoire indéfectible et la correction des travaux et à Placide, pour les conseils et le temps précieux mis à ma disposition.

À ma fille Aurélie, pour les encouragements, le soutien et toute l'aide que tu m'as apportée.

À mes parents, à mes sœurs Yveline et Graziella pour leur contribution et soutien.

Enfin à tous les auteurs et chercheurs dont les références figurent dans ce mémoire, sans qui il aurait été difficile de mener à bien cette étude.

[...] Il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché.

La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes.

Je suis mon propre fondement.

Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté.

Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé.

Le malheur et l'humanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part. [...]

Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose :

Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où il se trouve.

Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. [...]

C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéale d'un monde humain.

Supériorité ? Infériorité ?

Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ?

Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du Toi ?

Franz Fanon. (1975)

Peau noire et masques blancs p. 187-188

Introduction

Le sujet de ce mémoire a pour essence l'émergence d'une vérité au cours d'une analyse psychanalytique qui nous éclaira sur « notre inconscient nègre/blanc ! » Nous prenions conscience que bien que nous soyons d'origine afro-martiniquaise, nous pensons « autre-ment ». Nous comprenons également que ce phénomène, faisant partie de nous, a été et est déterminant dans la structure de notre identité. Dès lors, notre réflexion se tourna vers l'Afro-Martiniquais et la situation de dépendance économique et sociale de la Martinique à l'égard de la France hexagonale. Des questions se posent : en tant que département français en Amérique, y aurait-il en Martinique des incidences sur le comportement de l'Afro-Antillais ? La dualité contenue dans l'expression « département français d'Amérique » se retrouve-t-elle dans le vécu des Afro-Martiniquais aujourd'hui ? Pourquoi, alors que la Martinique est dans une dépendance complexe, celle-ci semble acceptée et voulue ? Puisque certains auteurs dénoncent une aliénation de la société martiniquaise, quels sont les facteurs qui permettent de soutenir cette affirmation ? Pour y répondre, nous nous sommes intéressée à retracer les bribes d'un passé esclavagiste qui s'est nourri de croyances et à poursuivre notre étude avec une perspective psychanalytique. Celle-ci semble pouvoir apporter une analyse et jeter un éclairage sur l'ambivalence identitaire des Afro-Martiniquais.

I- Pourquoi un essai psychanalytique dans le champ des sciences des religions ?

Quelle est la pertinence d'une étude sur l'identité ambivalente à la lumière d'un essai psychanalytique ? La question de l'ambivalence de l'Antillais a été reconnue à différents niveaux. En effet, les sociologues, comme André Lucrèce, avancent que la société martiniquaise a été marquée par une extension chez le Martiniquais de la quête de reconnaissance et d'affirmation d'une identité collective et par un accroissement de leur hyper dépendance socio-économique vis-à-vis du système français. (Lucrèce, p.53). Pour sa

part, l'essayiste Édouard Glissant³ souligne qu'à partir de 1946, un mouvement qui marque bien l'ambivalence de l'élite « se dessine en faveur de pouvoirs locaux, mais dans et avec la France ». (Glissant, p.187). À notre connaissance, peu de recherches ont été réalisées spécifiquement sur le problème identitaire de l'Afro-descendant. Cette interrogation implique de remonter à la genèse de cette situation qui correspond aux traces de l'histoire esclavagiste. C'est en ce sens que des auteurs comme la sociologue Patricia Baflan-Trobo⁴ avancent qu'une étude post-esclavagiste, postcoloniale ne peut être envisagée sans tenir compte des principes de construction des mécanismes de déshumanisation et d'infériorisation qui ont modelé le profil identitaire des Afro-Antillais. Pour sa part, l'anthropologue Jean Benoist⁵ considère qu'il faut tenir compte de l'arrière-plan des sociétés antillaises contemporaines. Selon l'auteur, il n'existe actuellement aux Antilles aucun groupe humain qui y échappe, qu'il soit lié à la propriété terrienne ou qu'il assume les tâches manuelles qui étaient autrefois celles des esclaves. Il est pertinent de considérer les faits, car

« Ce n'est pas à un mythique passé indigène, ni à une paysannerie africaine, ni même à un monde rural européen que l'observateur se trouve confronté, mais à une société d'un tout autre ordre, construite dans la marge de la société industrielle, à la naissance de celle-ci, à partir des mêmes impératifs qu'elle, un monde qui n'a cessé dans sa genèse et dans son évolution de dépendre d'elle étroitement ». (Benoist, p. 16).

Toutefois, « L'histoire des colonies est bien connue, mais on aime à l'oublier parce qu'elle est triste »⁶. Deux auteurs ont retenu notre attention ; il s'agit du professeur d'histoire Armand Nicolas⁷, pour l'objectivité de ces récits historiques et le botaniste français Joseph Elzéar Moréna⁸, acteur de la lutte antiesclavagiste au début du XIX^e siècle. En dépit du fait qu'il ne soit pas historien, Moréna est un scientifique qui a voyagé aux Indes, au Sénégal et en Haïti pour des expériences botaniques. Or, en 1818, il prend

³ Glissant, É. (1997). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.

⁴ Baflan-Trobo, P. (2009). *Société post-esclavagiste et management endogène : le cas de la Guadeloupe*. Paris : L'Harmattan. p. 163.

⁵ Benoist, J. (1972). *L'archipel inachevé : culture et société aux Antilles françaises*. Montréal : P.U.M. "Les classiques des sciences sociales" <http://classiques.ugac.ca>.

⁶ Baude, P. (1948). *Centenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises et la Seconde République française, 1848-1948. L'Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises: principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848*. Fort-de-France.

⁷ Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique. T 1 et T 2*. Paris : Montréal : L'Harmattan.

⁸ Moréna, J. E. [1828] (1978). *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*. Genève : Slatkine Reprints.

conscience de la réalité de la traite des noirs et de l'esclavage. Dans sa lutte contre les négriers, Morénas affirme que ces pratiques déshumanisèrent le Nègre.

Plusieurs auteurs ont publié des ouvrages relatant l'accord, la contribution, le cautionnement de l'Église durant la période servile. Ces auteurs, dont Guillaume Hervieux⁹, expliquent comment à l'époque, l'Ancien et le Nouveau Testament ont été utilisés pour justifier la traite et l'esclavage des Noirs. Ou encore, selon Louis Sala-Molins¹⁰, comment la déconsidération de l'individu a été légalisée par la création du Code Noir.

L'histoire de l'esclavage et de la colonisation nous informe de la *déviaton existentielle* due à un *conditionnement originel* vécu par le Noir. À ce titre, le psychiatre Franz Fanon¹¹ bien qu'il ait cherché les conséquences psychologiques de la colonisation sur les colonisés, soulève le problème de l'ambivalence identitaire des Martiniquais, et de fait, « Seule une interprétation psychanalytique du problème noir peut révéler les anomalies affectives responsables de l'édifice complexe ». (Fanon, p. 7). Toutefois, il s'oppose à certains concepts freudiens, comme le complexe d'Œdipe qui « n'est pas près de voir le jour chez le Nègre ». (Fanon, p. 123). Par ailleurs, Fanon critique le travail du psychanalyste Octave Mannoni¹² qu'il juge dangereux. Afin d'expliquer la dépendance du colonisé, Mannoni, ayant vécu l'ambivalence liée à la colonisation à Madagascar, avance que « Le fait qu'un Malgache *adulte*, isolé dans un autre milieu, peut devenir sensible à l'infériorité de type classique prouve de façon à peu près irréfutable que, depuis son enfance, il existait en lui un germe d'infériorité ». (Mannoni, p. 76). De leur côté, Marie-Claude Ortigues psychanalyste et Edmond Ortigues philosophe tentent, à partir d'une étude clinique, de montrer l'existence d'éléments relatifs au complexe d'Œdipe au Sénégal.

Relatant le passé imbriqué dans le présent, Glissant « *re-trace* » les traits fondamentaux de l'aliénation de la communauté martiniquaise. La *trace* laissée dans le corps et les esprits est illustrée en termes « d'anxiété latente » ou de « cicatrices ouvertes ». Ces illustrations vont dans le sens des théories que le docteur Sigmund Freud tente

⁹ Hervieux, G. (2011). *L'ivresse de Noé, histoire d'une malédiction*. Paris : Perrin.

¹⁰ Sala-Molins, L. (1987). *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris : P.U.F.

¹¹ Fanon, F. (1971) *Peau Noir, masques blancs*. Paris : Seuil.

¹² Mannoni, O. (1997). *Le racisme revisité : Madagascar, 1947*. Paris : Denoël.

d'expliquer dans *Malaise et civilisation*¹³, en ce qui a trait aux attitudes troublantes de l'individu dans son évolution. Dans cette évolution dépendante de l'entourage, assurément, intervient la notion de transfert. Bien que cette notion ne soit pas mentionnée explicitement, le déni de soi ou le désir du Noir d'être l'autre ou autrui c'est-à-dire le Blanc reste étroitement lié à « la livrée que lui a faite le Blanc ». (Fanon, p. 27). Aussi, une culpabilité pourrait-elle être en cause ? Si tel est le cas, une analyse psychanalytique s'avère pertinente.

II- Pourquoi la psychanalyse de Sigmund Freud?

Actuellement, peu de chercheurs dans le domaine psychanalytique ont réalisé des travaux au sujet des conséquences de l'esclavage et de la colonisation sur la conscience des Afro-descendants. Plus particulièrement les conséquences sur les descendants des hommes et des femmes, dont l'histoire collective qui a non pas comme origine, mais comme point de départ la naissance d'un peuple à partir du transbordement d'Africains réduits à l'état de servitude.

L'anthropologue Francis Affergan¹⁴ avance que c'est toute la société qui est malade, l'auteur parle « d'une société décalée et anomique face aux propres valeurs qu'elle défend ». (Affergan, p. 61). Selon l'auteur, l'Antillais « est ce qu'on fait de lui ». (Affergan, p. 239).

C'est dans un cadre expérimental que nous tentons cette recherche qui se construit autour d'une analyse psychanalytique, c'est-à-dire une analyse qui s'intéresse à la structure psychique de l'humain, au phénomène inconscient, à ce que le passé esclavagiste et colonialiste a laissé comme traces et qui provoque les contorsions de l'esprit d'aujourd'hui. Ainsi la psychanalyse précise-t-elle les matériaux utilisés.

La psychanalyse est un procédé d'investigation découvert par Freud. Ses concepts et théories sont le fruit de longues réflexions et à ce jour ils sont toujours d'actualité. Comme d'autres disciplines des sciences humaines, elle aborde les faits relatifs à l'être humain. Elle permettrait de répondre à certains problèmes de l'humain, de se réapproprié une dynamique étouffée par les tiraillements inconscients. Certes, Freud ne fit pas d'études

¹³ Freud, S. [1929] (1983). *Malaise dans la civilisation*. Paris : P.U.F.

¹⁴ Affergan, F. (1983). *Anthropologie à la Martinique*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

spécifiques sur les conséquences de l'esclavage. Toutefois, ses théories analytiques peuvent s'appliquer encore de nos jours. Aussi la méthode psychanalytique, dans cette recherche, précisera au moyen des concepts de Freud et de Jacques Lacan des éléments inconscients qui déterminent même encore aujourd'hui certains comportements issus de pratiques esclavagistes subis par les Afro-Antillais. Freud n'avance-t-il pas que « Les traces de l'inconscient correspondraient peut-être à des souvenirs conceptionnels et seraient aussi inaccessibles au conscient »¹⁵? Notons que la traduction a choisi le terme « conceptionnel » en référence au texte freudien traitant des rapports de causalité concernant l'enregistrement des perceptions.

La démarche freudienne consiste à analyser l'état psychique du sujet. Bien que la psychanalyse repose sur un rapport à un travail dans une cure analytique, notre recherche se rapporte à une analyse sur le plan social incluant une dimension collective. En effet, Freud qui s'est aussi soucié des phénomènes de société avance que le développement de la civilisation est vu comme « un processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu ». (Freud, 1983, p. 48). Freud explique sa théorie dans les ouvrages comme *Malaise dans la civilisation* ou *Psychologie des foules et analyse du moi* dans *Essais de psychanalyse*¹⁶.

La présente recherche vise à mettre en relation les éléments conceptuels psychanalytiques comme le Complexe d'Œdipe, le sentiment conscient de culpabilité ou encore le concept de transfert, et l'attitude d'un peuple français d'origine afro-martiniquaise dans une singularité insulaire.

Analyser la société martiniquaise du point de vue psychanalytique, c'est s'adresser aux psychanalystes et aux historiens. Cette analyse permet de mieux comprendre l'attitude des Afro-Martiniquais et aussi de les éclairer sur les comportements illusoires du « vouloir paraître », en ayant la volonté de sortir de « la livrée que lui a faite le Blanc » (Fanon, p. 27) à l'origine.

¹⁵ Freud, S. [1896] (2009). *Lettre 52 à W. Fliess, le 6-12-1896*. In *La naissance de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

¹⁶ Freud, S. [1921] (2001). *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot et Rivages.

III- Hypothèse.

Une structure endogène semble faire défaut à la société martiniquaise puisqu'elle se trouve dans une dépendance socio-économique. La structure économique française s'applique dans cette région insulaire, issue du mode de production servile.

Depuis le début de l'histoire de la servitude, le Blanc est reconnu comme supérieur. Ainsi, le Blanc n'est-il pas le modèle auquel il faut ressembler et ne renvoie-t-il pas à la notion d'identification? Cela se traduit chez Fanon par le fait qu'« Il y a identification, c'est-à-dire que le jeune Noir adopte subjectivement une attitude de Blanc ». (Fanon, p.120). Une telle perspective nous situe au cœur d'une ambivalence identitaire puisque le Blanc jouerait un rôle d'Idéal du moi.

C'est dans le prolongement de ces réflexions que s'est profilée notre hypothèse selon laquelle la position particulière de la société martiniquaise en tant que département français d'outre-mer présente une singularité insulaire, s'inscrivant dans une ambivalence identitaire empreinte de culpabilité.

IV- Plan

La méthodologie de la recherche se veut transversale, puisqu'elle se réfère à des éléments historiques et à la conceptualisation psychanalytique.

Puisqu'une analyse psychanalytique permet l'émergence et la révélation de traces, de contenus refoulés, avant de faire l'analyse proprement dite, objet des deux derniers chapitres, la place de l'histoire devient un matériel important dans la lecture psychanalytique. L'histoire peut générer, mieux, elle peut révéler ou faire ressortir des actes ou des réalités refoulées, tout comme elle peut aider à structurer ce qui manque. Aussi, dans le premier chapitre, en relisant l'écriture du passé, nous tenterons de faire émerger ce qui serait considéré comme « la trace primordiale » ou comme « le conditionnement originel » dont parlent certains auteurs. Ces éléments constituent le matériel relatif à l'identité, du moins ce à quoi le Nègre devait s'identifier.

Le chapitre deux est consacré à la colonisation. Nous verrons dans la première partie comment le transbordement de divers peuples a permis un des premiers *melting-pot*, qui a privé l'homme de ses racines ancestrales et de ses origines. De là, une construction de l'humain qui a été abaissé jusqu'à la bête, a été chosifié, pour se ré-humaniser. Ainsi de

l'objet il devient sujet. Ceci composera la deuxième partie du chapitre. Ces deux premiers chapitres relèvent certaines croyances utilisées dans la mise en place de l'esclavage à travers la colonisation.

Le chapitre trois entame l'essai analytique proprement dit. Il est centré sur la notion de dépendance. Situation dans laquelle se trouvent les Antilles en général et la Martinique en particulier. Objet de controverse qui animera un débat entre le psychanalyste O. Mannoni et le psychiatre F. Fanon, l'un blanc, l'autre noir, les deux ayant vécu au sein d'un peuple colonisé. De cette notion émerge l'idée de représentation à partir du mythe de Schœlcher qui nous amènera au quatrième chapitre.

En effet, le chapitre quatre relate la question de la présence ou non du complexe d'Œdipe chez le Nègre. Il est question de la pertinence du concept freudien dans la structure familiale martiniquaise, puisque certains considèrent qu'il n'a pas lieu d'être. Nous verrons comment, même dans une structure matrifocale (focalisée sur le lien à la mère), le concept, tel que défini par la psychanalyse, peut être vécu à la Martinique non pas dans une structure familiale nucléaire, mais dans une structure où d'autres auront des noms-du-père.

Le cinquième et dernier chapitre renvoie aux concepts de sentiment de culpabilité et de transfert, concepts liés au complexe œdipien. Cette partie traite de l'attitude, du comportement du sujet face à l'autorité. On verra comment ce sentiment est attaché à l'homme, mais également à une société. Dans la dimension de transfert, il est question de l'identification « ce à quoi j'aspire », et de l'actualisation des désirs inconscients. Cette partie traite également du désir et de ce que l'on ne peut avoir.

Il sera nécessaire tout au cours du développement de définir les mots et les concepts inhérents à la psychanalyse afin que d'une part, le lecteur se familiarise avec ces termes inusités, et d'autre part, pour une meilleure compréhension du contenu.

Chapitre I.

Histoire d'esclavage, de traite et de colonisation.

Cette recherche se construit autour d'une analyse psychanalytique, c'est-à-dire une analyse qui s'intéresse à la structure psychique de l'humain, au phénomène inconscient, à ce que le passé esclavagiste et colonialiste a laissé comme traces et qui provoque les contorsions de l'esprit d'aujourd'hui. Ainsi la psychanalyse précise-t-elle les matériaux utilisés. Ce travail s'élabore également au regard de textes bibliques. À cet égard, nous utiliserons la traduction de *La Bible de Jérusalem*.

La construction de ce travail est considérée à partir du temps, ainsi dans ce chapitre il est nécessaire de revenir à l'histoire de la traite et de l'esclavage. Dans un premier temps, nous nous proposons de présenter la malédiction de Cham comme argument fondamental des esclavagistes. Ensuite, il sera question du déroulement de la traite transatlantique proprement dite. Enfin, cette recherche se voulant spécifique à la Martinique, nous irons à sa découverte.

Cependant, afin de permettre une meilleure lecture, il est utile d'apporter quelques précisions sur les termes d'esclavage et de traite.

I- Précisions terminologiques

Souvent existent des liens entre traite et esclavage. Si les deux termes sont intrinsèquement liés, ils ne renvoient pas nécessairement à la même définition. Il est possible de lier la traite à l'esclavage, mais l'inverse n'a pas de raison d'être dans la mesure où l'esclavage peut exister sans liaison de trafic de traite.

Selon le dictionnaire *Le Petit Robert*, le terme esclave, date du XIII^{ème} siècle, venant du latin médiéval *sclavus*, lequel est issu de *slavus*, slave ; car les Germains ont asservi de nombreux Slaves.

La traite renvoie à un trafic, un commerce, un négoce, un échange d'êtres humains comme objet et marchandise sur lesquels il est possible de spéculer. La traite implique «déportation ou transfert forcé de population », c'est-à-dire « le fait de déplacer de force

des personnes, en les expulsant ou par d'autres moyens coercitifs, de la région où elles se trouvent légalement, sans motifs admis en droit international »¹⁷.

Ceci étant dit, « on entend par "réduction en esclavage ", le fait d'exercer sur une personne un quelconque pouvoir ou l'ensemble des pouvoirs liés au droit de propriété, y compris dans le cadre de la traite des êtres humains, en particulier celle des femmes et des enfants »¹⁸.

L'esclavage est une coutume qui existe depuis l'époque antique. On la retrouve aussi bien chez les Égyptiens que chez les Grecs et les Romains. L'esclavage existait pour des raisons économiques. En effet, il était possible de se vendre ou de vendre les siens pour des remboursements de dettes. De même, suite aux guerres, les vaincus devenaient esclaves, ou encore, le comportement asocial d'un individu pouvait aussi favoriser son asservissement.

Dans les récits bibliques, l'esclavage apparaît comme un fait naturel. Selon Patricia Gravatt ¹⁹, « aucun des actes des Écritures ne semble avoir de problèmes avec cette pratique ancestrale puisqu'elle est partie intégrante de leur culture », et que « Dieu lui-même s'en sert ». (Gravatt, p. 7). Dieu peut maudire et frapper d'esclavage celui qui n'obéit pas à ses Lois. Ainsi, constatant que « Les Israélites firent ce qui est mal aux yeux de Yahvé »²⁰, « Alors la colère de Yahvé s'enflamma contre Israël, il les livra aux mains de Kushân-Risheatayim, roi d'Édom, et les Israelites furent asservis à Kushân-Risheatayim pendant huit ans »²¹. Dieu asservit jusqu'au retour au droit chemin. Moïse lui-même, dans le *Discours de conclusion* du Deutéronome, présente les bénédictions promises, mais également les malédictions, en cas de désobéissance : « tu engendreras des fils et des filles, mais ils ne t'appartiendront pas, car ils iront en captivité »²². Paradoxalement au chapitre 19 du Lévitique, il est écrit « tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé »²³. Mais, peut-on aimer et asservir son prochain?

¹⁷ Statut de Rome de la Cour pénale internationale. Article 7, Crimes contre l'humanité. p. 5. (12/07/12).

¹⁸ Id.

¹⁹ Gravatt, P. (2003). *L'Église et l'esclavage*. Paris : L'Harmattan.

²⁰ Juges 3,7.

²¹ Juges 3,8.

²² Deutéronome 28, 41.

²³ Lévitique 19, 18.

La découverte de Terres nouvelles a changé le caractère du problème de l'esclavage. Selon Jean Mpisi, l'entreprise de la traite et de l'esclavage négrier était menée au nom du christianisme : « Les gens prétendaient que traite et esclavage étaient conformes aux enseignements de Jésus-Christ »²⁴. Pour reprendre la question de Gravatt : « Quelle faute, hormis le péché originel, ont à expier ces hommes qui sont assujettis à d'autres hommes en violation de l'égalité originelle de tous les humains et du commandement d'amour du prochain »? (Gravatt, p. 17). Et plus précisément, de quelle faute relève l'homme noir qui par sa situation d'esclave a été considéré comme une chose, un « bien meuble » durant plus de deux siècles?

II- Le mythe

La condition de servitude des Noirs reposerait, depuis le début de l'esclavage, sur la malédiction de Cham. Cette malédiction a donné naissance à un mythe. Selon Sala-Molins « il n'y a pas de fumée sans feu ni de mythe sans socle historique ». (Sala-Molins, p. 30). Quel est donc ce socle historique?

Le mythe, suivant la définition du dictionnaire *Le Petit Robert*, vient du grec *muthos* « récit, fable ». La mythologie nous renvoie ainsi à l'ensemble des mythes, des légendes propres à un peuple, à une civilisation, à une religion. Mais alors, en quoi la religion serait-elle concernée par l'esclavage?

Il s'agira ici de préciser comment le récit de la « malédiction de Cham »²⁵ a pris forme au regard de l'esclavage des Noirs. Et il conviendra de montrer comment les textes historiques et religieux des différentes obédiences ont contribué à l'élaboration du mythe.

1- La malédiction liminaire

Tout aurait commencé avec le déluge, et plus précisément avec le texte biblique de l'Arche de Noé, texte dans lequel Noé maudit son fils Cham en la personne de son fils Canaan.

« Dieu voudrait que les Noirs soient maudits et réduits en esclavage! » (Hervieux, p. 7). Cette imprécation explique Hervieux aurait été communément admise dans l'Islam

²⁴ Mpisi, J. (2008). *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*. Paris : L'Harmattan. p. 4.

²⁵ Genèse 9, 21-27.

comme dans la Chrétienté, plus précisément à l'époque des traites négrières transsaharienne et transatlantique.

Le texte sacré a été l'objet d'analyses, d'interprétations et de traductions des écrivains chrétiens, juifs et musulmans, mais aussi d'utilisations politiques et économiques qui en découlèrent. (Hervieux). Quelle est donc cette malédiction prononcée par Noé contre Canaan à travers Cham? Il est nécessaire de citer le texte biblique de Genèse 9, 18-27 :

«¹⁸ Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet : Cham est le père de Canaan. ¹⁹Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre. ²⁰Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. ²¹Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. ²²Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. ²³Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père ; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. ²⁴Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune. ²⁵Et lui dit : « Maudit soit Canaan! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves! » ²⁶Il dit aussi : « Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave! ²⁷Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave! »

Ce récit fait suite à l'histoire biblique du déluge apparaissant « comme fin et début de l'humanité ». (Hervieux, p. 15). Le texte explique comment à la suite d'une faute commise par Cham, Noé, ayant été surpris dans son intimité, maudit Cham en la personne de Canaan, son fils. Pourquoi le châtement retombe-t-il sur Canaan et non sur Cham? Selon Hervieux, c'est dans la Bible que se trouve la réponse. En effet, la punition qui retombe sur Canaan, peut paraître injuste. Mais, que dit le récit? Au sortir de l'arche, Dieu bénit Noé et ses fils. Il leur dit : « Soyez fécond et multipliez-vous sur la Terre ».

Une malédiction de l'ivresse

Au cours de son enquête, Hervieux à l'aide de diverses traductions et interprétations des références talmudiques, présente une malédiction de l'ivresse autre que celle présentée dans la Bible. Précisons que la tradition talmudique est la mise par écrit de la tradition orale. Ceci étant dit, l'histoire de l'ivresse semble quelque peu transformée.

Après avoir planté la vigne, Noé pressa le raisin et le but. Il s'enivra et entra dans cet état sous la tente de sa femme. Cham ayant assisté à la scène, aurait rapporté à ses frères ce qu'il avait vu. Pour la suite, il y aurait plusieurs opinions sur l'attitude irrespectueuse de

Cham. L'une opte pour une opération qu'il aurait faite pour empêcher Noé de procréer ; une autre avance qu'il aurait commis la sodomie sur son père. (Hervieux, p. 55). « Selon Philon, ce serait en réalité Canaan qui aurait commis l'acte honteux de la castration de Noé et c'est Cham qui divulgua le secret ». (Hervieux, p. 55). Une fois sorti de son ivresse, Noé maudit Canaan.

Ainsi, deux situations se présentent pour expliquer la condamnation de Canaan. D'une part, Dieu ayant béni Noé et ses fils²⁶, Noé ne peut aller contre la volonté Divine puisque Cham est comme lui protégé par l'alliance. (Hervieux, p. 24). D'autre part, si on tient compte de cette version citée plus haut, Cham et Canaan avaient tous les deux une responsabilité dans l'ivresse de Noé, ils auraient eu une attitude indigne. (Hervieux, p. 56).

Hervieux précise que si Cham est frappé de malédiction, la nature de celle-ci n'est pas l'esclavage, mais le noircissement de « sa peau » ou de « son âme ». Cela se passerait dans l'arche, avant l'ivresse de Noé. Toutefois, ces deux expressions mentionnées n'auraient aucune relation avec la négritude. Plus encore, le changement de couleur aurait un sens symbolique et non pigmentaire. Il conviendrait d'interpréter par le noircissement de l'âme. (Hervieux, p. 61). Ainsi, la tradition juive talmudique confirmerait l'affirmation biblique.

Alors, quel serait donc le crime à l'origine de la malédiction? Selon Hervieux un certain nombre de *Midrashim*²⁷ relatent la mauvaise conduite de Cham et de Canaan dans l'arche. Il semblerait que la nature de leur mauvaise conduite ait été d'ordre sexuel. (Hervieux, p. 59). Hervieux souligne que cette mauvaise conduite n'est pas anodine, puisqu'elle est entre autres, une des décisions de Dieu de détruire l'humanité par le déluge. Le père et le fils auraient-ils gardé des mœurs viles d'avant le déluge?

2- La malédiction des Noirs, est-elle justifiée?

En ce qui concerne la malédiction prononcée par Noé, nulle part, tant dans la pensée biblique que rabbinique, il est mentionné que les Noirs sont les descendants de Cham.

²⁶ Genèse 9, 1.

²⁷ Hervieux, G. (2011). *L'ivresse de Noé, histoire d'une malédiction*. Paris : Perrin. Midrashim : pluriel de *Midrash* qui signifie « interprétation ». p. 59.

Selon Hervieux, « aucune idéologie *anti-noire* liée à l'esclavage n'apparaît dans le judaïsme avant le Vème siècle après J.-C. ». (Hervieux, p. 62).

De fait, il n'y a pas de malédiction des Noirs dans le mythe biblique de Genèse 9. On n'y trouve nulle trace dans aucune Bible qu'elle soit des Juifs ou des chrétiens, ni même dans le Coran. Il n'y a jamais eu de malédiction des Noirs. Et selon Hervieux, les discours qui accompagnent le texte comme justification de l'esclavage n'apparaissent qu'avec les traites transsaharienne et transatlantique, un millier d'années après les écrits des textes bibliques. « Définitivement, dit-il, il n'y a pas de malédiction des Noirs dans ce mythe biblique de Genèse IX. Ni dans la Bible des Juifs, ni dans celle des chrétiens, ni dans le Coran des musulmans, on n'en trouve la trace ». Ainsi les arguments légitimant l'esclavage des Noirs sont plus récents que le mythe. (Hervieux, p. 294).

Aux dires de Morenas et de Tidiane N'Diaye²⁸, ce seraient les musulmans qui, les premiers auraient utilisé ce verset pour légitimer la traite et l'esclavage des Noirs. Le simple fait de dire qu'ils descendaient directement de Cham était suffisant. Le même texte servit également à la traite atlantique au XVIème siècle. (N'Diaye, p. 233).

Ainsi, dans les colonies c'est de Cham et de Canaan qu'on parlera aux Noirs. « Le récit n'offre pas d'échappatoire, puisqu'il ferre l'âme du Noir, l'étampe avant même que le fer rouge ne lui fleurdelise la poitrine et l'épaule ». (Sala-Molins p. 24). Pour exemple, en 1788, Ottobah Cugoano²⁹ « esclave à la Grenade et libre en Angleterre » raconte que

« C'est dans les Écritures qu'ils font leur miel, les négriers ». Il explique que « les protecteurs leurs fauteurs de l'esclavage soutiennent, pour excuser leur brigandage, que la loi de Moïse et la pratique constante de tous les siècles autorisent la servitude ; et ils ajoutent que les Africains, par leur caractère et leur couleur, sont particulièrement destinés à porter le fer ». (Sala-Molins, p. 21).

Quand bien même, nous l'avons vu, la malédiction de Canaan ne justifie ni la noirceur, ni l'esclavage, et pourtant, des hommes, des femmes et des enfants Noirs d'Afrique ont été transbordés en son nom à des fins de servitude en d'autres lieux.

²⁸N'Diaye, T. (2008). *Le génocide voilé : enquête historique*. Paris : Gallimard.

²⁹ Selon Sala-Molins, le récit d'Ottobah Cugoano est l'un des réquisitoires les plus insoutenables qu'un Noir ait jamais écrit contre l'esclavage auquel les corps et les âmes des siens ont été réduits siècles après siècles (cf., p. 21).

III- La traite transatlantique.

Durant plusieurs siècles, des hommes, des femmes et des enfants libres à l'origine, ont été assimilés à de la marchandise. Considérés comme esclaves, au travers de diverses traites, ils ont été objet d'échange et de vente.

Pour l'intelligence de ce qui suit, il convient de définir les termes utilisés.

Il y a eu des controverses pour qualifier le commerce d'hommes, de femmes et d'enfants. En effet, l'expression *slave trade* c'est-à-dire « commerce des esclaves » ne répondait pas véritablement à ce qui existait. L'historien Serge Daget notait que cela sous-entendait que les captifs acquis en Afrique étaient déjà esclaves, alors qu'en fait pour la plupart d'entre eux, ils étaient des individus libres. Et puis le « commerce des esclaves » remontait depuis l'Antiquité et il n'était pas possible de le réduire à ce que vivaient les Africains. De fait, l'expression « traite négrière » semblait la plus appropriée. Le terme négrier renvoie aux différents « négriers » qui constituaient la source du processus esclavagiste, c'est-à-dire aussi bien les navires transportant les nègres que l'armateur qui faisait commerce des esclaves noirs.

La traite et l'esclavage négriers ne débutent pas avec la traite atlantique. « Des millions d'Africains furent raziés, massacrés ou capturés, castrés et déportés vers le monde arabo-musulman » (N'Diaye, p. 9), par la traite négrière arabo-musulmane. Si la traite atlantique a duré quatre siècles, c'est durant treize siècles, du VIIème au XXème siècle que l'Afrique subsaharienne a été spoliée par les Arabes. (N'Diaye, p. 9). Sans développer davantage la traite transsaharienne, nous ajoutons qu'elle débuta à partir d'un traité conclu en 652 entre la Nubie christianisée (qui acheta la paix) et l'Émir et général arabe Abdallah Ben Saïd. Le *bakt* (accord) exigeait la fourniture annuelle de trois cent soixante captifs. (N'Diaye, p. 10).

Déroulement de la traite.

La traite transatlantique, du milieu du XVème au milieu du XIXème siècle, a opéré une ponction démographique chiffrée entre douze et quatorze millions d'Africains. (Renault-Darget, 1985). L'objectif a été de fournir de la main-d'œuvre pour une fonction essentiellement économique.

Pourquoi le Noir d'Afrique? L'image du Noir est le critère qui marque le changement de l'expansion des traites. Il apparaît que les traites en direction des mondes musulmans et le racisme à l'égard des Noirs se développèrent simultanément. À trop voir le Noir asservi, il s'en suivit une identification entre le Noir et l'image de l'esclave. Le fait de dévaloriser le Noir a permis de légitimer le statut d'esclave. (Morenas, p. 51).

La découverte de Terres nouvelles change l'image du monde. Avec l'arrivée des Portugais en 1441, commence la traite des Noirs. C'est surtout avec la « permission » papale des bulles *Dum Diversas* (18 juin 1452) et *Romanus Pontifex* (8 janvier 1454) signées par le pape Nicolas V qu'apparaît la traite des Noirs. Cette « permission » autorise « le roi du Portugal Alfonse V à envahir, capturer, assujettir et réduire en perpétuelle servitude tous les Sarrasins, autres païens et ennemis du Christ ». (Hervieux, p. 135)

Suite aux voyages de Christophe Colomb en 1492 aux Îles Caraïbes, il est apparu une exploitation économique européenne basée sur un trafic d'esclaves africains. Une organisation à vaste échelle a été mise en place à la fin du XVème siècle.

La traite se déroulait en trois étapes, à l'intérieur d'un système nommé : le commerce triangulaire³⁰. La première étape commence au départ des ports d'Europe, elle consistait à aller chercher des Nègres sur les côtes occidentales de l'Afrique en les troquant contre de la marchandise. C'est par des razzias que les Noirs étaient capturés, enchaînés, marqués au fer rouge.

Le trajet de la seconde étape partait de l'Afrique vers les Amériques, les Caraïbes et le Brésil. C'était au moyen de bateaux appelés négriers qu'ils étaient transportés. Les conditions de détention des esclaves étaient extrêmement dures. La traversée maritime, appelée le « *Middle Passage* » - passage du milieu- correspondait à la vie du Nègre sur le négrier, dans l'entre pont des navires, aménagé en parc à « nègres ». Il y avait si on peut dire un tri : les enfants étaient séparés de leur mère, ainsi que les hommes des femmes. Ils étaient enchaînés deux par deux et alignés, couchés nus à même le sol, sur « un espace de 5 pieds 1 pouce de long et d'un pied 2 pouces de large sur des hauteurs plus ou moins élevées » (Morénas, p. 121). Ils ne pouvaient même pas se tenir assis. « C'est moins d'espace qu'un homme mort n'en occupe dans un cercueil ». (Morénas. p. 121).

³⁰ Voir annexe 1 : Circuit des traites négrières.

Enfin la troisième étape, le retour : après la vente des esclaves, c'est le retour des négriers vers l'Europe les cales pleines de produits tropicaux.

Tout au long de ces siècles, presque tous les pays d'Europe tentèrent l'acquisition des îles : les Espagnols, les Anglais, les Français et les Hollandais furent les plus engagés dans la colonisation de l'archipel. (Benoist, p. 14). Ces pays entretenaient le trafic avec le consentement et l'encouragement des gouvernements respectifs. En France, c'est le ministère de la Marine qui était responsable des colonies.

IV- Découverte de la Martinique et extermination

La fin du XV^{ème} et le début du XVI^{ème} siècle montrent une période de changement, de découvertes et de conquêtes. Avidé de découvertes, de richesses, ayant soif d'aventures, persuadé qu'il existe d'autres terres, Christophe Colomb décide de tenter l'aventure pour la recherche du Nouveau Monde. Essuyant un refus du roi du Portugal, Colomb se tourne vers les souverains d'Espagne qui acceptent de financer son projet. Ils le proclament « Grand Amiral de la Mer Océane, Vice-Roi des Indes, propriétaire et gouverneur de toutes les terres qu'il découvrira ». À partir de septembre 1492, Colomb entreprit plusieurs voyages. Désireux de découvrir les Indes, il découvre l'espace Caraïbe, le lieu de l'autre. Dans son utopie, il nomme les indigènes du lieu : Indiens. Ce n'est qu'en 1502, durant son quatrième voyage que Colomb découvre la Martinique. (Martinina ou Madinina).

Avant l'arrivée de Colomb, l'île s'appelait Jouanacaëra, c'est-à-dire l'île aux iguanes. Jouanacaëra est peuplée de Kalinas ou Caribes, peuple guerrier, lequel avait tué les premiers habitants de l'île. Quelle a été la réaction du peuple Caribe à l'égard des nouveaux venus? Aucune trace n'a subsisté à l'épreuve du temps. Ce peuple guerrier s'est donc trouvé face à un autre peuple guerrier. Peut-on par ailleurs avancer que le comportement violent des Kalinas aurait été en leur faveur puisque Colomb ne revint pas sur cette île qu'il avait rebaptisée Martinino en l'honneur de Saint-Martin?

Au XVI^{ème} siècle, toutes les îles sont entièrement peuplées de Caraïbes. Les Espagnols n'attachent guère d'importance aux îles antillaises, mais ils organisent des tentatives de peuplement de la Guadeloupe et de ses dépendances, et de la Martinique. Toutes ont été des échecs.

Les Espagnols ayant été guerroyés par les Caraïbes, il s'ensuit un affaiblissement des îles laissant le champ libre aux nouveaux empires coloniaux : France, Angleterre, Hollande. Vers la fin du XVIème siècle, des corsaires venus d'Europe se saisissent des équipages espagnols avec des nègres amenés d'Afrique, ces derniers formeront le premier peuplement noir de l'archipel. À cette période, les Français tentaient de s'établir durablement aux îles. En 1635, environ un millier de Caraïbes vivaient à la Martinique.

Le cardinal de Richelieu, au nom du roi Louis XIII, crée la Compagnie des Isles d'Amérique (1635-1650) afin de coloniser les îles des Petites Antilles. En 1635, les Français prirent possession de l'île de la Martinique avec l'arrivée de Pierre Belain d'Esnambuc et des premiers colons. Ils débarquèrent sur la côte Caraïbe à l'Anse du Carbet et construisirent la Ville de Saint-Pierre ainsi que son fort. De 1635 à 1658, les premiers colons vécurent une cohabitation difficile et dure avec les indigènes. En 1658, les Indiens Caraïbes sont quasiment exterminés. Quelques survivants parviennent à se réfugier dans les îles voisines : Saint-Vincent et la Dominique.

Durant cette période, ce sont aussi des conflits entre la France et l'Angleterre voulant imposer leur empire colonial. Après être passée sous domination anglaise (1794-1802), la Martinique est redevenue française en 1802. Elle demeura cependant sous les lois de l'Ancien Régime puisque l'abolition de l'esclavage réalisée par la Révolution Française n'a pas pu y être proclamée comme cela a pu se faire dans d'autres îles. Le 10 novembre 1802, c'est la fermeture de toutes les écoles puisque, selon Villaret Joyeuse, « L'ignorance est un lien nécessaire pour des hommes enchaînés par la violence ou flétris par les préjugés », (Martineau et May, p. 121). De 1809 à 1816 la Martinique sera de nouveau sous l'occupation anglaise. Puis en avril 1816, elle redeviendra définitivement française jusqu'à nos jours.

Conclusion

Ce chapitre a permis de mieux comprendre comment le mythe de la malédiction de Cham relative à l'esclavage du Noir a été construit. Premièrement, on peut noter que la bénédiction divine à l'égard des fils de Noé, dont Cham fait partie, n'a pas été démentie par Yahvé. Deuxièmement, la malédiction semble toucher à l'ivresse du père et à un agir sexuel concernant Cham plus ou moins directement. Troisièmement, qu'il s'agisse de

nudité, de sodomie, de castration, ou de procréation, il est intéressant de noter pour notre recherche que ces interprétations mettent en relief un côté caché, voire un secret à ne pas dévoiler, qui vient s'y greffer d'emblée. De tels éléments viennent corroborer la pertinence de traiter de la question de la malédiction de Cham et de l'esclavage qui viendra s'y rattacher en lien avec un refoulement. En conséquence, il convient de ne pas négliger l'importance d'une dimension psychanalytique qui se trouve en jeu.

De plus, nous avons vu que grâce au pouvoir religieux ou au pouvoir royal, les aventuriers ont eu les pleins pouvoirs afin de prendre possession des terres nouvelles du Nouveau Monde, allant jusqu'à l'extermination des hommes et des femmes qui peuplaient ces terres. Cela nous a amenée à relater le déroulement de la traite des Noirs par les négriers. Et ainsi, peu importait le moyen de rendre l'imaginaire réel, d'assouvir les désirs, même au prix du sang versé, puisque la traite et le commerce des esclaves au nom de la religion ont été légitimes.

C'est en découvrant le Nouveau Monde, que s'est signifiée la Vieille Europe. Ce fut l'émergence du sceau de l'ambivalence : du beau et du laid, de l'essor de la puissance de l'Europe face à la destruction, à la spoliation de terre, au massacre, aux déportations, à l'esclavage, à la perte de soi-même.

Chapitre 2.

La colonisation aux îles d'Amérique

Des auteurs comme Benoist, Baflan-Trobo et Lucrèce, pour ne citer qu'eux, précisent qu'une étude ne peut être envisagée sans tenir compte de l'arrière-plan des sociétés antillaises.

Les Antilles françaises et plus particulièrement la Martinique seraient selon Eugène Revert « l'un des *melting pot* les plus actifs que l'on connaisse à la surface du globe »³¹.

Ce chapitre s'ouvre sur la naissance des Antilles et plus particulièrement la Martinique. Nous nous proposons de suivre l'évolution de la société coloniale de la Martinique jusqu'à l'abolition de l'esclavage de 1848. Le déni voulu et calculé est manifesté en la personne du Nègre. Les conditions d'existence laissèrent « ...des traces d'hier et d'aujourd'hui, mêlées ». (Glissant, p. 26). Cette démarche nous invite à cerner les éléments qui façonneront notre analyse.

I- La naissance d'un peuplement

Les Martiniquais ont comme point de « départ d'existence », trois moments historiques. Le premier, est la découverte de l'archipel de la Caraïbe par Christophe Colomb en 1502, lieu qui était occupé par des Arawaks ou Tanios puis par des Caraïbes ou Kalinas. Ensuite, ce fut l'invasion/conquête et l'extermination de la population autochtone par les conquistadors européens. Et enfin, par « le transfert par la force d'une partie de la substance humaine d'un troisième continent entrant en action : L'Afrique »³².

³¹ Revert, E. (1951). *La magie antillaise*. Paris : Éditions Bellenand. p. 16.

³² Agot, J. (1992). *À la Découverte de la Découverte*. Lycée Acajou I, Martinique. Recueil de textes sur La Découverte de l'Amérique dans le cadre du Cinq centième anniversaire de la rencontre de deux mondes.

Existence d'indigènes dans les îles.

Bien avant l'arrivée des colonisateurs dans les îles de l'Amérique Centrale - fin XVème siècle - il existait un peuplement dans l'archipel antillais qui était antérieur de plusieurs millénaires à l'avènement de l'ère chrétienne.

Ce peuplement découlerait de plusieurs migrations, ayant pour origine, la grande migration de population venant du continent Asiatique ; groupe d'origine mongoloïde issu du Nord-Est de la Sibérie. Selon Jacques Adélaïde-Merlande³³, la morphologie des Arawaks, Caraïbes ou Kalinas permet de ne pas douter de cette ascendance.

Ainsi, entre 5000 et 1000 av. J.- C. il y aurait eu une première vague de migration. Il s'agit d'une période qualifiée de « pré-céramique », (ignorant la poterie). Ce peuple vivait de la chasse, de la cueillette et de la pêche. Dans le sud de la Martinique, dans la Savane des Pétrifications, des vestiges datant de 4000 ans av. J.- C. ont été découverts. (Adélaïde-Merlande, p. 20).

Entre 160 et 220 apr. J.-C. diverses îles sont peuplées par des hommes venus du bassin de l'Orénoque (Venezuela), les Arawaks. Il semblerait que Les Grandes Antilles aient été peuplées plus tard vers 700 apr. J.-C. par des Arawaks ayant reçu le nom de Taïnos. Quant à la Martinique, des découvertes considérables de vestiges céramiques datant entre 180 et 220 apr. J.-C., dans le Nord-Atlantique, prouvent l'existence de villages habités par plusieurs familles³⁴. Cette population fut appelée Ciboneys « les hommes de pierres » dans la langue des Taïnos.

La période qualifiée de céramique commencerait vers 500 ans av. J.-C. Les habitants correspondaient aux premiers groupes humains demeurant dans les Grandes Antilles, découvertes par Colomb à la fin du XVème siècle.

Mœurs et vie des premiers indigènes.

Les habitants des îles apparaissent au « 1^{er} siècle de notre ère. Peuples marins, ils préférèrent occuper les régions côtières d'où ils peuvent dominer la terre. Ce qui leur

³³ Adélaïde-Merlande, J. (1994). *Histoire générale des Antilles et des Guyanes : des précolombiens à nos jours*. Paris : L'Harmattan. Ed. Caribéennes.

³⁴ Nicolas, A. (1996). « *Les Amérindiens des Antilles* ». *Histoire de la Martinique. Tome 1, Des Arawaks à 1848*. Paris : Montréal, L'Harmattan.

permettait de se livrer à la pêche et communiquer plus facilement avec leurs voisins »³⁵. Il est possible de repérer leur vie à partir de poteries révélant des hommes vivant de cueillette, de pêche, de chasse et d'agriculture. La culture du tabac était importante, ce dernier était d'usage religieux.

Dans la société Taïno, « la famille élargie » (une vingtaine de personnes) réunissait ceux appartenant à un même lignage, lequel constituait à la fois l'unité sociale et l'unité d'habitation. La société Arawak comprenait plusieurs groupes hiérarchiques avec au sommet un chef : les caciques (les cemi : des divinités qui leur appartenaient). Ces derniers avaient aussi bien un rôle religieux que responsable de la réglementation générale de la vie du groupe par le biais de la distribution du travail et de la répartition des biens communautaires. Leur religion était polythéiste et fétichiste. Elle comportait un certain nombre de mythes explicatifs de l'origine de l'homme.

Dans la société Taïno, la femme occupait une position de subordonnée. Elle était exclue des activités et des rites religieux. Dans le régime matrimonial, l'exogamie : mariage en dehors du groupe familial était une règle générale et l'inceste était rigoureusement interdit. (Adélaïde-Merlande, p. 27).

La disparition des Taïnos serait due aux attaques des Caraïbes ou Kalinas définis souvent comme des anthropophages.

A la Martinique, il y aurait eu deux migrations séparées par une éruption volcanique. Par la suite, les Caraïbes ou Kalinas comme les Taïnos seraient venus d'Amérique du Sud. Comme les Taïnos, ils utilisaient des outils de pierres polies. Ils vivaient de pêche, de chasse et d'agriculture. Les femmes s'occupaient des travaux de la terre. La valeur des hommes était fondée en fonction de l'âge et de l'aptitude à la guerre. Les guerriers étaient dans la force de l'âge, les anciens instruisaient les plus jeunes et ces derniers étaient soumis aux épreuves des rites de passage. L'organisation sociale était communautaire.

³⁵Abénon, L.-R. (1992). *Petite histoire de la Guadeloupe*. Paris : L'Harmattan. Cité par Braflan-Trobo (2009), p. 13.

Christophe Colomb et la découverte des Antilles

À la suite de la découverte de Colomb, l'archipel des Antilles passe de la préhistoire à l'histoire au prix de l'extermination de la population indigène.

Lors de la découverte de Colomb, l'île Hispaniola (Saint-Domingue) était peuplée de Taïnos. De ces derniers, il écrivit « des peuples d'amour sans cupidité ». Selon Padre Roman Pane, « Et, comme encore des gens comblés de la simplicité originelle, ils étaient entièrement nus, tels qu'ils vinrent au monde. Et une femme aussi, qui s'était approchée n'était autrement vêtue », ou encore, « Ils semblaient des hommes intelligents et s'exprimant aisément : tous étaient capables de répéter ce qu'on leur disait une seule fois ». (Agot, p. 49).

Selon Adélaïde-Merlande, la fragilité de la société arawak venait du fait que ces îles soient isolées et donc vulnérables aux maladies apportées par les nouveaux venus. Ces personnes étaient nues face à des cuirasses, avec pour toutes armes, des lances en bois, des arcs et des flèches. Colomb écrit qu'« ils ne possèdent pas d'armes (...). Ils n'ont aucune connaissance de la guerre et sont poltrons » (journal de bord, 16 décembre 1493). Plus tard, en 1500, lettre de Vespucci : « Ils n'ont pas d'armes (...) Ce sont des gens tout à fait innocents qui ne connaissent pas la guerre (...) Tous étaient craintifs et dépourvus d'agressivité (...) ». (Agot, p. 48).

Colonisation de la Martinique

En 1635, à partir de l'île Saint-Christophe, les Français colonisent la Guadeloupe et la Martinique, les deux plus grandes îles des Petites Antilles. Cette colonisation aurait été faite sous l'initiative de Belain d'Esnambuc, ancien corsaire ou simplement pirate. Les Kalinas vivant toujours aux îles, se sont opposés à l'invasion des Européens. Mais afin d'éviter des affrontements, ils acceptèrent d'abandonner une partie de l'île aux Européens. Des escarmouches furent le prétexte à des combats qui anéantirent les Kalinas. Les colonisateurs cherchèrent à s'emparer des biens, mais surtout des femmes Kalinas. À la Martinique c'est une expédition « expéditive » contre les indigènes. Aussi, face au caractère impitoyable des affrontements, ce fut le suicide collectif des Kalinas qui se jetèrent du haut des falaises. « Ceux qui échappèrent (aux Français), écrit Du Tertre, coururent vers le

précipice où se voyant vivement poursuivis, après avoir mis leurs mains devant leurs yeux, ils se jetèrent de cette haute montagne dans la mer, où ils périrent misérablement ». (Adélaïde-Merlande, p. 80).

Peuplement de la Martinique

Il est dit que la Martinique eut l'heureuse fortune de rencontrer Du Parquet, le premier gouverneur de la Martinique (1637). Cet homme aurait été plus humain et plus avisé que ceux des autres îles à l'égard des esclaves. À la liquidation de la Compagnie des Iles d'Amérique, Du Parquet acheta les îles de la Martinique, Sainte-Lucie, la Grenade et les Grenadines (1650).

Les productions telles que le café, le sucre et le tabac sont les principales activités des colonies, tant anglaises que françaises. Afin d'assurer la main-d'œuvre, le peuplement de la Martinique s'est fait dans un premier temps par des Français, des engagés ou « trente-six mois » appelés ainsi, car ils devaient servir durant trois ans afin de rembourser les frais de leur voyage à la Compagnie des Iles d'Amérique. Ils venaient de Normandie, de Bretagne et du sud-ouest de la France. La plupart était d'origine modeste et peu instruite. Des bagnards, des repris de justice et des pillards, faisaient également partie de la composition des personnes ayant peuplées les îles. (Adélaïde-Merlande, Morénas, Nicolas). La Compagnie des îles d'Amérique (compagnie française), mettra en place une organisation de convois de femmes blanches vers les plantations françaises des Antilles. Puis, en 1640 les premiers missionnaires arrivent à la Martinique. Le catholicisme représenta un apport important de l'influence occidentale.

Évolution de la Martinique.

1641 marque le début du trafic entre la Martinique et l'Afrique. Par la force et la violence, c'est le transfert d'individus arrachés à leurs racines psychologiques, culturelles et sociales.

En 1664, les premiers recensements effectués à la Martinique font état d'une population de 3515 habitants, comprenant : 1081 blancs, 2416 noirs et 18 mulâtres. (Adélaïde-Merlande, p. 120). La Martinique a plus d'esclaves que de colons.

Au XVIIIème siècle, la France est avant tout : Puissance des Antilles. Elle jouit de ses produits coloniaux.

« En 1751, la Martinique compte plus de 80% d’esclaves noirs. Une grande partie de la main-d’œuvre servile est employée aux travaux agricoles sur les plantations, et notamment sur les grandes propriétés sucrières »³⁶. C’est à juste titre que Voltaire dira : « La Martinique, la meilleure et la plus riche colonie qu’eut la France... ». (Martineau et May, p. 120).

Le 1^{er} février 1667, sur le plan stratégique, la Martinique fut choisie comme chef-lieu des établissements français en Amérique, Guyane comprise et ceci en raison des ports qui convenaient mieux à la protection des flottes et du commerce : « elle dut à ce choix la prospérité privilégiée dont elle a joui pendant plus d’un siècle ». (Martineau et May, p. 120).

Un an plus tard, le commerce est établi entre la Martinique et le Canada, soutenu par Colbert.

C’est dans un souci d’assurer la « Sûreté » de la colonie, qu’une fortification fut construite : le Fort Bourbon nommé Fort Desaix fut construit entre 1763 et 1771.

L’abolition de l’esclavage.

À partir de 1816, après les luttes incessantes des Noirs esclaves, suivies de celles des hommes de couleur libres, l’abolition de l’esclavage est proclamée officiellement le 23 mai 1848 à la Martinique. À partir de la date du 22 mai 1848, date à laquelle s’inscrit l’acte de naissance du peuple martiniquais, une autre vie s’annonce. Les maîtres devenaient propriétaires terriens. De plus, ils obtinrent des dédommagements pour leur production faisant suite à la perte de la main-d’œuvre servile. De cette libération s’ensuivit une crise agricole. En effet, les *nouveaux citoyens* ne voulant plus travailler la terre, il fallut trouver une autre main-d’œuvre. La solution fut l’immigration des Hindous, des Africains, des Chinois, et des Indochinois. Ce fut un brassage, une fusion de coutumes qui s’opéra avec l’immigration de ces diverses cultures. (Benoist).

³⁶ Delisle, P. (1997). *Renouveau missionnaire et société esclavagiste : la Martinique, 1815-1848*. Paris, Publisud.

En 1867, Fort-de-France devient une escale de la ligne transatlantique France-Amérique du Centre.

Les années suivantes permirent de constater, dès 1894, que Saint-Pierre était de loin la première agglomération de la Martinique, des Antilles françaises et même de toutes les Petites Antilles³⁷. Sa position géographique qui la place au centre de l'arc caribéen lui donne une place stratégique de choix. Elle fut la Perle des Antilles. « Ville lumière de fierté identitaire, Saint-Pierre a été en une nuit anéantie et le pays a été du même coup symboliquement décapité » le 8 mai 1902, par l'éruption de la Montagne Pelée. (Lucrèce et al., p. 59).

Durant toute la période coloniale, les Afro-descendants ne sont pas restés passifs, ils contestèrent durement la position d'esclave (d'une part) et de colonisé (d'autre part,) qu'ils vivaient dans leur structure sociale et politique. De nombreuses répressions firent suite aux soulèvements survenus dans les Antilles françaises après l'abolition de l'esclavage et perdurent encore de nos jours.

II- Lecture d'un conditionnement visant la déshumanisation de l'homme noir.

Durant plus de deux siècles, les hommes et les femmes noirs ont vécu à travers la traite et l'esclavage une déshumanisation. Ils ont été reconnus comme des bêtes de somme ou des biens meubles. Bien qu'ils ne fussent pas considérés comme des hommes, mais comme des choses, leur condition de vie à partir de 1685 fut régie par un Édit du roi : le Code Noir.

1- Un code juridique : le Code Noir

De plus en plus de main-d'œuvre servile noire arrive dans les plantations des colonies des Antilles françaises d'Amérique. Toutefois, les conditions de vie aux colonies, le problème de la prédominance numérique des Noirs (un Blanc pour deux Noirs), le problème des luttes et soulèvements des « Nègres marrons »³⁸, la production des Mulâtres³⁹

³⁷ Société des éditons du Mémorial, (1978). *Le mémorial Martiniquais*. T.3. Nouméa, Nouvelle-Calédonie. p. 305.

³⁸ Esclaves rebelles. Ils s'enfuyaient des plantations dont ils refusaient le régime esclavagiste pour aller vivre dans les bois et les mornes. (Jolivet, 1987).

par le libertinage des maîtres, le non-respect des blancs quant à l'éducation religieuse des esclaves feront l'objet des demandes de situation aux îles. Deux mémoires seront rédigés à l'attention de Louis XIV sur la situation des esclaves et des plantations des îles.

En 1685, prise sous l'initiative de Colbert, le Code Noir est promulgué par Louis XIV. C'est un Édit qui règle la discipline et le commerce des nègres et des esclaves dans les îles des Antilles françaises. Ce code gère le gouvernement et l'administration de la justice et de la police des îles françaises d'Amérique.

Bien que cette ordonnance ne corresponde pas exactement à la vie des esclaves dans les plantations, il n'en demeure pas moins que le contenu représentait ce qui était attendu des maîtres et des esclaves. Le préambule du code s'annonce ainsi:

« Louis, par la grâce de Dieu roi de France et de Navarre : à tous, présents et à venir, salut. Comme nous devons également nos soins à tous les peuples que la divine providence a mis sous notre obéissance, nous avons bien voulu faire examiner en notre présence les mémoires qui nous ont été envoyés par nos officiers de nos îles de l'Amérique, par lesquels ayant été informés du besoin qu'ils ont de notre autorité et de notre justice pour y maintenir la discipline de l'Église catholique, apostolique et romaine, et pour y régler ce qui concerne l'état et la qualité des esclaves dans nos dites îles ; et désirant y pourvoir et leur faire connaître qu'encore qu'ils habitent des climats infiniment éloignés de notre séjour ordinaire, nous leur sommes toujours présents, non seulement par l'étendue de notre puissance, mais encore par la promptitude de notre application à les secourir dans leurs besoins.

A ces causes, et autres, à ce nous mouvants, de l'avis de notre Conseil, et de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, nous avons dit, statué et ordonné, disons, statuons et ordonnons, voulons et nous plaît ce qui suit »⁴⁰.

Ce recueil est composé de soixante articles. Il peut être divisé en trois thèmes : l'Église, la famille et la production. Sala-Molins ajoute que ce code fait peser sur le Noir « la contrainte théologique qui s'exerce sur sa volonté »⁴¹.

Il fixe la condition des esclaves, à savoir, la vie, la mort, l'achat, la vente, la religion des esclaves et l'affranchissement des nègres aux Antilles. Ce code concerne également la

³⁹ « Ils sont ordinairement le fruit de l'union d'un blanc avec une noire, d'un maître avec une de ses esclaves ». (Nicolas, T1, p. 180)

⁴⁰ Baude, P. (1948). *L'Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises : principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848*.

⁴¹ Sala-Molins, L. *Historia thématique : L'esclavage*. Propos recueillis par Éric Pincas. (21 □ 07 □ 12).

discipline de l'Église. Selon Sala-Molins, le Code Noir versaillais aurait été le texte juridique le plus monstrueux qu'aient produit les temps modernes. (Sala-Molins, p. VIII).

Le contenu du Code Noir s'appuie sur le droit romain. Cependant, il met de l'ordre sur les plantations. Il recentre la vie des esclaves et ces derniers doivent rester à leur place d'esclaves noirs.

Une façon parmi d'autres de maintenir l'esclave dans la bestialité et la chosification. À ce niveau d'existence, il est permis de dire comme Sala-Molins, le Code Noir « raconte la vie et la mort de ceux qui, justement, n'ont pas d'histoire ». (Sala-Molins, p.7).

2- Le catholicisme comme unique religion.

Il convient de rappeler que le christianisme à partir du XIème siècle en Europe développe une orthodoxie religieuse. Au XVème siècle, avec l'Inquisition, c'est la chasse aux sorcières et aux croyances païennes.

C'était pour sauver des âmes païennes que Louis XIII avait autorisé l'esclavage sur les terres d'Amérique. Il lui avait été expliqué qu'il n'y avait pas création d'esclavage, mais un déplacement de l'Afrique vers les îles pour le profit des esclaves qu'on baptisait. Et, celui des colons qui les exploitaient!

Les Portugais avaient pour principe de faire baptiser les nègres sur les plages d'Afrique avant de les transporter. Ainsi étaient-ils déjà baptisés avant d'arriver en Amérique. L'invasion européenne s'est traduite également par la présence de missionnaires chrétiens. L'établissement du catholicisme présente un des apports essentiels de l'influence occidentale. (Delisle, p. 8). À cet égard Leiris⁴² attire l'attention sur le fait que :

« Dans le domaine religieux - et par conséquent dans tous les domaines où la religion a ses incidences (vie familiale, folklore relatif aux fêtes du calendrier, etc.) - l'actuelle population des Antilles françaises, chrétienne dans l'ensemble et catholique romaine, presque en totalité, porte la marque de l'Europe, dont l'œuvre d'évangélisation, commencée dès l'époque de l'esclavage, parvint à son achèvement après 1848 ». (Leiris, p. 44).

⁴² Leiris, M. (1987). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Gallimard-Unesco.

Tant sous Richelieu que sous Colbert, toutes les compagnies de colonisations se virent, dans les lettres patentes, dans l'obligation de baptiser et d'instruire les esclaves. Capucins, Carmes, Dominicains et Jésuites composaient les communautés religieuses. Dans toutes les colonies françaises, les esclaves étaient baptisés. Du reste, le Code Noir de 1685 à l'article 2 impose afin de privilégier le christianisme comme seule et unique religion. « Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine ». C'était, selon Gabriel Debien⁴³, un simple enregistrement légal d'une pratique solidement et universellement reçue. Les esclaves nés sur l'île étaient baptisés comme des « fils de chrétiens ».

L'instruction religieuse des adultes commençait par l'apprentissage par cœur de quelques prières. Ceci se faisant dès le débarquement. C'était l'évidence qu'ils ne comprenaient pas. Il importait qu'ils puissent participer à la prière du matin et du soir dans les habitations. Les plus anciens qui maîtrisaient les prières et qui avaient parrainé les débuts des nouveaux venus faisaient office de catéchistes.

Le prêche avait lieu tous les dimanches dans les églises à la grande messe, après avoir fait le catéchisme aux serviteurs et aux nègres à la première messe. La recommandation était faite aux colons de conduire à l'église les esclaves en vue de se préparer au baptême et aux autres sacrements « dont ils se rendaient coupables »⁴⁴.

Les prières se répartissaient le matin et le soir devant la maison du maître, ainsi :

« Lorsque les esclaves sont tous assemblés et qu'ils ont répondu, le commandeur blanc fait la prière en français et parle tout haut et le plus distinctement qu'il peut et à genoux avec tous les esclaves qui répètent aussy tout haut se qu'a dit le commandeur qui prend garde avec le mestre de l'habitation sy tous les esclaves repettent sy ils sont bien à deux genoux et les mains jointes et levés en haut. Lorsque la prière est faite chacun se lève et le mestre donne ses ordres au commandeur blancs . . . ». (Debien, p. 537).

La religion a connu une baisse au niveau des effectifs du clergé, et surtout une négligence des maîtres. Leur non-participation à l'enseignement du christianisme des esclaves était certainement due au fait que la prédication occasionnait dans l'esprit des noirs

⁴³ Debien, G. (1967). *Christianisation des esclaves des Antilles françaises*. Revue d'histoire de l'Amérique française.

⁴⁴ Id. p. 533 [Labat, I : 174 (1742)].

des revendications, car le christianisme leur permettait de comprendre leur situation et l'accès à l'égalité et également à la liberté.

Il semblerait que la christianisation ne fut pas une soumission organisée. En effet, en dehors des prières du soir et du matin ainsi que du sacrement du baptême, la religion fut enseignée au milieu d'autres vérités et devoirs donnant à l'enseignement religieux une autre sonorité. Une résonance quant à « l'obéissance des esclaves à leurs maîtres comme ils parlaient aux enfants de leurs devoirs envers leurs parents : ce n'était qu'un rapide chapitre de morale pratique générale ». (Debien, p.111). Il est à prendre en compte également que favoriser l'enseignement du christianisme était aussi le seul moyen qui pouvait supprimer les croyances et les magies de leur pays d'origine, l'Afrique.

De l'humain à la « chose ».

L'esclave une fois acheté était étampé⁴⁵ avec le sceau du propriétaire ou les initiales du maître sur l'épaule, le sein, la fesse ou le flanc, autant de fois qu'il avait été acheté. L'esclave, tout comme dans la Rome Antique, était à la fois personne et chose. Au travers du Code Noir, c'est une situation dualiste pour le noir. Ainsi, la personne subsiste, mais elle est mise en sommeil dans un habillage juridique qui fait de l'homme esclave une chose, dont le maître-propriétaire aura la libre-disposition⁴⁶.

Bien meuble.

Si, selon la religion catholique romaine, les Noirs étaient considérés comme des hommes que l'on pouvait convertir, sur le plan juridique ils étaient assimilés à des biens meubles que l'on pouvait vendre et transmettre. Canoniquement ils ont une âme,

⁴⁵ Sala-Molins, L. (1987). « Étamper un nègre c'est le marquer avec un fer chaud pour reconnaître à qui il appartient. Les habitants français de l'île de Saint-Domingue ont coutume d'étamper leurs nègres aussitôt qu'ils les ont achetés ; mais l'estampe se fait avec une lame d'argent très mince, tournée en façon qu'elle forme leurs chiffres (...). A chaque vente et revente d'un nègre, le nouveau maître y met son estampe, de sorte qu'il y en a qui paraissent comme tout couverts. » (Savary Des Brûlons, J. (1723), *Dictionnaire universel du commerce de Savary*. Paris : Jacques Estienne).

⁴⁶ Le Guern, E. *Une chose baptisée ? Le statut juridique de l'esclave des colonies françaises sous l'Ancien Régime*. Mémoire pour le DEA d'histoire du droit, soutenu à l'Université de Rennes I. Année universitaire 2002-2003.

juridiquement ils n'en ont pas⁴⁷. Aussi, constate-t-on une ambivalence chez l'esclave, d'une part, sa personne et d'autre part, l'homme qu'il est censé être. Les éléments importants du code Noir bâtissent la déshumanisation, la chosification de l'esclave. Cela est traduit dans l'article 44 par ce qui y est inscrit :

« Déclarons les esclaves être meubles, et comme tels entrer en la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers sans préciput ni droit d'aînesse, ni être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni aux retranchements des quatre quints, en cas de disposition à cause de mort ou testamentaire ».

Sous Colbert, « l'esclave est déclaré meuble non sujet à l'hypothèque, mais meuble par destination dans les successions et inséparable du fond en cas de vente... ». La portée de l'article 44 du Code Noir de 1685 considérant l'esclave comme meuble uniquement s'avère bien effective. Ainsi, à la suite des contestations des colons, l'arrêt du 22 août 1687 consacra l'usage antérieur. (Martineau et May, p. 46). Les Noirs demeureront meubles pendant toute la durée de l'esclavage.

Il était à noter une différence entre la question de la mobilité et de l'immobilité. En effet, bien que l'esclave ait été considéré *au rang des effets mobiliers par leur nature*, ils pouvaient être désignés immobiliers dès lors qu'ils étaient attachés à une habitation qui se trouvaient en situation d'une saisie. Ils ne pouvaient pas être séparés de la terre qu'ils cultivaient.

3- Une désorganisation familiale et sexuelle.

La notion de famille semblait une chose inexistante. Arrachés à leur terre d'origine, et jetés dans les cales à bateaux comme des animaux, nus, les uns contre les autres et vivant sous l'autorité du maître blanc, la construction d'un foyer semblait utopique. Glissant ajoute qu'il est nécessaire de considérer le voyage de la traite comme un immense gommage qui aurait tendu à liquider les généralités du comportement sexuel. (Glissant, p.504).

⁴⁷ Sala-Molins, L. L'esclavage. Les négriers français. « Le Code noir est le texte juridique le plus monstrueux de l'histoire moderne ». Historia thématique. Propos recueillis par Éric Pincas. 01/11/2002 - N° 080 - Rubrique L'esclavage. Dossier : Louis Sala-Molins. (21/07/12).

Dans les plantations, alors que les « Bois d'Inde », jeunes esclaves noirs, robustes, forts, bien bâtis étaient considérés comme des étalons et des purs outils de production, la femme servait d'instrument de reproduction⁴⁸. Dans cette situation de relations forcées, le maître ayant pouvoir absolu sur l'esclave, entend que ce dernier lui appartienne jusque dans la fonction de reproduction. (Glissant, p. 504). Ainsi ce que l'homme antillais, selon Glissant, connaît d'abord comme jouissance pour soi, il le vole à l'attention du maître, il le dérobe à son pouvoir. (Glissant, p. 504).

Le maître choisissait d'accoupler ses esclaves hommes et femmes en vue d'une progéniture forte et robuste. Ajoutons à ce titre que les enfants d'esclaves demeuraient esclaves.

Le maître ayant toute autorité sur ses biens, il avait également droit de cuissage sur toutes les femmes de sa propriété. Ces dernières devaient répondre en tout temps et tous lieux aux désirs sexuels des maîtres. Quand bien même une esclave aurait eu le privilège de passer la nuit avec le maître, rien n'empêchait ce dernier de la répudier le lendemain, et de la faire tailler⁴⁹.

Il n'appartenait pas aux esclaves de former une famille selon leur convenance. L'esclave appartenait au maître, jusque dans la formation de la famille. De plus il est à noter qu'il y avait très peu de mariages officiels à l'intérieur de la plantation. En effet afin d'éviter d'être séparés, il y avait parmi les esclaves des alliances et des liaisons à l'extérieur de l'habitation. Aussi le plaisir ou la jouissance de ces rencontres n'était pas un acquis, ni un projet, mais un dérobé. (Glissant, p. 505). Ainsi, la relation forcée ne correspond pas à un prolongement de soi, mais à la déduction de l'Autre, l'Autre toujours présent, voyeur invisible et réprimant. (Glissant, p. 505).

III- Liberté et recherche d'une identité.

Moins de trente ans après son occupation, le premier recensement de 1664 à la Martinique, fait état d'une supériorité numérique des Noirs par rapport aux Blancs. Il y aurait eu exactement un Blanc pour deux Noirs. (Baude, p. 124). Cela dit, il ne faut pas

⁴⁸ Beauvue-Fougeyrollas, C. (1979) *Ces femmes antillaises*. Paris : L'Harmattan. p. 50.

⁴⁹ Tailler : « Flagellation féroce qui entaille profondément la peau et les chairs. À l'origine du système colonial, le nombre de coups qu'on donnait n'était pas limité ». Sala-Molins, p. 162.

oublier la présence des mulâtres, près de vingt en 1664. La catégorie « mulâtre », qui date du XVIIème siècle, est une altération de l'espagnol « *mulato* » signifiant « mulet, bête hybride ». C'est une personne née de l'union d'un Blanc avec une Noire ou d'un Noir avec une Blanche. (cf., p.27). Cette nouvelle catégorie de personnes a transformé le relief social et civique et politique de la société martiniquaise.

Le marronnage.

Les colons infligeaient des châtiments, des outrages et de mauvais traitements aux esclaves qu'ils accusaient injustement de délits. Selon Morénas, « Jamais système politique n'a produit de si grands maux, n'a fait couler tant de sang que la traite et l'esclavage colonial ». Par ailleurs, en vue d'obtenir le privilège d'opprimer les esclaves, il a été convenu que les Noirs avaient une dose d'intelligence inférieure à celle des Blancs (Morénas). De fait, des injustices et des meurtres se commettaient sous la protection des lois. Les maîtres, n'étant retenus ni par le politique ni par le religieux, pouvaient jouir librement de leur avarice et de leurs passions.

Face à la cruauté et à la monstruosité que subissaient les Noirs dans les habitations, certains se sont révoltés. Craignant la monstruosité des punitions allant jusqu'au sadisme, ils s'enfuirent. Ils se regroupaient, loin des habitations, plus particulièrement dans les mornes⁵⁰. Ils devenaient des « marrons ». (cf., p. 27). Le terme marron vient de l'espagnol *simarrón* ou *cimarrón*, qui veut dire singe. Les Espagnols donnèrent ce nom aux esclaves fugitifs, et ce terme fut maintenu dans les colonies françaises. À l'exemple du singe, ils sortaient le soir de leur retraite, se répandaient dans les habitations, ils y faisaient des provisions, mais il arrivait parfois qu'ayant pu se procurer des armes, ils passaient à l'attaque et tendaient des embuscades. (Sala-Molins, p. 166). Ils étaient poursuivis à la trace. Des détachements considérables étaient envoyés pour arrêter leurs brigandages et les ranger au devoir⁵¹.

Aussi, c'était à l'occasion des messes que des sermons de la soumission étaient prêchés contre d'éventuelles fuites des esclaves, ou encore contre le marronnage. Les prêtres leur enseignaient que bien qu'ils soient esclaves, ils étaient chrétiens, comme leurs

⁵⁰ Mot créole employé aux Antilles pour désigner les collines et les petites montagnes. (Jolivet, 1987).

⁵¹ Lettre du P. Margat, datée 2 février 1729. Note de Sala-Molins (cf., p166).

maîtres. Il était important de vivre en chrétien, sous peine « de tomber après la mort dans les enfers », plus encore de « se ranger au devoir d'esclave en ce monde, afin de ne pas devenir « esclave au démon pendant l'éternité ». Ce malheur pouvait leur arriver s'ils ne répondaient pas à leur devoir d'esclave, étant « dans un état habituel de damnation »⁵². C'est ainsi que la nature de leur personne leur était prêchée. Non seulement ils faisaient du tort à leur maître en les privant de leur travail, mais ils ne pouvaient pas assister aux messes. Pour certains esclaves, le « nègre marron » était parfois synonyme de bandit. Ce qui ne sera pas sans conséquence pour l'avenir.

Cette pratique de marronnage s'est retrouvée dans toutes les colonies, quelles que fussent les nations. « C'est en " marronnant " que les Noirs ébranleront de la façon la plus efficace les bases de la société coloniale, qu'ils accéderont à la conscience de leur capacité d'opposition systématique de révolte ». (Sala-Molins, p. 169).

De la « masse de couleur »⁵³ au sujet : l'affranchissement.

L'affranchissement consistait à rendre la liberté à l'esclave et dans une autre mesure une humanité. Il y avait plusieurs modes d'affranchissement. L'esclave devenait affranchi soit sur la demande du maître, soit qu'il était issu d'une union mixte Blanc-Noir, il naissait donc mulâtre ou « gens de couleur » puisque ni Blanc, ni Noir. Ou encore, selon l'article 9 du Code Noir, le mariage fait dans les formes observées par l'Église d'un homme libre avec une femme esclave rendra affranchis la femme ainsi que les enfants. Étaient, également affranchis, les esclaves domestiques qui avaient eu la possibilité d'acheter leur liberté au moyen d'un pécule constitué, soit du fait qu'ils aient été loués, soit ceux ayant reçu une rémunération du maître. Enfin, les esclaves qui eurent la possibilité de se rendre en France, puisque le seul fait de poser les pieds sur le sol français rendait l'esclave libre. (Sala-Molins, p. 169).

Cependant, un Édit daté de 1716 régla la venue des esclaves à la Métropole. Désormais, le maître devait justifier la raison du voyage, soit pour raison religieuse, soit pour apprentissage d'un métier dont les colonies pourraient tirer parti. Mais, des « oublis »

⁵² Lettre du P. Fauque, Cayenne 10 mai 1951. Note de Sala-Molins (cf., p. 167).

⁵³ Leiris, M. (1987). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Gallimard-Unesco. p. 10.

de formalités ont tout de même permis l'affranchissement des Noirs. Aussi, en raison d'une part, du « déluge de nègres » (Sala-Molins, p. 219) en France qui contractent de mauvaises habitudes et acquièrent un esprit d'indépendance pouvant causer des préjudices aux colonies françaises, et d'autre part, la multiplication de nègres, les mariages dont « les couleurs se mêlent » où « le sang s'altère » (Sala-Molins, p. 220), il fut urgent de renvoyer les Nègres aux îles du Couchant. C'est ainsi que le voyage en France fut interdit aux Noirs.

La politique d'affranchissement demeura ponctuelle, mesurée, arbitraire. Le Code Noir montre bien combien l'autorité tergiverse entre l'humanité et la réification juridique de l'esclave. C'était au bon vouloir, au caprice des maîtres. Cette situation ne perdura pas. En effet, il fut nécessaire par la suite de faire une demande d'affranchissement légalement. L'accord était publié sur les lieux de la juridiction. Certes, les démarches administratives pour la liberté étaient plus longues, mais elles étaient plus fiables, puisque la publication de l'autorisation garantissait l'affranchissement de l'esclave et le revirement de la décision du maître. Toutefois, notons un rappel dans l'article 58 : « Commandons aux affranchis de porter un respect singulier à leurs anciens maîtres, à leurs veuves et à leurs enfants ; en sorte que l'injure qu'ils leur auront faite soit punie plus grièvement, que si elle avait été faite à une autre personne ».

L'affranchissement donnait la liberté, mais ne permettait pas d'être égal aux Blancs, pour cause, à la demande d'un gouverneur désirant savoir à partir de quelle génération les sang-mêlés doivent rentrer dans la classe des Blancs, un ministre de la Marine lui a répondu en date du 13 octobre 1766 : (Sala-Molins, p.195).

« Il faut observer que tous les nègres ont été transportés aux colonies comme esclaves, que l'esclavage a imprimé une tache ineffaçable sur toute leur prospérité, même sur ceux qui se trouvent d'un sang-mêlé ; et que, par conséquent, ceux qui en descendent ne peuvent jamais entrer dans la classe des Blancs. Car s'il était un temps où ils pourraient, comme eux, prétendre à toutes les places et dignités, ce qui serait absolument contraire aux constitutions des colonies».

Recherche d'identité et de Liberté.

Un décompte total de la population est fait en 1751 : 79 386 habitants, dont 12 068 blancs, 1413 mulâtres libres et 65 905 esclaves. Les mulâtres, étant d'une couleur intermédiaire, ils n'étaient pas reconnus comme individus. Néanmoins, ils se sont souvent placés du côté du Blanc, espérant être reconnus par lui. Bien que cette classe blanche ait

toujours refusé de reconnaître les droits civiques et politiques des mulâtres, le 2 novembre 1830 voit la promulgation de l'affranchissement moral de la classe des gens de couleur libres. Ils sont assimilés à la classe blanche. Ceci entraînera de graves conflits.

Pour les Nègres, après le baptême forcé, l'arbre de l'oubli⁵⁴, la perte de toute identité et de leur propre nom, le marquage au fer rouge, et le fait d'être parqué comme des animaux, ils ont été asservis même sans les chaînes. Et le fait qu'il y ait eu un Blanc pour un peu plus de cinq Noirs ne changea rien. Toutefois, un esprit de révolte se propagea parmi les esclaves.

En dehors du marronnage dont nous avons déjà parlé en amont, l'esclave adoptait d'autres moyens de résistance ou pour nuire au maître. C'était les incendies des champs de canne et des cases (habitations pour les esclaves). Il y avait aussi des suicides au départ des côtes d'Afrique ou sur les bateaux négriers durant la traversée. Les femmes marqueront leur résistance par le moyen de l'avortement volontaire. Mais il semble que la protestation la plus significative fut l'empoisonnement, surtout des animaux et du bétail. Rares étaient les maîtres qui ont été empoisonnés. Enfin les revendications les plus manifestes furent les révoltes organisées, les rébellions, les insurrections pour la liberté, pour l'émancipation.

Au cours du XVIIIème siècle, les révoltes furent nombreuses, mais certaines ont été avortées sur dénonciation avant d'avoir commencé.

Il faudra attendre la moitié du XIXème siècle pour assister « à un changement radical de la mentalité des esclaves qui débouchera sur les insurrections répétées ». (Nicolas. T1, p. 192).

Le 23 mars 1794, la Martinique bloquée par la flotte anglaise est envahie par cette armée et doit capituler. Pour la première fois, les hommes de couleur ont combattu auprès de Rochambeau par amour de la Patrie et de la Liberté. (Martineau et May, p. 145). La Martinique se trouve ainsi sous domination anglaise durant huit années. Elle sera restituée

⁵⁴ Arbre à oublis « Enchaînées depuis le continent africain, les victimes étaient forcées de tourner autour d'un arbre sacré pour oublier ». [A. Talleyrand chroniques](#). « ... au rituel de l'arbre à oublis » qui consistait à tourner autour d'un arbre pour effacer tout souvenir avant de monter dans le bateau pour l'île Bourbon. » Aïssaoui, M. (2010) *L'affaire de l'esclave Furcy*. Paris : Gallimard. p. 101.

à la France en 1802. Puis de nouveau anglaise de 1809 jusqu'en 1816. Signalons que durant cette période, le regard des Anglais à l'égard des gens de couleur semblait différent de celui des Français. (Nicolas, T1, p. 283). Leur présence a été marquée par un fort maintien de l'ordre ainsi qu'une ouverture sur l'esprit d'indépendance.

Les représentations identitaires.

Comme nous l'avons mentionné, la Martinique n'a pas vécu le contrecoup de la Révolution française puisqu'elle était sous domination anglaise. (cf., p. 18). Elle n'a pas non plus connu la première abolition de l'esclavage de 1794. Durant cette période, il y a eu des modifications socio-politiques dans les colonies voisines où l'esclavage a été aboli, comme le problème de production en Guyane, en Guadeloupe, l'affaiblissement de la position des planteurs Blancs et à Saint-Domingue, la lutte violente à l'issue de laquelle fut proclamée l'indépendance (1803).

De cette période révolutionnaire, émergèrent à Saint-Domingue et en Guadeloupe des noms illustres de l'histoire de la Caraïbe comme Toussaint Louverture avec l'aide de son armée composée de « nègres marrons ». Il revendiqua l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. René Depestre⁵⁵, écrivain haïtien, écrit à propos de Toussaint Louverture: « Le 4 février 1794, la Convention vota dans l'enthousiasme l'abolition de l'esclavage. À Saint-Domingue comme en France, on sait que cette victoire historique est l'œuvre de Toussaint Louverture ».

En 1802, en Guadeloupe, Delgrès⁵⁶, « homme libre de couleur », est également chef militaire. Il ne parle pas d'indépendance. Il exigea que son ralliement fasse l'objet d'un traité annulant le rétablissement de l'esclavage⁵⁷. Mais, se trouvant en situation d'échec, il préféra faire sauter l'habitation qu'il occupait avec son armée de trois cents hommes dans le respect de la devise révolutionnaire « Vivre libre ou mourir ».

⁵⁵ Depestre, R. (1980). *Bonjour et adieu à la négritude* ; suivi de Travaux d'identité : essais. Paris : R. Laffont, p. 171. Cité par Jolivet 1987. p. 288. (25/03/12).

⁵⁶ Louis Delgrès est né à Saint-Pierre en Martinique.

⁵⁷ Alors que l'abolition de l'esclavage avait été promulguée dans les Antilles françaises en 1793-94, en 1802, Bonaparte rétablissait l'esclavage.

En Guyane et en Martinique, il n'y a pas eu de véritables héros. Néanmoins, il y a eu à la Martinique plus d'une révolte organisée. Nous en citerons quatre qui semblent les plus probantes.

IV- Les insurrections d'esclaves 1822-1848⁵⁸ en Martinique.

La révolte du Carbet. 12 octobre 1822.

En 1822, la paroisse du Carbet comptait environ 3500 habitants, dont 398 Blancs et 331 hommes de couleur libres et 2372 esclaves. Notons que l'effectif des esclaves est toujours plus important.

Dans la soirée du 12 octobre 1822, un groupe d'esclaves armé de fusils s'en prit aux maîtres d'Habitation, tuant et blessant plus d'un. La chasse aux esclaves dura une semaine. Plus de quatre-vingts esclaves furent jugés et condamnés. Bien que l'insurrection fut locale et de moindre ampleur, elle interpella la classe Blanche, car jusque-là, l'esclave n'avait jamais porté la main sur le maître, ici le pas fut franchi. Les Blancs craignaient massacre d'Haïti et la crainte naissait également chez les hommes de couleur, qui constituaient la milice pour repousser les insurrections des esclaves noirs.

Insurrection de février 1831.

Celle-ci fut considérée jusque-là, comme la plus importante révolte des esclaves. Un climat hostile existait entre les gens de condition libre et les blancs. Les hostilités débutèrent par des insultes et des attaques à l'égard des Blancs. L'insurrection commença le 5 février 1831, mettant à feu les champs de canne et les habitations. Cette révolte qui avait des prolongements dans différents points de l'île était un phénomène nouveau. Selon Nicolas, la révolte de 1831 marqua un tournant et une accélération du processus d'émancipation des esclaves. « Au lendemain de la révolte de 1831, plus de trois mille esclaves durent être libérés. Peu après les droits politiques égaux étaient donnés à tous les hommes libres ». (Nicolas. T1, p. 348).

⁵⁸ Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique. Tome 1, Des Arawaks à 1848*. Paris, Montréal : L'Harmattan.

L'affaire de la Grande Anse (fin 1833).

À Grande Anse, les Blancs ont une hargne à l'égard des hommes de couleur, et n'ont cessé de les persécuter. Les Blancs de Grande Anse refusent de reconnaître les lois des hommes libres.

Aussi en décembre 1833, le 21 décembre, un Libre est jugé et condamné à mort pour « complicité par aide et assistance, attendu que Césaire s'est trouvé sur les lieux, soit proche des lieux où le crime a été commis ». Ce fait a donc déclenché la fureur des hommes de couleur. Plusieurs affrontements ont eu lieu. Quelques esclaves s'allièrent aux hommes de couleur. Les milices composées d'hommes de couleur qui ordinairement montraient leur bravoure, cette fois, elles ne bougèrent pas. Il y eut des arrestations et des jugements. Selon Nicolas, l'acte d'accusation est presque mot pour mot semblable aux accusations de 1822 et 1831, à savoir : le complot et le massacre des Blancs. Il était nécessaire d'effrayer les hommes de couleur et les esclaves, « pour qu'ils restent à leur place ». Cette révolte modifia le rapport de force, et marqua l'alliance des hommes libres et des esclaves.

Le 22 mai 1848.

Dans la ville de Saint-Pierre, un esclave nommé Romain, est condamné et emprisonné pour avoir joué du tambour à une heure tardive. Cela a provoqué le soulèvement des esclaves et des hommes libres de couleur. Il s'ensuivit pillages, incendies, assassinats.

Le 22 mai, le ton monte. « *Nèg pété chenn* » les nègres ont brisé leurs chaînes. Les esclaves revendiquent la libération immédiate de Romain. Ils obtinrent satisfaction. En fin de journée, le maire du Prêcheur tire sur la foule qui revient de Saint-Pierre. C'est une recrudescence de violence et l'insurrection se généralisa dans toute la Martinique et dans toutes les Antilles.

Le 23 mai 1848, le Gouverneur Rostoland proclama officiellement l'abolition de l'esclavage. Ce fut une décision collective d'aller jusqu'au bout pour défendre leur liberté. Cette répression reste celle qui marqua l'histoire en date du 22 mai 1848. « Elle a

" surclassé " les autres en s'imposant, récemment, au rang des souvenirs à commémorer »⁵⁹. Cette lutte a eu lieu pour « Vivre libre ».

Il semble, comme l'avance Nicolas, que ces insurrections aient eu une bonne organisation. Toutefois, les aboutissements nous interpellent, en effet, ils nous apparaissent comme un inachèvement, comme une retenue. Pour exemple, à un point culminant de la révolte de 1833, Nicolas écrit : « Mais il y a flottement parmi les insurgés, à l'arrivée d'un détachement de troupes de ligne envoyé par le gouverneur à l'Habitation Bonnefon », plus loin l'auteur précise « Mais l'indécision continue à régner parmi eux... La nuit se passe sans décision ». Est-ce la peur d'y laisser la vie? Il a fallu attendre le 22 mai 1848 pour qu'ils arrachent leur émancipation.

Conclusion

Après avoir présenté le peuplement de la Martinique, au cours de ce chapitre, nous avons tenté de suivre l'évolution d'hommes qui au départ furent libres. Ils ont été déportés et transformés en sous-hommes. Ils ont pu reconstituer un peuplement qui au fil des siècles a été en quête de liberté et d'identité. Le Code Noir de 1685 a été la seule ordonnance qui devait gérer l'administration de la justice et de la police dans les îles. Le contenu décrit ce qui était exigé du maître et de l'esclave.

Au cours de l'évolution de la société martiniquaise, qu'il ait été Noir ou Mulâtre, chacun a revendiqué son statut d'homme libre. Le premier, asservi, l'a manifesté par des résistances, des révoltes incessantes et des insurrections constantes de plus en plus organisées qui ont fini par aboutir à l'émancipation. L'autre, libre, recherchait aussi une reconnaissance, de « blancheur », s'il est possible de dire ainsi. N'étant ni Noir ni Blanc, il « est », mais sans statut. Il se ralliera aux Blancs, aux Planteurs, à la classe dominante au point de leur servir de milice contre les Noirs. Après plusieurs insurrections, pour finir, les Mulâtres s'allieront aux esclaves noirs pour arracher la liberté le 22 mai 1848.

⁵⁹ Jolivet, M.J. (1987). « La construction d'une mémoire historique à la Martinique », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, V. 27 N°107 – 108. pp. 387-309- p.289. (25/03/12).

Chapitre 3.

Lecture d'une dépendance complexe

Nous avons vu que les Antilles, anciennes colonies françaises, plus particulièrement la Martinique, sont nées il y a trois siècles. Suite à la situation esclavagiste et à la domination coloniale, aujourd'hui postcoloniale, la Martinique se trouve dans une dépendance économique et sociale complexe. (Lucrèce et al., p. 50).

La société martiniquaise postcoloniale peut être considérée comme une « *société globalement aliénée*, qui est atteinte dans son organisation socio-culturelle propre (plus ou moins, selon la capacité de résistance de cette dernière) et d'autant plus soumise à la pression de la société dominante et étrangère qu'elle est plus dégradée »⁶⁰. Faut-il, comme le note Glissant, considérer l'histoire des Antilles « comme cheminement d'une névrose »? (Glissant, p. 76). Existerait-il un *refoulé historique*? (Glissant, p. 229).

Dans ce chapitre, nous nous donnons pour objectif, à la lumière des avancées de Freud, de présenter le complexe de dépendance tel que vu par Mannoni, et la réaction de Fanon à ce sujet. Puis nous aborderons l'assimilation de la société martiniquaise issue du mythe schœlchérien.

I- Définition de la dépendance.

Afin d'expliquer la dépendance du colonisé, le psychanalyste Mannoni, ayant vécu l'ambivalence liée à la colonisation à Madagascar, avance que « Le fait qu'un Malgache adulte, isolé dans un autre milieu, peut devenir sensible à l'infériorité de type classique prouve de façon à peu près irréfutable que, depuis son enfance, il existait en lui un germe d'infériorité ». (Mannoni, p. 76). Le psychiatre Fanon a critiqué le travail de Mannoni qu'il a jugé dangereux.

Le dictionnaire *Le Petit Robert* définit le terme « dépendance » comme *Le fait pour une personne de dépendre de quelqu'un ou de quelque chose*. Cela suppose un certain

⁶⁰ Balandier, G. (1952). *Contribution à une sociologie de la dépendance*, p. 10 <http://classiques.uqac.ca> (11/11/11).

nombre de situation telles que : asservissement, assujettissement, chaîne, esclavage, obéissance, soumission, sujétion, vassalité. C'est comprendre la dépendance de quelqu'un par rapport à quelqu'un. C'est mettre, tenir quelqu'un dans une dépendance. Le verbe dépendre nous ramène au latin *dependere* « prendre de », d'où « se rattacher à » *de pendere*. Dépendre de, se définit par *ne pouvoir se réaliser sans l'action ou l'intervention (d'une personne, d'une chose)*.

La notion de dépendance telle que nous la définissons, correspondrait au fait que quelqu'un ou un groupe se sente en lien avec une autre personne ou un groupe, ne pouvant faire ou décider seul, ayant besoin de l'aide de l'autre pour observer, agir, voire pour réfléchir et décider. La dépendance résulterait également d'un surplus de protection, comme l'invasion de l'espace psychique des enfants par les parents, inhibant toute forme d'autonomie et de responsabilité.

II- L'expérience de satisfaction selon Freud.

Il semble qu'un état de dépendance originelle de l'être humain soit un principe fondamental de la théorie de Freud. Ce principe paraît pour la première fois dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*⁶¹.

Freud tente de montrer que les besoins ne viennent pas seulement de l'extérieur. Le corps a ses propres besoins qui s'expriment par la soif et la faim. La satisfaction de la soif, de la faim voire des besoins sexuels demande ce que Freud nomme une « action spécifique », c'est-à-dire une intervention du monde extérieur. Freud décrit l'incapacité du petit d'homme face aux tensions externes et internes du corps et par là l'impossibilité de réaliser « l'action spécifique » qui pourrait satisfaire ses besoins.

À l'origine, le petit être se trouve dans une situation que Freud appelle « *Hilflosigkeit* » qui se traduit par la détresse, l'abandon, l'impuissance. Ne pouvant agir par lui-même, le petit d'homme a besoin d'une aide extérieure. L'enfant alerte, par ses cris et ses pleurs, l'attention d'une personne secourable, en l'occurrence sa mère (objet désiré) (Freud 2009). Ainsi, la mère donne sens à l'action efficace et comblera cette expérience de

⁶¹ Freud, S. [1887-1902], (2009). *La naissance de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

satisfaction qui, selon Freud, gardera un caractère déterminant dans le système psychique. En effet, c'est l'acquisition d'une fonction secondaire : celle de la *compréhension mutuelle*. C'est-à-dire, l'entente qui s'installe entre l'enfant et toute personne ayant une fonction maternelle pour l'enfant. Selon Freud, ce caractère déterminant serait définitif. L'être humain n'aura plus, par la suite d'autre expérience en importance et en force qui pourrait être comparée à l'expérience primaire.

C'est ainsi que le petit d'homme est contraint à une dépendance vis-à-vis d'un être dans le monde extérieur. Ainsi l'aide ayant exécuté « l'action spécifique », le petit d'homme se calme de l'intérieur. La satisfaction du plaisir et l'apaisement de la tension annihilent la détresse.

Si l'expérience de satisfaction se déroule correctement, l'enfant progressivement pourra « attendre » et supporter d'autres tensions. Au fur et à mesure s'installera une image interne d'une personne attentive pouvant secourir.

L'impuissance originelle de l'être humain devient ainsi « la source première de tous les motifs moraux. » (Freud, 2009, p. 336)

À partir de cette expérience originelle, est-ce qu'il y aurait un lien avec « le complexe de dépendance » tel que le définit Mannoni?

III- Le complexe de la dépendance du colonisé selon Mannoni.

Mannoni traite de la question d'un complexe de dépendance du colonisé dans un ouvrage intitulé *Psychologie de la colonisation*. Ce livre a connu un succès aux États-Unis sous le titre : *Prospero and Caliban*. La dernière version s'intitule *Le racisme visité. Madagascar, 1947*.

L'ouvrage de Mannoni se veut une étude par la voie de la psychanalyse. Il s'appuie sur les concepts freudiens. Il fait référence également à Alfred Adler et Carl Gustav Jung.

C'est sous le terme de *dépendance* que Mannoni décrit les conditions psychologiques et sociales des Malgaches colonisés, plus particulièrement les Mérina. Ces conditions, dit-il, expliquent comment se freine et s'annule le développement de l'infériorité dans la collectivité malgache.

Cet ouvrage présente l'histoire coloniale entre deux structures, le Malgache singularisé par un « complexe de dépendance » et l'Européen caractérisé par le « complexe d'infériorité ». Ils incarnent respectivement les personnages de *La tempête* de Shakespeare : Prospero le blanc et Caliban le sauvage.

Selon Mannoni, les Européens ont tendance à juger une condition objective de dépendance comme une infériorité. Pour le Malgache et tous ceux qui ont été qualifiés de « non-civilisés », l'infériorité est vécue lorsque la sécurité fournie par la liaison de dépendance se trouve soudainement compromise d'une façon ou d'une autre.

Cette différence peut être une référence psychologique des « populations attardées », cela expliquerait la longue stagnation relative de leur civilisation. « Elle rend compte de leur attachement aux croyances magiques ». (Mannoni, p. 77).

Les conduites dépendantes.

Les conduites de dépendance que l'on trouve chez les populations dites « primitives » ne sont pas toujours comprises par les Européens. La notion de complexe de dépendance est vue différemment du complexe d'infériorité. Chez certaines tribus, il y aurait absence de reconnaissance pour les services reçus. Cela ne signifie aucunement une impolitesse. Cela se traduit par le fait que dès l'instant qu'une aide quelconque a été faite envers l'indigène, non seulement il n'y a pas de reconnaissance, mais par la suite, il demandera lui-même des services. Il se sent une sorte de droit sur l'Européen qui lui a rendu le service. Le considérant comme son protecteur dont il devient dépendant. C'est différent du complexe d'infériorité que les Malgaches ne vivent pas. Les structures de la personnalité ne sont pas les mêmes qu'en Europe. Les individus sont pris en charge dès le plus jeune âge. Ils se sentent en sécurité, rassurés et ils savent qu'ils auront toute l'aide nécessaire, ce qui est différent en Europe. « La relation de dépendance en elle-même lui suffit. Elle est par elle-même rassurante » (Mannoni, p. 80). Le fait de rompre cette relation peut entraîner un sentiment d'abandon, voire de trahison. Dans tous les cas de figure, il en ressortirait quelque chose de négatif.

Dès lors, le Malgache présente une attitude de dépendance à l'égard du Blanc. Il est donc attendu protection et sécurité de la part des Européens. Le Blanc sera l'objet de

sollicitation excessive et il profitera de cette situation pour asservir l'indigène par sa volonté de puissance.

Il n'y aurait rien de dégradant dans une telle situation. Puisqu'il s'agit en fait d'une relation de dépendance, qui par elle-même est une relation rassurante. Mannoni explique que le Malgache considère qu'il a un protecteur, en la personne de l'Européen, sur qui il peut compter et qui le mettra à l'abri de tout danger. Plus tard, ce seront les chefs nationalistes qui prendront cette place durant la révolte pour l'indépendance.

L'absence de reconnaissance.

Le Malgache ignore la reconnaissance, et, selon Mannoni, il fait preuve de délicatesse et de discrétion. Son sentiment est archaïque dans le sens où ce sentiment occupe un niveau relativement bas dans les différentes couches constituant une personnalité. Ce sentiment est infantile, refoulé. Mannoni en déduit que ce refoulement pourrait être la cause d'une non-acceptation de reconnaissance chez le Malgache. Il serait difficile de leur apprendre à être reconnaissants, à remercier pour l'aide reçue, sauf en cas d'acquisition d'une indépendance.

Ce sont les préjugés moralisateurs qui empêchent de voir que la dépendance exclut la reconnaissance. Ce « complexe » de dépendance du Malgache a pénétré sa personne dans sa globalité. La situation de dépendance sociale ou familiale n'est pas propre au Malgache, car tous les enfants, quel que soit leur lieu de vie, vivent cette dépendance. Si l'Européen a refoulé, ou sublimé les « mauvais » sentiments, le Malgache ne les a pas refoulés, il échappe aux effets de l'infériorité par l'acceptation de la dépendance.

Ce refoulement serait lié à l'évolution historique. Cette évolution serait analogue au développement psychique de l'individu, du changement de mentalité. Ainsi, si auparavant le statut de la « dépendance » prévalait en Europe, la démocratie y a fait suite. De cet état de fait la société emprunta des valeurs d'égalité et d'individualité.

Selon Mannoni, le complexe de dépendance aurait un caractère infantile. Et le fondement de cet « infantilisme » viendrait du fait que tout ce qui existe chez l'adulte a son origine dans l'enfance.

L'origine du « complexe de dépendance » selon Mannoni.

Si l'Européen, en cas de difficulté, fait appel à sa confiance ou à son habileté technique, son souci majeur est de ne pas être *inférieur* ni de l'idée qu'il a de lui-même ni de la situation. Pour le Malgache, il en est tout autrement. Son souci est de protéger sa sécurité, de ne pas se sentir *abandonné*. Il ne compte pas sur lui-même, mais sur les puissances protectrices des ancêtres.

Selon Mannoni, c'est la structure familiale qui détermine les premières expériences des besoins de sécurité de l'enfant, entendons, les besoins psychologiques. Le lien unissant la mère et l'enfant sera omniprésent et d'une grande force affective.

Les tensions qui peuvent exister dans une famille dite « civilisée » entre le fils et le père, par exemple, ne se vivent pas dans la famille « primitive », car il s'établit une relation de dépendance. L'enfant attend tout de ses parents. L'enfant ne vit pas en rivalité avec ses parents.

Les Malgaches sont avant tout soumis aux coutumes. Celles-ci les « *font vivre* », *elles sont la base de leur existence*. C'est une structure hiérarchique basée sur le culte des morts. À la tête de cette hiérarchie se trouvent les morts, lesquels sont « la source unique et inépuisable de tous les biens. La vie vient d'eux, le bonheur, la paix et surtout la fécondité ». (Mannoni, p. 90).

Le Malgache contrairement à l'Européen ne croit pas à la mort, il croit aux morts. « Les morts et leur image constituent l'instance morale supérieure dans la personnalité dépendante du Malgache, à l'endroit même où chez les Européens on trouve la conscience morale, la raison, ou Dieu, ou le roi, ou le parti... » (Mannoni, p. 99).

Il est possible de retenir quelques analogies entre la définition de Freud et l'explication que donne Mannoni. Par exemple *l'instance morale supérieure* de l'un est semblable à la *conscience morale* chez l'autre. Il conviendrait de prendre en considération que dans les deux cas, l'aide extérieure apporte un plaisir, une assurance. Les coutumes sont très différentes, toutefois nous pensons que dans les deux cas, il est possible de parler de la *compréhension mutuelle* telle que vue précédemment. Nous retenons également que dans les deux cas, il y a une image interne d'une personne secourable.

IV- « Du prétendu complexe de dépendance du colonisé » F. Fanon.

Frantz Fanon était d'origine martiniquaise, de parents mulâtres. Il était psychiatre. « *Comment guérir le colonisé de son aliénation ?* »⁶² a été son principal souci.

Fanon reproche à Mannoni de n'avoir pas essayé de ressentir intérieurement le désespoir de l'homme de couleur face à l'homme blanc : « M. Mannoni ne nous paraît nullement fondé à tirer la moindre conclusion concernant la situation, le problème ou les possibilités des autochtones dans la période actuelle ». (Fanon, p. 86).

L'ouvrage de Mannoni qui de prime abord ne semble pas avoir de visée colonialiste est vivement critiqué, surtout par le milieu anticolonialiste. À travers son *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire⁶³ accable cet ouvrage : « M. Mannoni a mieux : la psychanalyse. Agrémentée d'existentialisme, les résultats sont étonnants : les lieux communs les plus éculés vous sont ressemelés et remis à neuf ; les préjugés les plus absurdes, expliqués et légitimés ; et magiquement, les vessies deviennent des lanternes ». (Césaire, p. 47).

Fanon répond à Mannoni dans *Peau noire, masques blancs*, dans lequel il consacre tout un chapitre. Par ailleurs, Fanon précise que le travail de Mannoni est dangereux.

Bien que Fanon considère l'ouvrage comme une « recherche sincère », il déplore la saisie « trop exhaustive des phénomènes psychologiques ». (Fanon, p. 67). Il reproche à Mannoni le manque de réalité, conteste les sources infantiles de l'infériorité, puisque *c'est le raciste qui crée l'infériorité*.

Lorsque Mannoni fait référence à « l'infériorité de type classique », il conviendrait de comprendre que cela renvoie non pas à la « psychologie typique » du Malgache, mais au contraire à celle de l'Européen, ce dernier étant marqué par un complexe d'infériorité mis en évidence par Alfred Adler⁶⁴.

⁶²Canonne, J. (2012). *Franz Fanon. Contre le colonialisme*. La revue des Sciences Humaines. Janvier 2012. (02/2012).

⁶³Aimé Césaire a été un élève d'Octave Mannoni au Lycée de Schœlcher à Fort de France en 1926. Cité par Diop, P. S. (2010). *La poésie d'Aimé Césaire propositions de lecture : accompagnées d'un lexique de l'œuvre*. Paris: H. Champion, p.16.

⁶⁴Adler, A. (1911). *Le tempérament nerveux*. "Les classiques des sciences sociales", p. 22. <http://classiques.uqac.ca> (08 □ 08 □ 12).

Alfred Adler médecin et psychanalyste a établi une « théorie de l'infériorité d'organes ». Cette théorie porte sur les *changements du mode de fonctionnement* des organes dits inférieurs. (Adler, p. 22). Selon Adler, il y aurait une relation entre un organe dit inférieur et le psychisme, à savoir une *compensation de la part du système nerveux central*. Adler avance qu'il y aurait une corrélation entre cette infériorité des organes et la surcompensation psychique, de ce fait il en déduit que « le sentiment d'infériorité que tels ou tels organes inspirent à l'individu devient un facteur permanent de son développement psychique ». (Adler, p. 22).

Fanon serait en accord avec Mannoni lorsqu'il tend « à démontrer que le colonisateur n'est mû que par son désir de mettre fin à une insatisfaction sur le plan de la surcompensation adlérienne ». (Fanon, p. 68).

Faisant référence aux rêves⁶⁵ de jeunes Malgaches sur lesquels Mannoni s'est appuyé, Fanon mentionne l'importance de l'inconscient. Toutefois, il indique qu'il ne faut pas extrapoler et qu'il convient de préciser les choses. Lors de la compréhension de rêves d'un nègre, deux interprétations entrent en considération ; l'une étant que le rêve traduit un désir inconscient ; l'autre replaçant le rêve dans un contexte social. En tant que psychanalyste, Fanon affirme « je dois aider mon client à *conscienciser* son inconscient, à ne plus tenter une lactification hallucinatoire, mais bien à agir dans le sens d'un changement des structures sociales ». (Fanon, p. 80, notre souligné). Il s'agira de lui faire prendre conscience d'une possibilité d'exister, l'aider à ne plus se trouver devant un dilemme : être Blanc ou rien.

Ce sont deux analyses différentes, toutes les deux sont honnêtes et sincères. Pour sa part, Fanon reconnaît n'avoir pas pu être objectif. La misère du Noir lui est importante, aussi bien « tactilement qu'affectivement », car il est lui-même concerné.

Bourdieu emploiera le terme de dépendance en disant : « Le simple don (aide matérielle, distribution de vivres et de vêtements, etc.) outre qu'il exige moins, contrairement aux apparences, de la part du donateur, risque d'instaurer une relation de

⁶⁵ Selon Mannoni, « Les rêves montrent, avec une constance remarquable, le rôle que joue le besoin de sécurité et de protection ». (Mannoni, p. 143).

"dépendance", cause de stagnation pour celui qui reçoit et source de déception pour celui qui donne »⁶⁶.

V- Le mythe de Schoelcher.

Dans un précédent chapitre, nous avons laissé la Martinique à la date de la naissance d'un « peuple martiniquais » c'est-à-dire le 22 mai 1848, date à laquelle ce peuple devient acteur de sa propre histoire.

Cependant, un certain nombre de questions se posent. Par exemple, pourquoi la révolution de 1848 n'a-t-elle pas suivi la même voie que la Révolution de Haïti? Pourquoi n'a-t-elle pas conduit à une indépendance, créant un État national martiniquais ? Pourquoi les Blancs n'ont-ils pas été chassés de l'île ? Pourquoi n'y a-t-il pas eu une rupture complète avec la France?

À la Martinique, comme nous allons le voir, ce fut la petite et moyenne bourgeoisie de couleur qui prit en charge la direction politique et idéologique. (Nicolas, T1, p. 396). À Haïti, c'est l'inverse qui se produisit, ce sont les représentants des esclaves qui prirent le pouvoir.

À la Martinique, les gens de couleur ont revendiqué, comme nous l'avons écrit précédemment, les droits d'égalité civique et politique, au même titre que les Blancs, ils ne faisaient qu'avancer dans les ultimes conséquences de l'idéologie universaliste de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » d'août 1789. Ils revendiquaient en priorité l'accession à la citoyenneté française, l'assimilation à ce qu'appelle déjà la « Mère-Patrie ». (Nicolas, T1, p. 396).

Quant aux esclaves, sortant de l'abrutissement dans lequel ils étaient depuis plus de deux siècles, ils aspiraient avant tout à la fin de l'asservissement et à la jouissance de la liberté autant que le maître : le Blanc. N'est-ce pas sous le cri de « Vive la République » et sous le drapeau tricolore que se joua la liberté en mai 1848? Nicolas avance que « les masses esclaves martiniquaises ont servi avant tout de force d'appoint, de troupe de choc à

⁶⁶ Bourdieu, P. (2009). « Logique interne de la société algérienne originelle », in *Le sous-développement en Algérie*, Alger, secrétariat social, 1959, p. 40-51, repris dans *Esquisses algériennes*. Paris : Seuil. pp. 99-111 et 107.

cette bourgeoisie de couleur qui rêvait de participer au pouvoir politique et de se développer avec les dépouilles de l'ancienne classe dominante ». (Nicolas, T1, p. 397). Force est de reconnaître que les esclaves n'avaient pas une maturité politique pour une prise de conscience de leurs intérêts. Ils furent davantage influencés par l'idéologie des hommes de couleur. (Nicolas, T1, p. 397). À l'inverse de la République haïtienne, il n'y a pas eu naissance d'une conscience nationale. La lutte fut courte. D'une part, les autorités coloniales désirant conserver l'île, et d'autre part, le spectre de l'insurrection de 1794 de Saint-Domingue planait encore. Les autorités firent une concession en abolissant l'esclavage.

Victor Schœlcher.

Victor Schœlcher est un Blanc connu comme abolitionniste, mais également pour les combats qu'il mena en faveur de l'évolution des hommes. En témoigne son action aux côtés de Jules Ferry en faveur de l'école unique et gratuite ou encore, sa prise de position contre la peine de mort. Il fut le symbole du mouvement progressiste (Jolivet, p. 290). Il proclamait les principes de liberté et d'égalité que bafouait l'esclavage. « 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 », a-t-il écrit⁶⁷. Il fut membre de la Société des amis des Noirs créée sous la Révolution. Ses positions radicales étaient pour une libération immédiate.

Le 27 avril 1848, Schœlcher obtint de François Arago, alors ministre de la Marine et des Colonies (Gouvernement provisoire de la II^{ème} République), la signature pour une abolition définitive⁶⁸. Une des mesures était l'indemnisation des anciens propriétaires d'esclaves.

Schœlcher était aussi un homme politique. Sa popularité était telle qu'aux élections de 1848, Martiniquais et Guadeloupéens font de lui, un des trois députés devant les

⁶⁷Chauleau, L. (1973). *Histoire antillaise*. Pointe à Pitre : Desormeaux. p.254. Cité par Jolivet (1987), p. 291. (25/03/12).

⁶⁸ Victor Schœlcher n'est pas, dès le départ, partisan de l'abolition immédiate. Il propose, lui aussi, un moratoire. Mais, en se rendant aux Antilles, il prend conscience des conditions de vie déplorables des esclaves et de la réalité du marronnage. Il craint l'explosion et donne l'alerte. En rentrant en France, il prône l'abolition sans délai. Sala-Molins, L. *Historia thématique : L'esclavage*. Propos recueillis par Éric Pincas. (21/07/12).

représenter à l'Assemblée Constituante française. Schœlcher opta pour la Martinique. Notons que pour la première fois, plus de soixante-dix mille nouveaux hommes libres obtinrent le droit de vote. Dans une adresse à ses électeurs de la Guadeloupe et de la Martinique, en date du 29 septembre 1848, il aura ces mots : « Purifiées de la servitude, les colonies sont désormais une partie intégrante de la Métropole ; disons mieux, il n'y a plus de colonies, il n'y a que des Départements d'Outre-Mer régis par les mêmes lois que ceux du continent »⁶⁹.

Apparaît sur la scène politique Bissette, Martiniquais, mulâtre, déjà célèbre, il lutta en faveur de l'égalité des droits pour les hommes de couleur libres et aussi pour rallier les défenseurs de l'abolition. En 1849, pour les élections législatives, Bissette fit une alliance tactique avec les planteurs blancs ; ce qui le fit par la suite désigner comme traître à la cause. Il sera tout de même choisi par les Martiniquais. Il supplanta Schœlcher, lequel fut réélu en Guadeloupe.

Les affranchis et le shœlchérisme.

C'est sous la IIIe République que se forme le shœlchérisme. Sans entrer dans les détails de cette époque, signalons qu'il y a eu deux grands mouvements : l'impérialisme et le réformisme. Le premier était considéré comme opportuniste alors que le second était dit « intransigeant ». (Jolivet, p. 297). Un homme incarnait les deux : Jules Ferry⁷⁰. C'est sous son impulsion que la politique coloniale se mit en place.

C'est aussi dans ces conditions que fut mise en place une culture d'assimilation culturelle par la démocratisation de l'enseignement primaire obligatoire et gratuit (Loi 1881-1882). Pour Schœlcher, seule la fréquentation de l'école française (le savoir) pouvait aider à effacer les stigmates, les traces de l'esclavage et pouvait réduire les illégalités sociales et politiques pour une « assimilation en profondeur ».

⁶⁹ Rigoulet-Roze, D. (1997) « Assimilationniste « de couleur » contre autonomisme « blanc » ». *Pouvoirs dans la Caraïbe*, p.100. <http://plc.revues.org/725> . (13/08/ 12).

⁷⁰ Jules Ferry : Débat sur la politique coloniale à la Chambre des députés, Séance du 28 juillet 1885 " *La France ne peut être seulement un pays libre ; (...) elle doit être aussi un grand pays, exerçant sur les destinées de l'Europe toute l'influence qui lui appartient (...) et porter partout où elle le peut sa langue, ses mœurs, son drapeau, ses armes, son génie* ".

Ainsi le shoelchérisme fut l'expression de la lutte contre les « békés »⁷¹ conservateurs. Le fondement de cette lutte était d'organiser l'adhésion des populations aux valeurs républicaines. Valeurs que les planteurs ont toujours rejetées, car ils avaient décidé de laisser les Noirs dans l'ignorance.

C'est dans ce contexte que le shoelchérisme naissait.

« L'abolition de l'esclavage a dévoyé la lutte de notre peuple en la dénaturant, "le shoelchérisme" ne défendant plus la lutte pour une collectivité, mais la chimérique égalité des droits. La révolte d'un peuple s'est transformée en lutte revendicatrice d'hommes exploités par les employeurs sans remettre en cause la présence française dans les Caraïbes »⁷².

Le nom de Schœlcher et sa popularité inscrits dans la mémoire collective, devinrent pour la postérité, le symbole de cette évolution progressiste, il fut l'instrument d'un nouveau credo : celui de la grande et généreuse « Mère-Patrie ». (Jolivet, p. 293). Ainsi l'assimilationnisme répondait aux désirs de l'ancienne classe des « gens de couleurs libres » c'est-à-dire la petite et moyenne bourgeoisie de la Martinique.

Il y répondait d'autant plus qu'il fut le mode par lequel cette classe sociale s'appropriâ la culture française et de ce fait parvint à « construire leur stratégie d'ascension sociale ». Le vice-recteur Garaud à la fin du XIX^{ème} siècle écrivait : « Les Métis ou mulâtres sont aujourd'hui la classe dirigeante »⁷³.

Une reconnaissance éternelle.

C'est l'histoire telle qu'elle fut mise en place. L'idée retenue est que : c'est à Schœlcher que les esclaves doivent leur émancipation en mai 1848. C'est leur libérateur. Ils lui doivent reconnaissance éternelle. Il fut par la suite le symbole de la France républicaine, incarnant la Mère-Patrie. Celle-ci leur apporta civilisation et le droit de jouir librement. Dit autrement, « Schœlcher est le libérateur des Antillais qui doivent donc à cet homme *et à ce qu'il représente* une reconnaissance éternelle ». (Jolivet, p. 295).

⁷¹ Un Béké désigne aux Antilles françaises un habitant [créole](#), [blanc](#) descendant des premiers [colons](#) européens. Les békés sont en minorité.

⁷² Manville, M. (1992). *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan. p. 113

⁷³ Chauleau, L. (1973). *Histoire antillaise*. Pointe à Pitre : Desormeaux. p. 267 Cité par Jolivet (1987, p. 294). (25/03/12).

La revendication pour une assimilation se présente plusieurs fois dans l'histoire : en 1882, en 1885 et en 1889. Cette représentation schœlchériste demeure manifeste dans plus d'une situation, aussi bien dans les discours officiels, que par les noms attribués aux rues, lieux ou établissements. Si en 1925, le Conseil général intervint en faveur d'une assimilation « mitigée », « En 1938, le Conseil général de la Martinique se prononce à l'unanimité en faveur d'une assimilation intégrale au statut départemental. Cette revendication devra attendre la fin de la Seconde Guerre Mondiale pour se réaliser »⁷⁴.

En effet c'est une résurgence de l'assimilation avec l'application de la Loi de la départementalisation proposée par Césaire en 1946⁷⁵ des « Quatre vieilles » colonies françaises.

Le schœlchérisme fut un véritable conditionnement puisque c'est ce que les enfants ont appris à l'école jusqu'à des temps pas très éloignés (1970-80). Dans la jouissance de la civilisation de la Mère-Patrie, c'est l'oubli de l'esclavagisme ; seul demeure « le civilisateur » porteur de grands principes de liberté et d'égalité. (Jolivet, p. 296).

Depuis, il y eut beaucoup de débats autour de la date du 22 mai qui se voulait être un élément déterminant de la construction d'une mémoire nationale martiniquaise. En 1945, certains reconnaissaient Schœlcher comme le libérateur :

« ...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 ses 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 grande scène du monde. Et voici la merveille, ce qu'on leur offrait à ces hommes montés de l'abîme ce n'était pas une liberté diminuée ; ce n'était pas un droit parcellaire ; on ne leur offrait pas de stage ; on ne les mettait pas en observation, on leur disait : "Mes amis il y a depuis trop longtemps une place vide aux assises de l'humanité. C'est la vôtre" »⁷⁶.

⁷⁴ Ministère des Outre-mer. Présentation la Martinique. (03/ 07/12).

⁷⁵ Voir annexe 3: Rapport N° 520.

⁷⁶ Encart du B.O. n°16 du 20 avril 2006. Aimé Césaire, extrait du discours prononcé le 21 juillet 1945 à l'occasion de la fête traditionnelle dite de Victor Schœlcher.

D'autres réclamaient la reconnaissance d'une action historique permettant l'émergence de la fierté des Martiniquais. C'est ainsi que les insurgés de 1848, devenaient « le héros collectif » tant désiré. (Jolivet, p. 302). Même Césaire en tant que maire de Fort-de-France, le 22 mai 1971, prononçait un discours à l'occasion de l'inauguration d'une statue de la liberté et d'une place du 22 mai, discours dont une phrase éclaire le sens de l'entreprise :

« ...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 le nom d'hommes. 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 ». (Jolivet, p. 300).

Notons que vingt-six plus tard, il n'est pas question de Schœlcher. La liberté n'est plus « octroyée, mais arrachée ».

Conclusion

Dans ce chapitre, il a été question de la notion de dépendance vue par Mannoni, puis de la réaction de Fanon sur ce même sujet, enfin, du mouvement progressif d'une assimilation de la société martiniquaise par le shœlchérisme.

Avec l'expérience de satisfaction selon Freud, nous avons montré comment le petit d'homme est contraint à la dépendance vis-à-vis d'une aide extérieure. Selon Mannoni, la dépendance est vue différemment du complexe d'infériorité que les Malgaches ne vivent pas. Dès le plus jeune âge, les enfants sont pris en charge. Les Malgaches vivent avec leurs coutumes. Le culte des morts est le fondement de leur culture, ainsi, les Malgaches auraient transmis aux Blancs leurs liens de dépendance avec les ancêtres. Aussi, la non-reconnaissance, découlerait de ce complexe de dépendance qui aurait, selon Mannoni, un caractère infantile. Pour sa part, Fanon manifeste son désaccord sur les sources de l'infériorité, précisant que c'est le racisme qui crée l'infériorité.

En quête d'une ascendance historique, de héros du passé et d'une paternité, un mouvement collectif d'une grande ampleur est mis en place : le shœlchérisme. L'histoire officielle fera de Victor Schœlcher, le libérateur des esclaves en mai 1848. Il devint l'icône

de la France, la Mère-Patrie à laquelle les Antillais s'assimileront, plus particulièrement, les « gens de couleur ».

Ainsi, par une définition du terme de « dépendance », nous avons voulu, par l'entremise d'une assimilation amener l'émergence d'une identité. Laquelle a une histoire avec le complexe d'Œdipe. Est-il possible de penser le complexe d'Œdipe dans la société martiniquaise ?

Chapitre 4.

Le Complexe d'Œdipe

Dans les précédents chapitres, nous avons rapporté les faits historiques relatifs à la traite, à l'esclavage et à la colonisation. Cette période servit de l'entreprise coloniale a laissé des traces profondes et douloureuses, conscientes et inconscientes. La dépendance politico-socio-économique serait-elle voulue et acceptée comme l'écrit Glissant?

Il sera question dans ce chapitre, de tenter de mettre en évidence la notion du complexe d'Œdipe à la Martinique, et par *voie de fait* l'importance de la dimension du père.

Après avoir présenté brièvement la tragédie d'Œdipe de Sophocle, nous aborderons le complexe freudien. Selon Freud ce concept a un caractère universaliste, il sera présenté dans un contexte africain. Enfin, c'est en réponse à Fanon que nous étudierons le complexe d'Œdipe à la Martinique.

I- La question de la famille.

De la structure familiale humaine, il ressort diverses caractéristiques comme la composition hiérarchique de la famille à travers laquelle reposent les contraintes des adultes auxquelles l'enfant doit se plier. Ces contraintes représentent les « bases archaïques de la formation morale »⁷⁷.

D'autres aspects s'ajoutent, comme la façon dont l'autorité familiale est organisée, la transmission des règles et des lois, « les concepts de la descendance et de la parenté », les lois d'héritage et de la succession, les lois du mariage. Ces aspects ont une influence sur le caractère psychologique de l'adulte en devenir.

Selon Lacan, la famille joue un rôle important dans la transmission de la culture. (Lacan, 2001, p. 24). Elle domine dans la première éducation, la répression des instincts, l'acquisition de la langue maternelle. C'est à travers elle qu'a lieu le processus du

⁷⁷ Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. p. 24.

développement psychique. Toujours selon Lacan, « elle transmet les structures de comportement et de représentation dont le jeu déborde les limites de la conscience ». (Lacan, 2001, p. 25). Il poursuit en avançant le fait qu'« elle établit ainsi entre les générations une continuité psychique dont la causalité est d'ordre mental ». (Lacan, 2001, p. 25). Cette continuité se manifeste par la transmission à la descendance de dispositions psychiques qui touchent à l'inné. Lacan cite Conn comme étant celui qui a créé le terme d'hérédité sociale pour ces effets.

Le développement psychique de l'individu évoluera donc dans « une famille qui s'est révélée comme lieu d'élection des complexes les plus stables et les plus typiques ». (Lacan, 2001, p. 29). Lacan souligne que les complexes se sont démontrés comme jouant un rôle d'« organisateur » dans le développement psychique.

Le complexe dans la famille.

Selon Lacan, la recherche psychanalytique s'exerçant sur les faits de « la famille comme objet et circonstance psychanalytique » objective toujours des complexes. (Lacan, 2001, p. 27).

« Le complexe est un ensemble organisé de représentations et de souvenirs à forte valeur affective, partiellement ou totalement inconscients. Un complexe se constitue à partir des relations interpersonnelles de l'histoire infantile ; il peut structurer tous les niveaux psychologiques : émotions, attitudes, conduites adaptées »⁷⁸.

Ce terme de « complexe » n'est pas aussi usité en psychanalyse que dans le langage courant. Freud l'utilisa fort peu et dans un sens strict dans l'expression de complexe d'Œdipe.

Pour une meilleure compréhension de ce qui suit, nous présentons brièvement l'histoire d'Œdipe.

⁷⁸Laplanche, J., Pontalis, J.-B. et Lagache, D. (2007). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : P.U.F. p. 72.

Sophocle et la tragédie d'Œdipe vers 430.

Selon l'œuvre de Sophocle, l'histoire se déroule dans la ville de Thèbes. Le couple Laïos et Jocaste régnait sur la ville. Laïos, soucieux d'avoir un fils, consulta l'oracle d'Apollon à Delphes. Ce dernier lui déclara que tout enfant né de Jocaste serait l'instrument de sa mort. Aussi, lorsqu'elle eut un fils, Laïos l'abandonna sur le mont Cythéron. Il fut trouvé par un berger qui l'emmena à Corinthe, et fut adopté par le roi Polybe qui l'appela Œdipe.

Devenu adulte, Œdipe interroge l'oracle qui lui prédit qu'il épousera sa mère, et tuera son père. Pour éviter que ne s'accomplisse cette prédiction tragique, Œdipe fuit Corinthe croyant que le roi et la reine de Corinthe sont ses vrais parents.

Sur la route de Thèbes, à un carrefour, il croise un groupe d'hommes. L'un deux lui disputa la priorité du passage. Dans un affrontement, Œdipe le tua. C'était le roi Laïos, son vrai père. Poursuivant son chemin, Œdipe se présenta au Sphinx, un monstre qui dévorait ceux qui ne pouvaient répondre à une devinette, mais personne n'avait pu encore répondre. Le Sphinx lui posa la question : "Peux-tu me nommer l'être unique qui marche tantôt à deux pattes, tantôt à trois, tantôt à quatre et qui est le plus faible quand il a le plus de pattes?" Œdipe trouva la réponse : "L'homme, parce qu'il marche à quatre pattes quand il est enfant, sur deux pieds quand il est adulte et s'appuie sur un bâton quand il est vieux". Le Sphinx fut vaincu et se tua. Les Thébains firent d'Œdipe leur roi et il épousa Jocaste, sa vraie mère, sans le savoir.

Par la suite, la peste ravageait la ville, le devin Tirésias fut appelé afin d'en connaître la raison. Il déclara que la peste ne cessera que lorsque le meurtrier du roi Laïos sera puni.

En cherchant à découvrir l'auteur du meurtre, Œdipe apprend ce qui est advenu, c'est-à-dire qu'il est aussi bien l'assassin de son père qu'un rival incestueux. Suite tragique : Jocaste se suicide et Œdipe se creva les yeux.

II- Le complexe d'Œdipe freudien et l'identification œdipienne.

C'est au cours de son auto-analyse⁷⁹ et de l'analyse des névroses que Freud découvre les faits œdipiens et met au jour le concept du complexe.

La notion de complexe désigne une structure fondamentale des relations interpersonnelles et la façon dont la personne y trouve sa place et se l'approprié. (Laplanche et al., p. 73). Le complexe d'Œdipe est un ensemble organisé de désirs amoureux et hostiles que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents. Sous sa forme positive, le complexe se présente comme dans l'histoire d'Œdipe : désir de la mort de ce rival qu'est le personnage du même sexe et désir sexuel pour le personnage de sexe opposé. Sous sa forme négative, il se présente à l'inverse : amour pour le parent du même sexe et haine jalouse du parent du sexe opposé. Le complexe d'Œdipe joue un rôle fondamental dans la structuration de la personnalité et dans l'orientation du désir humain. (Laplanche et al., p. 79). Selon Lacan, il définit plus particulièrement les relations psychiques de la famille humaine. (Lacan, 2001, p. 45).

Le complexe d'Œdipe a une fin. Freud explique *le déclin du complexe* d'Œdipe par l'identification au parent du même sexe. (Lacan, 1958, p. 276). Avant de poursuivre, une définition du terme d'identification s'avère nécessaire.

Le dictionnaire *Le Petit Robert* nous explique que le terme identification est le fait de s'identifier, de se confondre avec quelque chose ou quelqu'un.

Le terme identification nous renvoie à une définition psychologique à savoir : « Processus par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications ». (Laplanche et al., p. 187).

Notons que le substantif identification peut être pris soit dans un sens transitif : identifier soit dans un sens réfléchi : s'identifier. C'est ce dernier sens qui nous intéresse puisque c'est au sens de « s'identifier » que renvoie le terme en psychanalyse.

Cela étant dit, l'identification selon Freud « est connue comme expression première d'un lien affectif à une autre personne. Elle joue un rôle dans la préhistoire du complexe

⁷⁹ Freud, S. [1887-1902], (2009). *La naissance de la psychanalyse* Paris : P.U.F. p. 199.

d'Œdipe»⁸⁰. L'enfant fait montre d'un intérêt spécial pour son père, il désire lui ressembler, être comme lui et pouvoir prendre sa place. Ainsi prend-il son père comme idéal. (Freud, 2001, p. 187). Freud apporte une précision, faisant remarquer que cette attitude n'a rien à voir avec une position passive ou féminine envers le père et d'une façon générale envers l'homme. « Ce comportement est compatible avec le complexe d'Œdipe qu'il aide à préparer ». (Freud, 2001, p. 187).

Freud avance que ce complexe est universel. Ainsi peut-on le retrouver sous diverses formes. Dans ce qui suit, les Ortigues ont tenté de répondre à la question de la présence ou de l'absence du complexe d'Œdipe chez certaines ethnies du Sénégal.

III- Œdipe africain⁸¹.

D'aucuns ont tendance à penser que le complexe d'Œdipe n'existe pas chez les peuples Noirs, particulièrement en Afrique et aux Antilles.

M.-C. Ortigues, psychanalyste et E. Ortigues, philosophe, ont durant cinq années, suivi en consultation des enfants d'âge scolaire dans un centre psychologique à Dakar au Sénégal. Ils ont cumulé un peu plus de 170 dossiers. Ce sont principalement des garçons qui ont servi de sujets d'étude dans l'élaboration de la recherche.

Les Ortigues pensaient également que le complexe n'existait probablement pas. Suite aux observations cliniques qu'ils ont faites à Dakar, ils ont montré que la question du père avait les mêmes incidences en milieu africain qu'en Europe. Ils ajoutent par ailleurs que la référence constante du père était un test décisif, un fait indéniable par ailleurs. (Ortigues, p. 9).

Selon les Ortigues, le complexe est un procès psychologique de différenciation entre fille et garçon. Il y a attirance de l'enfant pour le parent du sexe opposé. Il y aurait un caractère ambivalent ou de rivalité pour le parent du même sexe. Les auteurs avancent qu'il y aurait une correspondance observée chez les animaux. L'attirance et la rivalité sexuelles ne seraient pas propres à l'espèce humaine ; l'inhibition de la copulation du jeune mâle avec sa mère aurait pu être observée chez le singe ou d'autres espèces. Ce qui distingue

⁸⁰ Freud, S. [1921], (2001). *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot. p. 187.

⁸¹ Ortigues, M.-C. et E. Ortigues (1984). *Œdipe africain*. Paris : L'Harmattan.

l'homme de l'animal « c'est que la référence au père s'inscrit dans une manière stable, dans le langage et les institutions ». (Ortigues, p. 9). Ceci, d'après les auteurs, laisse apparaître une différence entre inhibition et interdit.

La parole, différente selon le sexe, a une fonction symbolique dès l'origine des règles sociales. Par fonction symbolique, il faut entendre deux choses : l'usage d'une syntaxe et d'un vocabulaire linguistique d'une part, la possibilité de distinguer les règles sociales des intentions personnelles d'autre part.

Dans le contexte familial humain, les jeux d'attirance et de rivalités sexuelles sont liés à un symbolisme organisateur, c'est-à-dire à une structure relationnelle. Cette structure est mouvante. Dans le cadre du contexte œdipien, il y a deux moments : la phase préœdipienne et la phase œdipienne. En effet, c'est une transformation qui s'opère par le passage d'une relation binaire à une relation ternaire. Dans la relation à deux, chacun renvoie à l'autre son image inversée, semblable à un miroir. La relation à trois renvoie quant à elle, à ce qui est permis et interdit, aux attitudes individuelles et aux obligations sociales.

La structure familiale africaine.

Dans cet ouvrage, les Ortigues nous renseignent sur les spécificités sociales et culturelles des communautés sénégalaises. Ils nous informent également de la structure complexe de la famille comprenant dix à vingt-cinq personnes. Les parents des enfants ne sont pas leur père ou leur mère mais le « grand-père », « la grand-mère », « le grand frère », « la grande sœur », « oncle, tante... ». L'oncle peut être un ami du père, très respecté. Dès leur plus jeune âge, les enfants peuvent être confiés durant plusieurs années à toute autre personne que le parent biologique : à la tante, l'oncle, la grand-mère. Il est rare que l'enfant voie ses parents durant cette période.

Les Ortigues avancent que les enfants sont élevés à « avoir honte » c'est-à-dire à « savoir rester à sa place » (Ortigues, p. 50). C'est la soumission totale, l'enfant est obéissant et respectueux à l'égard de ses aînés, qu'il s'agisse de son père, de son grand-père ou d'un homme considéré comme son père ou grand-père. Il n'a pas le droit à la parole, il

n'a pas le droit de donner son opinion et ne doit pas regarder l'adulte droit dans les yeux lorsque ce dernier s'adresse à lui soit pour le sermonner ou simplement communiquer.

En ce qui concerne la constitution de la famille, le mariage est davantage l'alliance de deux lignages que la formation d'un couple. Les Ortigues font remarquer que l'instabilité des couples ne semble pas nuire aux enfants. La séparation des parents ne provoque pas de situation éprouvante, comme cela pouvait être le cas dans les milieux occidentaux, puisqu'il n'y aurait pas d'« orphelins » en Afrique, pas d'enfants abandonnés⁸². L'enfant sera toujours accueilli dans un foyer par un parent proche. Du reste, il est de coutume de confier les enfants à des parents qui sont supposés pouvoir les élever mieux que ne le pourraient le faire leur propre père et mère.

L'éducation des enfants est assurée par les aînés. Toutefois, il importe que ce soit « au père d'éduquer, à l'homme, c'est lui qui a la parole » (Ortigues, p. 33). Ici, la parole fait figure d'autorité. Est-ce à dire que le père a toute autorité?

Modalités des positions œdipiennes.

Les Ortigues rapportent qu'ils se sont trouvés en difficulté dès lors qu'ils ont cherché à établir une anamnèse. En effet, ce fut différent d'une organisation spatio-temporelle occidentale. Les événements des patients leur étaient rapportés sans liens entre eux, « comme un tout clos » (Ortigues, p. 41). Il existait une différence importante entre le passé mémorisé et le vécu présent « donné comme irradiant, diffusant sa couleur ». Le passé n'ayant aucun lien avec le présent.

Selon les Ortigues, bien que les « fantasmes d'affrontement du père » ont tendance à évoluer autrement, voire prendre une direction autre, ils sont analogues à ceux que l'on trouve en Europe.

Nous avons retenu deux variables : l'ancêtre inégalable et le drame de dépasser les frères, à partir desquelles les auteurs ont pu établir les modalités des positions œdipiennes.

⁸² Dans « Le complexe d'Œdipe à la Martinique et ses modalités », chapitre 4, nous parlerons de l'orphelinat des Antillais. Cet orphelinat n'est pas comparable à celui noté plus haut. Dans ce contexte, il est question de cellules familiales constituées. Plus loin il sera question d'un orphelinat suite aux transbordements que les Noirs ont vécu. Ils ont été orphelins de la terre Mère des Africains.

- **L'ancêtre inégalable.** En référence à cette variable, il a été question de montrer à travers trois cas cliniques comment l'image du père en tant que législateur et rival a pu fusionner avec l'image de l'autorité collective ou celle de l'ancêtre.

Nous avons retenu le cas d'Alioune, élève de 5^{ème} Moderne, âgé de 16 ans. Il est en situation d'échec, alors qu'auparavant il était un bon élève en classes primaires.

Le père d'Alioune est commerçant. Il a cinq femmes et vingt enfants. Alioune est le second des sept enfants de sa mère, qui est la seconde femme et la préférée du père. Alioune est également l'enfant préféré. Contrairement aux enfants de la première épouse, Alioune et ses frères sont « mous », moins doués.

Alioune est solitaire, marchant la tête basse, il ne joue pas avec ses camarades au football, il préfère rester à la maison.

De 7 à 8 ans, Alioune a été confié à un marabout dans une école coranique. Cette période sera marquée par une série d'expériences qui l'auraient traumatisé. Il s'est trouvé perdu seul dans la forêt la nuit, il a souvent été frappé et parfois cravaché par le marabout, ce dernier le dépossédait des cadeaux que lui apportait sa mère.

De retour dans la famille, on constate l'énurésie.

Les Ortigues constatent un état anxieux. Il est en rivalité personnelle avec un grand frère de même père qui réussit en classe. À travers son problème scolaire, vient s'ajouter la rivalité des femmes, puisque sa mère envie sa « rivale » dont les enfants sont plus doués que les siens. (Ortigues, p. 68). Les Ortigues constatent également que « l'image traumatisante du marabout est déplacée sur celle de l'instituteur ». Les auteurs avancent que ce déplacement suggère que : « la réussite scolaire d'Alioune qui valoriserait sa mère comme mère et comme épouse est à la fois exigée et interdite sadiquement par l'image composite de l'instituteur-marabout ». (Ortigues, p. 68).

Durant les entretiens, Alioune révèle des fantasmes, dont un, où il est chasseur de lion et vainqueur, mais « le père d'un enfant » a été blessé par le lion. Il ramène le père au fils affligé. Selon les Ortigues, « Ce fantasme constitue la frontière de l'affirmation phallique expérimentale. L'angoisse qui y est liée amène un mouvement de retrait et un fantasme de soumission à la société des hommes ». (Ortigues, p. 69).

Il s'ensuit une histoire autour de l'arbre à palabres⁸³ : « un manguier qui est au milieu du village ». Un jour, un enfant grimpe et tombe de l'arbre, se casse une jambe. Le père est appelé. Durant les soins, « son père lui tient les jambes ». L'enfant guérit, retourne au village et « on interdit les enfants de ne plus monter sur le manguier ». (Ortigues, p. 70).

Le père pense que l'enfant est guéri et on lui interdit d'aller au manguier. De son côté l'enfant, pense que « Si on lui interdit de faire cela, il va faire ce qu'on lui interdit ».

Selon les Ortigues, l'aspect autoritaire, légiférant de l'image paternelle est plus ou moins déplacé sur des images d'autorité sociale, comme ici dans un premier temps. Mais il semble que « l'image tend à se fondre, à se résorber dans celle du groupe des hommes réunis autour de l'arbre à palabres, images par excellence de la loi collective, de la cohésion et de la fécondité du groupe ». (Ortigues, p. 70).

Si le père est prévenu de l'accident de son fils et « retient la jambe » durant les soins, « ce n'est pas lui qui pose l'interdiction de monter au manguier, c'est " on " ».

Ainsi, « de même que l'image tend à se fondre dans celle du groupe des hommes, de même le fils retrouve sa place dans le groupe des enfants ». (Ortigues, p. 70).

Selon le constat des Ortigues, au départ, le problème œdipien est posé dans les termes classiques, à savoir « c'est à son père que seul l'enfant se réfère », mais pour finir, c'est une résorption de l'image du père dans celle de la collectivité ou des ancêtres.

- **Le drame de dépasser les frères.** Cette variable consiste à montrer que c'est dans le jeu rivalité/solidarité que se joue le drame de dépasser « les frères ». Trois cas sont analysés pour illustrer la rivalité/solidarité d'une fratrie.

Nous avons retenu le cas de Fari, âgé de 22 ans, interne dans un lycée de Dakar. Fari a été suivi six mois en psychothérapie. La maladie est survenue lorsqu'il a dû quitter son village. Il souffrait d'insomnie et de céphalées violentes. Les symptômes étaient physiques. Il était obsédé par le désir d'aider ses parents financièrement, mais pour se faire, il devait renoncer aux études.

⁸³ À travers les récits, il est fait mention de l'arbre : souvent l'arbre à palabres. L'arbre, explique les Ortigues, est associé à l'angoisse de castration et, il est comme un représentant extérieur du surmoi. Ainsi, la possession collective de l'arbre équivaut à être l'autorité ancestrale. Il est le lieu où l'on reçoit le savoir des anciens, des pères. Le père se situant entre les fils et les ancêtres.

La maladie freine les études. Au début de la maladie, il faisait des rêves dans lesquels « il croyait devenir fou et tuait même des gens ». (Ortigue, p. 80).

Au cours de la cure, les maux sont d'intensité moindre, mais ils sont incessants et augmentent avec une contrariété ou trop de travail. Du fait qu'il ait décidé de « lutter personnellement contre la maladie », la vie est redevenue possible c'est-à-dire : « oublier les soucis ». (Ortigue, p. 80).

Fari est le seul instruit de la famille, le plus brillant élève du village, le premier du village à poursuivre des études secondaires.

Fari est entré à l'école à 10 ans. Il a pris la place d'un des frères cadets. Le souvenir de la perte d'un petit frère de 2-3 ans lui revient. Il n'avait que 7 ans. Dans son imagination, c'est ce frère cadet qui devait faire des études alors que lui resterait à la maison. Selon Les Ortigue, « voilà donc un deuxième frère imaginativement éliminé ». « *Pour lui, inconsciemment, la réussite scolaire, c'est tuer un frère* ». (Ortigue, p. 81).

Autres faits, Fari est très souvent tiraillé entre deux situations. Par exemple, il veut travailler aux champs durant les congés, mais « un lettré c'est honteux qu'il travaille ». Pour le faire, « il faudrait supporter la moquerie ». Durant les congés, il s'ennuie sans livres, mais il cache ses sentiments. Ou encore, il sent ceux qui « *sont jaloux de lui* ». (Ortigue, p. 81). Fari est un garçon isolé et inhibé, il n'a pas de camarade, il ne sait pas « comment se conduire dans la vie ».

« Sa situation au village pèse lourd sur ses épaules ». Il a à sa suite, tous les enfants scolarisés voulant parler français ou désirant travailler avec lui. « Moralement, il est leur garant ». Il se charge d'aller voir les pères de famille afin de les convaincre de mettre leurs enfants à l'école.

De son propre chef, il a mis une petite sœur à l'école alors que le père avait décidé de la garder à la maison. Il la fait travailler, « il faut qu'elle réussisse ».

Dans un dernier entretien, Fari parle d'un autre tourment : il apprend que sa petite sœur est demandée en mariage. Bien que le jeune homme ait convaincu les parents qui sont consentants, « mais, c'est Fari qui en fin de compte décidera ». (Ortigue, p. 83). Il est tourmenté par la décision à prendre, s'il donne son accord et qu'il y a échec éventuel du mariage, il en sera responsable. S'il refuse, il n'aura de cesse d'avoir à affronter le mécontentement du prétendant.

À travers l'ensemble du matériel recueilli, il apparaît que « la rivalité œdipienne, selon les Ortigues, se joue selon des voies sensiblement différentes de celles qui ont habituellement cours en Europe ». Les auteurs précisent que « la rivalité nous apparaît tout d'abord être systématiquement déplacée sur les « frères » qui polarisent les pulsions agressives ». (Ortigues, p. 92).

Ainsi, la rivalité œdipienne dans le rapport au père est ici présentée autrement. L'image du père est souvent fondue dans l'autorité collective. Et là où il devrait y avoir un affrontement à l'image du père, il y aurait comme une place vide, comme une « voie sans issue ». De fait, un déplacement s'opère « sur d'autres images » afin que le sujet, selon les Ortigues, trouve une issue lui permettant de « prendre une place d'homme dans la société ».

Toujours selon les Ortigues, la rivalité déplacée sur la fratrie se fait dans un premier temps du père aux « oncles », dans un deuxième temps des « oncles » aux « frères ».

Les Ortigues expliquent que le sentiment de culpabilité est peu intériorisé. (Ortigues, p. 94). Il semble que l'individu ait du mal à se concevoir divisé intérieurement, ayant des pensées désirantes contradictoires. Ce qui n'est pas « bon » est situé hors du sujet, à l'extérieur de moi. C'est du domaine de la fatalité, du sort, voire de la volonté de Dieu. Ce sont des projections sur des esprits ou des humains dans des « pulsions culpabilisées ». En revanche, les pulsions agressives ne sont pas extériorisées. Les auteurs constatent « qu'elles sont conscientes mais réprimées, contrôlées, non exprimées ». Ils ajoutent « les fantasmes ou émois agressifs sont présents comme une longue souffrance, sourde et secrète, écrasante, inavouable, qu'il convient de taire "pour ne pas décourager mes parents "... " Parce qu'ils comptent sur moi " et aussi pour ne pas se montrer vulnérable ».

Ici, du fait du déplacement de l'image du père, le fantasme du meurtre du père a été détourné. Ce sont des identifications extérieures qui serviront de support. En outre, il a été possible de constater que la rivalité œdipienne serait presque systématiquement déplacée sur la fratrie. Ce fait est sensiblement différent en Europe. Dans la population étudiée, on a vu que les aînés ont une importance pour les plus petits, ils font marque d'autorité. Pour les Ortigues le déplacement de cette rivalité est en accointance avec le fait que l'image du père est reportée sur l'ancêtre inégalable, inattaquable, signifiant l'autorité ou la loi à laquelle on doit se soumettre. Le fantasme inconscient de la mort du père n'a donc pas lieu d'être.

De plus, il y aurait un double mouvement se traduisant par le déplacement de la rivalité vers les « frères » et en même temps le refoulement de l'agressivité qui se transforme en « interprétations persécutives ». Le mal vient de l'extérieur.

Est-ce seulement dans la culture que nous venons de voir que l'agressivité se retourne en interprétations persécutives?

IV- Le complexe d'Œdipe à la Martinique et ses modalités.

Dans toutes les situations ou crises sociales, voire identitaires, doit-on isoler le contexte et peut-être le complexe antillais (dû à son métissage) au point de croire que certains concepts psychanalytiques n'émergeraient pas comme le pensait Fanon ? N'a-t-il pas écrit le complexe d'Œdipe « n'est pas près de voir le jour chez le Nègre » ? (Fanon, p. 123).

D'emblée, un questionnement surgit quant à la possibilité de l'Œdipe en Martinique. Certes, on pourrait chercher une forme plutôt collective qu'individuelle de la paternité venant pallier à la lignée africaine, c'est-à-dire la place de l'ancêtre par exemple. Cela dit, un autre volet de la question fait retour plus spécifiquement par rapport à la traite et à l'esclavage. Comment parler de rapports œdipiens liés à une paternité et à une maternité pour des personnes radicalement déracinées de leur milieu de vie : n'est-ce pas se retrouver dans une condition équivalente à celle d'un orphelin d'une certaine manière?

Ainsi, nous voudrions apporter quelques précisions eu égard à une note en bas de page. Nous avons écrit que « Cet orphelinat n'est pas comparable à celui noté plus haut. Dans ce contexte, il est question de cellules familiales constituées. Plus loin, il sera question d'un orphelinat qui fait suite aux transbordements que les Noirs ont vécus. Ils ont été orphelins de la terre Mère des Africains». ⁸⁴

Ce refrain antillais repris dans l'ouvrage de Degras « man pa ni papa, man pa ni manman pou soulajé tyé mwen », (je n'ai ni père, je n'ai ni mère pour soulager mon cœur) nous interpelle. Ne confirme-t-il pas cet état d'orphelin ? Cette condition d'orphelinat ne remonterait-elle pas à la reconstruction des peuples antillais, ceux qui ont connu la déportation?

⁸⁴ Note 82, bas de la page 65 se rapportant au terme « orphelin ».

En effet, nous pensons que le « middle passage » (passage du milieu), le vécu dans les cales « du vaisseau négrier matriciel » non seulement ont rompu tous les liens d'avant la culture de l'Afrique, mais ont rendu l'homme autre. Glissant n'avance-t-il pas que l'Africain a vécu le transbord, la Traite avec diverses populations qui autre part se sont changées en autre chose, « en une nouvelle donnée du monde »? (Glissant, p. 41). Et puis, « comment des peuples différents peuvent-ils reconstituer une culture unique dans un ailleurs »?⁸⁵ En effet, « l'homme africain, vendu devient esclave noir à la Martinique, possession d'un colon français blanc. Il entre dans un système pyramidal, celui des plantations avalisant, déshumanisant, aliénant. Un système dans lequel son origine n'a pas sa place : il est dans une île... sans retour ». (Masson-Perrin, p. 73).

Dans *Poétique de la relation*⁸⁶, Glissant note, dans « la Barque ouverte », le bateau négrier : objet d'horreur qui a permis et qui a contribué à l'arrachement et à la déportation d'hommes et de femmes à des fins d'esclavage. L'auteur décrit cette situation particulière : « Dans la cale, sont réduits à néant les langues des transportés, leurs dieux, leurs mœurs, leurs instruments ordinaires, leurs outils, leurs coutumes, leurs relations sociales ». Glissant poursuit : « Tout a disparu dans une négativité totale »⁸⁷.

De cet état de fait, Glissant avance qu'il existe une différence entre un peuple qui se continue ailleurs, *qui maintient l'Être*, (Glissant, p. 42), et une population qui se change *en un autre peuple*. La différence, c'est que « cette population-ci n'a rien emporté avec elle, ni continué, collectivement les techniques d'existence ou de survie matérielles et spirituelles qu'elles avaient pratiquées avant son transbord ». (Glissant, p. 42). Depuis, ces techniques ne perdurent qu'en « traces ou sous forme de pulsion ou d'élan ». (Glissant, p. 42).

Ceci peut nous permettre d'avancer que le problème de la condition d'orphelin culturel, si l'on peut dire cela ainsi, s'est imposé à ce nouveau monde. Ainsi, si comme l'avancent les Ortigues, il y a absence « d'orphelins » dans leur milieu africain d'origine, plus particulièrement au Sénégal, force est d'admettre que ce ne fut plus le cas dès lors les Africains devinrent esclaves noirs à la Martinique, et pour ces raisons, ils n'ont plus eu de

⁸⁵ Masson-Perrin, V. *Le statut du personnage dans l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*. Thèse de Doctorat. Littérature et civilisation française. Thèse dirigée par Madame C. Mayaux. Soutenue le 16 novembre 2006. 09/04/13.

⁸⁶ Glissant, É. (1990). *La barque ouverte*, dans *Poétique de la relation*, Paris : Gallimard.

⁸⁷ Entretien de Roger Rotmann avec Édouard Glissant. *"L'épreuve du bateau négrier : négativité totale et positivité absolue"*. Paris, le 2 février 2006. Africulture. 07/04/13.

père, ils n'ont plus eu de mère. Degras précise, qu'on peut lire également dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, de Simone Schwarz-Bart, cette obsession de *l'orphelinat et de la dérélition* qui s'inscrit dans une phrase significative : « nous ne sommes qu'un lot de Nègres dans la même attrape, sans maman et sans papa devant l'éternel ». (Degras, p. 64).

Revenons au refrain. Un point peut être retenu, il s'agit de la dernière partie : « pou soulajé tyé mwen ». Est-ce uniquement le cœur, *tyé mwen*, qui ait besoin d'être soulagé ? La réponse pourrait se trouver dans ce qui est appelé « la blesse ».

Gerry L'Étang⁸⁸, nous dit que la blesse est une nébuleuse notionnelle. Elle serait « une blessure interne ». Il semblerait que selon la psychanalyste Simone Henry Valmore, il n'y aurait que les quimboiseurs qui puissent la guérir.

« Elle est décrite comme une douleur provoquée par un coup, un effort démesuré, une chute. Les sorciers-quimboiseurs reprennent cette explication en repérant la localisation de la douleur : au niveau du sternum. Présente dans la médecine populaire, la blesse renvoie indiscutablement à ce temps de blessure, de brûlure, de mauvais traitements de tous ordres. Alors qu'est-ce que la blesse, sinon la plaie non cicatrisable, sinon la blessure fondamentale même »⁸⁹?

La blesse ne serait pas une blessure individuelle, elle serait aussi collective : celle de l'esclavage⁹⁰ « cette "blessure sacrée" dont parle Aimé Césaire dans *Moi, laminaire* »⁹¹.

À la lumière de ces précisions, si un orphelinat désigne un établissement qui accueille des orphelins, c'est-à-dire, des enfants sans père ni mère connus ou abandonnés, ne peut-on pas dire que les Antilles en général et l'île de la Martinique en particulier ont pu être un lieu que l'on considérerait comme un orphelinat. Combien de femmes et d'hommes durant plus de deux siècles ont été arrachés à la matrice originelle, à la terre Mère africaine et ont été débarqués sur ses plages? Ces explications tendent également à montrer que s'il y a eu une

⁸⁸ L'Étang, G. *Littérature martiniquaise et mythologie*. Le texte est la communication donnée au Deuxième congrès international des écrivains. 6-9 avril 2011. 08/04/13.

⁸⁹ Henry Valmore, S. (1998). Cité par L'Étang, G.

⁹⁰ Pour l'analyste littéraire Patricia Donatien-Yssa, «ce syndrome serait apparu dans la Caraïbe, dans les populations ayant subi successivement la déportation, l'esclavage et la colonisation. Il découlerait d'un traumatisme fondamental généré par les régimes destructurants et annihilants de l'esclavage et du système colonial, et par le carcan de souffrance et de déni de soi imposé à chaque individu. La blesse serait donc la conséquence de siècles d'un renoncement et d'un refoulement infligés à eux-mêmes par les individus prisonniers de ces systèmes, dans le but de survivre» (Donatien-Yssa, 2007: 16). Bas de page *Littérature martiniquaise et mythologie* de L'Étang, G. 2011.

⁹¹ Césaire, A. (1982). *Moi, laminaire : poèmes*. Paris: Seuil.

parenté du lieu de l'Afrique, le transbord y a inscrit une différence culturelle. Cet état de fait a généré une ambivalence. L'impact psychique est tel qu'une grande partie de ce qui a pu être refoulé fait retour par exemple dans ce refrain antillais cité plus haut.

La famille martiniquaise et ses structures.

Ainsi que nous l'avons déjà évoqué au chapitre 2 à la section 3 : « Il n'appartenait pas aux esclaves de former une famille selon leur convenance. L'esclave appartenant au maître, jusque dans la formation de la famille».

Suite aux conditions de vie des esclaves dans les plantations, la structure familiale n'existait pas. Selon Glissant, la « famille » a d'abord été une « anti-famille ». Accouplement d'un homme et d'une femme pour le profit d'un maître. Les femmes subissaient les agressions sexuelles des blancs, et « elles supportaient l'appétit de jouissance des esclaves mâles». (Glissant, p. 510). Nous avons en mémoire que le Code Noir stipulait que les enfants nés d'esclaves étaient esclaves à leur tour, aussi, la femme, « C'est elle qui, frappant sa fécondité de malédiction, formule le célèbre programme : " Manjé tè, pafè ich pou l'esclavaje" »⁹². (Glissant, p. 510). « La terre pour être stérile, la terre pour mourir ». (Glissant, p. 166).

Les femmes ont fait montre de quelques résistances à la loi par des détours ou des stratégies. Par exemple, comme le souligne Degras, le refus de « toutes formes institutionnalisées de la famille nucléaire ». (Degras, p. 65). Ainsi, la résistance au mariage qu'elle soit consciente ou pas, peut être considérée comme un refus et préférant garder la famille élargie comme nous avons pu le voir dans le précédent chapitre relatif aux modalités œdipiennes. Ces refus manifestent ce que Jean Bernabé appelle : «le thème obsessionnel de l'orphelinat et de la déréliction propre à la conscience antillaise». (Degras, p. 64). Pour sa part, Glissant avance que l'histoire de l'institution familiale à la Martinique est boutée par ce refus. (Glissant, p. 166).

Le lot d'agression et de violence a laissé des traces profondes, et perturbe certainement encore le relief intérieur de chacun. C'est à juste titre que Glissant rappelle :

⁹² « Mangez de la terre, ne faites pas d'enfants pour l'esclavage ».

« La connaissance "historique" par les Martiniquais de la pratique de l'accouplement forcé peut contribuer à lever le refus traumatique de la famille institutionnalisée ou à confirmer ce refus hors de tout trauma obscurcissant. La recherche en sciences humaines à la Martinique doit tenir compte de cette dimension fondamentale ». (Glissant, p. 162).

Actuellement qu'en est-il de la structure familiale à la Martinique? Si on se réfère à la découpe d'Alain Certhoux⁹³ présentée par l'anthropologue F. Affergan dans son ouvrage⁹⁴, plusieurs modules apparaissent. L'une, patrinucléaire composée du père, de la mère, des enfants, aurait une identification paternelle, et tout ce qui est lié à l'imago du Père. Pour les filles, le modèle d'identification proposé serait celui de la mère respectueuse du père et de son rôle social.

L'autre est matrinucléaire, proposant deux déclinaisons : l'une, simple (mère seule plus enfant), l'autre est composée : mère, enfants, sœurs plus hommes de passage. Dans les deux cas, la mère joue un rôle d'éducatrice. Cette découpe serait d'ordre matrifocale, c'est-à-dire que la mère ou la grand-mère a un rôle de chef de famille. Elle exerce le pouvoir, l'autorité au sein de la cellule familiale.

Il y aurait également une décomposition se résumant à la famille simple où tous les enfants sont du même père, celui-ci étant absent, et la famille où les enfants viennent de la même mère, mais de pères différents.

De cette structure, Certhoux explique que l'image du père absent sera utilisée par la mère à des fins éducatives pouvant ainsi obtenir des résultats plus probants que dans une famille patriarcale. Cela implique également l'absence de conflits traumatisants pour les enfants entre l'autorité de la mère et l'image idéalisée du père absent. Cette structure se situerait davantage « entre une mère qui se paternalise pour assumer le fonctionnement du foyer, et un père qui est autant efficace dans sa marque symbolique absente que dans sa présence réelle ». (Affergan, p. 90). Affergan souligne que « le père qui fonctionne comme

⁹³ Certhoux, A. (1964). Considérations à propos de quelques structures familiales martiniquaises. *L'Information psychiatrique*, 8, octobre. 585-593(en français).

A. Certhoux, ancien directeur de l'hôpital psychiatrique à la Martinique, s'efforce de relier les différents types de familles martiniquais d'organisation à différents degrés de maladie mentale ou de tensions psychologiques. Il conclut en montrant que la stabilité et la sécurité affective de la famille sont plus importantes que certains types d'organisation familiale.

⁹⁴ Affergan, F. (1983) *Anthropologie À La Martinique*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p.89.

image ou figure symbolique due à son absence n'est pas et ne peut pas être le même que le géniteur qui lui, dans la réalité, assume le recouvrement entre son rôle et sa fonction ». (Affergan, p. 90). À travers ce tableau complexe de la cellule familiale, qu'en est-il du complexe d'Œdipe? Serait-ce la cause d'une non-présence du complexe œdipien comme l'entend Fanon?

Le complexe d'Œdipe à la Martinique.

Après une relecture du chapitre de l'histoire, plus particulièrement, l'histoire de l'esclavage, les rébellions, les insurrections répétées souvent avortées, nous constatons que bien que ces révoltes eussent l'apparence d'une bonne organisation pour reprendre l'avis de Nicolas, leurs aboutissements nous interpellent. Nous avons déjà mentionné ce fait dans le chapitre 2, l'inachèvement des révoltes. Pour exemple, à un point culminant de la révolte de 1833, Nicolas précise dans ses écrits, l'indécision des révoltés. Nous citons de nouveau : « Mais l'indécision continue à régner parmi eux... La nuit se passe sans décision ». L'émancipation du 22 mai 1848 nous interpelle également. La question que nous nous posons est la suivante : si le gouverneur Rostoland n'avait pas proclamé l'abolition, que serait-il advenu des esclaves? Y aurait-il eu un autre Saint-Domingue? Nous n'avons pas de réponse.

Cependant, en 1848, par crainte d'une insurrection du type de celle de 1794 à Saint-Domingue (cf., p. 38) et dans un souci de sauvegarder la colonie, le gouverneur proclame l'abolition de l'esclavage. Que s'est-il passé par la suite? Pourquoi la révolte n'a-t-elle pas abouti à l'indépendance? Ou à l'exclusion des colons ? Est-ce l'angoisse d'une victoire et ne pas avoir de vision d'avenir? Là encore, il fallait prendre une décision. Il fallait décider du sort des nouveaux hommes libres. Que s'est-il passé?

Pour l'intelligence de ce qui suit, des éléments doivent être précisés. La Martinique connut quelques effervescences, juste après l'abolition, les 27 et 28 mai, des arbres de la Liberté furent plantés à Saint-Pierre. Dans le journal « Les Antilles »⁹⁵, il est possible de lire :

« Rien ne peut rendre la physionomie qu'a prise notre ville depuis mardi. Les innombrables drapeaux suspendus aux fenêtres des maisons, les groupes populaires

⁹⁵ Nicolas, A. (1996). *Histoire de la Martinique. T 2, De 1848 à 1939*. Paris, Montréal : L'Harmattan.

qui parcourent les rues en agitant des branches de lauriers, de fleurs, de feuillages et en chantant ; les cris de "Vive la Liberté" qui retentissent de tous côtés lui donnent un tel aspect d'allégresse qu'on peut dire sans crainte de trop s'avancer que jamais elle n'a offert les spectacles d'une fête aussi animée, aussi profondément sentie des masses » (Nicolas, T2, p. 8).

À Fort-de-France, « La foule était innombrable. La ville entière et la population des campagnes assistaient à cette fête ». (Nicolas, T2, p. 8).

Ces éléments ont leur importance parce qu'ils illustrent les propos de l'historien É. Delépine qui avance que « le 22 mai n'est pas un soulèvement contre le pouvoir et la République, mais contre ceux qui retardent l'application à la Martinique des lois de la République »⁹⁶.

De cet état de fait, nous abondons dans le sens d'Afférgan : « la petite bourgeoisie martiniquaise n'a jamais pu aller jusqu'au bout de son destin historique qui aurait dû normalement la conduire à la radicalité ». (Afférgan, p. 52). En effet, le pouvoir des Blancs l'a intégrée à son ordre, mais l'a exclue du procès décisionnel. Si elle pense actuellement avoir le pouvoir, celui-ci est d'ordre symbolique, dans la mesure où, dit l'auteur, le comportement de la petite bourgeoisie est, tout du moins en apparence, « œdipien ». (Afférgan, p. 52).

Les modalités des dispositions œdipiennes.

Rappelons que selon Freud, « dans la vie psychique d'un individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien ou adversaire et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale ». (Freud, 2001, p.137). Freud explique qu'en général, les relations qui ont fait l'objet de l'investigation psychanalytique peuvent revendiquer d'être phénomènes sociaux⁹⁷.

À ce titre, nous nous proposons de déporter le concept du complexe œdipien de la sphère individuelle à un espace autre en tant que groupe social. Les expériences sociales au sein de la famille sont en étroite corrélation avec les formes de relations sociales. Ainsi, selon Lacan, « le complexe d'Œdipe est relatif à une structure sociale ». (Lacan, 2001, p. 56). En ce sens, il est possible de dire que « le rapport de désir vis-à-vis des parents se

⁹⁶ Sefil, M. *L'Abolition n'a pas été un projet séparatiste*. Politique Publique. Publié le 18/05/2011. <http://www.politiques-publiques.com> . (19-05-2011).

⁹⁷ Freud, S. (1983). *Malaise dans la civilisation*. Paris : P.U.F Chapitre VIII.

noe de manière analogique, comme les liens sociaux». (Affergan, p. 52). Cette précision étant faite, nous nous proposons de présenter deux variables pour la mise en présence du comportement «œdipien» : la rivalité avec les pères blancs selon Affergan, et la rivalité/solidarité de la fratrie.

- **La rivalité avec le père blanc.**

Nous avons vu au chapitre précédent « L'ancêtre inégalable », à savoir qu'il y a une résorption de l'image du père dans celle de la collectivité ou des ancêtres. Ici, l'ancêtre inégalable aurait-il été substitué par l'idéalisation du Blanc ? Nous avons vu également que le mythe de Schœlcher a fait de celui-ci le libérateur des esclaves. Rappelons que Schœlcher est un Blanc et que ce mythe émane de la classe des Mulâtres avant tout.

Cela étant dit, un retour sur l'histoire de l'esclavage nous montre que les Blancs ont été doublement « pères » si l'on peut dire cela. D'une part, ils ont été considérés pères, en tant que propriétaires d'esclaves, et détenant l'autorité exclusive. D'autre part, ils ont été des pères géniteurs, biologiques, donnant naissance à cette population de mulâtre ou gens de couleurs.

Affergan part du principe que le Français en tant que Blanc et Occidental, serait « le père envers qui il est obligatoire d'avoir une attitude ambivalente. Sa situation enviable fait qu'il est redouté. Il y aurait une opposition : attirance/aversion produisant une situation psychoaffective ». (Affergan, p. 52).

La rivalité peut être perçue sur deux plans. Sur le plan de la reconnaissance filiale, pour un grand nombre d'entre eux, aucune reconnaissance paternelle, puisque les progénitures pouvaient être vendues comme esclaves. Sur le plan social et politique, nous avons souvenir que les gens de couleurs revendiquaient leurs droits civiques et politiques au même titre que les colons blancs. Ces derniers s'opposaient farouchement à la mise en œuvre des textes. Au chapitre 2 de ce mémoire, dans le paragraphe relatif à l'Insurrection de 1831, nous pouvons lire : « Un climat hostile existait entre gens de condition libre et les Blancs ». De même dans l'Affaire de la Grande Anse en 1833 : « Les Blancs de Grande Anse refusent de reconnaître les lois des hommes libres ». Ainsi l'attitude des « pères » blancs frustre les Mulâtres. Ils sont privés d'un bien leur permettant la jouissance d'être « blanchis ». Les Noirs sont également frustrés par leur assujettissement.

En vue d'être dans les bonnes grâces du « père » le Blanc/le maître, les gens de couleurs auront une attitude de séduction à l'égard des colons. Ils s'identifieront au point d'être eux-mêmes esclavagistes ou intégreront la milice. Aujourd'hui, l'identification aux Blancs demeure, c'est un sujet que nous développerons au dernier chapitre. Mais peut-on avancer, comme le souligne Lacan, que c'est une identification prenant racine dans l'amour, du fait que « les *deux termes* sont étroitement liés et *indissociables* »? Peut-on parler d'amour alors que les Martiniquais sont dans une position de dominés?

- **Rivalité/solidarité de la fratrie.**

Pour ce cas, nous avons retenu l'étude du drame des frères dans *Œdipe africain* des Ortigues.

Dans notre propos, les populations Noire, Mulâtre et Blanche nous interpellent dans le comportement œdipien. En effet, outre le Blanc, peut-on dire qui est le père de qui? Avec les accouplements forcés, les viols, l'enlèvement des enfants à la mère, tous ont été plus ou moins « frères ». De plus, les Mulâtres arrivant après les Noirs, auraient été en situation conflictuelle avec leurs « frères » noirs, allant jusqu'à les dénoncer aux « pères » lors des insurrections. Par exemple, à la Révolte du Carbet en 1822, « La crainte venait également des hommes de couleur, qui constituaient la milice pour repousser les insurrections des esclaves noirs ». Notons que dans une famille dite normale, certains frères dénoncent aux parents les agissements de leurs frères.

Ici, la rivalité œdipienne dans le rapport au père se présente sous un angle différent. Là encore, il ne peut y avoir d'affrontement. L'image du père est inexistante. C'est un lieu vide. Il nous semble que cette « voie sans issue », mentionnée par les Ortigues, est bien une expression congruente à la situation vécue. De fait, il s'opère une projection « sur d'autres images ». C'est un déplacement de l'imago du père qui se fond dans un premier temps, dans l'image de l'autorité coloniale française, dans un deuxième temps, dans celle de la Mère-patrie à travers le shœlchérisme⁹⁸.

⁹⁸ Dans le chapitre 3 de ce mémoire : *Lecture d'une dépendance*, l'histoire nous permet de lire ce déplacement de l'image du père dans celle de la Mère-patrie. Ainsi, nous lisons que « c'est à Schœlcher que les esclaves doivent leur émancipation en mai 1848. De plus, « Il fut par la suite le symbole de la France républicaine, incarnant la Mère-Patrie ». Nous lisons également qu'en 1946, la Loi de la départementalisation a été proposée par Césaire pour les « Quatre vieilles » colonies françaises. Finalement, il est écrit : « La révolte d'un peuple s'est transformée en lutte

Comme dans le cas du drame de la fratrie présenté par les Ortigues, le fantasme du meurtre du père a été dévié, annulant le processus d'identification au père.

Toutefois, devant la frustration des « fils », la rivalité avec le « père » engendre de l'agression. Il est possible d'avancer qu'une certaine agressivité ait été polarisée chez les esclaves noirs. Pourquoi?

Alors qu'au départ les Mulâtres méprisaient les Noirs, (ils leur rappelaient trop leur situation de honte, soit père: blanc/maître, soit mère : esclave-négresse) ils s'allieront avec les esclaves par solidarité, seulement à partir de 1831, les reconnaissant (pour un temps) comme individus, pour tenter d'accéder au pouvoir (ce qui n'arrivera jamais), mais surtout obtenir leurs droits civiques et politiques républicains. Par leur victoire sur les colons, mais en même temps sur les pères, l'union des Mulâtres et des Noirs avait permis l'expérience d'une association, montrant que *l'union fait la force*.

À partir de ces variables présentées afin d'expliquer une forme œdipienne chez le Nègre, la question du père se pose. S'il y a fonction, quelle est cette fonction? Qu'implique-t-elle?

1- La métaphore paternelle et la menace de castration.

Dans un souci de mieux comprendre l'attitude du Martiniquais en rapport au père, il nous semble important de définir « la métaphore paternelle » qui concerne selon Lacan⁹⁹, la fonction du père, laquelle se trouve au centre de la question de l'Œdipe.

Selon Lacan, il est essentiel que la mère fonde le Père comme médiateur de ce qui est au-delà de sa loi. Ce qui donne lieu à la loi.

Le complexe d'Œdipe a une fonction normative, non pas simplement dans la structure morale du sujet ni dans ses rapports, mais dans *l'assomption* de son sexe. (Lacan, 1958, p. 268). De là, découle la fonction génitale faisant l'objet de maturation. Cette maturation est organique et se produit dans l'enfance. Selon Lacan, la génitalisation est double. D'une part, « elle comporte une évolution, d'autre part, il y a quelque chose dans l'Œdipe qui se

revendicatrice d'hommes exploités par les employeurs sans remettre en cause la présence française dans les colonies ».

⁹⁹ Lacan, J. (1958) *Séminaire Livre V. Les formations de l'inconscient*, 1957-1958. <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm> (24 □ 10 □ 12).

réalise comme l'assomption par le sujet de son propre sexe, qui est le fait que, *l'homme* assume le *type viril* et la *femme* assume un *certain type féminin*, se reconnaît comme femme, s'identifie à ses fonctions de femme ». (Lacan, 1958, p. 269). Virilité et féminisation découlent toutes les deux de la fonction œdipienne.

Lacan explique que c'est à ce stade que l'Œdipe est lié à l'idéal du moi. Ainsi, « s'il n'y a pas de père, il n'y a pas d'Œdipe » et donc « Parler d'Œdipe c'est introduire comme essentielle la fonction du père ». (Lacan, 1958, p. 269). En quoi le père est-il impliqué?

Revenant à la citation de Fanon quant à l'absence d'Œdipe à la Martinique, nous nous demandons à la suite de Lacan lui-même, s'il est possible que l'Œdipe puisse se constituer en l'absence du père. Là-dessus, Lacan formule une réponse positive. (Lacan, 1958, p. 272).

Toutefois, il semble important de déterminer la carence du père qui peut avoir deux versions, d'une part la carence dans la famille et d'autre part la différence de la carence dans le complexe. La place du père dans le complexe lui permet d'intervenir à plusieurs niveaux. Par exemple, il interdit la mère. Selon Freud et Lacan, cet interdit constitue un principe qui est le fondement du complexe d'Œdipe. Le père est donc lié à la « loi primordiale », loi de l'interdit de l'inceste. Le père est le représentant de cette loi. Ainsi à la dimension symbolique, le père a pour fonction de séparation, de distanciation, de différenciation entre la mère et l'enfant.

Lacan explique que le père peut manifester son rôle bien au-delà de la présence physique, car dans l'inconscient c'est par sa présence et ses effets qu'il exerce la loi primordiale.

Le rapport entre le garçon et le père est lié à la menace de castration, qui se manifeste par un état agressif en tant que l'agression est orientée par le père, et donc se situe sur le plan imaginaire. Selon Lacan, la crainte du père est centrifuge, à savoir qu'elle a son centre dans le sujet. Il ajoute que la castration, entre autres, est quelque chose qui se manifeste dans le plan imaginaire.

2- S'identifier au père.

Bien que ce père soit sévère, il a tout de même des inclinations de gentillesse. Aussi, il est possible de se faire aimer de lui. Toutefois, ce n'est pas sans risques, puisqu'en effet, cité par Lacan, Freud explique à ce propos « se faire aimer du père comporte le danger de la castration ». (Lacan, 1958, p. 279).

Dans le sujet qui nous concerne, n'en est-il pas ainsi de la petite bourgeoisie de la Martinique, qui dès les années 1830, n'a eu de cesse de plaire aux pères maîtres/colons. Nous verrons par la suite, comme l'explique Manville, comment elle a poursuivi cette affection qui l'aliénait toujours un peu plus.

L'identification en tant que désir de l'autre, se manifeste par la préférence de la mère, cette dimension aboutissant à la formation de *l'idéal du moi*. Cet idéal invite le sujet à s'identifier au père aimé, mettant un terme à l'Œdipe par le fait d'une appropriation de l'idéal en tant qu'il adienne comme père. Cet état de fait lui permet de devenir à son tour un homme. En ce qui concerne notre thème de travail, il est possible aussi d'avancer pour les gens de couleurs s'identifiant aux Blancs, que c'est advenir à la dimension d'homme, que c'est également l'accession à certains postes clés.

Une question se pose ; pourquoi, alors que le père qui est celui qui interdit, est préféré à la mère? Pourquoi est-il l'idéal?

Lacan explique que le père n'est pas reconnu comme objet réel. Il est, comme nous l'avons déjà mentionné, le « père symbolique ». Selon Lacan, la notion de père symbolique précise que « le père est une métaphore ».

La définition lacanienne de la métaphore indique que « c'est un signifiant qui prend la place d'un autre signifiant ». (Lacan, 1958, p. 285). Ainsi « le père dans le complexe d'Œdipe est un signifiant substitué à un autre signifiant ». (Lacan, 1958, p. 285).

Dans la fonction du père, un rapport de substitution signifiante, c'est-à-dire de métaphore, peut venir prendre la place physique d'un père par le biais de la symbolisation. Aussi, la substitution à ce qui évoque le désir de la mère opère tout autant, et même de façon privilégiée, par des signifiants que la présence physique du géniteur. Autrement dit, par la mise en place qui s'opère à travers le langage et la culture comme l'ont montré les

Ortigues par exemple, la fonction du père peut être occupée par la mère ou un oncle par exemple.

Conclusion

Afin de prendre en considération la possibilité d'une lecture œdipienne chez le Nègre, nous avons tenté de présenter à travers deux variables la présence du concept en Afrique et à la Martinique.

Au Sénégal, le lieu de recherche des Ortigues, les différents cas qui ont été étudiés, ont montré, à l'aide du matériel recueilli, que des fantasmes transcrivent le problème en référence au « moi », ils tendent vers une formulation classique de la situation œdipienne. Certes, des différences au niveau des données cliniques existent entre l'Afrique et l'Europe, les auteurs les ont présentées.

Dans la culture sénégalaise, le pouvoir appartient au groupe, et chacun désire y participer. Le groupe a son importance, le mariage en est l'exemple, puisqu'il est d'abord affaire d'alliance de lignée.

Alors que les cas étudiés par les Ortigues sont des cas individuels, nous avons transporté le complexe d'Œdipe de la sphère individuelle à un lieu autre qui est le groupe social, puisque comme nous l'avons vu, selon Freud, la psychologie individuelle est aussi une psychologie sociale. C'est à partir de ces précisions que nous avons tenté de présenter deux variables en vue de considérer la présence du concept freudien dans la société martiniquaise. Cela nous a amenée à comprendre le rapport au père vu différemment, que l'image du père était inexistante, comme une « voie sans issue ». Il y a eu une projection sur des images autres, comme l'image de l'autorité coloniale française durant l'esclavage puis l'image de la France à travers le shœlchérisme après 1848.

Pour Freud, le schéma de notre personnalité se façonne par rapport au complexe d'Œdipe et à la fonction paternelle. Au cours de son évolution, le sujet s'identifie au père, celui-ci devient son idéal. Nous avons vu que le fait de s'identifier au père interrompt le complexe œdipien par le fait de l'acquisition de l'idéal en tant que le sujet advienne comme le père.

Si selon les Ortigues, le transfert d'image du père aurait comme issue de permettre au fils de « prendre une place d'homme dans la société », cela en a-t-il été ainsi pour les Martiniquais? Sur quels supports d'identification le Martiniquais s'est-il appuyé pour construire son identité?

Chapitre 5.

Une aliénation du point de vue psychanalytique

« Un jour, le Nègre s'empara de la cravate du Blanc, se saisit d'un chapeau melon, s'en affubla et partit en riant... Ce n'était qu'un jeu, mais le Nègre se laissa prendre au jeu ; il s'habitua si bien à la cravate et au chapeau qu'il finit par croire qu'il les avait toujours portés : il se moqua de ceux qui n'en portaient point et renia son père qui a nom " Esprit-de-Brousse "[...]. Le nègre s'est mis à l'école des blancs, il a voulu devenir autre: il a voulu être assimilé.»¹⁰⁰

I- Mise en place d'une aliénation.

Dans les sociétés antillaises, l'histoire de la période esclavagiste a été occultée. Comme cela a été dit précédemment, on n'en parle pas parce qu'elle est triste. Après 1848, c'est l'oubli. Pourquoi?

Il y a eu de nombreux soulèvements, de multiples révolutions, souvent avortées suite aux dénonciations. Des insurrections très violentes ont marqué l'histoire et pourtant il semblerait que des évènements symboliques fassent défaut. Pourquoi n'y a-t-il pas eu de processus de symbolisation, mais plutôt la continuité d'une aliénation? Pourquoi la représentation de l'esclavage n'a-t-elle pas pu s'inscrire dans un passé ? Qu'en a-t-il été de la parole?

Dans ce chapitre, nous tenterons de mettre en évidence, l'ambivalence du Martiniquais à la lumière des concepts tels que : sentiment de culpabilité intimement lié au complexe d'Œdipe et le transfert selon Lacan.

Il est utile de rappeler que S. Freud¹⁰¹, le fondateur de la psychanalyse, bien qu'il n'ait pas entrepris de recherche sur les conséquences de l'esclavage et de la colonisation, a orienté ses recherches vers le social pour analyser la difficulté de la vie en société. Ainsi peut-on lire :

¹⁰⁰ Césaire, A. (1935). « *Négreries : Jeunesse noire et assimilation* », L'Étudiant noir, 1^{ère} année, n°1 mars, p. 3. Cité par Same Kolle, S. (2007). *Naissance et paradoxes du discours anthropologique africain*. Paris : L'Harmattan.

¹⁰¹ Freud, S. (2001). « Psychologie des foules et analyse du Moi (1921) », dans *Essais de psychanalyse*. Paris : P.U.F.

« Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément, une psychologie sociale dans ce sens élargi mais parfaitement justifié» (Freud, 2001, p. 137).

II- Le traumatisme.

En psychanalyse, un événement prend valeur de traumatisme dans l'après-coup du moment où il a eu lieu dans la réalité. Selon la psychiatre et psychanalyste Jeanne Wiltord¹⁰², sans qu'il y ait une volonté délibérée, quelque chose insiste, revient, sans cesse automatiquement, que ce soit dans le discours, dans les actes, dans les comportements. L'auteur avance que dans le cas qui nous occupe, ce qui insiste, ce qui se répète n'est pas du tout un souvenir agréable. Il est d'autant plus désagréable qu'il y a toujours dans les esprits, la relation maître/esclave. C'est une référence dont l'oubli reste impossible.

Le vocabulaire de la psychanalyse définit le traumatisme psychique comme « un événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique ». (Laplanche et al., p. 499). Selon Freud, la notion de traumatisme renvoie à une conception économique :

« Nous appelons ainsi une expérience vécue qui apporte, l'espace de peu de temps, un si fort accroissement d'excitation à la vie psychique que sa liquidation ou son élaboration par les moyens normaux et habituels échoue, ce qui ne peut manquer d'entraîner des troubles durables dans le fonctionnement énergétique » (Laplanche et al., p. 500).

Les traces traumatisantes.

Ici, ce qui fait retour renvoie au passé douloureux et triste de l'esclavage. Ces traces ne sont pas seulement du passé, elles sont aussi «à partir des traces d'hier et d'aujourd'hui mêlées ». (Glissant, p. 26). Wiltord soutient que « le temps du traumatisme est donc un temps figé. Aucune histoire ne peut se construire tant que dure le traumatisme ».

¹⁰² Wiltord, J. (2010). *Les békés: maîtres et pères?* Texte de la conférence du 14 juillet 2010. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France. (25/03/12).

Les premiers déportés ont subi un traumatisme. Wiltord avance que « L'esclavage fonctionne comme un traumatisme ». Et dans l'insistance de la référence à l'esclavage, il y aurait une répétition causée par un traumatisme.

Il y a fort à penser que lors de l'arrachement à l'Afrique, terre natale, les communautés vivaient un sentiment social. Le fait de disperser ces gens, de regrouper diverses ethnies ne pouvait que décomposer ces communautés, puisqu'aux dires d'Affergan :

« Un sentiment social fondé sur l'esprit communautaire existait lors de l'arrachement de l'Afrique...l'entreprise coloniale surtout par le passage servile a décomposé cette totalité en la morcelant à l'extrême. Et la stratégie de la résistance passive et de l'évitement a su s'opposer à l'entreprise totalitaire sur la vie sociale et civile des nouveaux dominants ». (Affergan, p. 219).

Dans le chapitre 2 de cette présente étude, nous avons parlé du peuplement des Antilles. Puis, du transbordement des Noirs africains réduits à l'état d'esclaves, et vendus comme de la marchandise. Ils avaient tout perdu, jusqu'à leur identité. La traite et l'esclavage leur ont fait perdre tous les repères symboliques leur permettant de se définir comme humains. Il n'en fut pas de même pour les colons ; ils étaient nés Blancs et donc civilisés, avec le pouvoir de dominer. En effet, au début de la colonisation, le Blanc a été identifié comme un être puissant, chrétien et, surtout, Blanc « parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu »¹⁰³.

Les Blancs, comme nous l'avons vu, se sont appropriés sauvagement et violemment les nouveaux lieux, les identifiant par des noms connus de leurs pays respectifs. « Ils arrivent avec des repères symboliques les définissant comme humains »¹⁰⁴. Ainsi force a été pour les déportés d'oublier jusqu'à leurs ancêtres, leur culture, leur religion, nous dirons d'oublier jusqu'à leur humanité. Telle a été la volonté du maître depuis le commencement du peuplement.

Ce conditionnement originel des esclaves qui date de cette époque aurait agi en profondeur puisqu'il résonne encore dans l'esprit du peuple antillais post colonial. Ainsi lentement un processus a été mis en place, Glissant le nomme « processus d'éradication globale (anéantissement de toute production) ». (Glissant, p. 105). Ce

¹⁰³ Sartre, J.-P. (1949). *Situations. III, Lendemain de guerre*. Paris, Gallimard. p.229.

¹⁰⁴ Wiltord, J. *Les békés: maîtres et pères?* Texte de la conférence du 14 juillet 2010. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France. (25/03/12).

processus amplifie *la pulsion mimétique*, contraint fortement l'identification du modèle français. Dans son analyse de la situation, Glissant avance que le processus de dépossession n'est pas repérable pour tous. Toutefois, il ajoute qu'une étude plus attentive éclaire de manière utile les rouages qui fondent cette dépossession. De plus, il poursuit en faisant remarquer que « Nous sommes quelques-uns qui supputons (en Martinique) qu'il ne se trouve peut-être pas au monde une communauté aussi aliénée que la nôtre, aussi menacée de dilution ». (Glissant, p. 105). Toujours selon cet auteur, « La pulsion mimétique est peut-être la violence la plus extrême qu'on puisse imposer à un peuple ; d'autant qu'elle suppose le consentement (et même la jouissance) du mimétisé ». (Glissant, p. 105).

Comment le passé continue de structurer encore ce qui est en train de se vivre ?

Il existe plusieurs techniques pour se préserver des représentations et affects douloureux ou désagréables ou intolérables par exemple la perte de l'image de soi, l'angoisse, une situation conflictuelle ou toutes autres situations menaçantes. Le sujet, avec l'élaboration du Moi, mettra en place des structures diverses, des stratégies, des pensées, des comportements le plus souvent inconscients afin de ne pas voir la réalité. Ces processus peuvent aller de l'oubli à la transformation de la réalité voire, le rejet.

L'Antillais en général et le Martiniquais en particulier, ayant été confronté durablement à une existence de « meuble » et de sous-homme, a mis en place des opérations inconscientes afin de se protéger de la réalité. Une réalité qui peut être le traumatisme qu'ont vécu leurs ascendants durant trois siècles. Fort probablement, ce traumatisme se perpétue de nos jours. Ainsi nous allons suivre les diverses stratégies que le Martiniquais a façonnées pour se protéger de la réalité.

Le déni de l'histoire de l'esclavage.

Selon Freud, le déni correspond au « refus de reconnaître une réalité dont la perception est traumatisante pour le sujet ». (Laplanche et al., p. 115). Selon Wiltord, le mécanisme du déni qui se traduit par « une tentative imparfaite pour se détacher de la réalité d'un événement ou d'un fait, quand leur signification ne peut pas être admise psychiquement par un sujet », a été de mettre en place deux courants contradictoires, opposés, coexistant en même temps, dans le même espace psychique, totalement indépendants l'un de l'autre.

L'un reconnaissant l'existence de l'esclavage, simultanément, l'autre ignorant la place qu'a l'esclavage dans le psychisme.

Selon Freud, reprend Wiltord, adopter une telle perspective contradictoire est « une très habile solution » pour se protéger de la souffrance insupportable provoquée par un évènement. Mais le prix à payer est un clivage, une déchirure dans la personnalité qui va réduire au silence toute relation personnelle avec l'esclavage. En effet, Freud avance que « le névrosé se détourne de la réalité, parce qu'il la trouve intolérable, dans sa totalité ou en partie ». (Freud, 1984, p. 135).

En effet, les deux exemples suivants montrent comment cette réalité de l'esclavage est non seulement passée sous silence, mais aussi déplacée et recouverte par autre chose.

Le premier exemple donné par Wiltord, a trait au mutisme relatif à l'histoire de l'esclavage. Cet exemple concerne des lycéens martiniquais. Nous rapportons les faits : « Au moment du cent cinquantième de l'abolition de 1848, des lycéens martiniquais ont été interrogés par un journaliste du journal "Le Monde". Ils avaient des connaissances sur l'esclavage, ils l'avaient étudié en classe, ils en avaient une connaissance intellectuelle et scolaire, mais à aucun moment ils ne parlaient des esclaves comme ayant place dans une histoire où ils étaient concernés ».

Cet exemple montre l'efficacité du pouvoir mis en place dès 1848 par les Schœlchéristes.

Un deuxième exemple peut être retenu, celui de l'aménagement contemporain des plantations. Il existe à la Martinique, d'anciennes plantations. Des lieux sont directement liés à l'époque de souffrance et de déshumanisation pour les Noirs transbordés. Certaines de ces plantations sont toujours en exploitation comme les rhumeries de Saint-Étienne, de Depaz... ou encore les grandes bananeraies.

Mais d'autres ont été rénovées, comme celle du Leiritz. Rénovées pour le tourisme, ces cases qui avaient servi d'habitation pour les esclaves ont été transformées en chambres d'hôtel « pittoresques, exotiques » et coûteuses. D'une certaine façon, il y a une forme de déni du lieu de l'esclavage et de tout ce qui gravite autour, par la façon de traiter et de vivre dans ce lieu. Le vécu véritable de l'esclave en a été occulté, effacé.

Ainsi ce mécanisme de déni, qui est toujours présent dans la société martiniquaise, est à prendre en compte car il entraîne des « conséquences destructurantes. ». (Wiltord).

III- « Traces d'hier et d'aujourd'hui, mêlées ». (Glissant, p. 26).

Nous avons retenu cette citation de Freud qui illustre la situation dominant/dominé et ses conséquences : « La possession des biens confère la puissance à un seul individu et fait germer en lui la tentation de maltraiter son prochain ; celui qui en est dépouillé doit donc devenir hostile à l'opresseur et se dresser contre lui ». (Freud, 1983, p. 66).

Inhibition de l'agressivité.

Nous avons relevé, suite à l'histoire de l'insurrection des esclaves, qui a abouti à l'abolition de mai 1848, qu'il y a eu des manifestations de joie et de réjouissance. Certes, dans quelques communes, des agitations violentes se sont poursuivies, mais elles ont été rapidement étouffées. Cela nous a amenée à nous interroger sur les moyens auxquels l'homme martiniquais a eu recours pour compenser l'inhibition de toute l'agression retenue depuis trois siècles, puisque Freud explique que « quand les forces morales qui s'opposaient à ses manifestations et jusque-là les inhibaient, ont été mises hors d'action, l'agressivité se manifeste aussi de façon spontanée, démasque sous l'homme la bête sauvage qui perd alors tout égard pour sa propre espèce ». (Freud, 1983, p. 66).

Alors que s'est-il passé? Juste après, Freud enchaîne en rappelant la pertinence de la psychanalyse afin de ne pas sous-estimer la part d'agressivité, parfois même inconsciente :

« Quiconque évoquera dans sa mémoire les horreurs des grandes migrations des peuples, ou de l'invasion des Huns : celles commises par les fameux peuples Mongols de Gengis Khan ou Tamerlan, ou celles que déclencha la prise de Jérusalem par les pieux croisés, sans oublier celles de la dernière guerre mondiale, devra s'incliner devant notre conception et en reconnaître le bien-fondé ».

Les premiers habitants des îles étaient-ils, comme Colomb décrivait, « (...) des gens tout à fait innocents qui ne connaissent pas la guerre (...) Tous étaient craintifs et dépourvus d'agressivité (...) » (Agot, p. 48), ou faut-il supposer que l'abolition de 1848 en apportant la libération a permis de gommer en un instant trois siècles de misère, d'abrutissement, de déshumanisation ?

Selon Freud, l'agression est « introjectée » ; intériorisée, elle retourne au point de départ, c'est-à-dire contre le propre Moi. (Freud, 1983, p. 80). Cette agression est reprise par le Surmoi qui sera en opposition avec une autre partie du Moi, en tant que « conscience

morale ». Ainsi cette agressivité introjectée « manifesterà à l'égard du Moi, une agressivité rigoureuse que le Moi eut aimé satisfaire contre des étrangers ». (Freud, 1983, p. 80).

Afin de mieux cerner l'attitude du Martiniquais, nous repons la question soulevée par Freud : « Que se passe-t-il en lui qui rende inoffensif son désir d'agression? ». Autrement dit, quels moyens sont employés pour inhiber toute l'agression?

1- Surmoi et Sentiment de culpabilité.

L'instance du surmoi fait partie de la deuxième topique freudienne. Le Surmoi, en allemand *Über-ich* signifie ce qui est au-dessus du Moi. C'est un concept psychanalytique élaboré par Freud, représentant une des trois instances de la personnalité. Il caractérise la structure morale (conception du bien et du mal) et de jugement (charge de récompense ou de punition) de notre psychisme. Il est l'héritier du complexe d'Œdipe. C'est une instance qui se construit¹⁰⁵. Il transmet les codes de la culture dans le lieu de « ce qu'il convient de faire ». Il s'agit d'une instance sévère et cruelle, surtout constituée d'injonctions qui contraignent l'individu. Pour Freud, le Surmoi doit sa naissance au renversement du complexe d'Œdipe. Selon lui, « l'enfant, renonçant à la satisfaction de ses désirs œdipiens frappés d'interdit, transforme son investissement *sur* les parents en identification *aux* parents, il intériorise l'interdiction ». (Laplanche et al., p. 472). Ainsi, l'identification au père conduit à un double aspect, « tu *dois* être ainsi » (comme le père) qui implique aussi une interdiction « tu *n'as pas le droit* d'être ainsi » (comme le père), « c'est-à-dire tu n'as pas le droit de faire tout ce qu'il fait ; certaines choses lui sont réservées ». (Freud, 2001, p. 274).

L'identification est ambivalente, elle traduit un sentiment d'amour, de tendresse et en même temps une éviction. (Freud, 2001, p. 188). La notion du surmoi engloberait les fonctions d'interdiction et d'idéal. (Laplanche et al., p. 472). Selon Lacan, « le surmoi est une scission en tant qu'elle se produit pour le sujet dans ses rapports avec ce que nous appelons la loi ». (Lacan, 1975, p. 305). Lacan ajoute que « pour tout être humain, c'est dans la relation à la loi à laquelle il se rattache que se situe tout ce qui peut lui arriver de personnel ». (Lacan, 1975, p. 307). On peut avancer que le contenu du Code Noir à travers

¹⁰⁵Université de Montréal, Séminaire SRL 6401, *questions spéciales*. 18 oct. 2010.

la notion de biens « meubles » ou celui de la Bible à travers la malédiction de Cham ont représenté la loi pour le Noir, et son histoire a été normalisée par ces lois.

En effet comme il a déjà été dit, dès le début de la Traite négrière et de l'esclavage, ce fut au nom du pouvoir royal et du pouvoir religieux que l'homme noir fut conditionné. La Loi ainsi que le christianisme furent intériorisés dans la conscience du Nègre.

L'instance du Surmoi, instance intériorisée d'où émanent conscience morale, interdits et idéaux, engendre chez l'individu une situation de tension. Cette tension se nomme « le sentiment de culpabilité », il se manifeste en tant que « besoin de punition ».

Le Martiniquais éprouve-t-il ce sentiment de culpabilité? Dans l'affirmative, quelles en seraient les causes et comment cela se traduirait-il? De plus si, comme l'avance Freud, le fait d'avoir ce sentiment répond à « on a conscience d'être coupable » ; ce sentiment existerait-il chez le Martiniquais ?

Le contenu qui suit permettra de montrer la volonté des autorités d'assourdir le flot de violence et d'agressivité des esclaves noirs, puis des colonisés. Nous verrons également ce sentiment de culpabilité aliénant le sujet.

2- Le silence ou la non-parole.

Dans sa conférence, Wiltord souligne

« Que le temps suffit pour que l'oubli s'installe, mais il ne suffit pas d'un trait de plume ou d'une injonction pour que des faits de la réalité arrivent à s'inscrire comme passé. Le temps psychique ne se confond pas avec le temps de la réalité et ne rien dire n'est pas oublier ».

En effet, ne rien dire n'est pas pour autant oublier le passé, c'est faire demeurer le passé dans le présent à l'état latent en marge de la conscience de chacun. Il est possible d'affirmer que cela perdure depuis la gestion du silence imposé par les autorités. Silence présent dès la lecture de la Proclamation de Louis Thomas Husson¹⁰⁶, délégué de la République française en date du 31 mars 1848 en attendant l'arrêté officiel du 27 avril 1848. Notons que l'un des objectifs du gouvernement était aussi que la liberté vienne du maître et non des esclaves.

¹⁰⁶ Voir Annexe 2.

D'une part, ce silence est imposé par la décision du Gouverneur Rostoland lors de la révolte du 22 mai 1848 pour écarter le soulèvement par le feu et par le sang¹⁰⁷. D'autre part, l'oubli forcé est aussi imposé par la proclamation de ce même Gouverneur Rostoland lorsqu'il stipule « Je recommande à chacun l'oubli du passé ».

Sur le plan social et sur le plan politique.

Ce silence a été géré par des cellules de gestion de conflit. Le gouvernement provisoire devait gérer les sentiments de la population, entre autres « lutter contre la commune défiance envers l'autorité »¹⁰⁸. On invitait les personnes à venir régler les conflits. C'est une plainte sourde, la situation dominant/dominé n'a guère changé puisque le planteur/propriétaire-patron d'entreprise domine toujours l'esclave/travailleur-salarié.

De plus, la République Provisoire a donné tout avantage aux propriétaires terriens. Nous avons vu que ces derniers avaient été indemnisés pour combler les pertes dues à la libération des esclaves.

Il semblerait que la masse ait revêtu « le masque odieux de la pleine satisfaction de soi dans la servitude » ou encore que l'image de la petite bourgeoisie soit devenue « l'inépuisable matrice du réel ». (Manville, p.195).

Sur le plan politique, le silence contraint et forcé sera dans le mensonge du département. Selon Manville, il y aurait un problème dû à la présence d'intellectuels « qui opèrent des chassés-croisés au point que l'on rencontre des hommes et des femmes de la droite qui n'ont pas évincé une parcelle de dignité alors que les prétendus hommes de gauche et de progrès ont tout oublié de leurs racines ». (Manville, p. 195).

En 1946, les Vieilles colonies réclament la départementalisation. Selon Wiltord, le statut de département donnera « une consistance politique au silence sur le passé colonial et sur l'esclavage ».

¹⁰⁷ En proclamant l'abolition de l'esclavage, il s'agissait d'éviter le massacre des Blancs, et conserver la colonie à la France (ne pas refaire une autre Haïti).

¹⁰⁸ Cottias, M. (2004) *Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852)*. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2004/3 59^e année, p. 547-567. (25/03/12).

Ce statut au départ a menti, car il a maintenu les structures coloniales de dépendance de l'ancienne métropole comme l'ont souligné Wiltord, Glissant¹⁰⁹, Manville¹¹⁰. En effet, en 1848, Schœlcher s'était repris et affirmait qu'« il n'y a plus de colonies, il n'y a que des *Départements d'Outre-Mer* régis par les mêmes lois que ceux du continent». (cf., p. 53).

3- Une acculturation réussie

Sur le plan éducationnel, durant cette même période, une silencieuse aliénation est mise en place : l'école de la République. En effet, l'enseignement de l'école laïque républicaine garantit une éducation à tous les enfants sans distinction de couleur de peau. Tous apprendront la langue française à l'école et surtout, au même titre que les enfants français de l'hexagone français, ils apprendront qu'ils descendent des Gaulois. « Autrefois, notre pays s'appelait la Gaule et ses habitants, les Gaulois ». (Wiltord). Dans sa conférence, Wiltord reprend la réflexion d'Alain Damoiseau, béké de la Guadeloupe, lorsqu'il avançait, qu'il eut été difficile de leur apprendre « Nos ancêtres les Africains » puisque des enfants blancs étaient présents dans les classes. Pourtant ils ne devaient pas faire la majorité, vu le faible effectif des Blancs dans les colonies à cette période.

Les Blancs ont privé les Noirs de la parole, du langage en les éparpillant, en les séparant dès l'instant des razzias, par crainte de fomentation de troubles, de révoltes. Il n'y avait aucun mode de communication, d'échange sur les négriers durant les traversées. Une fois arrivés à destination, les captifs d'une même ethnie étaient séparés. Il en fut de même lors des ventes et sur les plantations. Durant de longues périodes, les Noirs ont connu le mutisme, proche d'un autisme forcé.

Aussi, au fur et à mesure qu'arrivaient de nouveaux Noirs sur les plantations, les esclaves les plus anciens leur apprenaient les prières rudimentaires. Celles-ci devenaient le premier apprentissage d'un autre parlé. De fait, sur les plantations, apparaît un nouveau mode de communication : le créole. C'est un mixage de langues des colons et des parlés des esclaves. Le créole est différent selon les îles. Il s'est structuré dans les lieux d'habitation. Il a été l'instrument d'humanisation durant la période servile. Une fois la mise en place de l'École française républicaine, il en fut autrement.

¹⁰⁹ Glissant, É. (1997). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard. p. 64.

¹¹⁰ Manville, M. (1992). *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan. p. 257.

L'usage de la langue créole était interdit à l'école. Dans certains foyers, les parents interdisaient à leurs enfants de parler le créole. C'est une langue qui rappelait la tristesse de l'esclavage. Elle traduisait aussi celui qui était vu comme un non-être. Mais la connaissance de la langue française pour la petite bourgeoisie, a été une autre libération, voire une forme d'émancipation puisqu'elle permettait l'ascension sociale et économique, tout en accentuant davantage le clivage du moi.

IV- Les ambivalences

Le sentiment de culpabilité s'explique par le fait que le Moi infantile s'accroissait en dressant en lui, le même obstacle qu'était le père à l'accomplissement de ses *désirs œdipiens*. Freud explique que

« Le Surmoi conservera le caractère du père ; plus le complexe d'Œdipe a été fort et plus son refoulement s'est produit rapidement (sous l'influence de l'autorité, de l'instruction religieuse, de l'enseignement, des lectures), plus sévère sera plus tard la domination du Surmoi sur le Moi comme conscience morale, voire comme sentiment de culpabilité inconscient ». (Freud, 2001, p. 275).

Ce sentiment parfois conscient demeure généralement inconscient, c'est un *acte de refoulement*. Freud avance qu'une grande partie de ce sentiment doit être inconsciente puisque la formation de la conscience morale est intimement liée au complexe d'Œdipe ; celui-ci appartenant à l'inconscient.

Freud explique que « Le complexe d'Œdipe institue la conscience et engendre le premier sentiment de culpabilité ». (Freud, 1983, p. 91).

Une ambivalence identitaire.

Nous l'avons vu, le Martiniquais est un Afro-descendant, dont nous avons retracé l'histoire. La communauté martiniquaise, tout au long de son asservissement s'est rebellée, mais n'a jamais pu obtenir son indépendance, et a toujours été dominée. De cette situation, il devrait en résulter une certaine agressivité pour retrouver la liberté. Aussi, lors de la libération en 1848, là où il y aurait pu y avoir violence, agression, il n'en fut rien. À quel moyen la communauté afro-descendante recourt-elle pour inhiber son agressivité, pour diminuer l'omnipotence de la France voire l'éliminer?

Selon les raisonnements de Freud, au regard de l'agressivité, il s'agit de « l'étudier dans l'histoire du développement de l'individu. Que se passe-t-il en lui qui rende inoffensif son désir d'agression? » (Freud, 1983, p. 79). Pour nous, il est question ici du développement d'un peuple. Un ensemble d'ethnies transbordées qui s'est reconstitué, s'est changé *en autre chose, en une nouvelle donnée du monde* (Glissant, p. 40), un important « melting pot » d'où il en est ressorti des Afro-Martiniquais.

En 1848, c'est la libération de l'esclavage. Tous les esclaves sont-ils libres? Peuvent-ils récupérer les terres? Désirent-ils renvoyer l'opresseur en France et jouir pleinement de leur liberté? Allant dans le même ordre d'idée, est-ce dans une position d'insécurité qu'en 1946 la Martinique demanda la citoyenneté? Statut qui lui fut accordé ainsi qu'à la Guadeloupe, la Guyane et la Réunion. Est-ce l'angoisse de se trouver face au monde alors qu'elle n'a jamais pu s'assumer ou assumer ses responsabilités? Peur d'être maîtresse de son propre destin afin d'éviter la souffrance du monde extérieur ? Mais aussi peur d'assouvir un désir de prospérité?

Ainsi, bien qu'il existe une ambivalence dans l'attitude du Martiniquais, qui se répercute sur son identité, nous avançons le fait qu'il n'en demeure pas moins que cette ambivalence semble voulue et calculée. Calculée, par les attitudes de séduction ou le besoin de référence de la France pour des préoccupations internes à la région.

L'exemple suivant révèle le manque de rigueur ou encore l'indécision que peuvent avoir les responsables politiques.

La petite bourgeoisie est, si l'on peut dire, utilisée, manipulée comme à l'époque de la colonisation. Il semble difficile de déplaire à l'autorité. À ce sujet, il est intéressant de lire Glissant qui parle de la trahison des politiciens ou encore Manville évoquant le « cha-cha du oui-non » de Césaire, alors maire de Fort-de-France. Nous retenons ce fait.

Depuis 1956, date à laquelle Aimé Césaire avait rompu avec le Parti communiste français, le peuple martiniquais lui était favorable. Dans le cas de prise de décisions politiques, seul Césaire prenait la décision finale. Le 28 septembre 1958, un référendum invitait les Français à voter pour la constitution de la Ve République. Dans les colonies françaises, le référendum visait à la création de la Communauté française, anciennement appelé l'Union française. Pour la France, il s'agissait d'accepter ou de refuser le projet de

Constitution, tandis que pour les autres territoires d'Outre-mer, le choix était entre l'adhésion à la Communauté ou la sécession.

Le 8 septembre 1958, Césaire menait la campagne du "Non" au général De Gaulle. De la Communauté, Césaire déclare « qu'elle ferait de nous "des parias de l'empire" et nous maintiendrait "dans le baignoire de la départementalisation" ». (Nicolas, T3, p. 178). De Gaulle, effrayé par un éventuel "Non" des électeurs martiniquais, avait dépêché le ministre André Malraux, ami de Césaire, à Fort-de-France. Aussi, Césaire a fait volte-face et a convaincu la population de voter "Oui". (Manville, p. 199). Aux dires de Manville, cette « volte-face » d'Aimé Césaire n'a pas été la seule dans l'histoire de la Martinique, il y a eu plus d'une situation analogue.

Au regard de la France, il y aurait eu comme une répétition d'hier à aujourd'hui. À savoir que, durant la période de l'esclavage, la suprématie de l'Empire colonial était basée sur le mercantilisme. De nos jours, cela est dit autrement, mais la relation demeure semblable, le rapport économique persiste. S'il n'en ressort plus de produits tels qu'ils existaient au temps des colonies, il reste que les Français antillais des départements contribuent toujours à l'économie de la France par une surconsommation. Selon les auteurs, « cette surconsommation remplace l'usage des contraintes anciennes exercées par les systèmes d'imposition externe classiques qu'a été, par exemple, celui du colonialisme classique ». (Lucrèce et al., p. 70). Les conséquences ne sont pas moindres puisque « la surconsommation demeure une forme d'aliénation "douce" envahissant l'individu à son insu et faisant que celui-ci s'auto construit par ses propres soumissions et ses résistances au changement, tout en conservant l'illusion de la liberté ». (Lucrèce et al., p. 70).

À ce stade, il est possible de comprendre que la situation de la Martinique à l'égard de la France métropolitaine correspond quelque peu à des conditions de refoulement d'agressivité, celle-ci ayant été intériorisée, introjectée au point d'entretenir une dépendance touchant la survie même d'une population. En se référant à l'ouvrage de Lucrèce, la peur collective qui se manifeste et fait pression sur la participation des personnes quant à une dynamique de changement correspond à l'« angoisse de survie ». Celle-ci se traduit par

« le sentiment partagé collectivement d'une peur profonde que son existence en tant qu'habitant d'une île de taille restreinte et soumise à une multitude de risques naturels et sociotechniques, institutionnellement intégrée à un cadre de dépendance juridique considéré comme protecteur, devienne brutalement impossible ou pénible à

vivre : la satisfaction des besoins fondamentaux des habitants de cette île n'étant plus désormais en mesure d'être assurée du fait de la rupture de ce lien de dépendance ». (Lucrèce et al., p. 69).

Perte de l'amour.

Comme un être humain, les Antilles et plus particulièrement la Martinique ont connu un processus de développement. En principe, ce processus devrait permettre à tout individu de mûrir et de s'émanciper. Or, dans le cas de la Martinique, on peut se poser la question si l'homme devenu libre a véritablement construit son autonomie. Cette liberté apparaît-elle trop risquée faute d'y avoir été préparée ? Il y a eu une évolution certes, mais c'est sous la tutelle de la Mère-patrie que ce développement s'est réalisé. Cette Mère-Patrie a donc modelé ce nouveau monde à son image. À son image, elle l'a façonné, l'a instruit, lui donnant un langage commun à tous et pour tous, outre-mer compris. Dans cette situation, la Martinique est dans une *dépendance absolue* de la Mère-patrie. En effet, la situation de la Martinique

« ... se réfère à la situation particulière des pays *sous dépendance extrême* qui est celle des sociétés postcoloniales actuelles, institutionnellement placées dans un cadre accepté de démocratie formelle et subordonnées à un État métropolitain, lui-même, émanation d'une république ». (Lucrèce et al., p. 52 ; notre souligné).

Mais, il est possible qu'il y ait eu perte de l'amour, par exemple, le fait de ne pas reconnaître le département de la Martinique au même titre que les départements de la France, de l'hexagone français. Dans chaque situation, la France hexagonale montre sa supériorité et son autorité sous forme de lois et de décrets propres aux îles, aux « Vieilles Colonies ». Ainsi la France est aimée, mais haïe en même temps.

Comme nous l'avons défini en amont, Freud établit une relation entre le Moi et l'instance du Surmoi, ainsi en qualité de « conscience morale » elle agit vis-à-vis du moi avec la même agressivité que le Moi aurait souhaité satisfaire contre des ennemis. « La tension entre la dureté du Surmoi et le Moi qu'il s'est soumis » est nommée « sentiment conscient de culpabilité » et se manifeste sous la forme de « besoin de punition ». (Freud, 1983, p.80). Le Martiniquais, se trouve dans une posture ambivalente : rejeter tout ce qui vient de la France, mais en même temps, il suppose qu'une politique d'autonomie risque de le démunir de son bien-être matériel.

Dans une situation de détresse ou de dépendance à autrui, c'est l'angoisse qui survient face au retrait de l'amour. Ainsi dans la perte de l'amour de quelqu'un dont on dépend, il y a également perte de sa protection face à toutes les hostilités.

Aussi est-ce par peur d'encourir la privation de l'amour qu'il est prudent d'éviter de se rebeller, de montrer de l'agression?

Freud avance qu'il existe « deux origines au sentiment de culpabilité : l'une est l'angoisse devant l'autorité, l'autre, postérieure, est l'angoisse devant le Surmoi. » (Freud, 1983, p. 80). La première force l'homme à abandonner la satisfaction de ses pulsions. La seconde, ne pouvant pas dissimuler au Surmoi la constance des désirs défendus, incite le sujet à se châtier.

Le soulèvement de la société du 5 février 2009, contre la « pwofitasyon »¹¹¹ en Guadeloupe et à la Martinique, pourrait être un exemple de cette forme de retour punitif du surmoi. En effet, il y a eu comme un regret d'avoir osé défier l'ordre en place. La crainte d'un châtement est révélée à travers une malédiction, la fatalité ou le mauvais sort.

Le sort, dira Freud (Freud, 1983, p. 83), est considéré comme le substitut de l'instance parentale. Si le malheur frappe cela s'explique par la perte de l'amour de l'autorité. Rappelons qu'au chapitre 3 dans les cas étudiés par les Ortigues il est question également du sort à travers la volonté divine.

Ainsi, selon Freud, il est possible de discerner le rapport entre « renoncement aux pulsions » et le sentiment de culpabilité. « On renonce à des satisfactions pour ne pas perdre l'amour de l'autorité extérieure » (Freud, 1983, p. 84). En réponse à cette explication, peut-être est-il permis d'avancer que la Martinique renonce à s'autogérer par crainte de perdre l'amour de la Mère-Patrie en montrant son désir de rester française.

¹¹¹ Nicolas, A. (2009). *Analyse de la grève générale en Martinique* (grève de février 2009) explique : « Dans sa lutte pour le progrès, le peuple a conscience d'avoir toujours en face de lui une aristocratie blanche et très souvent békée. Et cette aristocratie est exploiteuse, profiteuse. D'où "la pwofitasyon " ». Entretien réalisé par Fernand Nouvet pour le journal L'Humanité, 29 juillet 2009.

V- Le transfert

La notion de transfert a été découverte par Freud durant la cure d'une jeune hystérique. Freud a observé que « le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition et que la répétition est le transfert du passé oublié, non seulement à la personne du médecin, mais aussi à tous les autres domaines de la situation présente ». (Freud, 1953, p. 107). Il est compris comme un affect d'amour ou de haine répétitif d'un passé, mais ignoré dans le présent. Notons que cette notion n'est pas propre à la psychanalyse.

Selon Lacan le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient, à savoir que le sujet s'ouvre du fin fond de son enfance faisant resurgir des faits, des affects du passé dans le maintenant, sans le savoir.

Le transfert ainsi défini, peut-il en être de même pour une société ? Dans « *Psychologie des foules et analyse du moi* », afin de répondre à l'influence qu'exerce la foule sur la vie psychique de l'individu, Freud laisse la parole à M. Le Bon qui explique que, « quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule, les dote d'une sorte d'âme collective ». (Freud, 1981, p. 142). Il ajoute plus loin :

« La foule psychologique est un être provisoire, composé d'éléments hétérogènes, pour un instant soudés, absolument comme les cellules d'un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune de ces cellules possède ».

Ainsi Freud démontre que le collectif est un grand nombre d'individus ayant pris le même objet comme identification ou idéal. J.-A. Miller¹¹² ajoute que « Le collectif, les formations collectives, les groupes, une École aussi bien, s'analysent comme une multiplicité de relations individuelles au Un de l'Idéal du moi. ». Il précise que selon Freud, « l'être du collectif n'est qu'une relation individuelle multipliée ».

Ainsi le transfert du passage de l'individuel au collectif est un transfert multiple, dû à un grand nombre de sujets ayant le même objet d'identification ou Idéal.

Il convient de préciser qu'il ne s'agit pas d'un transfert collectif lié à une compréhension jungienne relative à un inconscient dit collectif.

¹¹² Miller, J.-A. (2000). *Théorie de Turin*. École de la cause freudienne.
<http://www.causefreudienne.net/index.php/ecole/textes-fondateurs/theorie-de-turin> (15/20/12).

Dès l'instant où il y a une mise en relation, il y a une relation transférentielle de la dimension symbolique qui s'installe, il y a une demande implicite, mais une demande ; celle-ci est une demande d'amour, « l'amour consiste à offrir quelque chose qu'on n'a pas ». (Lacan, 2001, p. 46). L'amour permet au sujet de prendre en compte son manque. La demande étant une demande de re-connaissance par l'autre.

Le transfert désigne en psychanalyse le processus par lequel les désirs inconscients s'actualisent sur certains objets dans le cadre de relation établie avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique. (Laplanche et al., p. 492). Ainsi, Freud avance que « [...] tout individu auquel la réalité n'apporte pas la satisfaction entière de son besoin d'amour se tourne inévitablement avec un certain espoir libidinal, vers tout nouveau personnage qui entre dans sa vie [...] »¹¹³. Freud ajoute que le transfert est dû aussi bien aux états conscients qu'à tout ce qui a été refoulé et, est devenu inconscient. (Freud, 2002, p. 52). Il est représenté comme un affect. Le transfert étant en rapport à l'amour (Freud, 2002, p. 52), il peut être d'amour comme de haine.

Si ces concepts tendent à une expérience psychanalytique individuelle, l'extension de ceux-ci comporte aussi une dimension collective. Selon Freud, l'Autre intervient dans la vie psychique d'un individu pris isolément en tant que modèle, soutien ou adversaire et de ce fait la psychologie individuelle est aussi une psychologie sociale. Freud explique que toutes les relations qui ont fait l'objet de l'investigation psychanalytique peuvent revendiquer d'être phénomènes sociaux¹¹⁴. Ainsi les éléments mis en évidence au niveau du collectif, sont semblables à ceux qui se révèlent dans la cure¹¹⁵. C'est à juste titre qu'il poursuit en avançant que l'opposition entre les actes psychiques sociaux et narcissiques (*autistiques* selon la terminologie de Bleuler) tombe ainsi pleinement dans le champ de la psychologie individuelle ; il n'est donc pas approprié de séparer celle-ci de la psychologie sociale et groupale. (Freud, 2001, p. 137).

Dans cet essai analytique, précisons qu'il est question de l'emploi de l'inconscient freudien. Cerner la particularité de l'inconscient freudien s'impose.

Avec Freud, la psychanalyse amène quelque chose de nouveau, la position de l'inconscient diffère de ce que l'on en disait, à savoir « ce qui n'est pas conscient ». Freud l'aborde, entre autres, d'un point de vue topique. Le mot *topique* signifie *lieu* et désigne

¹¹³ Freud, S. (2002). *La Technique Psychanalytique*. Paris, P.U.F.

¹¹⁴ Freud, S. (1983). *Malaise dans la civilisation*. Paris, P.U.F. Chapitre VIII.

¹¹⁵ Id.

des lieux psychiques distincts. Il montre l'état d'un processus qui se manifeste chez l'enfant et qui a laissé des traces que l'on retrouve dans son inconscient lorsqu'il est adulte. L'inconscient est constitué de contenus refoulés. (Laplanche et al.). Selon Lacan, « l'inconscient est un concept forgé sur la trace de ce qui opère pour constituer un sujet »¹¹⁶. Il dira que l'inconscient est « structuré comme un langage », mais, il est également le discours de l'Autre¹¹⁷, car « ce qui s'y déroule est articulé comme un discours »¹¹⁸.

Cela étant dit, dans la dynamique du transfert le sujet s'identifie à une personne de son entourage passé ou présent. Rappelons que l'identification est connue de la psychanalyse comme expression première d'un lien affectif à une autre personne. (Freud, 2001, p. 187).

Qu'en est-il du sujet martiniquais ?

1- L'autre c'est moi

« La première pulsion d'une population transplantée et qui n'est pas sûre de maintenir au lieu de son transbord l'ancien ordre de ses valeurs, est le Retour ». (Glissant, p.44). Mais en 1946, l'idéal d'un retour en Afrique (liberté) est remplacé par l'idéal de la citoyenneté française. La Loi de départementalisation (cf., p.55) confirme la défaite des békés¹¹⁹. C'est un changement dans le politique, l'économique et le social. De nos jours, la Martinique est à la fois département et région d'outre-mer. Elle est en grande partie dépendante de la France métropolitaine sur le plan économique, politique et social.

Durant son évolution, ce nouveau monde n'a possédé qu'un modèle : celui de la France et de son citoyen Blanc, qui était supérieur, qui avait l'autorité. À l'opposé, le Noir apparaît d'emblée négatif, puisqu'à l'origine il est issu d'une malédiction laquelle était véhiculée depuis des décennies avec l'idée que tous ceux qui ne sont pas Blancs ne valent rien.

Le colonisé s'identifie donc à ce qui semble être bien, c'est-à-dire le Blanc. A. Memmi, lui-même le reconnaît,

¹¹⁶ Lacan, J. (1971). *Écrits II*. Paris, Éditions du Seuil. p. 410.

¹¹⁷ Lacan, J. (1971). *Écrits I*. Paris, Éditions du Seuil. p. 263-377.

¹¹⁸ Lacan, J. (1971). *Écrits II*. Paris, Éditions du Seuil. p. 27.

¹¹⁹ « Pour les communistes, l'assimilation -, il fallait dire plutôt la départementalisation- était une arme qui devait permettre aux masses laborieuses de lutter efficacement contre les grands colons esclavagistes. » (Armand, T3., p.115)

« (...) J'ai tenté passionnément de m'identifier au Français. Dans un grand élan qui m'emportait vers l'Occident (...) j'ai d'abord tourné allègrement le dos à l'Orient, choisi irrévocablement la langue française, me suis habillé à l'italienne et ai adopté avec délices jusqu'aux tics des Européens»¹²⁰.

Il fallait ressembler au Blanc. Le Noir veut s'identifier aux Blancs, Fanon écrira, « le Noir veut être Blanc ». (Fanon, p. 7). Selon l'auteur, « Le Noir Antillais sera d'autant plus blanc c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sienne la langue française ». (Fanon, p. 7). Ainsi parler c'est exister pour l'autre. L'auteur poursuit en précisant que c'est aussi assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation. Si le Noir s'exprime convenablement, on dira : « il parle comme un Blanc ».

Nous avons vu au chapitre 3 que le mythe de Schœlcher a fait de celui-ci le libérateur de l'esclavage. Et pourtant, c'est un Blanc. Le blanc libère. Ainsi les Martiniquais, plus particulièrement, les gens de couleur, ont fait une projection sur l'icône de Schœlcher qui était représentant de la Mère patrie.

Il est dit que la petite bourgeoisie est assimilationniste et réformiste. Affergan écrit qu'elle est un pur produit de la France colonisatrice. N'est-ce pas Cyrille Bissette, Mulâtre, homme politique martiniquais, député en 1848, puis 1849-1851, qui appela les Nègres en 1848, à oublier l'esclavage :

« Consentons donc à un mutuel oubli du passé et jetons loin de nous nos funestes divisions, nos préjugés d'un temps qui n'est plus, les vieilles récriminations qui ne font jamais l'affaire des partis et bien moins encore le bonheur du pays qui doit dominer et faire taire toutes les passions ».

Ou encore, s'adressant à un groupe d'esclaves se jetant sur de la nourriture :

« Que faites-vous mes amis? Vous agissez comme des cannibales, comme des sauvages ! Plus je cherche à vous élever, plus vous vous abaissez. Ne suis-je pas nègre comme vous. Faites comme moi, imitez les blancs ; seuls ils vous civiliseront»¹²¹.

Depuis la relation maître/esclave, béké/colonisé, il n'a existé pour ainsi dire que l'identification au Blanc.

¹²⁰ Memmi, A. (1985). *Portrait du colonisé ; (précédé de) Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard. p. 17.

¹²¹ Delépine, É. (2009). Note sur les paradoxes du néo-bissettisme. MeetaW 73 (7/11/12).

2- La livrée du Blanc.

Dans ce qui a été écrit précédemment, le Noir a été abaissé à l'état de bête, de chose, de meuble. Entre lui et le maître/blanc apparaît le Mulâtre. À partir de cet instant, un état de supériorité a été attribué au Blanc. Ainsi aspirant au statut d'être et ambitionnant la sortie de cette « néantisation », selon Fanon, le Noir a dû s'approprier un certain nombre d'éléments lui assurant une « blanchitude » ou une « lactification ». Ces éléments sont divers, ils sont la langue du colonisateur, (nous avons vu que le créole, langue du colon, a été le moyen de communication sur les plantations. (cf. p. 94)). Il y a le mariage ou l'union avec un homme blanc ou avec une femme blanche. Dans le même ordre d'idées, il y a l'accouplement avec le blanc en vue d'avoir des enfants « clair de peau ». Le port du vêtement occidental était également un objet de blanchissement.

Ce dernier élément, pour le Noir, attestait du désir conscient et consenti d'appartenir à la classe supérieure c'est-à-dire des Blancs. En 1720, la loi somptuaire adoptée à la Martinique imposait des règles vestimentaires pour les Noirs esclaves. « On exigeait un vêtement différent selon le travail du Nègre. Toutefois, il leur était interdit de porter des dorures, des dentelles ou des bijoux. Il était impératif de "tenir ces sortes de gens " (...) dans leur état d'esclave »¹²².

Ainsi le rejet du vêtement de toile, vêtement traditionnel est « un phénomène gouverné par des motivations socio-psychologiques »¹²³.

En ce qui concerne le Martiniquais, l'idéal est le Blanc. On ne peut pas être Blanc, avoir la blancheur de la peau, la pigmentation. Que faire d'autre sinon que de tenter de lui ressembler, de devenir comme lui en l'imitant, en s'y identifiant en quelque sorte. On assiste alors à la mise en place de la lactification telle que l'écrit Fanon.

Il est possible de lire une réflexion de Suzanne Césaire, dans l'ouvrage écrit par M. Manville, selon laquelle, le mal-être martiniquais s'expliquerait

« Par une erreur collective sur notre vraie nature, erreur née de cette idée, ancrée au plus profond de la conscience populaire par des siècles de souffrance : puisque la supériorité des colonisateurs leur vient d'un certain type de vie, nous ne conquerrons la force qu'en dominant à notre tour la technique de « style » (...) ».

« Course à la fortune. Aux diplômes. Arrivisme. Lutte rapetissée à la mesure de la bourgeoisie. Course aux singeries. Foire aux vanités. Le plus grave est que le

¹²² Back, F. (2004). [Les habits de la servitude - Érudit](#). Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec, n° 79, 2004, p. 20-24. (08/11/12).

¹²³ Gallimore, R. B. (1999). *Le vêtement occidental et son impact psychologique et socio-culturel chez le personnage négro-africain de l'époque coloniale*. N° 10. Mai 1999. (20/08/12).

désir d'imitation naguère vaguement conscient - puisqu'il était réaction de défense contre une société oppressive – est maintenant au rang des redoutables forces secrètes de l'inconscient (...) ». (Manville, p. 193).

Ainsi, la responsabilité incomberait à la petite bourgeoisie qui ne s'est pas véritablement impliquée dans la lutte de l'époque. À ce titre René Ménénil, rapporté par Manville, écrit :

« C'est à vous que j'en ai, ombre sournoise... Vous que n'habitèrent jamais ni une grande pensée ni une forte passion...Vous qui êtes également incapable d'un grand courage et d'une grande lâcheté...Homme déraciné, ombre bavarde, je vous salue. Ombre inquiète...qui doute de soi...de la place qu'elle pourrait occuper dans le monde...Ombre qui se donne toujours en rabais...Il vous manque le poids de l'homme... (...) Ombre polie! Mais à quand la saison des hommes? » (Manville, p.194).

« En endossant l'habit du colonisateur, le colonisé se sent supérieur à ses frères » et « paradoxalement endosser « l'habit du blanc » ne signifie pas s'élancer vers les sommets de la réussite, mais plutôt amorcer un mouvement descendant dominé par un phénomène d'aliénation et d'acculturation» (Gallimord).

Force est de constater que ce mimétisme a eu des résultats probants. Seulement en désirant ressembler à l'autre, c'est tout un processus transférentiel qui a été mis en place. Et, ici, la référence de Freud : « ce que je ne peux avoir, je le deviens », s'applique justement. En effet, depuis les années 1830, le désir de reconnaissance allant jusqu'au vouloir du pouvoir a pris une place importante dans l'esprit de la petite bourgeoisie. De nos jours les responsabilités qui incombent à certains intellectuels, reflètent également l'habit endossé du Blanc, au point qu'il est possible de dire que

« Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir, il les fait jouer spontanément sur lui-même, il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles, il devient le principe de son propre assujettissement »¹²⁴.

Conclusion.

Il est possible de conclure que d'aucuns diront que le « Noir » n'existe pas en soi, il n'est qu'un produit de la situation coloniale :

« Par exemple, les Malgaches encore typiques considèrent comme des *Blancs* les Antillais *noirs* qui viennent à Madagascar, ils affirment qu'ils ne voient aucune différence, que la couleur de la peau n'a aucune importance. [...] C'est

¹²⁴ Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris : Éd. Gallimard. p.237.

l'action du Blanc, quelle qu'elle soit (éducation ou exploitation, évangélisation ou civilisation, assimilation ou discrimination) qui finit par créer le Noir, réduit, pour ainsi dire à la seule couleur de sa peau ... »¹²⁵.

¹²⁵ Vatin, F. (2001). *Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la Colonisation. Contextualisation et Décontextualisation*. Revue du MAUSS, 2011/1 n° 37, p. 137-178.

Conclusion générale

Ce travail avait pour objectif, à partir de sources documentaires et d'auteurs écrivant sur la situation martiniquaise, de tenter d'analyser l'attitude des Afro-Antillais à partir d'une perspective psychanalytique, à la lumière des concepts de la théorie freudienne : complexe d'Œdipe, sentiment de culpabilité, transfert et dépendance.

Pour ce faire, nous avons mis en exergue des exemples concrets de l'histoire en liens avec des mécanismes psychiques. Ces exemples, relatent les conditions de vie déshumanisante de l'homme Noir durant la traite négrière et l'esclavage durant plus de trois siècles, ainsi que la quête identitaire des Afro-Martiniquais. Nous avons tenté de montrer la pertinence de concepts psychanalytiques pour mieux comprendre la problématique de l'identité martiniquaise. Cela a permis de dégager des raisons permettant de comprendre pourquoi l'endoctrinement d'hier a des répercussions de nos jours. Et, mieux comprendre la place des références religieuses dans la construction de ce problème identitaire.

Nous avons dû relater l'histoire du peuplement de l'île et sa position géographique ultra marine. L'homme noir n'a été reconnu que dans une inhumanité, et dans le déni de l'Homme qui a été utilisé comme objet. De ce conditionnement, des traces profondes ont été incrustées dans la conscience collective. La condition de dépendance politique, économique et sociale de la Martinique, a établi un état ambivalent du Martiniquais. Cet état d'ambivalence se manifeste jusque dans le statut de la Martinique considérée comme département/région de la France hexagonale et par la singularité d'être une île située en Amérique Centrale. Cet état répond également à la position de l'Afro-Martiniquais qui se veut être reconnu en tant que tel, vivant de sa culture, de sa langue créole et en même temps se situant dans une société de surconsommation française.

Ainsi présenté, nous avons tenté de comprendre cette attitude ambivalente, le comportement de l'Afro-Martiniquais face à l'autorité de la France. De là, notre orientation en rapport à la Loi et la foi d'origines esclavagistes. Aussi, selon les conditions réelles qu'ont vécues les esclaves, comment n'ont-ils pas laissé libre cours à l'expression d'une agressivité défensive ? Pourquoi n'y a-t-il pas eu de retour ? Ou de manifestations agressives ? Au contraire, durant les jours qui ont suivi l'abolition, ce fut des acclamations de joie.

À la lumière des concepts freudiens et lacaniens, il nous a été possible de répondre à certaines questions soulevées comme le sentiment de dépendance, le complexe d'Œdipe chez les Noirs, le sentiment de culpabilité ou encore la notion de transfert qui découlent du complexe œdipien.

Le conditionnement qui datait de l'époque de l'esclavage, à notre sens, correspondait à l'autorité paternelle. Autorité qui demeure dans l'inconscient et se présente selon Freud comme constitutive de l'instance du Surmoi. Instance qui peut se manifester sous différentes formes comme le sentiment de culpabilité voire de punition.

Ceci nous a amenée à identifier la Martinique naissante, comme un être humain en construction/développement de son identité. Ainsi avait-elle pour seul modèle le Blanc, sous-entendu la France, empire colonial à travers lequel elle s'identifia à tout ce qu'il représente, allant du langage au port vestimentaire. Par exemple, une ambivalence langagière dénonce le dilemme existant, à savoir la langue française, critiquée, car c'est d'abord la langue de colons, mais utilisée, car c'est celle du Blanc, et qu'elle inscrit une position supérieure. Encore de nos jours, il est courant de faire remarquer à quelqu'un que « son français » est à revoir. Autres causes ambivalentes, comme la pulsion mimétique soulevée par Glissant ou encore toujours selon l'auteur *le développement de mentalités d'assistés* que notre recherche n'a pas étudié davantage, constituent bien d'autres facteurs qui sont à énumérer.

Si en effet, certaines attitudes du Martiniquais répondent aux concepts freudiens soulevés ici, il reste tout de même des paramètres difficilement explicables. Il semble que la dépendance socio-économique de l'île est la conséquence d'une cause profonde qui ne résulte pas seulement de l'Afro-Martiniquais, puisqu'il est en situation de relation. De plus, les Antillais ont tellement refoulé leur « chosification » qu'ils ont fini par se croire inutiles à eux-mêmes. Les humiliations et l'anéantissement de leur personne ont fait et font qu'ils passent leur temps à se combattre eux-mêmes. Selon des auteurs comme Lucrèce par exemple, le Martiniquais oscille sans cesse entre une image de soi d'acteur et une autre d'objet passif et vaincu.

Autres causes, les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures, et d'arrachements. Il n'y a pas eu d'histoire continue comme chez un peuple reconnu comme normalement constitué. Ce fut au contraire une discontinuité dans la continuité. De par ce

fait, selon Glissant, la Martinique aurait une non-histoire. La partie négative en serait *un raturage de la mémoire collective*. Raturage qui allait servir l'intérêt de certains.

Enfin, une dualité d'ordre sociologique et historique relative à l'expression « département français d'Amérique », comme le soulève Glissant, est à souligner. En effet, il y aura un heurt « dans le réel au paradoxe sociologique et historique, à l'impossibilité culturelle globale posés par cette dénomination : comment peut-on être Français en Amérique »? (Glissant, p.309).

Le rapport à la Loi et à la foi

En consultant l'histoire, nous remarquons qu'un changement s'est opéré vers la fin du XVIIème et le début du XVIIIème siècle en Europe et particulièrement en France. En effet, aux dires de Michel Foucault, une technologie nouvelle, tout un ensemble de procédures est mis en place afin de mieux contrôler, redresser et sévir les individus pour les rendre à la fois « dociles et utiles ». (Foucault, p. 160).

Dans *Surveiller et punir*, Foucault, explique les modifications qui ont eu lieu à cette époque. Par exemple, une plus grande discrétion dans l'art de faire souffrir. Ainsi, depuis quelques années « a disparu le corps supplicé, dépecé, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l'épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle ». (Foucault, p.14). De plus en plus, la punition a cessé d'être sur la voie publique en France. La punition est cachée. C'est un déplacement que soulève Foucault, la punition est entrée dans le domaine de la conscience abstraite. (Foucault, p.16). Son efficacité est d'être *sûre d'être puni*.

Ainsi, selon Foucault ces modifications conduisent à un déplacement de l'objet même de l'opération punitive. La pénalité ne s'inscrit plus dans le corps, mais dans l'âme. Il faut agir en profondeur sur le cœur, la pensée, la disposition. Le châtement frappe l'âme plutôt que le corps. Le pouvoir vient traverser les corps ; ce n'est pas efficace de s'attaquer au corps, il faut atteindre l'âme. N'est-ce pas une réalité qu'ont vécue les Nègres en tant qu'esclaves, en tant que bien meuble ?

Ne peut-on pas dire qu'il y aurait d'autres formes de renversement? L'une aurait été un changement de lieu, en effet, les repris de justice, les bagnards ont été dirigés vers les

colonies¹²⁶. Ils ont été mis hors de la vue du peuple en France. L'autre aurait été, si l'on peut dire, un transfert de lieu du châtement. En effet, toute forme de supplices infligés au corps a disparu pour réapparaître aux îles dans l'espace de l'autre. Ainsi, aux îles, il était plus aisé de donner libre cours aux fantasmes, à la violence, à la perversion, au sadisme, à la cruauté dont les forçats, les bannis se sont nourris durant l'esclavage. Du reste, les lois venant de France avaient des difficultés à être appliquées, voire pas du tout dans les colonies.

Dès le début de la Traite et de l'esclavage, ce fut au nom du pouvoir royal et du religieux que l'homme noir fut conditionné. La Loi autant que le christianisme furent intériorisés dans la conscience du Nègre. C'est ainsi que « la religion catholique fût exaltée et partout répandue, et que les nations barbares soient soumises à la Foi »¹²⁷. La religion ne fut-elle pas le seul lieu où le Nègre pouvait s'élever dans une économie de salut ?

« Le commerce des Noirs n'est pas illégitime, puisqu'il ne réduit pas des hommes en esclavage. Il leur permet au contraire de devenir des enfants de Dieu, libres et égaux à tous les êtres humains dans la foi, et soumis à l'autorité seulement matérielle et humaine d'un maître »¹²⁸.

Quant à la Loi, elle les chosifiait, les réifiait, par l'Article 44 du Code Noir¹²⁹.

Dans les conditions de l'esclavage telles que vécues par les Noirs, nous faisons intervenir la notion de pouvoir tant ecclésiale que juridique, qui « implique toujours la possibilité pour certains individus ou groupes d'agir sur d'autres individus ou groupes »¹³⁰. C. Benadou, et H. Abravanel précisent que le pouvoir est une relation et ne serait pas un attribut. M. Martin avance que dans une situation de servitude, c'est une situation unilatérale qui existe et que seul est concerné le dominateur. Selon Martin, « le pouvoir est donc une relation d'échange au sein de laquelle tel acteur A impose à tel acteur B de procéder à telle action »¹³¹. Martin précise que « si le sujet B ne peut entrer dans cette relation de pouvoir, il cesse d'exister en termes d'individu et passe alors au statut d'objet ».

¹²⁶ En France, l'administration des prisons étaient placée sous la dépendance du ministère de l'Intérieur, et celle des bagnes sous le contrôle de la Marine ou des Colonies. Foucault, p. 16.

¹²⁷ <http://www.urome.be> - L'Europe colonisatrice p.5.

¹²⁸ Gravatt, P. (2003). *L'Église et l'esclavage*. Paris: L'Harmattan.

¹²⁹ Sala-Molins, L. (1987). *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris : P.U.F. p. 178.

¹³⁰ Benadou. C., Abravanel. H. (1986). *Le comportement des individus et des groupes dans l'organisation*. Montréal, Canada Gaëtan Morin p.597 cité par Martin, M. (2009). p. 32.

¹³¹ Martin, M. (2009). *Des humains quasi objets et des objets quasi humains*. Paris : L'Harmattan. p. 32.

C'est bien ce qu'a vécu le Nègre durant la période esclavagiste. Notons que cette relation s'est instaurée dès la rencontre de Colomb avec les habitants des îles. En effet, dès la première rencontre entre l'indigène et le blanc, il y a tout de même eu un rapport blanc/noir. Selon Manonni, les colonisateurs étaient persuadés de la supériorité de leur civilisation, leur force venait du fait qu'ils étaient conscients de cette supériorité, mais qu'ils ne l'incarnaient pas. Et, bien que le blanc ne se soit pas posé comme modèle, il proposa son propre idéal qui le transcendait. De fait, il eut une position dominante. Position qui obligeait à l'imitation et à l'obéissance. (Manonni, p. 68).

Les deux situations précédentes montrent comment l'être humain est devenu chose, objet sous la domination du Blanc, et en quelque sorte, dépendant, il en est sa propriété et cela durant plus de deux siècles. Ainsi il y a eu « le "barbare" à convertir et en France le "bon sauvage" de Ronsard, "l'enfant nouvellement né" de Rabelais, qu'il faut "bercer, éduquer et assurer" plutôt que conquérir »¹³².

Le mimétisme.

Revenons à la Martinique. L'esclavage peut être considéré comme une castration réelle, du fait que les hommes ont été coupés de leur humanité. Depuis, il y aurait encore castration, mais elle demeure dans l'imaginaire. Castration, puisque le Martiniquais est toujours dans une situation de dominé, d'attente de l'autorité. Castration, du fait, qu'il n'y a pas eu assomption, il n'y a pas eu lucidité de l'acceptation de soi, de ce que le Martiniquais est, en tant qu'être, mais aussi ayant une identité multiple. Il ne nous a pas semblé qu'il y ait eu une volonté de s'arracher à l'autre, le Blanc, le maître. Le désir d'être différent de l'image que le Blanc a dessinée du Noir. Parce que « Mon arrachement à Autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assomption comme mien de ce *moi* qu'autrui refuse ; il n'est même que cela »¹³³.

Pourquoi, vouloir imiter l'autre? Pour reprendre S. Césaire, le mimétisme a été dans un contexte précis, mais actuellement, pourquoi persister dans ce sens? Depuis, il y a eu une projection conduisant à une identification. L'idéal du blanc est l'idéal du Noir, ainsi

¹³² L'Europe Colonisatrice <http://www.urome.be> - L'Europe colonisatrice. p.5.

¹³³ Sartre, J.-P. (1945). *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, p. 345.

dans le processus d'identification, il en ressort, le désir d'être, en tant qu'exister, être, en tant que prendre la place de l'autre et en tant qu'image inversée de l'autre (image spéculaire). Mais c'est le retour d'une image d'identité inscrivant la marque du clivage dans l'Autre, lieu d'où elle vient¹³⁴.

Le modèle.

Serge Letchimy Président de la Région Martinique, à l'aube de la nouvelle année 2012, présentait ses vœux et parlait de valeurs : confiance et sens de la responsabilité, il proposait de « réintroduire une troisième, la solidarité, celle qui jadis constituait le ciment de notre société martiniquaise »¹³⁵. Une solidarité a-t-elle réellement été le ciment de la société martiniquaise? Pour ce qu'il en est de l'histoire, il ne nous semble pas que les historiens aient parlé d'une solidarité. Certes, une union entre Noirs et Mulâtres en mai 1848 fut relatée. Toutefois, si telle fut le cas, pourquoi n'avoir pas retenu au cours de l'histoire (car il y en a une, et le Martiniquais a son histoire) l'image des hommes noirs, exemplaires? Parmi ces hommes qui ont osé défier l'ordre public, l'ordre colonial, sans culpabiliser, certains ont lutté jusqu'à la mort, ils ont cru à la liberté jusqu'à la mort.

Nous avons l'exemple du Marron qui a lutté pour s'arracher à l'autre, aux Blancs, à la servitude, et pour vivre la liberté. Mais le Marron était « nomade », il n'avait pas de lieux fixes. Il a refusé d'être assimilé. On peut être en droit de penser que le Marron ne fut pas aimé, parce justement, il représentait trop, ce que beaucoup n'ont pas osé faire ou être, c'est-à-dire être libre et être soi. Il n'a été « égal à personne d'autre, et surtout pas à un autre minoré ou un autre colonisé ». (Affergan, p. 241).

Plus encore, la solidarité aurait dû inciter une imitation à la bravoure, une identification à ceux qui ont se sont battu, qui ont refusé la domination, qui se reconnaissent en tant qu'Être humain et non en tant qu'objet.

Le béké n'a pas plus que ce qu'on lui attribue. La supériorité, la suprématie, c'est le Martiniquais qui les lui donne. En effet, « Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux

¹³⁴ Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Paris : Payot. p. 92.

¹³⁵ Letchimy, S. Président de la Région Martinique. *Les vœux de S. Letchimy 2012*. Politiques Publiques, le magazine de l'intérêt général et des affaires publiques. Publié le 01/01/2012 info@politiques-publiques.com

mains, un corps, et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire »¹³⁶. Et dans le même ordre d'idées, nous partageons l'opinion de F. Fanon quand il écrit : « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc ». Fanon précise que tous les deux doivent s'écarter des voix inhumaines qui ont appartenu à leurs ancêtres respectifs « afin que naisse une authentique communication ». Il termine en précisant qu' « avant de s'engager dans la voix positive, il y a pour la liberté un effort de désaliénation ». (Fanon, p. 187).

La dialectique du maître et de l'esclave.

Penser l'identité martiniquaise c'est aussi revoir l'histoire. Au commencement était le regard de l'autre. Regard qui a traduit une différence. Le regard du Blanc a dénié l'altérité culturelle et sexuelle du Noir. Depuis, il a ce désir d'être reconnu par un regard « visible » qui voit et non par celui « invisible » qui est discriminatoire.

Dans le cadre d'un comportement productif, le dépassement du maître par l'esclave évoqué par Hegel¹³⁷ n'a pas pu se réaliser dans les Antilles. Au temps de la période servile, cela semblait difficilement réalisable, puisqu'aucune responsabilité ne leur était donnée. Aucun temps pour eux-mêmes, aucun moment de repos, aucun thème réflexif, aucune possibilité de créativité ne leur étaient accordés. Aujourd'hui, c'est la situation de dépendance à tous les égards. La France (le maître) œuvre pour qu'il n'advienne aucune production endogène, mais pour que domine une surconsommation. Ainsi, si l'esclave devait acquérir un Savoir, il est possible qu'entre la vie et la mort, il ait surtout opté pour sa propre vie, afin de se maintenir dans l'existence. Autrement dit, l'esclave a été contraint d'apprendre qu'il lui fallait accepter de perdre quelque chose, c'est-à-dire, qu'il lui fallait renoncer à la liberté pour rester en vie.

Aussi, actuellement, est-ce peut-être dans ce sens, qu'il est difficile, voire douloureux de lutter contre la domination ou la « pwofitasyon », de peur des représailles des nombreuses répressions consécutives des soulèvements des Antilles françaises au cours des

¹³⁶ La Boétie, E. d. (1995). *Discours de la servitude volontaire*. Paris : Mille et une nuits, p. 14.

¹³⁷ Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Gallimard.

siècles. De même, il paraît comme difficile que la vie, associée à la notion de plaisir, soit plus importante que vivre libre et indépendant. Depuis, il y a le dominé et le dominant.

« Aimer c'est donner ce qu'on n'a pas » J. Lacan.

Cela étant dit, des solutions peuvent être multiples quant à une réorganisation de la société martiniquaise, à parer une éventuelle peur devant l'avenir ou peur d'être maîtresse de son destin. En ce sens, il conviendrait de revoir l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. De reconnaître et d'accepter les diverses origines qui composent le creuset du peuplement de la Martinique. Il conviendrait de comprendre que la situation de la société martiniquaise, n'est pas entre les seules mains des Békés, mais également entre celles des Martiniquais qui sont les descendants du brassage des esclaves noirs, des blancs, des mulâtres et d'autres ethnies. La responsabilité de l'économie, du politique, et du social incombe à chacune des composantes, et de façon égale. Il est évident que la relation Béké-Mulâtres/Noirs martiniquais demeure difficile, puisque les deux « classes » (dominantes/dominées) partagent le même espace dans le quotidien. Mais n'est-ce pas une situation mortifère que de vouloir rester dans la position de dominé d'une part et de celui qui est à plaindre d'autre part.

Nous terminerons en nous tournant vers d'autres hommes, d'autres peuples qui ont vécu sensiblement les mêmes conditions d'humiliation et de domination. Nous renvoyons le lecteur à « *l'intervention de Solange Faladé en janvier 1995 en Martinique* ». Intervention faite à partir du

« Commentaire que Lacan¹³⁸ fait du banquet de Platon au cours de l'un de ses séminaires sur le transfert. Et je m'arrêterai tout particulièrement au discours de Pausanias, discours sur le riche, et sur ce que Lacan tire de ce discours concernant le mythe de Penia et Poros. Deux positions subjectives : le pauvre, le riche ».

L'auteur explique que « Lacan met en exergue deux positions subjectives : le pauvre, celui qui est dénué de tout, d'une part ; le riche, celui qui a toutes les ressources d'autre part. ». L'auteur a rapproché ces deux positions subjectives de Nelson Mandela et Frederick De Klerk.

¹³⁸ Lacan, J. (2001). *Le transfert 1960-1961*. Paris : Seuil. p. 29.

Cette situation est une situation d'amour qui relate l'histoire de Penia et Poros :

« Penia, la pauvre ne pouvait assister au banquet des dieux, banquet donné en l'honneur de la naissance d'Aphrodite. Ceci ne la découragea pas. Elle se mit en route, s'échina, se donna beaucoup de mal, prit sur le chemin tout ce qu'elle pouvait prendre et arriva sur les lieux du banquet, au moment où s'en allait Poros, le riche. Celui-ci, plein de ressources, quittait la salle du banquet, enivré du nectar des dieux. Penia s'avança vers lui, le rencontra dans le jardin, où celui-ci était venu se reposer, le jardin des dieux et, de cette rencontre, elle fut grosse de l'Amour. Ce qui est là, nous dit-on, dans ce mythe, porte témoignage de ce qui rend possible la communication entre les dieux et les humains». (Faladé, 1995).

Dans cette histoire, il est question d'amour. Lacan nous dit « Aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas » et c'est le pauvre qui peut le faire. Le riche avait la jouissance et la puissance, il n'avait rien à donner. Mais pour avancer, il fallait qu'il perde quelque chose de cette jouissance. Faladé reprend le jeu de mot de Lacan : « Jouissance/J'ouis-sens ». L'auteur poursuit en expliquant qu'il faut que ça puisse devenir « jouissance » avec les deux possibilités d'entendre le *sens* et le fait de pouvoir *jouir* de quelque chose, dans ce *sens* qui veut dire qu'on a accepté une perte. Selon Lacan le « sens » c'est ce qui ouvre à la communication, c'est ce qui fait qu'avec l'Autre on peut échanger. Car l'Autre, dit Solange Faladé, « s'il n'est pas pour autant le « même », c'est quand même celui avec qui on peut trouver des signifiants tels, qu'une relation, qu'une communication puisse se faire ». Ainsi, « non pas aller vers la destruction, mais vers la construction d'un état multiracial orienté. ».

BIBLIOGRAPHIE

Bible :

La Bible de Jérusalem : la sainte Bible. (1975). Paris, Desclée De Brouwer.

Dictionnaires ou encyclopédies spécialisés :

BENVENISTE, É. (2005). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2, Pouvoir, droit, religion.* Paris : Minuit.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. et LAGACHE, D. (2007). *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris : P.U.F.

SAVARY DES BRUSLONS, J. (1723). *Dictionnaire universel du commerce.* Paris : Jacques Estienne.

Monographies et ouvrages collectifs :

ABENON, L.-R. (1992). *Petite histoire de la Guadeloupe.* Paris : L'Harmattan.

ADÉLAÏDE-MERLANDE, J. (1994). *Histoire générale des Antilles et des Guyanes : des précolombiens à nos jours.* Paris : L'Harmattan, Ed. Caribéennes.

AFFERGAN, F. (1983). *Anthropologie à la Martinique.* Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

AÏSSAOUI, M. (2010) *L'affaire de l'esclave Furcy.* Paris : Gallimard.

BHABHA, H. K. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale.* Paris : Payot.

BEAUVUE-FOUGEYROLLAS, C. (1979). *Les femmes antillaises.* Paris : L'Harmattan.

BAUDE, P. (1948). *Centenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises et la Seconde République française, 1848-1948. L'Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises : principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848.* Fort-de-France : Pierre Baude.

BERNABÉ, J. (1982). « *Le travail de l'écriture chez Simone Schwarz-Bart. Contribution à l'étude de la diglossie littéraire créole-française* », Paris : Présence Africaine, n° 121-122, 1982, p. 166-179 ; p. 168. Cité par P. DEGRAS. (2011).

BOURDIEU, P. (1959). « *Logique interne de la société algérienne originelle* », in *Le sous-développement en Algérie*, Alger, secrétariat social, p. 40-51, repris dans *Esquisses algériennes*, (2009). Paris : Seuil, pp. 99-111 et 107.

BRAFLAN-TROBO, P. (2009). *Société post-esclavagiste et management endogène : le cas de la Guadeloupe*. Paris : L'Harmattan.

CÉSAIRE, A. (1982). *Moi, laminaire : poèmes*. Paris : Seuil.

DEGRAS, P. (2011). *L'obsession du nom dans le roman des Amériques*. Paris : Karthala.

DELISLE, P. (1997). *Renouveau missionnaire et société esclavagiste : la Martinique : 1815-1848*. Paris : Publisud.

DEPESTRE, R. (1980). *Bonjour et adieu à la négritude ; suivi de Travaux d'identité : essais*. Paris : R. Laffont.

DIOP, P. S. (2010). *La poésie d'Aimé Césaire propositions de lecture : accompagnées d'un lexique de l'œuvre*. Paris: H. Champion.

FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. (1921). « *Psychologie des foules et analyse du Moi* ». *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot et Rivages.

FREUD, S. (1973). *L'avenir d'une illusion*. 3e éd. Paris : P.U.F.

FREUD, S. (1978). *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Payot.

FREUD, S. (1983). *Malaise dans la civilisation*. Paris : P.U.F.

FREUD, S. (1984). *Résultats, idées, problèmes. I, 1890-1920*. Paris : P.U.F.

FREUD, S. (2001). *Essais de psychanalyse* Paris : Payot et Rivages.

FREUD, S. (2002). *La technique psychanalytique*. Paris : P.U.F.

- FREUD, S. [1887-1902], (2009). *La naissance de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.
- FREUD, S. (2011). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris : P.U.F.
- GLISSANT, É. (1997). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.
- GLISSANT, É (1990). La barque ouverte, dans *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (2002). *Phénoménologie de l'esprit. I*. Paris : Gallimard.
- HERVIEUX, G. (2011). *L'ivresse de Noé, histoire d'une malédiction*. Paris : Perrin.
- LA BOÉTIE, E. D. (1995). *Discours de la servitude volontaire*. Paris : Mille et une nuits.
- LACAN, J (1975). *Les écrits techniques de Freud 1953-1954. Livre I* Paris : Seuil.
- LACAN, J. (1971). *Écrits I*. Paris : Seuil.
- LACAN, J. (1971). *Écrits 2*. Paris : Seuil.
- LACAN, J. (1990). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- LACAN, J. (2001). *Le séminaire Livre VIII. Le transfert*. Paris : Seuil.
- LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.
- LUCRÈCE, A., OZIER-LAFONTAINE, L. F. et L'ÉTANG, T. (2010). *Les Antilles en colère : analyse d'un mouvement social révélateur*. Paris : L'Harmattan.
- MANNONI, O. (1997). *Le racisme revisité : Madagascar, 1947*. Paris : Denoël.
- MANVILLE, M. (1992). *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan.
- MARTIN, M. (2009). *Des humains quasi objets et des objets quasi humains*. Paris : l'Harmattan.
- MARTINEAU, A., MAY, L. P. (1935). *Trois siècles d'histoire antillaise, Martinique et Guadeloupe, de 1635 à nos jours*. Paris : Société de l'histoire des colonies françaises.
- MEMMI, A. (1985). *Portrait du colonisé ; (précédé de) Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard.
- ORTIGUES, M.-C., E. ORTIGUES (1984). *Œdipe africain*. Paris : L'Harmattan.

REVERT, E. (1951). *La magie antillaise*. Paris: Bellenand.

Société des éditeurs du Mémorial (1978), *Le mémorial Martiniquais*. T.3 Nouméa, Nouvelle-Calédonie.

Histoire, colonisation et post-colonisation :

CÉSAIRE, A. (2004). *Discours sur le colonialisme ; suivi du Discours sur la négritude*. Paris, Dakar : Présence africaine.

CHAULEAU, L. (1973). *Histoire antillaise*. Pointe à Pitre : Desormeaux.

FANON, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

GRAVATT, P. (2003). *L'Église et l'esclavage*. Paris : L'Harmattan.

LEIRIS, M. (1955). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Gallimard.

MPISI, J. (2008). *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*. Paris : L'Harmattan

NICOLAS, A. (1996). *Histoire de la Martinique. Tome 1, Des Arawaks à 1848*. Paris : Montréal, L'Harmattan.

NICOLAS, A. (1996). *Histoire de la Martinique. Tome 2, De 1848 à 1939*. Paris : Montréal, L'Harmattan.

NICOLAS, A. (1996). *Histoire de la Martinique. Tome 3, De 1939 à 1971*. Paris : Montréal : L'Harmattan.

MORÉNAS, J. E. (1978). *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*. Genève : Slatkine Reprints. Réimpression des éditions de Paris 1828.

N'DIAYE, T. (2008). *Le génocide voilé : enquête historique*. Paris : Gallimard.

RENAULT, F., DAGET, S. (1985). *Les traites négrières en Afrique*. Paris : Karthala.

SALA-MOLINS, L. (1987). *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris : P. U. F.

SAME KOLLE, S. (2007). *Naissance et paradoxes du discours anthropologique africain*. Paris : L'Harmattan.

SARTRE, J.-P. (1949). *Situations. III, Lendemain de guerre*. Paris: Gallimard.

SCHWARZ-BART S, S. (1972) 1980. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Paris : Seuil.

Articles de périodiques et autres :

ABRAVANEL, H., BENADOU, C. (1986). *Le comportement des individus et des groupes dans l'organisation*, Chicoutimi : Gaëtan Morin, p. 555-571.

ADLER, A. (1911). *Le tempérament nerveux*. "Les classiques des sciences sociales" <http://classiques.uqac.ca> (08/08/12).

BACK, F. [Les habits de la servitude - Érudit](#) Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec, n° 79, 2004, p. 20-24. (08/11/12).

BALANDIER, G. (1952). Contribution à une sociologie de la dépendance. "Les classiques des sciences sociales" <http://classiques.uqac.ca> (23/11/2011).

BENOIST, J., LAROSE, S. et Université de Montréal. Centre de recherches caraïbes (1972). *L'archipel inachevé : culture et société aux Antilles françaises*. Montréal, P.U.M. "Les classiques des sciences sociales" <http://classiques.uqac.ca> (16/12/2011).

CERTHOUX, A. (1964). Considérations à propos de quelques structures familiales martiniquaises. *L'Information psychiatrique*, 8, octobre. 585-593 (en français).

CESAIRE, A. (1935). « *Négreries : Jeunesse noire et assimilation* », in *L'Étudiant noir*, 1ère année, n°1 mars.

COTTIAS, Myriam. (2004). *Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852)*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004/3 59^e année, p. 547-567. (25/03/12).

DEBIEN, G. (1967) *Christianisation des esclaves des Antilles françaises*. *Revue d'histoire de l'Amérique française*.

DELEPINE, É. (2009) *Note sur les paradoxes du néo-bissettisme*. *MeetaW* 73. (7/11/12).

FALADE S. A. (1995) *Penia et Poros, du récit mythique à l'événement historique*. Publié dans la revue *Portulan*, revue des Caraïbes et des Amériques noires, Vents des Iles, Ed. Lutta Hepke 97275 Fort-de-France, février 1996.

<https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/penia-et-poros-du-recit-mythique-a-l-evenement-historique>. (16/11/12).

GALLIMORE, R. B. *Le vêtement occidental et son impact psychologique et socio-culturel chez le personnage négro-africain de l'époque coloniale*. N° 10. Mai 1999. (20/08/12).

GLISSANT, É. (2007). *Mémoires des esclavages*. Gallimard/La Documentation française, (20/12/11).

JOLIVET, M.L. (1987). « *La construction d'une mémoire historique à la Martinique* », in Cahiers d'Études Africaines, 107 - 108, XXVII, n° 3 - 4. (25/03/12).

LACAN, J. (1958). *Séminaire Livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-1958* <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. (24/10/12).

LIBOTTE, O. L'Europe Colonisatrice *La colonisation européenne: L'évolution des idées*. <http://www.urome.be> (27/02-13).

MILLER, J.-A. *Théorie de Turin*. École de la cause freudienne. <http://www.causefreudienne.net> (15/20/12).

RIGOULET-ROZE, D. (1997) « *Assimilationniste « de couleur » contre autonomisme « blanc »*, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, <http://plc.revues.org/725> .(13/08/12).

VATIN.F. *Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la Colonisation. Contextualisation et Décontextualisation*. La Découverte | *Revue du MAUSS* 2011/1 - n° 37, 137 à 178, (09/11/11).

Rue89, le Nouvel Observateur. 23/06/08 à 18h10. « *Nos ancêtres les Gaulois.* » : ils sont fous ces historiens! <http://www.rue89.com/2008/06/23/nos-ancetres-les-gaulois-ils-sont-fous-ces-historiens> (13/11/12).

SEFIL, M. *L'Abolition n'a pas été un projet séparatiste*. Politique Publique. Publié le 18/05/11. <http://www.politiques-publiques.com> (19/05/11).

Statut de Rome de la Cour pénale internationale (12/07/12.)

WILTORD, J. (2010). *Les békés: maîtres et pères?* Texte de la conférence du 14 juillet 2010. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France. (25/03/12).

Documents spécifiques (mémoire, thèses, textes d'archive) :

AGOT J. (1992) Lycée Acajou I, Martinique. *À la Découverte de la Découverte*. Recueil de textes sur La Découverte de l'Amérique dans le cadre du Cinq centième anniversaire de la rencontre de deux mondes.

CESAIRE, A. Encart du B.O. n°16 du 20 avril 2006. Extrait du discours prononcé le 21 juillet 1945 à l'occasion de la fête traditionnelle dite de Victor Schœlcher.

LE GUERN, E. *Une chose baptisée ? Le statut juridique de l'esclave des colonies françaises sous l'Ancien Régime*. Mémoire pour le DEA d'histoire du droit. (2002-2003) (24/07/12).

MASSON-PERRIN, V. *Le statut du personnage dans l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*. Thèse de Doctorat. Littérature et civilisation française. Thèse dirigée par Madame C. Mayaux. Soutenue le 16 novembre 2006. (09/04/13).

Ministère des Outre-mer. *Présentation la Martinique*. Rapport N° 520.(03/07/12).

SALA-MOLINS, L. *L'esclavage. Un tabou français*. Historia thématique : *Propos recueillis par Éric Pincas*. 01/11/2002 - N° 080 - Rubrique L'esclavage. Dossier : Louis Sala-Molins. (21/07/12).

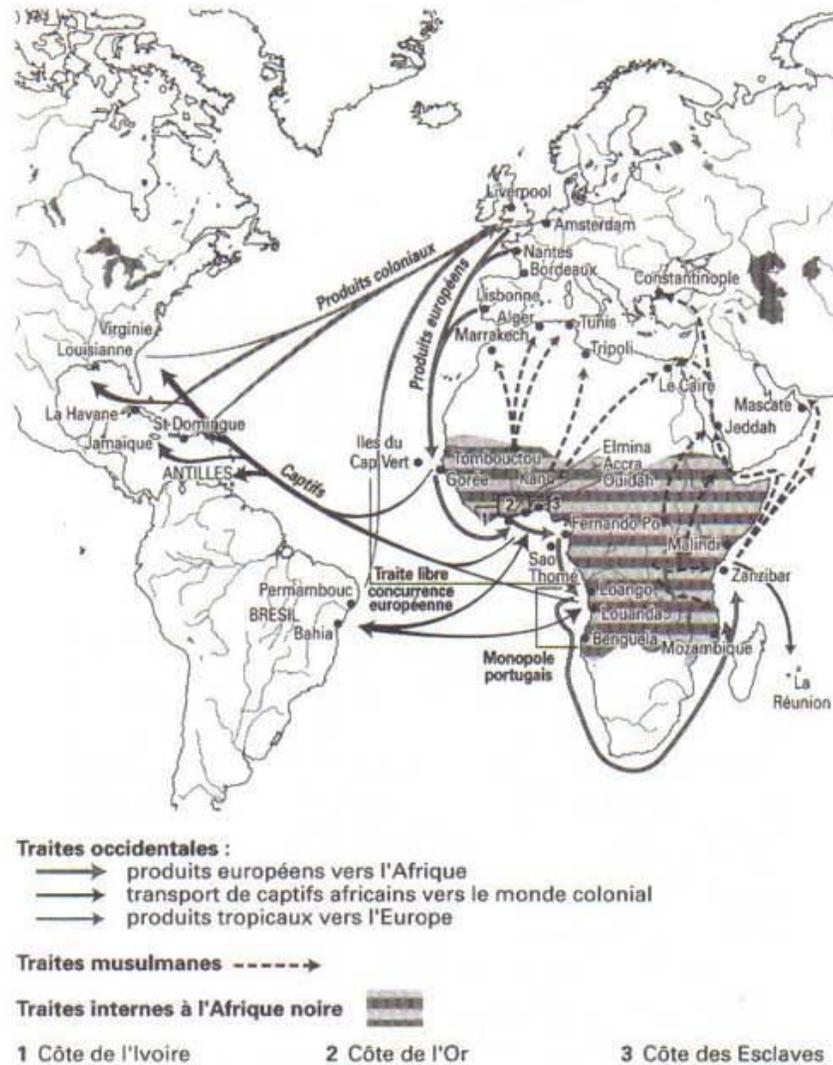
SALA-MOLINS, L. *Les négriers français*. « *Le Code noir est le texte juridique le plus monstrueux de l'histoire moderne* ». Historia thématique : *Propos recueillis par Éric Pincas*. 01/11/2002 - N° 080 - Rubrique L'esclavage. Dossier : Louis Sala-Molins. (21/07/12).

Université de Montréal (2009). *Traumatismes, croyances et spiritualités*. Séminaire SRL 6230 Automne.

Université de Montréal, (2010). *Questions spéciales*. Séminaire SRL 6401. Automne.

ANNEXE 1 : Circuit des traites négrières

Carte 1 : Circuits des traites négrières.



Première étape : d'Europe vers l'Afrique. Les négriers allaient chercher les Africains sur les côtes occidentales de l'Afrique

Deuxième étape : d'Afrique vers les Amériques. Les Africains étaient transportés par bateau, appelés navires négriers. Ils étaient transportés comme des ballots de marchandises dans des compartiments.

Troisième étape : Après avoir vendu leurs esclaves, les négriers chargent les cales de produits tropicaux et retournent en Europe.

ANNEXE 2 : Proclamation de Thomas Hudson

Pages de ii à iv.

Proclamation de Louis Thomas HUSSON (31 mars 1848)

Documents communiqués par *Samuel Potier de Courcy*

Directeur provisoire de l'intérieur pour
La République Française
Aux cultivateurs esclaves
Mes amis

Vous avez tous appris la bonne nouvelle qui vient d'arriver de France. Elle est bien vraie : C'est M. le Général Rostoland et moi qui vous l'avons apportée. Nous avons pris la voie du Steamer pour arriver plus tôt.

La liberté va venir ! Courage, mes enfants, vous la méritiez. Ce sont de bons maîtres qui l'ont demandée pour vous : M. Pécou, M. Bence, M. Froidefond des Farges, M. Lepelletier St-Rémy, M. Perrinon, MM. de Jabrun et Raizet, de la Guadeloupe. - Tous les maîtres qui se trouvaient à Paris se sont réunis et ont chargé ces Messieurs de demander votre liberté au Gouvernement, qui y a consenti. Louis-Philippe n'est plus roi ! C'était lui qui enrayait votre libération, parce qu'il voulait que chacun de vous se rachetât, et la République au contraire va vous racheter tous à la fois.

Mais il faut que la République ait le temps de préparer les fonds du rachat et de faire la loi de la liberté. Ainsi, rien n'est changé, jusqu'à présent. Vous demeurez esclaves jusqu'à la promulgation de la loi. Alors M. le Gouverneur Rostoland m'enverra vous dire : La liberté est arrivée, vive la République

Jusqu'alors, il faut que vous travailliez d'après les prescriptions de la loi pour le bénéfice des maîtres.

Il faut prouver que vous comprenez que la liberté n'est pas le droit de vagabonder, mais bien le droit de travailler pour soi-même. En France, tous les gens libres travaillent plus encore que vous qui êtes esclaves, et ils sont bien moins heureux que vous, car là-bas, la vie est plus difficile qu'ici.

Mes amis, soyez dociles aux ordres de vos maîtres pour montrer que vous savez qu'il n'appartient pas à tout le monde de commander. Si vous pensiez avoir à vous plaindre, confiez-vous à vos maîtres en particulier, et si vous ne pouvez-vous entendre, et que cependant vous pensiez avoir raison, adressez-vous alors au maire de la commune, pour qu'il vous éclaire. La République a confié cette mission à M. le maire.

S'il faut, autrement, que les autorités supérieures qui résident à Fort-De-France (c'est ainsi qu'on appelle aujourd'hui le Fort-Royal), se dérangent à chaque instant pour entendre des plaintes, elles n'auront pas le temps de préparer la loi et le moment de la liberté sera retardé. Votre sort est donc dans vos mains !

Souvenez-vous de ce qui est arrivé à la Guadeloupe !

Du temps de vos pères, la République existait en France ; elle proclama la liberté sans indemniser les maîtres, sans organiser le travail. Elle pensait que les esclaves auraient compris qu'ils devaient travailler et s'abstenir de tout désordre.

Les Anglais s'emparèrent alors de la Martinique, et vos grands-pères ne furent pas libres.

A la Guadeloupe, qui échappa à ces ennemis, tout le monde fut libre, mais les anciens esclaves abandonnèrent leur travail et devinrent plus malheureux de jour en jour. Après sept années de liberté, ils obligèrent la République de les remettre en esclavage. Voilà pourquoi vos camarades de la Guadeloupe sont esclaves jusqu'à ce jour !

Je suis convaincu que vous montrerez, mes amis, plus d'intelligence et que vous ne prêterez point l'oreille aux mauvais sujets : vous n'écoutez, vous, que les personnes honnêtes.

N'écoutez pas, surtout, les libres oisifs. N'oubliez pas que ceux qui craignaient que vous ne voulussiez plus travailler une fois libres disaient : Voyez que d'affranchis sont devenus oisifs !

Vos ennemis, ce sont les paresseux ! N'ayez pour eux qu'une parole : Allez au travail et laissez-nous mériter notre liberté...

M. le Curé est là pour vous dire qu'il faut travailler et se marier pour obtenir les récompenses de l'autre vie. Demandez-lui conseil lorsque vous aurez un sujet de défiance.

Songez que c'est la religion qui la première prêcha la liberté au temps où les blancs eux-mêmes n'étaient pas libres.

Le Christ est né dans une étable pour enseigner aux gens des campagnes qu'ils ne doivent pas se plaindre de l'humilité de leur naissance. Il a permis qu'on le mît à mort sur une croix (c'était le supplice de l'esclave en Judée), pour que les malheureux ne vissent dans ses prêtres que des amis destinés à les bien guider.

Allons. Mes amis, ayez patience et confiance ! Si je vous écris, c'est parce que je n'ai pas le temps de vous aller voir tous. Je viens, d'ailleurs, de visiter St-Pierre, le Prêcher, le Macouba, la Basse-Pointe, et je suis pressé de rentrer chez moi pour travailler à la loi qui va vous donner la liberté.

Aujourd'hui, je suis tranquille, car j'ai vu vos camarades ; ce sont de braves gens qui savent comprendre la liberté. Vous êtes tous de même, j'en suis sûr.

J'aurais voulu que vous vous fussiez tous trouvés avec moi chez M. de Courcy. Quand j'ai annoncé à son atelier que tous ils allaient être libres, tous, ils se sont écriés: Merci M. le Directeur ! Vive le travail! Vive Monsieur ! Vive Madame! Et le soir, ils donnaient une sérénade à leur maîtresse. Pendant le dîner, ils m'avaient envoyé onze hommes mariés, qui m'ont présenté leurs femmes et m'ont chargé, au nom de l'atelier, de remercier la République.

Mes amis ! Cela était beau ! cela prouve que l'atelier avait compris que dans la société les gens mariés sont les plus honorables et les plus dignes de venir promettre à la République que les esclaves désormais se marieront pour avoir un vieux père, une mère, une femme et des enfants, des frères et des sœurs, toute une famille à nourrir et à soigner, parce que ainsi tout le monde sera obligé de travailler quand tout le monde sera libre.

Adieu, mes bons amis, je viendrai vous voir les uns après les autres. Quand vous voudrez manifester votre joie, criez

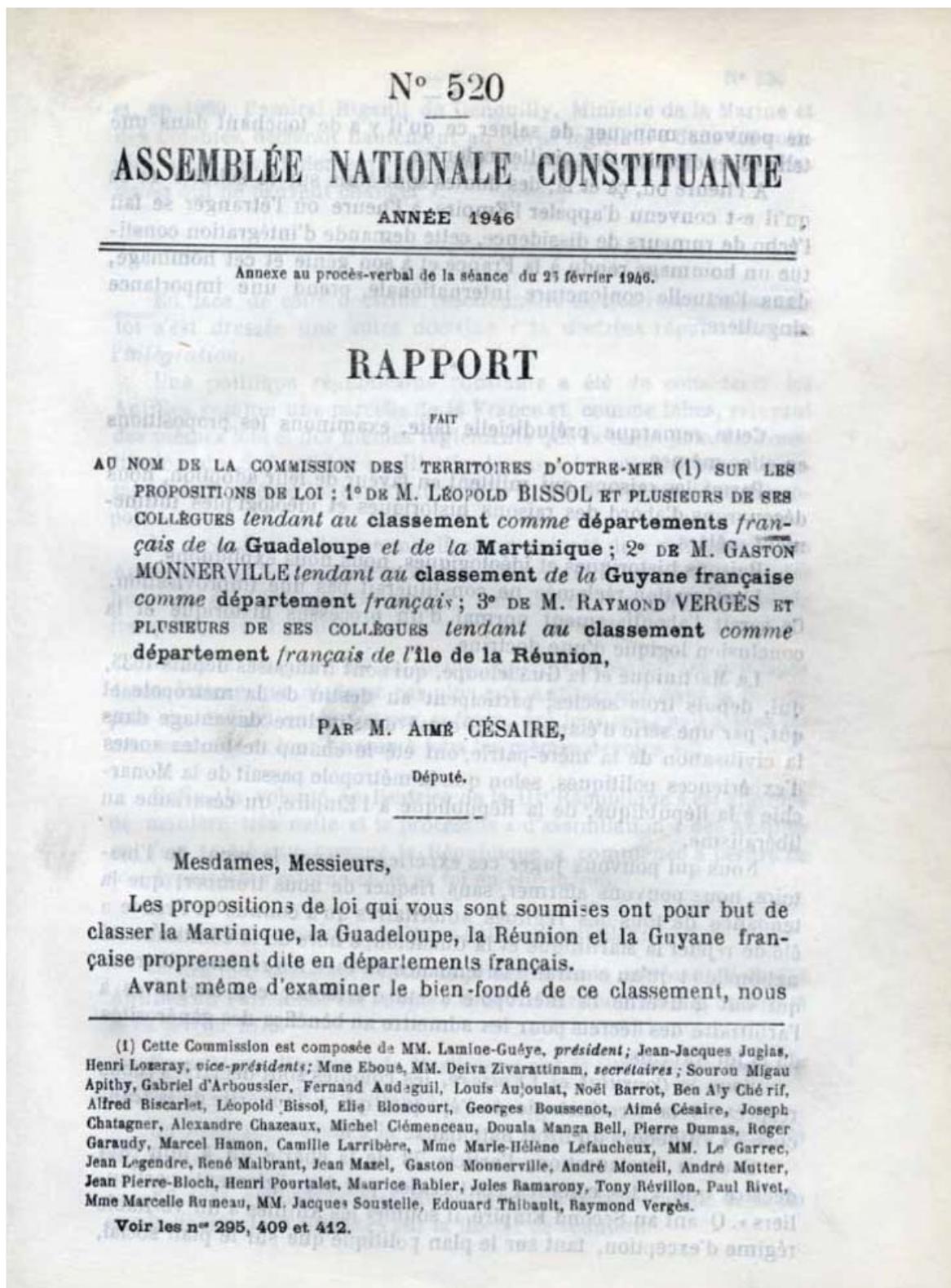
VIVE LE TRAVAIL !

VIVE LE MARIAGE !

Jusqu'à ce que je vienne vous dire : La loi est arrivée. Vive la Liberté.

ANNEXE 3 : Rapport N° 520. Loi de la départementalisation, 1946.

Pages de v à xviii.



ne pouvons manquer de saluer ce qu'il y a de touchant dans une telle revendication des vieilles colonies.

A l'heure où, çà et là, des doutes sont émis sur la solidité de ce qu'il est convenu d'appeler l'Empire, à l'heure où l'étranger se fait l'écho de rumeurs de dissidence, cette demande d'intégration constitue un hommage rendu à la France et à son génie et cet hommage, dans l'actuelle conjoncture internationale, prend une importance singulière.

Cette remarque préjudicielle faite, examinons les propositions en elles mêmes.

Parmi les raisons qui militent en faveur de leur adoption, nous découvrons d'abord des raisons historiques et idéologiques intimement mêlés.

Raisons historiques et idéologiques, nous nous expliquons.

L'intégration réclamée ne constituerait pas une improvisation. Ce serait l'aboutissement normal d'un processus historique et la conclusion logique d'une doctrine.

La Martinique et la Guadeloupe, qui sont françaises depuis 1633, qui, depuis trois siècles, participent au destin de la métropole et qui, par une série d'étapes, n'ont cessé de s'inclure davantage dans la civilisation de la mère-patrie, ont été le champ de toutes sortes d'expériences politiques, selon que la métropole passait de la Monarchie à la République, de la République à l'Empire, du césarisme au libéralisme.

Nous qui pouvons juger ces expériences avec le recul de l'histoire, nous pouvons affirmer, sans risquer de nous tromper, que la tendance de tous les régimes autoritaires qu'a connus la France a été de rejeter la Martinique et la Guadeloupe hors de la communauté nationale et qu'au contraire la tendance de tous les régimes libéraux qui ont gouverné la métropole a été d'arracher ces territoires à l'arbitraire des décrets pour les admettre au bénéfice des générosités de la loi française.

Sous le *Consulat* et l'*Empire*, les colonies sont déclarées (nous respectons la terminologie de l'époque, qui a le mérite de la franchise) « en dehors du droit national ».

Sous la *Restauration*, l'article 73 de la charte du 4 juin 1814 déclare que « les colonies sont régies par des règlements particuliers ». Quant au *Second Empire*, il soumet les Antilles à un véritable régime d'exception, tant sur le plan politique que sur le plan social,

et, en 1869, l'amiral Rigault de Genouilly, Ministre de la Marine et des Colonies, déclarait hautement au Corps législatif : dans les colonies « le travail demeure organisé dans des conditions *exceptionnelles* qui ne peuvent changer ».

En face de cette doctrine réactionnaire de *discrimination*, très tôt s'est dressée une autre doctrine : la doctrine républicaine de *l'intégration*.

Une politique républicaine constante a été de considérer les Antilles comme une parcelle de la France et, comme telles, relevant des mêmes lois et des mêmes règlements que la métropole. La Constitution du 5 fructidor an III stipule que « les colonies seront soumises à la même loi constitutionnelle que le territoire de la métropole ».

La seconde République manifeste sa volonté de « réintégrer » les Antillais dans la famille française et c'est conformément à l'idéal des hommes de 1848 que Schœlcher, définissant la politique coloniale française, devait écrire :

« Elle a toujours été la même, toujours basée sur les principes de la France qui n'admet pas plus aux Antilles que dans la métropole de distinction entre ses enfants, qui leur reconnaît à tous les mêmes droits et leur impose à tous les mêmes devoirs ».

Enfin, la volonté égalisatrice de la III^e République s'est affirmée de manière très nette et le processus « d'assimilation » des Antilles ne s'est arrêté que lorsque la République a commencé à perdre de son dynamisme interne et de sa foi en elle-même.

Nous vous rappelons quelques dates essentielles :

— dès le 8 septembre 1870, le principe de la représentation des Antilles au Parlement est adopté; il devait être confirmé et complété le 24 février 1875.

En 1871, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi organisant les conseils généraux.

En 1880, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur le jury.

En 1881, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté de la presse et sur la liberté de réunion.

En 1887, application aux Antilles de la loi municipale du 5 avril 1884.

En 1901, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté d'association.

De 1884 à 1919, les libertés syndicales sont introduites aux Antilles.

En 1911, sur la demande expresse des Antillais, les habitants des îles sont astreints au service militaire obligatoire.

Mesdames, Messieurs, tout ce que nous venons de dire de la Martinique et de la Guadeloupe est également valable pour la Réunion et la Guyane.

Colonisées, la première depuis 1638, la seconde depuis 1674, ces territoires qui constituent des « marches » françaises, l'un dans l'Océan indien, l'autre dans le bloc sud-américain, ont toujours été liés dans la pensée du législateur à la Martinique et à la Guadeloupe. Au cours de leur histoire déjà longue, ils ont pâti des mêmes exclusions, ils ont bénéficié des mêmes mesures libérales que les Antilles.

La vérité est que nous sommes là en présence des vestiges du premier domaine colonial français, des restes d'un ensemble jadis harmonieux, aujourd'hui mutilé, qui de la « France équinoxiale » comme on appelait la Guyane, à cette île de France lointaine que constitue la Réunion, relevait des mêmes préoccupations et de la même politique. Toujours les régimes autoritaires qui se sont installés en France ont pensé que ces territoires devaient être considérés comme « terres d'exception ».

Toujours la République (la vraie) a pensé que ces colonies dont les habitants sont depuis longtemps citoyens français devraient être appelées à bénéficier des lois que leurs élus au Parlement contribuent à faire.

Bref, de 1870 à 1919, la République a pratiqué à l'égard des Antilles, de la Réunion et de la Guyane une politique d'intégration, dont la France s'est d'ailleurs trouvée récompensée par le patriotisme des populations bénéficiaires.

Le résultat est qu'à l'heure actuelle, ces territoires sont de fait, à peu près assimilés à la métropole du point de vue administratif et politique.

Malheureusement ce processus d'assimilation s'est arrêté dans son élan.

Il s'est arrêté au lendemain d'une guerre où pourtant les coloniaux n'avaient pas ménagé leur sang.

Il s'est arrêté au moment même où en France naissait la législation ouvrière.

L'assimilation s'est arrêtée aux Antilles et à la Réunion à l'orée de la justice sociale.

Sous l'influence de quelles puissances ?

Il est facile de le deviner.

Pour dire les choses crûment, le processus d'assimilation s'est arrêté, parce qu'entre le peuple de France et les peuples des vieilles colonies s'est dressé un barrage formé par certains intérêts privés.

Ce que vous demandent les propositions de loi qui vous sont soumises aujourd'hui, c'est de mener à sa conclusion logique le processus évolutif commencé depuis un siècle et de couronner l'édifice dont la III^e République a jeté les bases.

Nous n'ignorons point que bien des objections ont été faites à la notion même d'*assimilation*.

La plupart d'entre elles s'abritent plus ou moins hypocritement derrière le grand nom de Montesquieu et se recommandent de la fameuse théorie des climats.

La plupart d'entre elles protestent contre toute uniformisation contre-nature et reprennent la phrase très connue de l'*Esprit des lois* :

« Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. »

Mais nous répondrons que c'est ce même Montesquieu qui a écrit des pages cinglantes contre l'esclavage des noirs, et que ce dont il s'agit aujourd'hui, c'est, par une loi d'assimilation, mieux d'égalisation, de libérer près d'un million d'hommes de couleur d'une des formes modernes de l'esclavage.

Nous ajoutons d'ailleurs que l'assimilation qui vous est aujourd'hui proposée, loin d'être une assimilation rigide, une assimilation « géométrique », une assimilation contre nature, est une assimilation souple, intelligente et réaliste.

Quand nous disons assimilation géométrique, nous pensons à l'attitude prise à cet égard par la Révolution française. Lors de la discussion de la Constitution de l'an III, Boissy-d'Anglas, rapporteur des questions coloniales, en vint à prononcer cette phrase caractéristique :

« Que les colonies soient toujours françaises, au lieu d'être seulement américaines; qu'elles soient libres sans être indépendantes; que leurs députés, appelés dans cette enceinte, y soient confondus avec ceux du peuple entier. »

Et il ajoutait :

« Les colonies seront soumises aux mêmes formes d'administration que la France. Il ne peut y avoir qu'une bonne manière d'administrer, et si nous l'avons trouvée pour les contrées européennes, pourquoi celles d'Amérique en seraient-elles déshéritées ? »

Il est clair que notre époque, férue de sociologie et d'ethnographie, ne saurait souscrire entièrement à de telles paroles, encore qu'à notre avis, elles recèlent beaucoup plus de vérité qu'on n'est en général disposé à l'admettre.

Quoi qu'il en soit, l'assimilation qui vous est proposée, pour s'inspirer du même idéal de justice que la politique coloniale de la Convention, s'en écarte par le souci qu'elle manifeste de tenir compte de contingences spéciales liées à la situation géographique des vieilles colonies du continent américain et de l'océan Indien. On ne fait rien quand on a la géographie contre soi. Or, en la circonstance, ce n'est pas seulement l'histoire que nous avons avec nous. C'est aussi la géographie.

En effet, tout en affirmant le principe de l'unité française et l'extension du régime de la loi à des territoires qui jusqu'ici ne relevaient que du régime arbitraire des décrets, les propositions qui vous sont présentées n'empêchent pas de laisser aux conseils généraux de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Réunion et de la Guyane, le droit de délibérer sur le mode d'assiette des contributions locales ainsi que sur les règles de perception des droits d'octroi de mer, bref

des franchises financières spéciales. Toutes choses dont il sera utilement débattu quand viendra devant l'Assemblée la discussion sur les pouvoirs des assemblées locales et départementales.

Nous ajoutons même, qu'étant donné les conditions géographiques dans lesquelles se trouvent la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion, nous admettons qu'un règlement d'administration publique intervienne pour accorder aux préfets des nouveaux départements des pouvoirs un peu plus étendus que ceux qui leur sont consentis dans la France continentale, et ceci afin qu'ils puissent régler immédiatement certaines affaires qui sont de la compétence du gouvernement central.

Telles sont, mesdames et messieurs, les différentes caractéristiques des projets d'assimilation qui vous sont proposés.

Leur originalité est de restituer à la représentation nationale des questions qui jusqu'ici ont été abusivement considérées comme des chasses gardées de l'exécutif et de tenir compte de la justice sans rompre cependant avec les réalités.

C'est parce que les textes qui vous sont proposés sont à la fois réalistes et humains que nous nous opposons à toute contre-proposition destinée à les modifier.

Nous savons que certains auraient souhaité des stipulations autres que celles qui vous sont soumises.

Les textes qui vous sont proposés rangent carrément la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion sous le régime de la loi française, sauf dispositions contraires de celle-ci.

Certains auraient préféré une autre formule selon laquelle ne seraient appliquées aux territoires considérés que certaines lois, sur indication expresse de l'Assemblée Nationale.

L'inconvénient d'une telle substitution serait d'enlever toute portée véritable à la réforme, de faire des nouveaux départements, des départements *diminués*, des départements *d'exception* et, tout compte fait, de ne pas changer grand chose au régime existant.

Une autre opinion serait de subordonner l'application des lois dans les nouveaux départements à la demande expresse de leur assemblée locale.

Nous répondons nettement que l'adoption d'une telle formule serait la négation de l'*assimilation*, et relèverait plutôt de la notion de *fédération*, puisque, en dernier ressort, le pouvoir législatif appartiendrait à une assemblée locale libre d'opérer une sélection

parmi les mesures prises par l'Assemblée Nationale, sans compter que cette assemblée locale, dans des pays soumis à l'emprise d'une féodalité agissante, n'aurait pas toujours toute l'indépendance désirable pour l'application d'une politique progressiste et démocratique.

Pour nous, fidèles à une doctrine républicaine constante, nous pensons que seule l'Assemblée Nationale, dépositaire de la volonté de la nation, peut faire la loi et déterminer le champ géographique d'application de la loi, soit qu'elle l'étende, soit qu'elle le restreigne.

Et nous voilà, par le biais, ramenés au projet d'assimilation proposé.

Il ne convient ni de l'altérer, ni de le dénaturer : sa portée est à ce prix et c'est pour cela que nous nous permettons d'en résumer l'économie.

Dire que toute loi doit être appliquée à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Guyane française et à la Réunion, sauf spécification contraire de l'Assemblée Nationale, cela signifie :

1° Que la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion entrent dans la famille française et participent au destin de la France sur un pied d'égalité avec les départements français ;

Cela veut dire :

2° Que la Martinique, la Guadeloupe, la Réunion et la Guyane française, tout en comprenant la nécessité qu'il peut y avoir d'adapter certaines mesures générales à des conditions géographiques ou économiques spéciales, expriment le vœu d'un rattachement plus étroit à la France et souhaitent voir admettre le principe *que l'assimilation doit être la règle et la dérogation l'exception.*

La Commission des territoires d'outre-mer vous demande donc de vous en tenir aux propositions telles qu'elles ont été présentées.

Leur avantage, mais un avantage décisif, est d'avoir une grande portée internationale tout en satisfaisant à toutes les conditions qui font qu'une constitution peut être dite bonne.

Pour qu'une constitution soit bonne, nous dit Jules Simon, il

faut qu'elle soit en harmonie « avec les besoins, les vœux, les mœurs des habitants ».

L'assimilation que nous vous proposons satisfait à toutes ces conditions.

•••

En ce qui concerne les mœurs, déjà en 1890, dans l'exposé des motifs de leur projet d'assimilation des vieilles colonies, MM. Isaac et Allègre écrivaient ces mots qui, vrais pour le passé, le sont plus encore pour le présent :

« La population des trois colonies qui nous occupent (la troisième étant la Réunion) est éminemment française ; les agglomérations urbaines y sont assez importantes et assez nombreuses pour former des centres administratifs ; les communes y sont organisées depuis longtemps et fonctionnent dans des conditions satisfaisantes.

« C'est en vertu de ces considérations (ajoutaient-ils) que le projet dispose, d'une manière générale, qu'à l'avenir les lois votées par la métropole serent, de plein droit, applicables aux colonies de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion, à moins que le législateur ne juge, au moment du vote, cette application impraticable ou dangereuse et n'en décide autrement ».

On ne saurait mieux dire.

Si des mœurs, nous passons aux besoins, la démonstration pour être plus longue, n'en sera pas moins aisée.

Pour notre part, nous considérons que seule l'assimilation résoud les problèmes des vieilles colonies et répond à leurs besoins actuels.

Du point de vue administratif, nous constatons que les problèmes de la Martinique et de la Guadeloupe tout particulièrement deviennent d'une telle délicatesse, que le seul Ministère des Colonies dont la compétence va de l'enseignement aux travaux publics, des travaux publics aux questions judiciaires, est incapable de les résoudre avec toute l'autorité, la pertinence et la célérité désirables.

Le présent projet d'assimilation, en restituant aux divers Départements ministériels des services qui logiquement leur appartiennent mais qui se trouvent actuellement dépendre du Ministère des Colonies, allégera de manière appréciable un appareil administratif trop lourd et trop compliqué pour être efficace.

Mais, si les Antilles et la Réunion ont besoin de l'assimilation pour sortir du chaos politique et administratif dans lequel elles se

trouvent plongées, elles en ont surtout besoin pour sortir du chaos social qui les guette.

Tous les observateurs sont d'accord pour affirmer que les problèmes sociaux se posent à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Réunion avec une acuité telle que la paix publique en est gravement menacée.

La raison en est que presque aucun effort n'a été fait pour assurer au travailleur antillais ou réunionnais un statut économique et social en harmonie avec le statut politique dont il jouit depuis un siècle.

Citoyen français comme l'habitant de Paris ou de Bordeaux, le Martiniquais, par exemple, se trouve à l'heure actuelle aussi peu protégé que l'habitant de la forêt ou du désert contre l'ensemble des risques sociaux. Dans un pays à salaires anormalement bas et où le coût de la vie se rapproche très sensiblement du coût de la vie en France, l'ouvrier est à la merci de la maladie, de l'invalidité, de la vieillesse sans qu'aucune garantie lui soit accordée.

Pas d'indemnité pour la femme en couches.

Pas d'indemnité pour le malade.

Pas de pension pour le vieillard.

Pas d'allocation pour le chômeur.

En 1840, étaient publiés en France les résultats de l'enquête Villermé, sous le titre : *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*.

Aujourd'hui, les descriptions de l'enquête Villermé ne sont plus en France qu'un document historique, mais elles s'appliquent encore cruellement à la réalité antillaise.

Mesdames, messieurs. C'est là un fait sur lequel il convient d'insister : dans ces territoires où la nature s'est montrée magnifiquement généreuse, règne la misère la plus injustifiable.

Il faut en particulier avoir visité les Antilles pour comprendre ce qu'il y a de faux dans la propagande officielle qui tend à les présenter comme un paradis terrestre. En réalité, dans des paysages qui comptent parmi les plus beaux du monde, on ne tarde pas à découvrir des témoignages révoltants de l'injustice sociale. A côté du château où habite le féodal (l'ancien possesseur d'esclaves), voici la case, la paillote avec son sol de terre battue, son grabat, son humble vaisselle, son cloisonnement de toile grossière tapissée de vieux journaux. Le père et la mère sont aux champs. Les enfants y seront dès 8 ans ; ils feront partie de ce qu'on appelle là-bas « les petites bandes », d'un terme qui rappelle assez curieusement « les petites hordes » de Fourier. La tâche est rude sous le soleil ardent ou parmi

les piqûres de moustiques. Au bout de quelques années, pour celui qui s'y adonne, et qui n'a pour tromper sa faim que les fruits cuits à l'eau de l'arbre à pain, il y a la maladie et l'usure prématurée.

Voilà la vie que mènent les trois quarts de la population de nos îles.

Si plus favorisé, plus instruit, l'Antillais échappe à la servitude de la glèbe, il deviendra petit fonctionnaire et injustement repoussé des cadres généraux auxquels ses diplômes français devraient lui donner accès, refoulé dans des cadres dits « locaux », loin du Ministre des Colonies, loin de ses faveurs, sans garantie contre l'arbitraire du Gouverneur, sans audience rue Oudinot, à la fois humilié et désarmé, il végètera, soumis à toutes les brimades d'une administration impitoyable.

En réalité, dans des pays qui sont pourtant de citoyenneté française, la notion de « cadre local » est une survivance fâcheuse du code de l'indigénat, survivance contre laquelle doivent s'élever tous ceux qui, comme nous, sont partisans de la doctrine : « à diplôme égal, ou à travail égal, salaire égal ».

Pour nous résumer, nous n'hésitons pas à affirmer que dans l'état actuel des choses, près d'un million de citoyens français, natifs des Antilles, de la Guyane et de la Réunion, sont livrés sans défense à l'avidité d'un capitalisme sans conscience et d'une administration sans contrôle. Et alors on se prend à répéter le mot de Diderot :

« Avoir des esclaves n'est rien. Ce qui est intolérable, c'est d'avoir des esclaves en les appelant citoyens. »

Et ce n'est pas tout. Assimiler les Antilles et leurs sœurs à la France ne signifie pas seulement introduire plus de justice dans la société d'outre-mer, cela signifie aussi prendre l'initiative d'une politique qui, à brève ou longue échéance, assainira l'économie de ces territoires en arrachant à de véritables monopoles privés des industries dont dépend toute la vie de ces colonies.

On comprendra ce que nous voulons dire lorsque nous préciserons, pour tout le monde, que l'économie antillaise, comme l'économie réunionnaise, est faussée parce qu'elle se trouve dans la dépendance de dix familles qui, après s'être mises à l'abri de la concurrence mondiale par le jeu de complicités qu'il faudra dénoncer un jour, réussissent à imposer leurs produits à la métropole à des

taux supérieurs aux prix mondiaux, comme elles imposent au prolétariat antillais ou réunionnais les salaires les plus bas du monde.

C'est dire que pour des raisons non seulement sociales, mais encore *économiques*, nous souhaitons de toutes nos forces l'extension aux Antilles et aux territoires analogues du grand mouvement qui a été inauguré en France et qui tend, sur la base des nationalisations, à organiser la production et surtout à la *développer* en fonction de l'intérêt général et non plus de quelques intérêts privés.

Bref, nous demandons à l'Assemblée d'approuver les trois propositions qui lui sont présentées parce que nous pensons qu'il ne doit pas y avoir deux capitalismes : le capitalisme métropolitain que l'on combat et que l'on limite, et le capitalisme d'outre-mer que l'on tolère et que l'on ménage.

Nous en arrivons à nos conclusions.

L'assimilation qui vous est proposée est conforme aux vœux des populations.

Dès 1838, le Conseil colonial de la Guadeloupe réclamait pour les populations antillaises le droit « d'être soustraites à l'exception coloniale » et d'être « replacées dans le droit commun des Français ».

En 1865, le baron de Lareinty, délégué de la Martinique au comité consultatif, formulait de la manière suivante les aspirations de la colonie :

« On répète sans cesse que les colonies sont françaises par leurs sentiments, par leur territoire, par leurs idées et par leur esprit de nationalité; rien n'est plus vrai; elles sont unies à la France par tout ce qui peut créer un lien indestructible... Mais si on le reconnaît, qu'on n'hésite donc plus à proclamer que les colons doivent jouir des droits attachés à la qualité de citoyens français et vivre sous des institutions qui sont, en France, l'un des éléments les plus puissants de la nationalité... *C'est là ce qui leur manque; des institutions surannées élèvent entre la France et les colonies, qui sont aussi la France, une barrière qu'il est temps d'abaisser.* »

Ce que les représentants de la Martinique et de la Guadeloupe disaient déjà sous la Monarchie ou sous l'Empire, les parlementaires antillais le reprirent à l'adresse de la III^e République.

Le 15 juillet 1890, M. Isaac, sénateur de la Guadeloupe, et M. Allègre, sénateur de la Martinique, déposaient sur le bureau du Sénat une proposition de loi tendant à classer la Martinique et la Guadeloupe en départements français.

En 1915, MM. René Boisneuf et Lagrosillière, respectivement députés de la Guadeloupe et de la Martinique, déposaient une proposition de loi dans le même sens.

En 1919, c'est au tour de M. Henry Lémery, député de la Martinique.

Et ce ne sont pas seulement les parlementaires antillais qui réclament l'assimilation. Ce sont également les assemblées locales des deux colonies.

Parmi les innombrables vœux qu'elles émettent à cet effet, nous ne voulons vous en lire qu'un : le plus récent. C'est celui que le conseil général de la Martinique a voté en novembre 1943 lors de sa première réunion :

« Le conseil général de la Martinique, réuni en session ordinaire, salue l'Assemblée Nationale Constituante, le Gouvernement de la République française et son chef le général de Gaulle. Il fait confiance aux élus du peuple, à l'Assemblée Constituante pour une véritable renaissance française par l'application intégrale du programme du C. N. R. et son extension aux vieilles colonies françaises, notamment en ce qui concerne les industries clés. Il espère que la nouvelle Constitution française fera droit aux revendications unanimes et constantes des vieilles colonies *en ce qui concerne leur assimilation aux départements français*. Le conseil général s'engage à collaborer pour développer le prestige de la France, qu'il désire voir forte et heureuse. Vive la République ! Vive la France ! »

Ce vœu, si noblement exprimé, nous vous demandons de le prendre en considération en votant la proposition de loi ci-dessous.

Nous avons la conviction que vous le ferez, parce que la politique dont elle souhaite l'application est une politique bien française et bien républicaine : de *logique*, de *raison* et de *générosité*.

PROPOSITION DE LOI

tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française.

Article premier.

Dès la promulgation de la présente loi, les colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française seront érigées en départements français.

Art. 2.

Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies, feront, dans un délai de trois mois, l'objet d'un décret d'application à ces nouveaux départements français.

Art. 3.

Dès la promulgation de la présente loi, toutes les lois et tous les décrets applicables dans la métropole seront automatiquement appliqués dans ces nouveaux départements, sauf dispositions contraires insérées dans le texte.