

Doctorante à Paris Descartes sous la direction de Francis Affergan, elle travaille sur les formes du conflit dans la culture guadeloupéenne.

Mots-clés : Histoire – mémoire – esclavage – conflit – transmission culturelle

Mémoires et conflits en Guadeloupe

Rémadjie N'Garoné,
université Paris Descartes

Depuis quelques années, le thème de la mémoire et des conflits de mémoires occupe une place importante dans les débats scientifiques. Les mémoires collectives sont devenues des objets d'étude qui permettent de comprendre comment les entités culturelles se représentent leur genèse, quels types de relations idéelles¹ elles entretiennent avec d'autres groupes et comment, à l'intérieur d'elles-mêmes, s'organisent les rapports de groupes. L'objet de cet article est de rappeler que la mémoire éclaire davantage le présent que le passé des sociétés. La mémoire est avant tout une projection, une formulation des représentations qu'un peuple se fait de lui-même à travers le temps. C'est la raison pour laquelle la mémoire est mouvante : actualisée en permanence, elle répond aux exigences du présent.

La société guadeloupéenne est née d'une situation conflictuelle. La Traite, l'esclavage, la colonisation, ainsi que la situation départementale, sont autant de périodes pendant lesquelles ce que nous pourrions appeler le « conflit colonial » s'est déployé de diverses manières. Nous pensons le conflit dans des termes proches de ceux de Georg Simmel (2003). Pour le sociologue allemand, le conflit suppose la relation et naît de celle-ci. Dans cette perspective, toute relation sociale est marquée par une double dynamique d'unification et de division. Le conflit serait alors l'une des formes possibles de la dynamique fragmentaire. La divergence problématique, l'antagonisme ou l'adversité appelle à trouver une solution dans la négociation, l'affrontement, ou encore la fuite ou la séparation. Mais, le conflit est également le biais par lequel des entités se distinguent les unes des autres, il permet donc l'identité par la différenciation. Dans ce cadre, la résolution du conflit passe nécessairement par l'éclatement des parties adverses et la création de nouvelles entités et allégeances. Le conflit colonial en Guadeloupe n'a pas été résolu avec la départementalisation, celui-ci a changé de forme, devenant sous-jacent à de nombreuses pratiques et représentations.

¹ - L'idéal est une notion développée par M. Godelier dans son article « La part idéale du réel. Essai sur l'idéologique » (1978). Dans le cadre des rapports de groupes, l'idéal se rapporte à l'activité de la pensée, celle-ci accompagne le réel, le représente, l'interprète, l'organise et lui attribue des valeurs. Pour cet auteur : « tout rapport social, quel qu'il soit, comporte à l'intérieur de soi une part *idéelle*, une part de pensée ou de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience mais font partie de son contenu. [...] Ces représentations ne viennent pas rendre présentes à la pensée 'comme après coup' des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles, un peu comme on 'présente' un enfant après sa naissance aux parents, aux amis, et aux voisins. Elles semblent au contraire faire partie des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et sont *une* des conditions de leur formation. » (1978 : 157 ; les italiques sont de l'auteur) Ainsi, l'idéal peut être entendu comme un contexte, un univers de sens, qui serait à la fois produit et producteur de réalités.

Il sera donc question ici de traiter des conflits de mémoires, des contradictions et des divergences entre les différents types de discours mémoriels, mais aussi des mémoires de conflits, c'est-à-dire des récits élaborés par les différentes parties en conflit, cristallisant des représentations, des parties, des rôles, et des schémas d'interprétations, pérennisant ainsi le conflit. Plus généralement, la réflexion présentée dans cet article porte sur les liens entre conflits et mémoires dans le présent. Que nous apprend la mémoire sur l'actualité du conflit et de la société ? Quels rôles joue-t-elle dans sa transmission ou sa pérennisation ?

Ma réflexion s'organise autour de trois axes :

Quelle est la place accordée à la mémoire dans le regard que porte la société sur son passé ? Il s'agit là de s'interroger sur l'articulation entre récit historique et récit mémoriel, ou encore entre la véracité historique et le sens mémoriel.

Autour de quels éléments significatifs pour le groupe se construit la mémoire ? Comment procède-t-elle pour donner du sens à la genèse du collectif, pour permettre aux individus de s'inscrire dans une filiation de groupe ? Et quelles identités de groupe permet-elle de façonner ?

Enfin, je m'intéresserai, d'une part, à la transmission du conflit par le biais de la mémoire non-discursive et, d'autre part, aux moyens par lesquels le conflit se transmet. Nous verrons que la mémoire relève d'une forme latente dans la mesure où elle s'active sous la forme de pratiques et représentations culturelles plutôt qu'elle ne se présente sous la forme discursive.

Histoire ou mémoire ?

Dès lors que l'on s'attache à étudier l'histoire et la mémoire comme champs discursifs de la relation des groupes et des individus au passé, une première difficulté s'établit quant à la distinction de ces deux concepts². L'histoire et la mémoire sont intrinsèquement liées dans leurs fonctions et par certaines caractéristiques communes. Tout d'abord, toutes deux expriment et forment la relation qu'une société donnée, ou un groupe, a avec une réalité qui est entrée dans le domaine du passé. Toutes deux sont des mises en récit de ce passé. Cette qualité discursive induit la vocation à produire de la cohérence et à contenir une valeur explicative des faits. Enfin, ces deux notions répondent à des attentes sociales du présent et opèrent des sélections, des tris, dans les données dont elles disposent. En cela, elles tentent de lutter contre, autant qu'elles utilisent l'oubli.

Cela étant, si histoire et mémoire s'influencent et s'interpénètrent partiellement, elles ne se confondent pas pour autant. L'histoire et la mémoire comme idéaux-types, divergent dans leurs méthodes et leurs objectifs. L'Histoire, en tant que discipline scientifique, est une étude critique du passé. Elle a pour objectif de faire émerger la vérité des faits en confrontant les données et les sources, elle déconstruit le passé. La mémoire, quant à elle, a pour objectif premier de construire du sens, l'aspect symbolique prime. Elle répond à des besoins de cohésion et d'identification d'un groupe. La signification sociale des faits est donc davantage recherchée que leur véracité. Selon l'historien F. Régent, « la mémoire est le produit d'une reconstruction identitaire socialement légitime, puisqu'elle répond à la nécessité de donner de la signification au passé d'une communauté humaine » (2006). Elle s'exprime de façon discursive notamment par le biais des commémorations et cérémonies officielles, des fêtes

² - Ici, je me réfère aux articles de J.-C. Martin (2000) et F. Jacquet-Francillon (2008). Ces deux articles présentent deux visions assez proches des concepts d'histoire et de mémoire.

populaires, des messages diffusés par les médias, de discussions interpersonnelles, de discours politiques ou de chansons. Elle comprend également les monuments, plaques commémoratives et statues dont les significations passent par l'élaboration et la transmission de récits. La mémoire collective constitue un ensemble de repères conceptuels sur le passé, qui n'émanent pas directement de travaux scientifiques mais qui s'en nourrissent. Ces repères nous permettent de produire un collectif en nous y reliant et de l'inscrire dans la durée. La mémoire implique donc de penser la filiation de groupe. En ce sens, l'Histoire porte sur les liens entre les faits passés et présents, tandis que la mémoire porte davantage sur les liens entre le corps social présent et ses ancêtres.

Cette conception rejoint celle de M. Halbwachs pour qui la mémoire « ne dépasse pas les limites [du] groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce n'est pas un même groupe qui oublie une partie de son passé : il y a, en réalité, deux groupes qui se succèdent » (1968 : 70). L'Histoire, pour cet auteur, « se place hors des groupes et au-dessus d'eux [...]. Il semble qu'elle envisage chaque période comme un tout, indépendant en grande partie de celle qui précède et de celle qui suit » (1968 : 71).

M. Halbwachs distingue l'Histoire et la mémoire selon deux éléments principaux : l'inscription ou non dans un cadre fourni par le groupe d'individus dont il est question, et la continuité ou la rupture qui marque la lecture du passé. La mémoire exprime un lien au passé, un lien qui passe par un corps social, certes renouvelé, mais dont les ramifications entre le passé et le présent suffisent à établir une filiation de groupe. Il y a donc autant de mémoires que de groupes sociaux. L'Histoire, quant à elle, envisage des ruptures entre différentes périodes temporelles, elle est unique et commune à tous les groupes sociaux. Cela étant, l'Histoire ne se situe pas uniquement au-dessus des groupes. Le traitement des documents implique une analyse et une interprétation, et, dans le cas de l'investigation d'un conflit, les frontières entre Histoire et mémoire sont parfois difficiles à percevoir.

L'insuffisance des traces

Lorsque l'on s'intéresse à l'histoire de la Guadeloupe, deux types de difficultés apparaissent. D'une part, le manque de traces est important et, d'autre part, l'objectivité des récits est difficile à réaliser.

Le manque de données se manifeste par la part écrasante des travaux historiques concernant l'histoire de la colonisation, des colons et l'histoire politique. L'ouvrage de P. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, paru en 2002, est un exemple témoignant de cette tendance. Cet ouvrage a pour objectif de présenter une histoire complète de la présence française dans les Caraïbes du XVII^e siècle jusqu'à la départementalisation des dernières colonies françaises antillaises. Ce texte présente une documentation précise, et quantitativement très riche, sur les colons. Mais lorsqu'il s'agit de l'histoire des esclaves, des marrons, et par la suite des colonisés, les données fournies dans ce texte sont très réduites. Deux raisons majeures peuvent expliquer ce phénomène. La première réside dans le fait que les esclaves, pour la grande majorité, n'avaient pas accès à l'écriture. Les données servant de base à la recherche historiographique ont donc été consignées par les colons, explorateurs et missionnaires. Certains ouvrages écrits par des affranchis lettrés ont été publiés aux États-Unis ou dans d'autres territoires, mais la Guadeloupe ne compte aucun ouvrage rédigé par un esclave ou un affranchi. Cette partie de la population n'avait pas directement accès à la consignation écrite de son histoire.

La seconde explication pourrait être la clandestinité comme condition essentielle de survie. L'exemple du *nèg' mawon* est typique. Dans les territoires où ceux-ci ont laissé des

traces disponibles pour les historiens, ils étaient organisés en communautés et jouissaient d'une certaine existence institutionnelle et d'une visibilité politique comme en Jamaïque. Mais, dans les petites îles, l'exiguïté du territoire a empêché la formation de groupes organisés, autonomes et dont le poids politique et/ou militaire aurait pu influencer le pouvoir politique. La clandestinité et la dispersion ont donc joué un rôle essentiel dans la survie de ces petits groupes et de ces individus. D'autant plus que, s'ils ont existé en Guadeloupe, ce qu'ont mis en évidence un certain nombre d'historiens, ils étaient relativement peu nombreux en raison de la topographie de l'archipel. Il en va de même pour les esclaves et, dans une moindre mesure, pour les colonisés, dont la vie sociale et culturelle étaient dissimulée au maître, au missionnaire, à l'administrateur, c'est-à-dire aux détenteurs du pouvoir d'écrire et de consigner. Les données historiques qui nous sont parvenues sur la population guadeloupéenne sont donc partielles : les uns, qui écrivaient, n'avaient accès qu'à un pan de la société coloniale, les autres, qui n'avaient pas accès à l'écriture, ne pouvaient pas transcrire leur histoire.

La seconde difficulté découle de la première. L'objectivité semble extrêmement difficile à mettre en œuvre dans le travail d'historien. La demande sociale et mémorielle influence de manière significative la recherche historiographique. Nous distinguerons deux périodes qui correspondent davantage à des positions idéologiques qu'à des temporalités distinctes. La première est la période de la propagande coloniale. L'historiographie de la Guadeloupe est d'abord marquée par la tendance à légitimer l'œuvre coloniale, à valoriser les actions et intentions de la Métropole. Si cette instrumentalisation de l'Histoire a connu son apogée au début du ^{xx}e siècle, celle-ci perdure, plus subtilement, aujourd'hui. Un exemple des plus révélateurs pourrait être l'impressionnante bibliographie disponible sur la seconde abolition de l'esclavage. D'un point de vue mémoriel, cette abolition est, soit excessivement liée à l'œuvre de Victor Schœlcher, représentant des valeurs de la République Française, des Droits de l'Homme et de l'humanisme républicain, soit attribuée, tout aussi excessivement, aux différentes révoltes d'esclaves et de marrons et aux difficultés contextuelles à maintenir le système plantationnaire. De plus, l'insistance historiographique sur cette abolition, comme rupture d'un système, a tendance à masquer les continuités sociétales. La liberté, acquise ou accordée, n'a pas constitué de rupture totale dans l'organisation sociale, culturelle et économique. Les travaux historiques concernant plus particulièrement la première abolition, et surtout le rétablissement de l'esclavage, sont assez récents et jouissent d'une visibilité médiatique et d'une accessibilité bien inférieures.

La seconde période, quant à elle, se distingue par l'émergence de travaux ayant pour objectif la réhabilitation de l'histoire des « subalternes », de la « masse invisible ». Ces travaux sont empreints de militantisme populaire, voire de populisme, en proposant un contre-discours colonial. L'objectif est de rétablir un certain équilibre discursif, de lutter contre des discours biaisés sur l'Histoire. Donc, dans un cas comme dans l'autre, si le travail d'historien se veut être objectif, la production de ces travaux, leur utilisation, leur diffusion et leur promotion répondent avant tout à des attentes sociales.

C'est dans ce contexte que les historiens d'aujourd'hui tentent de mener leurs recherches. Sur le terrain, lorsque je me suis intéressée à la relation qu'entretiennent les Guadeloupéens avec leur histoire, mes observations et entretiens ont mis en évidence une forme récurrente de regard sur le passé. Si, depuis 2001, les programmes d'Histoire ont été quelque peu adaptés en Outre-Mer et de nombreux travaux historiques ont été publiés localement, de nombreuses lacunes concernant la connaissance de l'histoire guadeloupéenne demeurent dans le grand public. Certains événements marquants sont désormais connus, mais il manque encore la connaissance de la continuité historique,

de la logique de l'enchaînement des faits, concourant ainsi à produire une « histoire en pointillés »³.

L'irruption mémorielle et la recherche du sens

De plus, notons le fait que les interprétations de certains événements majeurs de l'histoire guadeloupéenne ne font pas consensus parmi la communauté des historiens. La recherche de la cohérence des faits, de la mise en avant d'une continuité logique, nécessite des interprétations. Certains de ces événements font l'objet de réelles dissensions quand il s'agit de leur donner un sens symbolique pour le groupe, donc un sens mémoriel. C'est notamment le cas des événements de 1801-1802, fondateurs de l'inscription des individus dans la filiation d'un groupe guadeloupéen. Un rapide rappel des faits s'impose⁴, avant de présenter succinctement les analyses fort divergentes de trois historiens guadeloupéens.

En août 1801, le Général Béthencourt, alors à la tête de l'armée en Guadeloupe, meurt. Le commandant Pélage aurait dû, selon le protocole, lui succéder. Mais c'est le Capitaine Général Lacrosse qui prend le commandement de l'armée. Celui-ci se met à dos une grande partie des soldats de couleur en prenant des mesures vexatoires et racistes à leur rencontre. En conséquence de quoi, des officiers de couleur, aidés d'officiers blancs jacobins, se rebellent à Pointe-à-Pitre le 21 octobre 1801. Le 23 octobre, Pélage prend le contrôle de l'armée et le 24, Lacrosse est fait prisonnier et est chassé de la colonie. Un gouvernement provisoire se met en place avec à sa tête trois Sang-mêlés⁵ et deux Blancs. Pélage réclame alors la venue d'un envoyé du Consul et assure la transition. En février 1802, le Général Leclerc, envoyé à Saint-Domingue, entre officiellement en campagne contre Toussaint Louverture. Le 6 mai, ce dernier est capturé. Ce même jour, le Général Richepance débarque en Guadeloupe accueilli par Pélage. Richepance est envoyé par Napoléon Bonaparte en vue de reprendre l'armée de couleur en main et de déporter les néojacobins.

Cette expédition est liée à celle envoyée à Saint-Domingue, à la suite de la proclamation de la nouvelle Constitution de Saint-Domingue par Toussaint Louverture, octroyant à cette colonie une large autonomie et conférant au « Général noir » le statut de Gouverneur à vie avec la possibilité de désigner son successeur. La Guadeloupe et Saint-Domingue sont, à cette époque, les deux seules colonies des Caraïbes possédées par la France, et Saint-Domingue est la plus prospère de toutes les colonies françaises. La Martinique, Sainte-Lucie et Tobago sont alors annexées par la Couronne britannique. Ces entreprises de reprise du contrôle des colonies par la France revêtent donc une importance géostratégique de premier plan. L'expédition de Leclerc à Saint-Domingue et la capture de Toussaint Louverture en 1802 débouchent, en 1804, sur la lutte d'indépendance et la création au prix fort de l'État Haïtien⁶.

³ - Selon la formule utilisée par R. Gama lors de notre entretien réalisé à Port-Louis (Guadeloupe) le 1er septembre 2011. Cet entretien a été réalisé dans le cadre de ma thèse.

⁴ - Voir Bélénus R., non daté, « Le combat de Delgrès », La médiathèque Caraïbe - Basse-Terre, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/articles/delgrès.htm et non daté, « 6 mai 1802, le général Richepance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre », *Ibid*, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm; Régent F., non daté, « 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe », La Médiathèque Caraïbe - Basse-Terre, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm

⁵ - Dans le système de classification racialisée des individus en cours en 1802 dans les Antilles françaises, les Sang-mêlés étaient des individus issus, à divers degrés, d'unions entre Blancs et Noirs.

⁶ - Le pays subit un embargo dès sa création, tandis que la France exige de lourdes réparations financières en échange de la reconnaissance de son indépendance.

En Guadeloupe, avec l'arrivée de Richepance, commence alors le désarmement des soldats de couleur qui sont conduits dans les navires de l'expédition de Richepance. C'est ainsi que la révolte débute au sein de l'armée menée par Ignace, Palerme, Massoteau, puis Delgrès. Après de violents combats, les troupes d'Ignace, réfugiées à Baimbridge (Nord de Pointe-à-Pitre) sont massacrées le 26 mai 1802, celles de Delgrès, réfugiées dans les hauteurs de Matouba (Nord de Basse-Terre), sont décimées le 28 mai 1802. Certains survivants s'échappent dans les montagnes et continuent la lutte quelques mois durant. Une série de répressions meurtrières s'abat sur la population (exécutions sommaires, pendaisons sur la place publique, déportations en vue de la revente d'esclaves, condamnations au bagne, chasse aux *nèg' mawon*,...). Selon N. Schmidt, « plus de 10 000 Guadeloupéens furent exécutés ou déportés » (2005 : 99). Le décret du 17 juillet 1802, porté par Richepance, destitue les Libres de couleur de leur citoyenneté française et une série de mesures rétablissent l'esclavage de fait, mais pas de droit. En septembre 1802, à la mort de Richepance, Lacrosse reprend le pouvoir en Guadeloupe.

La version de l'historien R. Gama, présentée lors d'un entretien que j'ai effectué avec lui, fait état d'une révolution nationale échouée. Ce conflit aurait opposé une armée locale à l'armée républicaine napoléonienne, l'objectif de la rébellion étant égalitariste et découlant de la volonté de constituer un réel pouvoir local. Cette analyse relie des phénomènes ayant eu lieu dans des espaces différents mais liés historiquement. Les événements en Guadeloupe et à Saint-Domingue sont intrinsèquement liés. C'est la transversalité historique qui est mise en avant dans cette perspective. Cette interprétation des faits doit être mise en lien avec l'engagement syndical et politique de cet historien. R. Gama est un militant indépendantiste depuis de nombreuses années. Les organisations indépendantistes et nationalistes se sont très souvent appuyées sur la référence aux événements de 1801-1802, entre autres, pour asseoir l'idée d'une nation guadeloupéenne, nous y reviendrons.

La version de l'historien F. Régent est plus nuancée, mais découle aussi d'une vision plus localisée des événements (2006). Celui-ci met en avant le fait que la plupart des officiers de couleur qui se sont insurgés étaient métissés et déjà libres avant le décret d'abolition du 4 février 1794. Certains auraient même été propriétaires d'esclaves. De plus, la particularité des combattants est, selon cet historien, la diversité de leurs origines. S'ils sont tous originaires de la Caraïbe, ils ne sont pas tous de la Guadeloupe, en plus que d'être de couleurs différentes. Pour cet auteur, la révolte était essentiellement militaire et non populaire. Les militaires auraient davantage lutté pour conserver les droits que leur avait conférés le décret de 1794, en particulier la nationalité française accordée aux Libres de couleur, et donc l'égalité juridique entre eux et les Blancs. La décision de rétablir l'esclavage n'aurait pas encore été prise par Napoléon au moment des insurrections.

La version de R. Bélénus, présentée dans la documentation de LAMECA (La Médiathèque Caraïbe, Basse-Terre), semble mettre en avant des dissensions politiques au sein de l'armée, des hostilités entre soldats de couleur et des commandants d'armée racistes et discriminants. Son point de vue se rapproche de celui de F. Régent, mais il réduit encore son échelle d'analyse. Delgrès était un républicain et un néojacobin convaincu, aussi pensait-il défendre les idéaux de la République et la volonté de Bonaparte. À la fin de l'année 1801, pour ce dernier, la liberté était définitivement acquise. Or Bonaparte aurait changé de politique dans les colonies en envoyant ces expéditions en Guadeloupe et à Saint-Domingue. Les insurgés auraient tenté de rester fidèles aux idéaux républicains, en combattant contre ce qu'ils pensaient être une trahison vis-à-vis de Bonaparte. Les relations interpersonnelles conflictuelles au sein d'une élite politique, mais aussi les divergences idéologiques au sein des Républicains, auraient largement contribué au

soulèvement de 1801-1802.

Combat de libération nationale, lutte pour la défense de droits d'une classe particulière ou divisions politiques au sein de l'armée et de l'élite politique, les interprétations de ces événements sont nombreuses et n'impliquent pas les mêmes représentations et instrumentalisation du passé. La figure de Delgrès est importante dans la mesure où celui-ci est considéré comme un martyr. Pour certains, Delgrès a défendu les idéaux humanistes républicains bafoués par Bonaparte. Pour d'autres, ce héros a défendu la nation guadeloupéenne contre le pouvoir colonial français. Pour d'autres encore, celui-ci a lutté contre les rumeurs de rétablissement de l'esclavage et donc pour la liberté. Ces trois versions se retrouvent dans l'ensemble du corps social, mais ne sont pas exclusives les unes des autres. Notons, par ailleurs, que l'origine martiniquaise de Delgrès n'influe pas sur le fait que ces trois interprétations du passé ont fait de lui un héros de la résistance guadeloupéenne. Quoi qu'il en soit, la menace d'une déportation a probablement joué un rôle majeur dans la prise de décision de lutter jusqu'à la mort contre les troupes de Richepance, même si l'intérêt personnel n'a probablement pas été le seul mobilisé.

En ce sens, les interprétations qui nous permettent de nous représenter l'histoire, d'établir des liens de cohérence entre les événements et de comprendre les intentions des protagonistes ou le sens de leurs actes, sont fortement marquées par les usages politiques du passé. De nombreux historiens et idéologues divergent dans leurs analyses des motivations des protagonistes comme dans le déroulement précis des événements. Ainsi, les différentes sensibilités politiques des individus présents influent sur les récits du passé, qu'ils soient élaborés par des historiens ou non.

Mais de nombreux éléments entrent en compte dans la lecture présente du passé, par exemple l'échelle d'analyse. La question de l'échelle se pose forcément de façon problématique dans une société comme celle qui nous occupe, caractérisée par son extrême porosité aux influences extérieures. Le premier historien situe son analyse dans une perspective intercontinentale, plaçant comme enjeu principal la gestion de la relation entre l'Europe et les Amériques. Le deuxième adopte une analyse plus locale, à l'échelle de la société concernée, se concentrant sur des stratégies de classes dans un système fortement hiérarchisé et ségrégué. Le troisième, enfin, centre sa réflexion sur l'élite politico-militaire en Guadeloupe et les conflits de pouvoir qui émergent dans sa relation à la Métropole.

Il y a donc un ensemble de facteurs qui pose un certain nombre de difficultés à la recherche historique. De là, nous assistons à un mélange de registres, à une situation dans laquelle il n'est pas aisé de distinguer le discours historique du discours mémoriel. Ainsi, les mises en récits de la genèse de cette société produisent un ensemble de discours dont les implications et instrumentalisation idéologiques divergent totalement. L'historiographie présente des lacunes en termes de traces, les discours mémoriels s'immiscent alors dans cette brèche pour compléter le discours historique, pour y construire du sens et de la cohérence. La production de travaux historiques se voit ainsi parasitée par des demandes socioculturelles.

La disjonction des mémoires nationales

Les discours mémoriels permettant l'inscription des individus et des groupes dans un ensemble national sont de deux ordres en Guadeloupe. Il y a, d'une part, un ensemble de discours véhiculés notamment par les institutions qui inscrit la société guadeloupéenne dans la nation française. Cette inscription s'effectue davantage au plan individuel que collectif. D'autre part, je distinguerai un autre ensemble, plus hétérogène, qui inscrit les Guadeloupéens dans une nation guadeloupéenne. Ici, le concept de nation s'entend au

sens de sentiment d'appartenance à un même peuple, une même unité sociale et culturelle construite dans le temps. Ces deux types de discours se retrouvent dans l'ensemble du corps social. Les interprétations du passé qu'ils sous-tendent sont a priori incompatibles. Pourtant, il est fréquent de retrouver ces deux types de discours dans la parole d'un même individu. Pour illustrer cette idée, je discuterai ici du traitement mémoriel de l'esclavage.

Mémoire de l'abolition et oubli de l'esclavage

Le discours produit par l'État-nation, en ce qui concerne l'esclavage, est tout à fait révélateur de la tentative d'unification idéologique autour des valeurs de la République, créant ainsi une mémoire nationale en décalage avec la réalité historique. La loi Taubira, remaniée et adoptée en 2001 par le Parlement, indique que l'esclavage est reconnu comme un crime contre l'Humanité, mais un crime imprescriptible. De nombreux travaux scientifiques ont commencé à cette période sous l'impulsion de l'ONU mais, pour l'instant, le traitement de cette part de l'histoire française reste presque uniquement mémoriel. De nombreux débats ont eu lieu, depuis les années 1980, afin de fixer une date de commémoration de l'abolition de l'esclavage. Finalement, chaque territoire fête l'abolition le jour où le décret y a été appliqué. Le 10 mai 2008, j'ai assisté à la marche de l'abolition à Paris, il y avait alors des associations et de nombreux participants, mais nulle trace de représentants officiels de l'État. Cette fête ne présentait pas les caractéristiques d'une fête nationale, célébrée par l'ensemble de la nation dans un esprit de cohésion à l'image du 14 juillet.

Le discours de l'État-nation, véhiculé par ses institutions, tente d'établir une continuité, une cohérence entre les valeurs républicaines humanistes prônées en Métropole (liberté, égalité, fraternité, justice) et le régime d'exception appliqué dans les colonies. Ce propos occulte cette dualité fondatrice de la République par des procédés de sélection et d'oubli. L'opération de sélection-oubli survalorise les effets des valeurs humanistes et les perceptions du passé élaborées en Métropole et, par conséquent, minimise les effets du contexte et des acteurs locaux sur les événements historiques. Le fait que seule la seconde abolition soit officiellement commémorée, et soit amputée de l'adjectif « seconde », place l'oubli sur la première abolition de 1794 qu'imposât Saint-Domingue à la Convention de Paris. Le contexte de convergence entre différents phénomènes se déroulant à Saint-Domingue tient une place significative dans la décision d'abolir une première fois l'esclavage dans les colonies. De profondes divisions internes entre Royalistes et Républicains et entre les différentes classes socio-ethniques, une révolte importante d'esclaves et de marrons perdurant depuis plusieurs années et des menaces d'invasion de l'Espagne et de l'Angleterre ont largement contribué à cette prise de décision. Par la même occasion, le rétablissement, de fait et non de droit, de l'esclavage par Napoléon Bonaparte au nom de la République Française est lui aussi relégué au silence dans le discours de l'État-nation. L'État revêt ainsi le rôle de l'émancipateur en 1848, insistant sur la rupture juridique et la victoire des idéaux républicains et humanistes auxquels adhère, dans l'idée, la population guadeloupéenne.

Par ailleurs, ce discours a tendance à couper l'histoire guadeloupéenne de l'histoire des Caraïbes, en privilégiant l'influence française dans les luttes d'émancipation. Mais, surtout, ce discours a pour effet de masquer les continuités qui ont subsisté après la seconde abolition, comme la mise en place du travail forcé des nouveaux Libres, la législation sur le vagabondage, l'importation de main d'œuvre remplaçant les nouveaux Libres sur les plantations et leurs conditions de vie très similaires à la période servile, l'usage de la coercition ou encore l'indemnisation des propriétaires d'esclaves permettant la pérennisation de la classe des planteurs. Le discours étatique ne permet pas de saisir les

rapports entre les groupes sociaux, les réalités historiques particulières et l'inscription historico-spatiale du collectif local. C'est un discours sur le passé commun élaboré en Métropole, pour les habitants de Métropole. Celui-ci relie la population guadeloupéenne au peuple français, en taisant l'impact de son emprise sur cette histoire commune.

Ce type de discours ne traite pas des problématiques particulières du système économique, politique et sociétal plantationnaire, de la Traite et des autres migrations coloniales organisées pour répondre aux besoins de fonctionnement de ce système. De plus, il n'élabore pas de lien avec les autres récits sur le passé national. Le traitement mémoriel de l'abolition semble avoir relégué le traitement de l'esclavage dans l'oubli. Si la mémoire de l'abolition a pu être intégrée au récit national républicain, l'esclavage, en tant qu'institution exercée sur le territoire, reste un impensé national.

Mémoire de l'esclavage et genèse de la société

En Guadeloupe, la loi Taubira, qui initialement ne comportait pas la mention « crime imprescriptible », est assez mal perçue. Elle est souvent interprétée comme une preuve d'hypocrisie de la part de l'État. L'esclavage est le système fondateur de la société guadeloupéenne post-colombienne. C'est un système politique, économique, social et culturel qui a façonné durablement le peuplement de l'archipel, les rapports sociaux, le modèle économique et politique, la culture. La seconde abolition a effectivement constitué une certaine rupture dans la société guadeloupéenne, mais elle n'a pas reconfiguré l'organisation et la structure de la société. La mémoire populaire guadeloupéenne est plurielle, mais elle trouve une certaine unité dans son caractère d'opposition à cette mémoire d'État-nation. En Guadeloupe, le fait que la République ait indemnisé les propriétaires d'esclaves à la seconde abolition, ou qu'elle ait institué l'ordre colonial, est connu de tout le monde. Les références historiques et mémorielles sont autres. La République, dans l'imaginaire guadeloupéen, n'est pas réellement garante des principes de liberté, d'égalité ou de fraternité, encore moins de justice. Les mémoires populaires expriment et pérennisent ces représentations. La société adhère à ces valeurs, mais ces principes s'adressent aux individus, aux citoyens et ne reconnaissent pas aux Guadeloupéens leur caractère de peuple particulier.

Le parlement français a adopté un projet de loi mémorielle : il a établi un crime imprescriptible, sans enquête, sans procès, sans responsables et sans victimes. Il y a donc reconnaissance d'un crime sans intervention d'une procédure judiciaire, ce qui constitue une injustice aux yeux de nombreux Guadeloupéens. Le sentiment d'injustice sociale est l'un des principaux objets de transmission des mémoires guadeloupéennes. Ce sentiment constitue même un liant entre les divers éléments sélectionnés par les mémoires populaires. De plus, cette loi ne prévoit aucune action, elle a pour objet la reconnaissance et se veut donc essentiellement symbolique. Dans son article « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », F. Vergès cite l'article concernant l'esclavage dans le *Dictionnaire de philosophie politique*, dans lequel il est écrit : « L'esclavage subsiste aujourd'hui dans certaines régions du monde mais sous des formes à la fois organisées et clandestines, ce qui montre qu'à défaut d'avoir disparu dans les faits, il a été intellectuellement éradiqué et que son étude philosophique revêt un intérêt essentiellement historique. » (Seve cité par Vergès, 2005 : 1149) Ce que l'auteure commente en ces termes : « L'éradication intellectuelle de l'esclavage n'a pas été effectuée, comme il est écrit, sa condamnation certes, mais ce qui *reste*, cette capacité à fabriquer des individus qui ne comptent pas perdue, et cette permanence exige un effort de réflexion. » (Vergès, *Ibid.* : 1150 ; l'italique est de l'auteure) Par là, F. Vergès exprime la nécessité de penser

l'esclave au cœur de la modernité, et non seulement dans ce qu'il peut présenter de pré-moderne ou d'archaïque. Le sentiment d'injustice que l'adoption de cette loi a suscité est lié à la relégation dans le silence du débat sur les « restes » de l'esclavage, les permanences et prolongements d'un système social, économique, politique et culturel. La procédure d'adoption de cette loi, au lieu de permettre l'ouverture d'un débat concernant les conséquences et prolongements sociétaux du système plantationnaire qui touchent, dans le présent, les sociétés post-plantationnaires comme leur Métropole, a tendance à fermer tout dialogue sur ces questions.

La seconde abolition est fêtée en Guadeloupe comme une fête nationale. Ce jour est chômé, tout le monde y participe. C'est l'occasion de conférences, de débats, de concerts et de diverses manifestations. Le 28 mai, date à laquelle le second décret d'abolition est arrivé en Guadeloupe, est également la date à laquelle Louis Delgrès et ses troupes sont morts en martyrs. Cette date est donc hautement symbolique. Le 14 juillet, par contre, n'est pas fêté. Il y a bien un défilé militaire à Basse-Terre avec la présence de représentants officiels de l'État, mais il y a très peu de participation civile. En un sens, la fête de l'abolition de l'esclavage est la plus significative et la plus mobilisatrice des fêtes non religieuses.

L'héritage et la mémoire du système esclavagiste, des luttes contre ce système et des abolitions ont été appropriés par l'ensemble des Guadeloupéens. C'est ce qui a fondé cette société, c'est ce qui a réuni tous ces fragments de populations « immigrées » ou « importées ». C'est le système plantationnaire qui a organisé leur mise en contact, fondant ainsi la société guadeloupéenne post-colombienne. L'esclavage est la matrice de cette société, une matrice qui la relie aux Amériques, puisque c'est un système international impliquant des flux matériels, immatériels et humains à long terme. C'est en même temps une matrice qui a produit des sociétés particulières sur chaque territoire. Le 28 mai guadeloupéen rejoint le 14 juillet français symbolisant tous deux les aspirations à la liberté et à l'égalité des populations concernées. Mais l'abolition de l'esclavage est plus évocatrice de sens en Guadeloupe, parce que cette date véhicule également l'idée d'un non-achèvement, le sens d'un combat qui perdure. Tandis que la prise de la Bastille est définitive car elle symbolise un combat national définitivement remporté.

En Guadeloupe, le découpage séquentiel du temps est fondamentalement différent du découpage séquentiel du temps français. Lors d'un entretien avec le journaliste R. Dieupart à la radio Guadeloupe Première diffusé en novembre 2011, la sociologue guadeloupéenne Ama Mazama, avait expliqué l'idée selon laquelle l'ère dans laquelle nous vivons aujourd'hui avait pris naissance en 1492. Les paradigmes, les cadres de pensée qui se mondialisent, les rapports entre les peuples, les modèles économiques, les idéologies, avec lesquels nous fonctionnons aujourd'hui, s'inscriraient dans la continuité de cette période de bouleversement du monde. S'interroger sur l'impact local, sociétal et international, du système esclavagiste et plantationnaire, c'est interroger la genèse du capitalisme contemporain, de la mondialisation, c'est aussi questionner les fondements idéologiques et historiques des façons dont l'Europe, puis l'Occident moderne, se sont construits dans leurs rapports à l'Autre. L'étude anthropologique de l'esclavage et, surtout, de ses prolongements permet d'envisager le phénomène de globalisation contemporaine dans sa continuité avec un premier mouvement de mondialisation initié par l'arrivée des Européens dans ce qu'ils nommèrent le « Nouveau Monde ». L'esclavage et la Traite, ainsi que les phénomènes ultérieurs de colonisation de nouveaux territoires par les puissances européennes, ont impliqué la mise en place de systèmes économiques, politiques et culturels interdépendants, reliant plusieurs continents. Ce type de découpage séquentiel du temps met donc en avant les continuités et prolongements au-delà des ruptures, mais

insiste surtout sur la contradiction fondatrice de la modernité. Cette conception, qui dépasse le simple aspect temporel, est récurrente dans de nombreux travaux sur les sociétés post-plantationnaires. Dans son ouvrage *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, P. Gilroy (2010) insiste sur le fait que ces cultures nées de la Traite se sont constituées à la fois dans et hors de la modernité, mais aussi en réflexion constante sur la modernité vécue de façon particulière, façonnant ainsi des contre-cultures de la modernité. S. Bessis, quant à elle, insiste sur la dualité de l'Occident moderne qui, selon elle, a pris naissance à la Renaissance, période d'intense création artistique et de renouveau philosophique en Europe, mais aussi de grandes conquêtes et d'exterminations à l'extérieur de ses frontières (2003). En fait, ce découpage séquentiel semble émerger, le plus souvent, de l'intérêt porté aux critiques et aux contre-cultures de la modernité occidentale.

Les discours mémoriels produits localement ont pour objectif de rétablir l'action des populations dans l'histoire de la Guadeloupe. Ils insistent sur les différentes révoltes d'esclaves, de Marrons ou de Libres de couleur, de travailleurs, de militants et sur les connexions et les influences réciproques des différentes îles caribéennes. Mais ceux-ci traitent aussi abondamment du rôle de certains acteurs locaux érigés en héros de la nation guadeloupéenne et des permanences sociétales, au-delà des ruptures qu'ont pu constituer les passages de la Royauté à la République, de l'esclavage colonial à la colonie puis au département.

Selon C. Chivallon, ce qui caractérise la mémoire populaire aux Antilles, « c'est l'absence d'un méta-discours communautaire » (2002 : 602), selon le principe d'a-centralité qu'elle attribue à la volonté d'échapper au danger de l'hégémonisme que peuvent représenter les logiques communautaires. La dispersion serait alors créatrice d'unité dans la mesure où le refus de l'hégémonisme servirait de socle commun au partage des récits mémoriels. Ces discours mémoriels comprennent essentiellement des récits de luttes contre l'esclavage, contre le système colonial, pour la revalorisation des salaires, pour l'accession à la nationalité de la population « importée » d'Inde, pour l'égalité des citoyens français sans distinction, etc. C'est une mémoire discursive plurielle qui s'élabore toujours plus ou moins contre un système pensé comme hégémonique et externe, donc subi. L'adversité sert ainsi de socle au partage des mémoires. Le conflit autour duquel s'articule cette adversité porte davantage sur la légitimité des discours que sur leur contenu, les mémoires guadeloupéennes et la mémoire de l'État-nation pourraient être conciliables. Ces mémoires ne se situent pas au même plan : les premières sont populaires, la seconde est institutionnelle. Pourtant, lorsqu'il est question de hiérarchisation des mémoires, ou de légitimité des discours, c'est à ce moment que les conflits de mémoires apparaissent. La mémoire de l'État-nation tend à s'imposer comme un récit surpassant tous les autres, intégrant ou excluant les autres discours. Le processus de production de discours mémoriels officiels vise à établir une cohérence entre divers épisodes épars de la vie passée de la nation. Le mythe national sert alors de cadre d'unification entre les discours officiels. Les mémoires populaires, quant à elles, sont multiples et parfois contradictoires. Ces discours ne s'excluent pas les uns les autres et offrent une vue partielle du passé. L'absence d'unité apparente entre les différents discours mémoriels populaires est liée au fait que ceux-ci n'ont pas vocation à produire un cadre de compréhension global sur le passé. La mémoire concerne les groupes sociaux et est donc multiple, partielle et partiale. Il y a, en conséquence, une opposition dans la démarche de production et de diffusion de ces deux types de récits. Le premier type tente de gommer les différends et les objets de discorde passés entre la population guadeloupéenne et l'État-nation français. Tandis que le second type, construit en réaction au premier, a tendance à transmettre une adversité commune envers l'hégémonisme, souvent incarné par l'État. C'est dans cette adversité que se construisent les récits mémoriels

guadeloupéens. L'affiliation à un collectif historiquement produit est donc toute autre et ces mémoires permettent une inscription dans une nation guadeloupéenne.

Quelques figures guadeloupéennes : mémoires de lutte

Les différentes figures mises en avant dans les mémoires guadeloupéennes sont assez méconnues en France métropolitaine et ne correspondent pas aux événements historiques vécus dans l'hexagone. Au mois de juin 2011, j'ai assisté à la visite guidée, organisée par la mairie, de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre sur le thème des grands noms. Les monuments érigés en l'honneur d'hommes de Guadeloupe ont été commentés par la guide. Cette place forme un espace piéton rectangulaire entouré de rues ouvertes à la circulation routière dans le centre de la ville. L'une des largeurs se trouve face à la mer. Un monument a été érigé en face de cette place, sur un trottoir situé à l'un de ses angles près de la mer, en mémoire des Indiens « importés » et d'Henri Sidambarom. Cet avocat guadeloupéen est connu pour avoir mené la bataille juridique des Indiens pour obtenir la nationalité française en 1923. Situés sur l'autre coin proche de la mer, dans un espace ombragé avec des bancs, les mémoriaux Delgrès, Ignace et Jacques Nestor rappellent les moments forts de la lutte anti-esclavagiste et anti-coloniale. Ces trois personnages font figure de martyrs, victimes de la répression de l'État. Deux bustes, plus anciennement installés, sont dressés dans l'espace central. Le premier est le buste du Général Charles Victor Frébault, gouverneur de la Guadeloupe (1859-1863), qui a effectué de grands travaux d'aménagement du port de Pointe-à-Pitre. Il a donc fortement contribué à faire de la ville le centre économique et culturel de la Guadeloupe. Le second est le buste du gouverneur Félix Éboué. Ce personnage est connu pour avoir été le premier gouverneur noir en Guadeloupe, pour s'être engagé auprès de la jeunesse et pour avoir été le premier gouverneur colonial (en poste au Tchad) à apporter son soutien à de Gaulle. La guide a expliqué qu'il croyait profondément en l'égalité des hommes, idée qui lui viendrait de son origine guyanaise. En effet, la présence d'un bain en Guyane aurait permis de démystifier quelque peu l'image du Blanc associée à la liberté et au pouvoir. Ces personnages, qui ont œuvré pour la Guadeloupe, proviennent de différents milieux et ont des origines différentes. Mais ils sont, à l'exception peut-être de Félix Éboué, inconnus dans les mémoires populaires françaises et n'évoquent pas réellement l'histoire nationale française.

Les figures des mémoires populaires guadeloupéennes appartiennent, pour la grande majorité, à trois types de héros : les martyrs (Delgrès, Ignace, la mulâtresse Solitude, Jacques Nestor...), les militants culturels (Vélo, Sonny Rupaïre,...) et les militants politiques (Gerty Archimède, première femme noire à devenir avocate, Henri Sidambarom...). Mais, une partie de ces héros ne sont pas guadeloupéens, à l'exemple de Félix Éboué qui était guyanais, et de Delgrès qui était martiniquais. Le « boulevard des héros », rebaptisé ainsi en 2002 à l'occasion du bicentenaire de la révolte de 1802, reliant Baimbridge à Pointe-à-Pitre, comporte les statues de Delgrès, d'Ignace et de la mulâtresse Solitude. Si Delgrès et Ignace faisaient partie de l'armée, la mulâtresse Solitude est l'une des figures les plus importantes de la résistance civile ou populaire. Il est, ici, nécessaire de saisir les significations de la mémoire de cette figure, si particulière, pour comprendre les éléments autour desquels se construisent les mémoires populaires.

La mulâtresse Solitude est un personnage connu de tous, et son utilisation politique est assez commune. Après une manifestation organisée par le *Lyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) du 26 octobre 2010 à Pointe-à-Pitre, le premier intervenant du meeting y a fait

référence lors de son discours. Le LKP avait volontairement choisi un jour différent de celui choisi par les syndicalistes français pour manifester contre la réforme des retraites. Les manifestants ont défilé contre la politique du gouvernement de façon générale, contre la politique de la Région et du Département et pour l'application de l'accord Binot⁷, accord dont les signatures ont mis fin à la grève générale en 2009, en particulier.

La mulâtresse Solitude⁸ est une héroïne et une martyre de l'histoire guadeloupéenne. Née de la pariaade – pratique qui consistait, dans les bateaux négriers, environ un mois avant d'arriver aux Antilles, au viol des femmes esclaves par les marins –, elle fut élevée, dans les premières années de sa vie, par sa mère nouvellement esclave qui partit rapidement en marronnage. La mulâtresse rejoignit très jeune la maison du Maître pour recevoir une éducation et devenir esclave domestique, « privilège » réservé aux mulâtres et aux esclaves à la peau claire. Elle connut plusieurs maîtres. Obéissante, sans vie, éteinte, c'est à la première abolition de l'esclavage en 1794 qu'elle goûta à la vie et à la « liberté relative » (car il fut aussitôt instauré un système de travail forcé, de couvre-feu, de limitation de circulation et de réunions, etc.). D'abord, comme beaucoup, elle ne comprit pas cette liberté, elle fut désorientée. Puis elle décida de partir retrouver sa mère parmi les Marrons. C'est là qu'elle fit la véritable expérience de la liberté, elle choisit de vivre parmi eux. Beaucoup dans le groupe étaient nés en Afrique, elle était la seule mulâtresse. Peu à peu, elle prit part aux combats contre les milices qui organisaient des battues contre les Marrons, aux vols et aux pillages sur les plantations pour subvenir aux besoins du groupe. Puis, quand le camp fut attaqué, le chef et de nombreux membres furent tués, elle prit la tête du groupe des survivants. Ils s'enfoncèrent plus haut dans les montagnes au-dessus de Matouba (sud de Basse-Terre) et rencontrèrent un Marron qui vivait seul. Il lui fit un enfant. Lorsque la révolution des Guadeloupéens éclata, elle était enceinte.

En 1802, après avoir signé un traité de paix avec les Anglais, Napoléon Bonaparte entreprit la reconquête des Antilles françaises et envoya le général Richépance en Guadeloupe. Des révoltes éclatèrent dans l'archipel mais la répression était très violente envers la population. Pélage, colonel mulâtre martiniquais, qui depuis les mutineries de 1801 était à la tête de l'armée guadeloupéenne composée de Blancs et d'« hommes de couleur », est considéré aujourd'hui en Guadeloupe comme un traître. Il ne s'est pas rebellé contre le désarmement d'une partie de ses hommes et s'est joint aux bonapartistes dans les combats de 1802. À ce moment, Ignace, un officier « nègre » et ses troupes partirent à Pointe-à-Pitre où ils ne tardèrent pas à se faire écraser par l'ennemi. Ignace et son armée se suicidèrent plutôt que de se rendre. Tous les révoltés faits prisonniers furent exécutés. Delgrès, un Libre de couleur d'origine martiniquaise, se retrancha avec son armée sur les hauteurs de Basse-Terre. Cerné aux alentours de l'habitation Danglemont à Saint-Claude, ils livrèrent leur dernière bataille avant de se faire exploser pour ne pas

⁷ - L'accord Jacques Binot porte le nom du syndicaliste membre du LKP tué pendant le mouvement de 2009 dans des circonstances encore non-élucidées à ce jour. C'est un accord salarial interprofessionnel engageant une partie du patronat, l'État et le LKP. Cet accord a été joint en annexe de l'accord du 4 mars 2009, portant sur les revendications plus générales du LKP (pouvoir d'achat, transport, aménagement du territoire, éducation, etc.). Ce dernier accord a été signé entre l'État, les collectivités territoriales et le LKP.

⁸ - Je me réfère, ici, au roman d'A. Schwartz-Barth, *La mulâtresse Solitude*, qui a écrit la légende de cette figure. Il n'existe pas réellement de données historiographiques sur elle. Aussi, sa mémoire passe essentiellement par la construction d'un univers de sens. Rappelons que la mémoire collective n'acquiert pas sa valeur, son efficience par sa véracité, mais par la pertinence analogique et symbolique qu'elle présente dans le présent. Un Mulâtre, dans la classification racialisée en cours en 1802, est une personne issue d'une union entre deux individus imaginés de « race pure », l'un noir et l'autre blanc.

être pris vivants le 28 mai 1802. Le slogan d'Ignace et Delgrès qui fera toute la force de ces personnages dans la mémoire populaire fut « Vivre libre ou mourir ! ». La répression contre les insurgés fut extrêmement meurtrière.

La mulâtresse qui, avec son groupe, voyait la dernière bataille de Delgrès depuis les hauteurs où ils vivaient, prit part au combat. Elle tua un officier et se fit capturer. Condamnée à la pendaison sur la place centrale qui est aujourd'hui celle de la Victoire à Pointe-à-Pitre, les autorités attendirent qu'elle accouche pour donner l'enfant au Maître, à qui il appartenait désormais en raison du rétablissement de l'esclavage.

L'histoire de la mulâtresse Solitude fait partie des lieux communs de la mémoire collective et de la littérature orale. L'écrivain André Schwartz-Barth l'a consignée par écrit dans sa nouvelle éponyme. L'histoire qui circule est extrêmement riche de symboles. Dans cette histoire, les thèmes de la liberté et de l'Afrique sont intrinsèquement liés. La mulâtresse a choisi son camp, qui n'était pas celui auquel sa couleur la prédisposait, mais celui de l'unité faite sur la base du combat pour la liberté collective et non sur la couleur ou le rang social. On retrouve ici l'aspect central de l'unification autour de valeurs morales, de choix de société, au-delà des divisions de couleurs et d'origines sociales ou culturelles, aujourd'hui fortement présent dans l'idée de nation guadeloupéenne.

La référence au mythe du viol fondateur étudié par S. Mulot (2007) évoque la difficulté, dans les sociétés antillaises, à penser, de façon pacifiée, la rencontre originelle et fondatrice de ces peuples. Le viol indique que le Blanc est entré de force dans la filiation de cette mulâtresse, c'est donc une sorte de mise en scène de la dépossession originelle. Cette auteure explique que le négrier traversant l'Atlantique symbolise la matrice du peuple antillais, c'est un non-lieu s'inscrivant dans une temporalité indéfinie, une transition entre la capture et la mise en esclavage. Le négrier fait référence à la violence de la rencontre avec l'Europe et de la déportation de l'Afrique vers les Amériques. Dès lors, ce mythe du viol fondateur met en scène la conflictualité et la violence des rapports de groupes établis selon leur filiation biologique et culturelle, en situant le métissage originel dans un rapport de violence. D'autre part, ce mythe met en évidence la place problématique de l'« homme noir » et de l'« homme blanc » dans la filiation de ces sociétés matrifocales. La femme-mère tient alors le rôle de martyr, fidèle à l'« homme noir » même si celui-ci n'est pas en mesure de la protéger du pouvoir des puissants. La mère de la mulâtresse, insoumise depuis sa capture, violée, enfantant l'enfant d'un Blanc, finit par partir en marronnage. Cette histoire vise donc également à rendre hommage aux femmes esclaves et à leur insoumission malgré les métissages. Par la même occasion, l'« homme noir » est réhabilité en tant que sujet de désir et compagnon choisi. Le mythe du viol fondateur permet ainsi de reprendre une partie du pouvoir symbolique confisqué par le maître. S. Mulot explique, par ailleurs, que la représentation du viol fondateur s'accompagne souvent d'une recherche de pères fondateurs dans des figures d'ancêtres africains et, pourrions-nous ajouter, dans des figures de meneurs de luttes contre l'ordre établi. À partir de l'étude des conséquences de cette représentation du métissage originel, S. Mulot soutient que ce mythe « contribue à l'enfermement mémoriel plus qu'à l'émancipation individuelle et collective » (*Ibid.* : 518). Ceci est un aspect de la question. Il est vrai que la mémoire tend à cristalliser, en imageant, des idées et des schémas d'interprétations sur le présent, ainsi qu'à les transmettre. Mais, comme elle le mentionne par ailleurs, ces représentations sont aussi révélatrices de la conflictualité dans les processus identitaires présents. La mémoire semble alors être un lieu de conjugaison des différentes temporalités, inspirée du passé, élaborée dans le présent et transmise pour l'avenir.

Lorsque la mulâtresse grandit, celle-ci rejoignit les Marrons, même si ce n'est pas en tant qu'esclave en fuite qu'elle le fit. C'est en marronnage qu'elle apprit à vivre, qu'elle

trouva une place dans un groupe social choisi et qu'elle rencontra l'amour. Elle s'est libérée des chaînes qu'elle gardait dans son esprit après l'abolition. Elle a renoué avec l'Afrique et, par là, avec l'Humanité. Elle a découvert ce que peuvent être la dignité et le prix de la vie. C'est donc sans peur et spontanément qu'elle s'est jointe à la bataille. Le marronnage, pour traiter du thème de la liberté, doit être replacé dans le contexte de 1802, année du rétablissement de l'esclavage. Il était un acte définitif dans la mesure où la loi prévoyait un ensemble de châtements punissant le vagabondage. Aussi, l'engagement sans hésitation de la mulâtresse dans la bataille pourrait évoquer l'impossibilité, pour ces nouveaux Libres, de renoncer à leur liberté. La mise en parallèle du marronnage et de la liberté permet d'insister sur la volonté de faire de cette dernière, un acquis définitif.

Mais cette histoire attire également l'attention sur l'injustice du système esclavagiste : l'enfant de Marrons est arraché à l'Humanité pour en faire un esclave avant que sa mère, insurgée, ne soit pendue. Dans la mémoire populaire, la mulâtresse est érigée au rang de martyr au même titre que Delgrès et Ignace : ils sont, tous trois, emblématiques des idées de liberté et de révolution contre l'injustice et la domination qui commencent à émerger à cette période. Mais ils figurent également le courage personnel, le sens du sacrifice au service des morts, des vivants et de la postérité et le dévouement total à un collectif intemporel.

La référence à la mulâtresse Solitude, dont le nom fut prononcé à deux reprises lors de l'amorce du discours du LKP le 26 octobre 2010, comme pour « chauffer la foule », a suscité un tonnerre d'applaudissements et d'approbations. Faire allusion à cette période de l'histoire, qui fut marquée par la plus importante révolte armée des Guadeloupéens contre le pouvoir métropolitain et à cette figure héroïque, n'est pas anodin. Le LKP s'appuie sur un fort sentiment identitaire et une relation affective avec cette identité. Pour illustrer cette idée, il est nécessaire de comprendre le sens des termes « *Lyannaj kont pwofitasyon* ». Un *lyannaj* n'est pas une simple association. Pour la psychanalyste guadeloupéenne H. Migerel, « *Lyannaj* correspond à l'idée d'un tissage, d'une intrication des liens – entre ces partis politiques, associations, syndicats formant le LKP – renvoyant à l'affectif mais aussi au sentiment d'appartenance. Ce qui est tissé ne peut plus être détissé, à moins d'être déchiré. » (2009 : 101) L'écrivain et metteur en scène G. Dambury introduit, quant à lui, l'idée d'adversité dans la notion de *lyannaj* : « il signifie aussi que l'on encercle l'ennemi ; il se rattache également à l'expression 'fouté lyann' (mettre en difficulté, frapper durement, serrer la vis à quelqu'un). 'Nou an lyannaj' signifie que nous sommes ensemble dans la lutte mais aussi dans le quotidien » (*Ibid.* : 133). La *pwofitasyon*, quant à elle, exprime une domination abusive, inacceptable, c'est un jugement moral. Ce terme renvoie à l'idée d'une domination excessive. Il n'est pas seulement question d'exercer son pouvoir sur l'autre mais d'« écraser » la victime, une volonté de la soumettre totalement, avec un certain plaisir. La *pwofitasyon* est un abus de la faiblesse de l'autre, une exploitation excessive dans une relation déjà inégalitaire. En cela, le *Lyannaj kont pwofitasyon* mobilise sur une base identitaire et morale : le choix des termes appelle à se positionner, à ne pas rester neutre.

Lorsque l'on assiste à l'un des meetings du LKP, on sent cette fédération autour d'un combat identitaire tant dans les paroles choisies par les intervenants que dans les réactions de la foule. La lutte du LKP et de ses sympathisants était aussi une lutte pour l'honneur d'un peuple et à la mémoire de leurs ancêtres résistants. L'idée d'unité dans le combat à mener contre la domination et pour l'égalité entre les Hommes semble, à travers l'histoire et dans la mémoire collective, être à la base de la conscience d'appartenance à un collectif guadeloupéen. L'aspect identitaire apparaît donc intrinsèquement lié à l'aspect politique dans l'affiliation identitaire. La mémoire peut être réactivée, instrumentalisée en vue d'une

mobilisation générale autour de valeurs morales dans le champ politique. Mais, à l'inverse, les nécessités de la mobilisation politique peuvent également concourir à produire de la mémoire discursive. C'est notamment le cas de l'émergence en 2009 de la mémoire discursive des événements de mai 1967.

La construction de l'adversité

Pendant le mouvement social de 2009, le LKP a fait émerger un ensemble de discours mémoriels sur les événements de 1967. En 2007, une fresque, représentant une scène dans laquelle l'armée française tire sur une foule désarmée lui faisant face, a été inaugurée à côté de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre. C'était alors le quarantenaire des événements. Depuis 2009, de nombreux discours à propos d'une mémoire vécue émergent dans le débat public. Les années 1960 constituent une période complexe que je ne peux exposer totalement ici. La population était alors touchée par une extrême pauvreté, des fermetures d'usines, un chômage important, de fortes tensions « raciales », tandis que le nationalisme se popularisait à la faveur de la révolution castriste, de la guerre du Vietnam et des indépendances coloniales. Deux mois avant les événements des 26 et 27 mai 1967, le 20 mars, un propriétaire de magasin de la commune de Basse-Terre nommé Snrski a déclenché une importante émeute populaire.

Selon R. Gama et J. P. Sainton, seuls historiens à l'heure actuelle à avoir retracé précisément ces événements, Balzinc, un nèg infirme, a expliqué aux passants, qui l'ont trouvé à terre blessé, que « le propriétaire du magasin, un Blanc nommé 'Snrski' (Snrski) avec qui il 'est en affaire' depuis plusieurs semaines parce qu'il veut le chasser de sa devanture, a lâché son chien en lui disant : 'Dis bonjour au nègre... !' » (cité par Gama, Sainton, 2011 : 62). Une foule s'est formée rapidement, la police est arrivée sur les lieux, mais Snrski a continué à insulter la foule et à provoquer les policiers. La situation a dégénéré, Snrski s'est enfui par le toit pendant que la foule saccageait son magasin, brûlait sa voiture et celle de sa femme et les jetait à la mer. La foule grossit durant la journée dans les rues de Basse-Terre, des militants anti-colonialistes et des militants du GONG (organisation clandestine de lutte nationaliste) étaient présents au milieu des manifestants. Des manifestants ont veillé toute la nuit et le lendemain matin la foule s'est reformée. Le Préfet ordonna alors aux CRS de faire dégager les rues de Basse-Terre, des agents de l'État chargèrent la foule, une quincaillerie fut dévalisée, des fusils circulèrent dans les rangs des manifestants. Les manifestants réclamaient un châtiment pour Snrski et du travail pour les jeunes. Le Préfet lança un appel au calme et à la discussion, tandis que sa hiérarchie organisait secrètement, avec sa complicité, la fuite de Snrski vers Saint-Martin à bord d'un avion officiel. Les choses semblèrent se calmer mais, dans la nuit du 23 au 24 mars, une bombe explosa à l'entrée du magasin du frère de Snrski, dans la rue Frébault à Pointe-à-Pitre. L'attentat n'a pas été revendiqué, mais un tract du GONG du 25 mars laissait supposer que l'organisation en était à l'origine. Le GONG fut dès lors considéré comme une organisation dangereuse pour l'ordre public et la sûreté de l'État français en Guadeloupe. Cette organisation fut, par ailleurs, soupçonnée d'avoir organisé les émeutes de Basse-Terre et fit l'objet d'une enquête lancée par le Procureur général de Basse-Terre pour établir la responsabilité du GONG dans les événements des 20 et 21 mars. Ce sentiment était aussi partagé par le Préfet, le GONG étant alors assimilé à une milice populaire, armée et indépendantiste.

C'est dans ce contexte que se sont déroulés les événements de mai 1967. Les 26 et 27 mai 1967, alors que la Guadeloupe était départementalisée depuis vingt et un ans, une grève d'ouvriers du bâtiment déboucha sur des jets de pierres et de conques de lambis

tandis que la police répondait par des balles réelles. C'est ainsi qu'une grève d'ouvriers, accompagnés de chômeurs et de militants, s'est transformée en affrontement meurtrier entre les forces de l'ordre et la foule dont les autorités supposaient qu'elle obéissait aux mots d'ordre du GONG. Les autorités soupçonnaient le GONG d'avoir organisé cette manifestation. En réalité, l'organisation était certes populaire, mais elle n'en n'avait ni le pouvoir ni la force. Les autorités firent état de 7 morts, dont 3 supposés appartenir au GONG. Aujourd'hui, le nombre de morts sur ces deux journées est estimé, par ceux qui contestent le bilan officiel, à environ 87 civils, quelques militaires ont également été tués. Un certain nombre d'archives permettant d'établir un bilan des morts et des blessés ont disparu, et certaines archives officielles sont encore classées « secret-défense ». Aucun bilan objectif des victimes ne peut être établi aujourd'hui. Selon les témoignages recueillis, des militaires ont tiré dans la foule, sur des passants et pratiqué des exécutions sommaires aux barrages qu'ils avaient dressés aux entrées de Pointe-à-Pitre. Ces événements ont été tus, hormis dans un livre d'histoire-mémoire qui est paru en 1989, jusqu'aux événements de 2009, lorsque le LKP les ont rappelés à la mémoire et a replacé cet épisode dans la filiation des luttes guadeloupéennes. Si la Guadeloupe était déjà un département, ce conflit meurtrier s'est déroulé sur le mode de rapports coloniaux.

Là encore, la mémoire collective se construit autour d'enjeux politiques puisqu'il s'agit de la mémoire d'un conflit. Les mémoires populaires guadeloupéennes comportent aussi un aspect qui vise à transmettre une méfiance ou une vigilance envers l'État français. Ces événements ont eu lieu dans un département, et le fait de s'en souvenir équivaut à pérenniser l'idée que l'État français est toujours susceptible de trahison des idéaux qu'il porte, d'une part, et de faire usage de la violence à l'encontre de la population à des degrés plus élevés que sur le sol métropolitain, d'autre part. Cet épisode historique s'inscrit dans une mémoire vécue. R. Gama et J. P. Sainton ont vécu ces événements, l'un à titre de militant politique et syndical, l'autre en tant que fils de militant du GONG et collégien à Pointe-à-Pitre où se sont déroulés les faits. La parole s'est libérée dans le contexte du mouvement de 2009, puisque diverses personnes présentes en mai 1967 se sont exprimées, dans la sphère publique ou privée, par écrit ou à l'oral.

Mai 1967, comme mai 1802, cristallise ces représentations de la capacité de trahison de l'État. Ces mémoires véhiculent des idéaux d'insoumission, de révolte et de résistance qui semblent former un terrain propice à l'élaboration d'un sentiment d'appartenance à un collectif guadeloupéen. Ces idéaux permettent l'élaboration d'une continuité, d'une cohérence, dans la construction d'une *nasyon gwadloup* (peuple guadeloupéen, historiquement constitué et culturellement singulier), d'un peuple en conflit avec l'État dont il dépend. C'est donc essentiellement dans l'adversité que se conçoit l'unité culturelle. Mais il n'est pas question d'une opposition symétrique entre les nations guadeloupéenne et française, celles-ci sont pensées en tant qu'altérités sans qu'il y ait d'opposition ou de rejet. C'est l'État français, et non la population française, qui fait office d'adversaire dans la constitution d'une nation guadeloupéenne. Il ne s'agit pas ici d'une « société contre l'État », pour reprendre l'expression de P. Clastres (1974), d'une société qui se voudrait acéphale. Il est question d'une société qui perçoit l'État qui l'administre comme un agent exogène et potentiellement nuisible pour le collectif.

Lorsque l'on s'attache à chercher la présence des différents groupes sociaux actuels dans les discours mémoriels, il est possible de distinguer certaines caractéristiques récurrentes. La présence de figures métropolitaines est extrêmement faible. Certains se distinguent pour leur participation active à la cause des couches populaires, mais il est toujours question d'exploit ou d'engagement individuel. Leur engagement personnel les

situé en marge de leur groupe assigné, ces Métropolitains font figure d'exception. Les personnes que l'on désigne en Guadeloupe comme « métropolitaines » ou, dans certains cas, « françaises », sont des personnes à qui l'on reconnaît leur provenance de l'extérieur. Les cultures française et guadeloupéenne sont envisagées comme deux entités distinctes, ce qui n'exclut pas des perméabilités. Considérer quelque chose comme « culturellement français » dans le langage courant revient à marquer le caractère exogène de l'objet.

Les figures du Maître, et leurs prolongements dans les figures de Béké⁹ ou celles de grands patrons du XX^e siècle, ne représentent pas seulement des adversaires, relatifs à une situation, mais ils font figure d'ennemis plus intemporels du groupe que véhiculent les contes, les chansons ou d'autres expressions mémorielles. Elles sont donc exclues de la filiation imaginée de ce groupe de façon permanente, hormis par le recours à la violence ou, à titre individuel, comme les figures métropolitaines. J'ai entendu de façon récurrente sur le terrain des personnes me dire : « ce n'est pas nous qui considérons les Békés comme extérieurs à la communauté guadeloupéenne, c'est eux qui pensent ne pas appartenir au même corps socioculturel ». Même si le rejet est attribué à l'autre, l'absence de communication et la marque de la différenciation soulignent une exclusion, un caractère exogène.

L'État français est également envisagé comme un agent externe et entretenant des relations ambivalentes avec le groupe. Les événements de 1801-1802 et ceux de mai 1967 sont, nous l'avons vu, parmi les dates les plus chargées de sens dans la constitution d'un collectif historique et culturel. Mais, il y a tout de même une forte attache aux principes d'égalité et de liberté véhiculés tant dans les mémoires populaires que dans les récits émanant des institutions. C'est ce qui permet d'établir un lien entre ces deux ordres de récits. Ce lien est pourtant fragile dans la mesure où les contextes métropolitain et guadeloupéen, dans lesquels se sont forgés ses idéaux, sont liés et pourtant fort divergents. Les mémoires populaires, comme d'autres aspects de la vie socioculturelle, ont tendance à transmettre les structures d'un conflit historique, plaçant très souvent l'État dans le rôle du dominant, de l'agent exogène s'imposant par la force, prônant des valeurs auxquelles la population adhère, mais tout aussi capable de les trahir. La figure de l'État est marquée par une forte ambivalence, revêtant les rôles de protecteur, d'administrateur neutre ou de bourreau, et ce de façon alternative ou simultanée. L'ambivalence est le principe qui permet d'articuler les différents discours véhiculés dans les mémoires populaires et la mémoire officielle.

Les figures caribéennes sont relativement peu nombreuses et témoignent d'une certaine disjonction entre la population guadeloupéenne et les populations environnantes. La mémoire de certaines figures ayant œuvré dans d'autres espaces de la Caraïbe est cultivée mais il y a peu de mise en relation entre les mémoires guadeloupéennes et d'autres mémoires caribéennes. Ces mémoires permettent de saisir les tensions dans les rapports sociaux internes et externes actuels. Elles sont essentiellement des mémoires populaires voire populistes. Elles s'adressent prioritairement aux sentiments et aspirations des couches populaires assimilées à la masse, aux « individus qui ne comptent pas » pour reprendre l'expression de F. Vergès. Elles tendent donc à cristalliser des images et des

⁹ - Un Béké désigne, à l'origine, une personne descendant de planteurs. Dans le langage courant, ce n'est pas simplement cela. Ce terme s'applique, plus spécifiquement, à un descendant de planteur qui reproduit les comportements et représentations du planteur dans le contexte contemporain (lignée aristocratique, pouvoir économique important, connivence avec le pouvoir d'État, comportement ouvertement raciste). Le terme est donc marqué d'une condamnation morale envers l'individu désigné comme tel.

significations élaborées dans les milieux populaires, qui sont considérés comme plus authentiques, parce que moins francisés, pour dégager des discours appelant à une résistance active, à continuer une lutte engagée contre la dissolution culturelle et la disparition du collectif culturel.

La mémoire en actes. Transmission et culture

Lorsque j'ai interrogé R. Gama, co-auteur du premier livre paru sur le sujet, *Mé 67*, je lui ai demandé pourquoi ce n'est qu'en 2009 que les discours mémoriels ont commencé à émerger. Celui-ci m'a répondu :

« Et bien ici beaucoup de personnes ont traité cette question avec une telle violence dans la nuit du 26 au 27 mai, ils ont fait voir aux gens que tu fermes ta gueule ! Tu prends ton mort, tu l'enterres toi-même, pas même l'état civil, pas même le bureau. À partir du moment où tu peux avoir un État qui lui-même, apparemment c'est lui qui a ôté les fers de l'esclavage, c'est lui qui a institué les nouvelles choses et qu'il marche sur ses propres choses, il n'y a plus de Dieu ! [...] Je suis rentré chez ma mère le lundi. Je l'ai trouvée qui brûlait tous les papiers que j'avais ! J'étais militant, j'avais un petit journal, et pourquoi elle a brûlé ça, parce qu'elle savait qu'il y aurait la répression judiciaire. C'est-à-dire que ces gens avaient la mémoire des enchaînements répressifs. Et c'est comme ça que se construit le silence ! Dans la mémoire, c'est transmis. J'avais 21 ans, j'étais un militant, etc. Dans la rue d'accord. Mais quand il a fallu traiter de cette question sur le plan de l'intérieur des êtres, ils m'ont pris la main, ma maman parce qu'elle me protégeait, avec d'autres gens dans le quartier qui brûlaient ce qu'ils avaient [...]. Donc il faut que tu comprennes ça, c'est sorti de notre histoire, et c'est transmis de génération en génération comme ça, il faut fermer ta gueule, avoir peur ! Et d'un point de vue proprement militant, il y a une formule qui peut résumer la situation en 67 pour justifier un tel silence : c'est une opération chirurgicale au plan sociologique, au plan anthropologique, c'est-à-dire une chose coupée d'humain dans le rapport à l'événement, au scalpel, avec le fusil, avec une balle ! Tu fais une césure ! Tu sacrifies ça de façon définitive, c'est une opération politique classique de l'espace colonial français »¹⁰.

Cet extrait d'entretien permet de comprendre que la mémoire collective n'est pas uniquement discursive, elle peut se manifester dans des gestes, des interprétations du social, d'une situation donnée. Ici, la mémoire des événements passés a été réactivée et transparaît dans la façon d'interpréter le réel et d'agir dessus. La mémoire permet de savoir comment réagir dans une situation donnée. « La mémoire de l'enchaînement des éléments répressifs » a ainsi permis de mettre en œuvre des comportements dans cette situation. La dissimulation et le silence favorisent l'oubli discursif, mais la compréhension et les représentations sont mises en actes. Les gestes et le sens que l'on projetait sur le passé peuvent être réactivés dans le présent face à des situations que l'on juge analogues. Dans son article « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », J.-L. Bonniol note la présence d'une mémoire « de bas niveau », qu'il définit comme « une mémoire de l'empreinte, latente, non consciente et non verbalisée, agissant sur les sujets à leur insu, correspondant à des schèmes de pensée et de comportements transmis de génération en génération » (2007 : 18). Les éléments dénotant la présence de ce type de mémoire, de l'ordre des pratiques aussi bien que des représentations sont transmis et intégrés dans la culture. Ainsi, la culture transmet certains paramètres d'interprétation de conflits et des outils permettant aux individus et aux groupes de penser et d'agir dans le moment présent.

¹⁰ - Entretien réalisé le 1er septembre 2011, à Port-Louis, Guadeloupe.

La culture transmet des modèles qui permettent aux individus de savoir comment réagir dans des situations par analogie à d'autres.

Cette mémoire en actes peut donc se traduire de diverses manières. La pratique du marronnage peut alors être entendue comme la mise en actes de la mémoire du marronnage. Aujourd'hui, le marronnage peut être compris dans son sens moderne : c'est une fuite spirituelle ou, dans son sens originel, une fuite physique du social. J'ai rencontré, sur mon terrain, un rasta, joueur de *gwoka*¹¹ et effectuant des *djòb*¹² à l'occasion dans le bâtiment. Celui-ci m'a expliqué être parti vivre dans les montagnes, sans avoir averti son entourage et sans donner de nouvelles pendant environ un an. Il souhaitait fuir une société qu'il vivait comme une oppression et se retrouver seul dans la forêt, face à Dieu. À aucun moment, il ne m'a parlé de marronnage. Pourtant c'en est un, dans la mesure où il a fui physiquement la société vécue comme une contrainte et où il n'a pu compter que sur ses propres forces. Un autre homme m'a également raconté un jour avoir brûlé tous ses papiers il y a de cela trois ans, devenant ainsi, selon son idée, un clandestin pour l'État. La mémoire des *nèg' mawon*, très prégnante en Guadeloupe, influence les imaginaires et les comportements sans nécessairement passer par les discours. Là encore, ces individus ont puisé dans des éléments culturels transmis pour réagir à des situations jugées analogues.

La mémoire en actes se distingue alors de la mémoire discursive, la première se rapprochant davantage de la culture comme pratique et, la seconde, de l'histoire comme récit. Toutes deux découlent d'une mise en cohérence et d'une élaboration de sens du passé et du présent. Mais la mémoire en actes est plus fixe et plus profondément ancrée. L'investigation historique peut remettre en question les discours mémoriels, ceux-ci concernant l'expression publique de lectures du passé. La mémoire en actes, quant à elle, a trait à des comportements et à des représentations culturelles : elle est bien plus vaste et n'est pas toujours formulable en mots ; elle se situe hors de la parole et touche à l'être des individus culturels. Lorsque le silence se fait sur des événements importants pour la collectivité, la mémoire de ces événements investit alors d'autres canaux, plus souterrains et plus implicites. La mémoire sélectionne des éléments significatifs. Comme nous l'avons vu, la mémoire discursive transmet des outils de compréhension et d'interprétation de la genèse du présent. La mémoire en actes transmet des représentations et des comportements culturels par lesquels les différentes temporalités se confondent, matérialisant ainsi la continuité de la communauté culturelle. La dissimulation comme condition de survie et le marronnage recouvrent diverses formes selon les époques et les individus. Mais ces deux éléments constituent des marqueurs intemporels d'un collectif culturel guadeloupéen. Tous deux sont relativement peu présents dans le champ discursif, mais au niveau de la culture, ils sont extrêmement prégnants. Ainsi, la mémoire rejoint la culture, toutes deux sont transmises sans nécessairement passer par les discours. Elles permettent à l'individu de s'inscrire dans un collectif culturel historiquement constitué et proposent des outils qui lui permettent de gérer sa relation au monde. Le silence ne signifie donc pas l'oubli, bien au contraire.

¹¹ - Le *gwoka* est le tambour guadeloupéen. C'est aussi le nom du style musical joué par cet instrument. La pratique de cette musique a longtemps été interdite par la loi. Dans les années 1960, la montée des mouvements indépendantistes s'est accompagnée d'une réhabilitation du *gwoka* comme production culturelle singulière. Aujourd'hui, le *gwoka* a perdu de son caractère subversif et marginal pour acquérir une valeur de trait culturel et identitaire partagé par l'ensemble de la population.

¹² - Les *djòb* sont des emplois non déclarés, de durée variable, rétribués en monnaie et/ou en nature. C'est une forme de travail très répandue qui fait partie intégrante de l'histoire et de la culture guadeloupéenne et qui nécessite des relations sociales autant qu'elle en crée.

Pour conclure, nous avons donc un conflit qui se déploie dans le processus de formation et de diffusion des mémoires collectives. La culture guadeloupéenne est plurielle, issue du syncrétisme de divers éléments européens, africains, amérindiens, indiens, syro-libanais, caribéens, etc. Parallèlement à cela, divers éléments culturels de classes – issus des esclaves, des Maîtres, des Libres, des Marrons, des colonisés, des colons, des assimilés et des Métropolitains – se sont également mélangés dans cette culture, brouillant ainsi les frontières entre dominants et dominés, tout en maintenant les paramètres de l'adversité et des schèmes de comportements. Ainsi, tous ces éléments, originellement distincts, se sont imparfaitement mélangés et ont disparu en tant que tels. Mais, une part de chaque groupe continue à exister dans cette culture composite.

Nous avons vu que la dissimulation et le silence immanents au contexte de répression favorisent le silence discursif, mais la compréhension et les représentations se manifestent en actes. Il y a donc intériorisation de la mémoire du conflit, de la distribution des rôles, des points de discorde et de certaines stratégies. Ainsi, le conflit historique est transmis, de génération en génération, sans être apaisé, désamorcé, sans qu'il n'y ait de réconciliation. De cette façon, se sont développées une culture du conflit et une communauté culturelle rassemblant ses membres autour d'un esprit de résistance et procédant par exclusion des éléments antagonistes. Ces mémoires, qu'elles soient discursives ou en actes, tendent à construire une image intemporelle d'un groupe culturel constitué en réaction à une menace pensée comme extérieure. Ainsi, cette résistance se transmet dans la mémoire et, plus généralement, dans la culture et les identités guadeloupéennes. Elle constitue le moyen privilégié par lequel les individus s'inscrivent dans un groupe, dans une filiation culturelle. S'inscrire dans cette filiation de groupe, n'englobant que les victimes et les résistants, en somme les dominés de la situation conflictuelle, devient alors, à l'image des grandes figures des mémoires populaires, une preuve de loyauté, envers les morts, les vivants, et la postérité.

La transmission culturelle est alors centrée autour de cette problématique du conflit éternellement reproduit, dont les formes changent selon le contexte, mais dont le fond reste plus ou moins stable. Cependant, les protagonistes de ce conflit ne sont pas des acteurs sociaux réels, ce sont des projections imaginaires et ambivalentes, représentant des systèmes de pensée internes et transversaux à la société. L'ennemi peut être la figure de l'Occident, l'État français, le Béké, le patron, le « Blanc » ou encore les élites locales. Mais il est toujours question d'un ennemi intime, qui n'est extériorisable que de façon idéale. Cet ennemi n'est pas une personne, un groupe ou une quelconque entité physique. Il s'agit davantage d'un système sociétal produit localement, d'une figure, ou encore un système de représentations et de valeurs imaginées comme externes et hégémoniques. Les mémoires populaires permettent alors l'extériorisation de cet ennemi sur le plan de l'imaginaire, son expulsion hors de soi. Elles ont pour fonction de cristalliser et d'imager ce conflit historique et de rétablir certaines frontières entre dominants et dominés. Car, si la départementalisation a introduit une labilité des frontières entre dominants et dominés supprimant les protagonistes réels du conflit, l'objet de discorde, cette opposition problématique entre l'hégémonisme et la dispersion, semble toujours structurer les mémoires et la culture.

Références bibliographiques

Bélénus R.,

Non daté, « Le combat de Delgrès », La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars 2009. URL : www.lameca.org/dossiers/1802/delgrès.htm

Non daté, « 6 mai 1802, le général Richepance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre »,

La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars. URL :

www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm

Bessis S.,

2003 (2001), *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.

Bonniol J.-L.,

2007, « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1/85 : 14-21.

Butel P.,

2007 (2002), *Histoire des Antilles françaises, XVII^e - XX^e siècles*, Perrin.

Chivallon C.,

2002, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française*, 32/ 4 : 601-612.

Clastres P.,

1974, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.

Dambury G.,

2009, « On mobilise en créole » in Bonniol J.-L. et alli, *La Guadeloupe en bouleverse*, Pointe-à-Pitre, Jasor : 132-134.

Gama R., Sainton J.-P.,

2011 (1985), *Mé 67... Mémoire d'un événement*, Port-Louis (Guadeloupe), Éditions Lespwisavann.

Gilroy P.,

2010 (1993), *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam.

Godelier M.,

1978, « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, 18/3-4 : 155-188.

Halbwachs M.,

1968, *La mémoire collective*, Paris, PUF.

Jacquets-Francillon F.,

2008, « Le discours de la mémoire », *Revue française de pédagogie*, 165 : 5-15.

Martin J.-C.,

2000, « Histoire, mémoire et oubli pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 4/47 : 783-804.

Migerel H.,

2009, « Négociations : décryptage » in Bonniol J.-L. et alli, *La Guadeloupe en bouleverse*, Pointe-à-Pitre, Jasor : 101-116.

Mulot S.,

2007, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, 3/37 : 517-524.

Régent F.,

Non daté, « 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe

La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars 2009. URL :

www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm

2006, « Le rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe, mémoire, histoire et 'révisionnisme', 1802-2002 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 99 : 31-36.

Schmidt N.,

2005, *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats (XVI^e - XX^e siècle)*, Paris, Fayard.

Simmel G.,

2003 (1992), *Le conflit*, Paris, Éditions Circé (1^{ère} édition 1908 dans *Soziologie*).

Vergès F.,

2005 « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, 3-4/179-180 : 1143-1177.

Ouvrage non scientifique

Schwartz-Barth A.,

1972, *La mulâtresse Solitude*, Paris, Éditions du Seuil.

Résumé

Les mémoires collectives nous renseignent davantage sur le présent que sur le passé. À partir de ce constat, cet article traite, dans le contexte guadeloupéen, des façons dont la mémoire mêle les différentes temporalités permettant ainsi des affiliations de groupes construits dans le temps. L'étude des processus de production des mémoires pose la question de l'agencement entre la recherche de la véracité, la pratique historienne, la recherche de sens et la construction mémorielle. Dans un deuxième temps, cet article tente de dégager certains paramètres transmis dans ces mémoires, pour mettre en évidence les façons dont celles-ci structurent les identités de groupes et par quels moyens celles-ci sont créatrices d'unité. Enfin, les mémoires sont intrinsèquement liées à la culture, toutes deux sont transmises, et pérennisent des représentations. Ce lien entre mémoire et culture nous permet alors d'envisager la mémoire comme fondamentalement présente.