

Doctorante en Ethnologie à l'Université de Nice Sophia-Antipolis (Laboratoire Interdisciplinaire Récits Cultures Sociétés, EA-3159), elle prépare une thèse de doctorat portant sur les dynamiques socio-politiques observées dans le contexte de transition statutaire de la partie française de l'île de Saint-Martin. À partir d'une anthropologie des institutions, il s'agit d'éclairer les relations de pouvoir et les processus de construction du lien social mis en œuvre au sein de réseaux relevant de champs à la fois hétérogènes et fortement imbriqués.

Mots-clés : Antilles – conflits – possession – pouvoirs – regards

## Une ethnologie des conflits aux Antilles : jeux de regard, enjeux de pouvoir

Céline Peloso,

*université de Nice Sophia-Antipolis*

Au regard du thème de cette journée d'étude, je propose d'éclairer quelques formes de conflits observées en contexte antillais et, plus précisément, sur l'île de Saint-Martin. Située à 250 km au Nord de la Guadeloupe, Saint-Martin est une petite île des Antilles partagée entre la France et les Pays-Bas par une frontière symbolique. Ancienne commune guadeloupéenne, la partie française est depuis 2007 une Collectivité d'Outre-mer. Ce statut confère au pouvoir local davantage d'autonomie quant à la gestion et au développement de son territoire. C'est au sein de la nouvelle institution politique locale qu'a pris forme mon enquête. Il s'agissait d'observer les dynamiques socio-politiques à l'œuvre dans le processus de re-construction de la localité corollaire du changement statutaire.

Dans ce contexte, je découvrais différents réseaux d'acteurs et de médiateurs du processus étudié. La nouvelle institution politique locale constituait un point de départ pour observer ces discours et pratiques hétérogènes, issus de groupes diffus et dynamiques, construits et déconstruits contextuellement. En effet, cette recherche s'inscrit dans une anthropologie sociale et dans une anthropologie du politique. Du point de vue anthropologique, l'institution n'est ni homogène, ni cloisonnée. Elle regroupe des acteurs variés qui s'inscrivent dans des réseaux relationnels plus vastes. D'où la pertinence du terme « réseau » qui ne délimite pas a priori un groupe d'individus, mais tient compte de leurs différentes inscriptions dans la société, y compris dans le champ de la politique. Et la tâche de l'ethnologie, ici, est justement d'appréhender le politique, multiforme et moins visible, qui lui est sous-jacent (Abélès, 1986, en ligne).

Un premier constat ressort d'une observation prolongée en milieu institutionnel : les conflits politiques révélés par le changement de statut ne relèvent pas de ce dernier. Que nous disent alors les conflits politiques des objets et processus conflictuels locaux ? Pour répondre à cette problématique, il faut replacer ce contexte particulier dans celui plus général des Petites Antilles.

D'une part, le contexte d'insularité s'impose naturellement aux sociétés antillaises. Cette contrainte géographique entraîne nécessairement une importante promiscuité entre les individus et entre les groupes, propice à l'émergence de conflits dus aux effets de la sensation d'enfermement que provoquent les limites insulaires. C'est d'autant plus le cas à Saint-Martin, dont la superficie n'excède pas 87 km<sup>2</sup>, composé essentiellement de reliefs montagneux inaccessibles. Dans ce contexte, on ne peut pas se cacher. Comme l'a noté Francis Affergan en territoire martiniquais : « C'est une constatation sous forme de loi. Quel que soit le lieu que vous occupez, même le plus reclus, 'on' saura toujours où vous êtes, et donc 'qui' vous êtes. » (Affergan, 1983 : 168)

D'autre part, l'héritage colonial, qui marque les pratiques et les représentations des sociétés antillaises, constitue un instrument d'analyse pertinent des conflits locaux, à l'instar de l'analyse faite par Jean Benoist au sujet des effets des modes d'organisation des plantations à la Martinique sur la vie sociale contemporaine (Benoist, 1968, en ligne). L'organisation politico-économique saint-martinoise, héritée du système de plantation, nous éclaire, de cette façon, sur l'imbrication des différents « mondes » et conflits locaux et sur l'incidence de ces constructions relationnelles ambivalentes entre dominants et dominés sur la dynamique de rapports socio-culturels construits et consommés du dehors. Une extériorité intériorisée d'emblée conflictuelle que les corps et les apparences rendent visible et lisible.

Ces deux processus de construction sociale mettent en lumière un élément primordial pour une anthropologie des conflits aux Antilles : le regard. C'est à partir de ce point de vue que j'expliquerai en quoi et comment le regard participe pleinement des processus conflictuels locaux à différentes échelles de la société ; ce qu'il révèle – sous des formes diverses, plus ou moins visibles – comme principal objet conflictuel et comme enjeu.

### **Des champs conflictuels imbriqués : territoire et réseaux**

Le point de départ de cette analyse se situe à l'échelle des conflits politiques observés sur la partie française de Saint-Martin. Ceux-ci font émerger des conflits sous-jacents qui mettent en jeu des réseaux d'alliances territoriales et matrimoniales. Il faut dire que le « père » et premier président de la jeune Collectivité de Saint-Martin – héritier du patrimoine politique local, acquis au cours des deux derniers siècles par les Blancs-pays<sup>1</sup> – n'est autre que le plus grand propriétaire terrien de la partie française et le fondateur de la seule société d'économie mixte (SEM) ayant la charge des principaux biens immobiliers et chantiers publics du territoire. Le développement local, dans le contexte de mise en place de la nouvelle institution politique locale, dépendait donc essentiellement des intérêts de cette personnalité locale.

Les premiers mois de vie de la collectivité furent marqués par une politique d'urbanisation orientée dans ce sens. Les projets concernant les futures routes et l'emplacement des réservoirs d'eau potable sur le territoire furent d'abord dirigés selon une logique de constructibilité augmentant la valeur ajoutée des terrains de ce grand propriétaire. Certains élus notaient le passage de ces nouveaux tracés sur les parcelles non constructibles – faute d'accès – du propriétaire. De la sorte, en rendant publiquement accessibles ses parcelles – c'est-à-dire aux frais du domaine public –, ce dernier augmenterait leur valeur future.

<sup>1</sup> - Le terme « Blancs-pays » désigne, dans le contexte saint-martinois, les grandes familles de Blancs implantées depuis plusieurs générations dans les Antilles. Ce terme ne doit pas être confondu avec celui de « Blancs Créoles » qui désigne, dans d'autres îles, notamment à la Martinique et à la Guadeloupe, les descendants des planteurs. Les Blancs-pays, non associés au contexte esclavagiste dans les représentations locales (cf. p.12 du présent article), sont toutefois catégorisés selon plusieurs critères similaires à ceux des Blancs Créoles : le phénotype, le capital de richesse et le foncier.

Destitué de son poste de président de la collectivité, à défaut de l'ouverture d'un compte de campagne, cette personnalité locale a déplacé les rapports de pouvoir en reprenant les rênes de la société d'économie mixte – avec comme principal atout son statut d'actionnaire privé et de fournisseur privilégié de foncier –, tout en cumulant un mandat sénatorial. Les élus de l'opposition, issus de la petite bourgeoisie locale, composée de comptables et de notaires, ont crié au scandale, en référence à l'hégémonie d'un nom, d'une association de familles (parfois appelée « clan »), et de son capital de richesse (foncier). Dans cette dynamique de renversement du pouvoir local en place, l'intéressé fut de nouveau évincé de son poste de président – notamment sous l'impulsion d'un élu de sa majorité siégeant au conseil d'administration de la SEM, également fils du précédent président (un notable de couleur).

On voit bien ici l'imbrication des différents « mondes » locaux, où s'entremêlent les champs du politique, de l'économie, de la parenté et du territoire. Imbriqués, ils font l'objet de conflits hétérogènes mais tout aussi mêlés, observables à l'échelle des différents réseaux d'acteurs qui s'y construisent. Ces champs conflictuels révèlent ainsi des jeux d'alliances et d'oppositions, et les enjeux qui en sont corollaires. La délimitation du territoire, via les grandes propriétés familiales, éclaire notamment cette tension permanente entre des réseaux fortement inscrits dans l'espace. Deux grandes familles de Blancs-pays constituent le noyau dur autour duquel se construisent différents réseaux dynamiques, dans lesquels s'inscrivent contextuellement des acteurs variés issus de catégories sociales hétérogènes. Ces deux familles de grands propriétaires terriens se partagent la majeure partie de la face Nord de l'île (côté français). L'après-guerre fut marqué par le monopole de la représentation politique locale par ces deux puissantes familles. Des noms et des couleurs (le rouge et le vert) leurs étaient associés, afin de solliciter les deux organes privilégiés de la communication sociale locale, fonctionnant de pair : l'oreille et la vue. Au moment de l'enquête, ces couleurs n'étaient plus associées à ces « familles politiques » – l'une d'elle s'en étant retirée. Toutefois, avec la mise en place de conseils de quartier, corollaire du nouveau statut politique de la partie française de Saint-Martin, ces couleurs, ajoutées à d'autres, sont réapparues pour délimiter de nouveaux territoires, symbolisant de ce fait une diversification, voire un renversement possible, des pouvoirs dans le contexte de changement statutaire.

À l'instar du contexte martiniquais décrit par Francis Affergan, « l'identité est topographique » (Affergan, *op.cit.* : 168). Et l'espace, décrit par Édouard Glissant (1997) est théâtral, au sens étymologique du terme. Il est le lieu d'où l'on voit, d'où l'on regarde. Aux Antilles, faute d'un ailleurs immédiat à regarder, le regard se tourne vers le dedans. Il est omniprésent, inévitable, et se lie de façon inextricable à l'espace, et donc à l'être. L'espace construit et dé-construit ainsi le lien social dans et par un rapport conflictuel entre regardant et regardé. Dans une même série, ce couple se transpose dans une catégorie de l'avoir opposant les possédants et les non-possédants. Le regard construit dans l'espace, se construit en avoir dans le territoire. Les conflits qui en découlent relèvent de ce processus de construction de l'être par le regard, c'est-à-dire par l'a-voir. Plus on a, plus on est regardé, plus on est.

À l'échelle des grandes familles, cela se traduit par la construction de réseaux particuliers d'alliances matrimoniales et/ou socio-politiques qui favoriseraient le maintien ou l'acquisition de capitaux. D'un point de vue ethnographique, compte tenu de la prégnance du secret concernant les relations de parenté, notamment au sein du réseau des Blancs-pays, une modélisation ethnologique me paraît inappropriée à l'interprétation de ces processus. En effet, bien que certaines pratiques invitent à penser ces réseaux étendus dans les termes classiques de « segmentarité » et de « clan », l'ethnologue ne doit pas faire

l'économie des dynamiques sociales. D'autant plus que la société créole se joue d'une complexité difficilement intelligible en terme de « structure ». La notion de « clan », évoquée par les locaux, ferait davantage référence à un réseau d'alliances socio-politiques hétérogènes qu'à l'organisation d'un système de parenté. Il s'agirait d'alliances essentiellement politiques, opérées entre des grandes familles de couleur et l'une des familles de Blancs-pays. Le « clan » prend alors l'apparence d'un clan familial par son appellation patronymique. C'est le patronyme de la puissante famille de Blancs-pays qui l'emporte sur ceux de ses alliés. Mais le caractère homogène que confère le nom au « clan » cache, en réalité, des dynamiques de pouvoir opposant ces différentes branches, voire leurs propres membres. Le « clan » peut alors implosé, au profit de la mise en place d'autres alliances, d'autres réseaux. C'est d'ailleurs ce qui a pu être observé dans le contexte de changement statutaire de la partie française de Saint-Martin. Ces alliances politico-familiales participeraient notamment du processus d'acquisition, de maintien, voire de perte des capitaux, eu égard aux rapports de force et compromis mis en œuvre entre les différents acteurs impliqués. Les campagnes électorales sont souvent le lieu de ces transactions, matérielles et symboliques, où se jouent les alliances et les dissensions futures.

Quant au processus interne aux grandes familles de Blancs-pays, il semblerait que les stratégies matrimoniales qui ont fait leur richesse au cours des siècles précédents aient un impact sur les capitaux présents et futurs dans un contexte de renversement socio-politique. À défaut de conserver le pouvoir politique, ces puissantes familles œuvrent pour la conservation du pouvoir foncier qu'elles étendent plus ou moins au-delà des frontières locales. D'après les arbres généalogiques de deux grandes familles de Blancs-pays présentes sur la partie française de Saint-Martin, les alliances matrimoniales mises en œuvre au cours des deux derniers siècles révèlent certaines régularités endogamiques, à l'instar des observations faites par Edith Kovats-Beaudoux au sein du groupe des Blancs Créoles martiniquais (2002). Les alliances se seraient constituées de préférence entre des individus de couleur blanche, issus d'un même rang social, bénéficiant d'un fort capital foncier, socio-économique et symbolique. En mettant en parallèle ces deux arbres généalogiques, on peut constater l'existence d'une souche commune à ces deux grandes familles socio-politiquement opposées. Or, au cours de l'enquête, aucune référence à cet ancêtre commun n'a jamais été faite, comme s'il s'agissait de maintenir une distinction, patronymique, territoriale et politique entre ces deux puissances sociales. Un autre trait commun ressort. Il s'agit d'alliances matrimoniales géographiquement privilégiées. Loin de fonctionner en « isolats », ces groupes diffus se sont construits par des relations extra-locales, notamment avec leurs voisins d'Anguilla et de Guadeloupe. Selon mes sources, certaines familles prescriraient aux plus jeunes des règles de conduite à cet égard, leur interdisant notamment de fréquenter les locaux. Le processus de construction et de pérennisation du capital de richesse de ces familles constituerait également un élément d'observation de ces stratégies matrimoniales. L'un des plus grands propriétaires fonciers actuels de la partie française a construit une grande partie de sa richesse sur l'île anglo-saxonne en y développant un important réseau commercial, en sus de celui développé localement. Pour d'autres, l'île de Saint-Martin constitue, à elle seule, une importante source de richesses, en attribuant des concessions de parcelles acquises au cours de l'histoire aux investisseurs étrangers. En complément d'une étude généalogique, une localisation foncière et commerciale permettrait de mieux appréhender l'organisation et les dynamiques de ces réseaux d'alliances, par l'observation de la mobilité géographique, locale et extra-locale, des biens et des individus.

Dans le contexte étudié, la priorité semble être donnée au foncier, car il est enjeu de pouvoir – politique, économique, mais surtout symbolique – puisque l'espace, ainsi

territorialisé, témoigne d'une position dans la hiérarchie sociale. Le conflit de possession qui en ressort fait émerger certaines alliances, plus ou moins maîtrisées, qui pèsent fortement dans la balance symbolique du pouvoir. Non homogènes, les catégories qui se forment dans ce processus de construction sociale, sont dynamiques et peuvent donc, à tout moment, changer la donne (au sens propre et au sens figuré). C'est notamment le cas lorsque l'endogamie sociale et phénotypique – privilégiée dans les familles de Blancs Créoles et de ses proches voisines Blancs-pays – est altérée par la pratique d'une relation « illégitime » entre le patriarche de la puissante lignée et une femme de couleur, la plupart du temps employée de la maison familiale. Ce type de pratique, commun au système de plantation malgré son interdiction théorique dans le contexte esclavagiste, est susceptible de nuire fortement à l'un des facteurs premiers de maintien du capital symbolique d'une famille : il s'agit de la réputation. Entachée par ce type d'écart vis-à-vis des normes sociales en vigueur, la réputation d'une grande famille de Blancs Créoles peut toutefois être préservée soit par l'exclusion de l'intéressé, soit par la mise en œuvre de stratégies de légitimation des alliances « illégitimes » opérées en son sein. L'intégration du fruit de la transgression ou de la « mésalliance » (Kovats-Beaudoux, *op.cit.* : 78) dans la lignée n'est pas rare. Mais, si elle est acceptée par les autres membres de la famille lors de ce passage, la personne « rapportée » au réseau de parenté conserve une position incertaine qui fragilise la cohésion familiale toute entière, notamment au moment de la succession. À Saint-Martin, lors de l'enquête, des géomètres en charge de délimiter les parcelles familiales dans le cadre des procédures successorales évoquaient ces possibles éclatements familiaux. C'est à ce moment-là que les alliances « illégitimes », légitimées ou non *a posteriori*, sont souvent officiellement évoquées pour la première fois par les différents héritiers, inconnus ou reconnus comme tels, jusqu'au moment critique du partage, dont l'issue, matérielle et symbolique, est indéterminée.

Dans le champ socio-politique, imbriqué au champ de la parenté, ces stratégies de légitimation d'alliances « illégitimes » permettraient de limiter les risques de conflits internes au réseau. Par exemple, au sein du conseil territorial de la Collectivité de Saint-Martin au moment de mon enquête, se confrontait le groupe de la majorité, présidé par le leader de la plus grande famille de Blancs-pays du territoire, au groupe de l'opposition, présidé par un expert comptable issu de la population de couleur. Les deux têtes de listes se sont toujours menées une guerre sans merci dans le contexte d'exercice de leurs fonctions. Et, pour cause, le leader du groupe de l'opposition a été élevé aux côtés de son rival, sa mère ayant été toute sa vie l'employée de maison de cette puissante famille. La rivalité qui se joue ici ne se limite pas à la politique. Elle implique d'autres enjeux, d'autres conflits. Dans ce cas, le processus de légitimation de cette relation conflictuelle, qui relève du politique, passe par sa transposition dans le domaine de la politique. En laissant à son rival le pouvoir de l'opposition, le leader de la majorité minimiserait les risques de conflits liés à la trop grande proximité d'un « outsider » au sein du réseau de parenté, en le replaçant officiellement du côté de l'opposition. Mais la maîtrise n'est jamais parfaite. Cet opposant – qui a dénoncé le monopole des capitaux matériels et, de surcroît, symboliques du puissant réseau local, tout en ayant bénéficié d'une trajectoire commune à ce dernier – gouverne aujourd'hui la partie française de l'île.

Un autre exemple nous montre la multiplicité des stratégies mises en œuvre pour éviter l'éclatement d'un réseau d'alliances. L'ancien maire de Saint-Martin, placé par le même leader et portant le même nom, est en fait une pièce rapportée au réseau familial. Dans ce cas, la légitimation passe par le nom et, donc, par une inscription puissante et légitime, mais fortement contrôlée, au sein du réseau familial, territorial, politique et économique. Mais,

la légitimité accordée ici à l'ancien maire est surtout symbolique et ne lui permet pas d'entrer dans la course à la possession. Il s'agirait davantage d'une parade conflictuelle limitant les pertes symboliques du capital détenu par un réseau.

Au regard de ces diverses situations conflictuelles, ou potentiellement conflictuelles, il semblerait que le conflit de possession qui participe de la construction et de la dé-construction de certains réseaux locaux soit enjeu de pouvoir. Un pouvoir symbolique construit matériellement par une territorialisation de l'espace, qui n'est qu'une forme possible de construction sociale – donc, de rapports de force et de sens – parmi d'autres (comme on l'a vu en illustration empirique). Le changement lui est inhérent et élargit, dès lors, l'interprétation de la réalité sociale locale contextuellement observée, qui ne peut se limiter à l'héritage de la plantation. De la même manière, Christine Chivallon (1996) rappelle les écueils relatifs à la notion de territoire, soulevés par l'expérience antillaise de l'espace. C'est pourquoi il importe, ici, d'insister sur l'aspect hétérogène et dynamique des formes territoriales observées contextuellement.

### Les conflits inter-personnels : visibilité et invisibilité

À l'échelle des relations interpersonnelles et du voisinage, cette dynamique conflictuelle construite autour de l'a-voir est tout aussi présente. Le conflit de possession, révélé par une théâtralisation de l'espace et de l'« être-avoir », y apparaît sous d'autres formes, visibles et invisibles, allant de la violence physique à l'invocation et l'évocation du mauvais œil. Et ce qui est caché recèle bien des pouvoirs, aussi redoutés qu'enviés par celui qui découvre et qui croit voir. Dans ce contexte de proximité, le conflit de possession s'inscrit dans la matérialité des corps et des objets, et dans l'immatérialité des morts et des secrets.

Le regard et la parole s'entremêlent dans ce processus conflictuel. La monstration parle et fait parler, et la parole voit et donne à voir. À Saint-Martin, la parole se donne directement à voir sur les véhicules qui affichent des slogans traduisant ce double jeu : « Laisse les parler », « Dieu t'entend. Dieu te voit », « Qu'as-tu à dire maintenant ? ». Souvent, les jeunes locaux affichent également des messages narcissiques corollaires d'une exhibition qui fait être. Associés à cela, les corps, ornés d'objets « tape à l'œil », leur font corps. C'est comme si, dénués de leurs appareils et de leur masque, les êtres n'étaient plus. À Saint-Martin, les femmes ne sortent pas, ne serait-ce dans l'espace du voisinage, sans avoir fait leur manucure, soigné leur coiffure et leur style vestimentaire. Le samedi est un jour d'exception. Elles affichent cette préparation minutieuse, bigoudis dans les cheveux, je suppose pour annoncer l'élégance dont elles feront preuve aux rendez-vous religieux du week-end. Quant aux hommes, ils affichent avec éloquence leur plus belle richesse : la voiture. Importées des États-Unis, comme la majeure partie des biens de consommation à Saint-Martin, les voitures se donnent à voir et à entendre sans pour autant dévoiler leurs chauffeurs.

Dans ce jeu des apparences, l'identification se fait par l'objet, vécu comme inhérent à l'être : témoin de sa réussite, de sa richesse et objet conflictuel par excellence dans la course à la possession. La curiosité et le sentiment de jalousie sont exacerbés par ce cache-cache de l'« être-avoir ». À Saint-Martin, les magasins donnent d'emblée le choix des cartes à jouer aux consommateurs en leur proposant comme unique emballage des sacs plastiques noirs opaques. À chacun de décider de la grosseur des paquets, de ce qui doit être visible ou non.

Ces mises en scènes engendrent un processus conflictuel de surveillance entre des protagonistes qui usent de stratégies diverses pour vaincre leur adversaire dans cette compétition du regard et de l'a-voir. Comme l'a analysé Christiane Bougerol dans *Une ethnologie des conflits aux Antilles* (1997), ce jeu de l'interaction procède de détours

via la pratique de l'imitation, du leurre, des commérages et des adresses indirectes. De cette façon, les acteurs se livrent une guerre froide, dans laquelle la violence exprimée et l'enjeu soulevé sont essentiellement symboliques. Dans ce théâtre en huit-clos, on pourrait dire, à l'instar de Michel Foucault (1975) au sujet du milieu carcéral, que surveiller, c'est punir. À la différence près, qu'ici, le processus est interchangeable : être surveillé, c'est aussi punir celui qui surveille en trompant son regard. Cette dialectique crée une dynamique des rapports de force entre regardant et regardé, dont les possibles sont démultipliés par l'usage de la nuance dans le geste et le discours. Mais, lorsque ces conduites ne suffisent pas à assouvir les désirs du jaloux et à apaiser les craintes du jaloué, le conflit peut prendre des formes extrêmes, très visibles ou tout à fait occultes. Elles touchent souvent le corps – surface fondatrice – de façon médiate ou immédiate.

Les affaires traitées par le tribunal correctionnel de Saint-Martin témoignent de l'issue tragique que peut prendre le conflit entre jaloux et jaloué dans le contexte micro-social. Il arrive que le conflit opposant une femme mariée à la maîtresse officielle du mari se termine en procès – dit « scandaleux » – de destruction charnelle, et donc de l'être tout entier, par brûlure à l'acide ou à l'huile bouillante. Quant aux hommes, « il est dans l'ordre des choses [qu'ils] règlent leurs querelles par des coups » (Bougerol, *op.cit.* : 59). C'est au « coupe-coupe » que cela se conclut le plus souvent, causant des blessures graves qui témoignent de la virilité des adversaires – la fuite ou l'échec étant mal perçus.

Parfois les maux du corps révèlent un autre processus conflictuel qui plonge les acteurs dans un jeu morbide à l'issue incertaine. L'échec, la maladie, la dépossession introduisent une nouvelle forme de conflit de possession auquel participe le mauvais œil. Les jeux de regard prennent alors une forme tout aussi occulte que les pouvoirs auxquels ils sont associés. La sorcellerie antillaise fait intervenir différentes forces surnaturelles dans le processus conflictuel. Les morts y sont invoqués, que ce soit pour faire le mal ou pour le guérir. Dans son enquête, Christiane Bougerol constate que les ensorcelés se plaignent souvent des esprits des morts qui les tourmentent. À Saint-Martin, j'ai également pu constater l'importance accordée au rite funéraire pour empêcher que les morts, insatisfaits, nuisent aux vivants. Dans ce contexte, le prêtre ne peut pas se limiter au seul protocole, à savoir la messe tenue dans l'église. Il est tenu, sur demande de la famille du défunt, de suivre la procession jusqu'au cimetière et de procéder à une dernière bénédiction à l'inhumation.

Hormis les funérailles, publiques aux Antilles, il est difficile pour l'ethnologue d'observer les pratiques et conflits magico-religieux. D'autant plus que l'ensorcelé plonge sa situation dans le secret de peur que ses intentions de contre-attaque soient dévoilées à son malfauteur, surtout lorsque les proches sont suspectés. Le voyant-guérisseur est souvent le seul confident de la victime qui cherche en lui des moyens de se défendre, voire de prendre le pouvoir sur son agresseur. Aux Antilles, le cumul thérapeutique et magico-religieux étant fortement pratiqué, il n'est pas rare que les récits relatifs aux conflits de sorcellerie soient partagés avec des soignants issus des institutions médicales locales. Ces récits éclairent une dynamique du pouvoir qui impliquerait surtout des femmes. Il semblerait que les rapports de pouvoir se renversent sous l'effet d'une transformation processuelle du regard qui se réalise dans l'interaction des forces en présence. On retrouve dans les différents discours des personnes « prises » un même agent actif, l'œil. C'est à travers lui – interprété sous sa forme biologique ou construite par le regard – que se dévoilent le conflit, ses enjeux et sa dynamique. Deux récits recueillis à Saint-Martin au cours de mon enquête illustrent cette hypothèse.

Après consultation d'une amie voyante, une femme découvre par des visions qu'elle avait été victime d'un sort l'empêchant d'avoir un enfant avec son conjoint qui la trompait. Après

s'être débarrassée de l'objet du sort (l'homme infidèle et le désir d'enfant), l'ensorcelée cherchait à présent l'immunité car elle avait également vu que sa rivale était protégée. Plus tard, une autre vision lui permit de voir qu'il s'agissait de bons pouvoirs – car sa rivale avait le blanc des yeux jaunes – mais elle n'en avait pas connaissance. Il s'avère que l'ensorcelée découvrit sa fille dans les bras de son conjoint. Atteinte d'une maladie qui touche le foie, sa fille avait les yeux jaunes. Sa mère prit cet inceste comme un acte de protection magique de la part de sa fille, dont la maladie était interprétée comme un pouvoir, légué par un géniteur de la famille pour protéger la mère et ses enfants d'une intrusion nuisible.

Dans le même registre, une femme se dit « prise » par des forces surnaturelles qui lui dictent sa conduite et explique qu'elle refuse toute sortie, y compris dans le cadre du rituel dominical qu'elle pratiquait avec une grande fidélité auparavant, car dit-elle : « L'église, c'est ma chambre, et tout le reste, dont l'église, n'est que théâtre ». Peu inquiétés par la situation – symptomatique pour les médecins –, ses enfants n'ont recours aux soignants que pour protéger leur mère des blessures qu'engendrent ses crises de possession. Pour eux, leur mère bénéficie d'un grand pouvoir, qui lui permettra de contrôler sa « prise » et sa « crise ». Je n'ai pas de détails sur le pouvoir dont il est question, mais je suppose qu'il s'agit du pouvoir de « voir » le théâtre qui se joue à l'extérieur, à l'image du borgne-roi dans le royaume des aveugles.

Dans cette forme particulière du conflit de possession, le regard est également enjeu de pouvoir. Mais il « prend » et ne se laisse prendre que parce que sa puissance symbolique – renforcée par les morts et les secrets – n'est montrée qu'à la personne qui veut ou croit voir.

### **Le conflit phénotypique : classement et déplacement**

Si le regard antillais se joue d'une visibilité occulte, il se joue également d'une visibilité immédiate et primaire : le phénotype. À travers lui, le regard classe, place et déplace selon une logique classificatoire dynamique, inscrite dans différentes temporalités. Les conflits phénotypiques révélés dans la relation ethnographique éclairent cette forme conflictuelle de classification symbolique au centre de laquelle se trouve l'image du Blanc-métropolitain. En tant que Blanche-métropolitaine, je n'échappais pas à cette catégorisation du regard qui me plongeait dans une relation conflictuelle avec les différentes communautés inscrites sur le territoire. Bien qu'il soit difficile de parler de communautés, du fait de l'hétérogénéité sociale et culturelle existante à Saint-Martin, la classification symbolique mise en œuvre localement construit des formes sociales communautaires, au sein desquelles l'ethnologue est inscrit.

À Saint-Martin, île aux 105 nationalités, le préjugé de couleur est particulièrement opérationnel dans les rapports entre la communauté créole (hétérogène) et la communauté blanche-métropolitaine. Le phénotype du Blanc-métropolitain – différencié des nuances du Blanc Créole ou Blanc-pays dans le contexte saint-martinois – connote une appartenance socio-culturelle dévalorisante qui renvoie à un passé-présent colonial. Les différents contextes historico-culturels de l'île ont favorisé cette mise en relation. Pour les Saint-Martinois, la colonisation a commencé avec l'installation des Métropolitains sur l'île dans les années 1970 - 1980, suite au vote de la loi de défiscalisation destinée à relancer l'économie des territoires outre-mer. Avant cela, les Saint-Martinois avaient connu une longue période d'absence de toute administration française sur leur territoire, depuis l'abolition de l'esclavage jusqu'à la mise en place d'une sous-préfecture dans les années 1960. Durant cette période, la population blanche représentait une minorité constituée de Blancs Créoles issus des îles voisines, qui avait racheté les plantations dans le contexte de



crise économique post-esclavagiste. Cette catégorie de Blancs n'était guère associée aux planteurs. Au contraire, ils aidèrent la population noire dans sa quête de travail rémunéré. Contre un billet de bateau leur permettant de rejoindre les îles qui connaissaient des jours meilleurs, les anciens esclaves vendaient, à ces grands propriétaires, leurs petites parcelles de terre acquises au cours du processus abolitionniste. Saint-Martin était une île de passage, y compris durant la période esclavagiste. Proche des îles anglaises, les Saint-Martinois profitaient d'une abolition anticipée chez leurs voisins pour fuir l'île. Tandis que ces derniers faisaient le trajet inverse après l'abolition pour remplacer une main d'œuvre locale manquante.

Ces mouvements migratoires incessants ont engendré davantage de ruptures que de continuités socio-culturelles. Saint-Martin fut inscrit dans de multiples temporalités coloniales. Ces processus historiques ne sont donc pas sans effet sur les schèmes de classification observés durant l'enquête. La couleur blanche est associée par les Saint-Martinois à un contexte colonial différent du contexte esclavagiste. C'est autour de ce point de rupture que la société locale s'est réorganisée, d'une part, en intégrant un nouveau schéma sociologique – qui comprend notamment une importante population caribéenne qui servait de main d'œuvre aux chantiers de la défiscalisation – et, d'autre part, en construisant un nouveau schème de classification symbolique, qui associe ces nouvelles catégories sociales à des valeurs et des normes. Cette transformation du paysage socio-culturel de l'île a favorisé l'émergence de conflits inter-communautaires entre les différents groupes créoles et entre ces derniers et les Blancs-métropolitains.

D'un côté, les différentes composantes caribéennes de l'île, comprenant les Saint-Martinois, ne connaissent pas toutes le même passé servile et, donc, ne partageraient pas forcément les mêmes dynamiques de classification sociale. Cette hétérogénéité historico-culturelle favoriserait une hiérarchisation symbolique qui n'intègre pas forcément le préjugé de couleur dans la construction des rapports sociaux, mais qui produirait, toutefois, une distinction communautaire (construite dans l'interaction et dans l'histoire) par valorisation ou dévalorisation des origines. De l'autre, ces multiples temporalités coloniales, et les dynamiques de classification qui en sont corollaires, se rejoignent contextuellement dans la figure du Blanc-métropolitain, à la fois désirée et refoulée, imitée et distinguée. Le regard produit et reproduit ici un préjugé de couleur, qui entre en résonance avec les différents processus coloniaux, et reflète un paradoxe structural intériorisé mais non moins dynamisé par des jeux et des enjeux contextuels.

Dans la relation ethnographique, l'ethnologue, inscrit dans ces processus, est d'abord classé et placé par ce premier regard qui lui confère une position conflictuelle, tantôt inclusive, tantôt exclusive. Pleinement acteur, il peut toutefois déjouer le conflit social, voire racial, induit par cette production symbolique du regard en jouant le jeu local du déguisement et du leurre. Ce n'est qu'à ce prix que l'ethnologue peut contourner les effets d'un a-voir, enjeu de pouvoir, que l'apparence ethnologique seule ne peut occulter. Là encore, la question du territoire entre en jeu. Difficile d'accès, mon terrain était toutefois facilité par le pied-à-terre maternel dont je bénéficiais sur l'île. Mon installation du côté français, au niveau de la frontière Est, me procurait une position stratégique, juste au point de rencontre de la partie hollandaise et de la partie française. Mais, derrière cet aspect pratique, il existait un aspect symbolique qui ne penchait pas en ma faveur. J'étais une Blanche-métropolitaine résidant dans un quartier métropolitain.

Les premiers mois d'enquête, je bénéficiais d'un véhicule « local ». Il s'agissait d'un gros 4x4 d'occasion affichant un certain nombre de témoins visuels qui marquaient mon appartenance à la société locale, et ce malgré ma couleur de peau. Tous les jours, j'arborais

un énorme pare-buffle, des vitres teintées, mais surtout un large autocollant sur le pare-brise arrière qui portait la mention « Ezéchiel 21 ». Ce chapitre de l'Ancien Testament signifiait, aux yeux de tous, mon appartenance – car, dans mon cas, il s'agissait effectivement d'un appareil – appartenance religieuse au sein d'une société fortement christianisée. Pour mener mon enquête au sein de l'institution politique locale, je devais traverser l'île d'Est en Ouest en passant par divers quartiers créoles plus ou moins délimités entre eux (quartiers haïtiens, saint-martinois, espagnols...) mais franchement distincts des quartiers blancs-métropolitains. Cette traversée quotidienne ne me posait guère de problème jusqu'à ce que je sois contrainte de me séparer de mon déguisement mécanique. N'ayant guère le choix – les minibus servant de transports en commun ne se déplaçaient pas jusqu'à mon domicile, considéré comme « le bout du monde » par les insulaires – j'optais pour une petite voiture de location. Dès lors, et ne bénéficiant plus du jeu de cache-cache permis par les vitres fumées, je m'exposais au conflit du regard induit par divers critères visibles : la couleur blanche, mon trajet quotidien de et vers un quartier métropolitain, une voiture transparente et neutre. Les gestes et regards changèrent. Les salutations par klaxons interposés auxquelles j'avais droit avec mon ancien véhicule avaient disparu. Les regards étaient fixes et dénués de tout air sympathique. Lorsque je m'aventurais dans certains quartiers exclusivement noirs, on me demandait ce que je faisais là, en me sommant de partir. Les Blancs-pays que je rencontrais durant mon enquête avaient adopté pendant plusieurs mois une attitude similaire à mon égard. Je ne portais pas un nom reconnu, je résidais dans un quartier métropolitain et, en tant que Blanche-métropolitaine, je reflétais l'image négative du « métro » qu'ils dépeignaient devant moi avec insistance. Quand je n'étais pas ignorée, j'étais visée par de multiples adresses indirectes. Mais le paradoxe était tout aussi observable. L'attitude des hommes et des femmes de couleur envers moi éclairait le désir d'être *comme* tout autant que son contraire. Je ne pouvais créer de relation pérenne avec aucun des deux sexes. Les hommes me faisaient la cour en vue d'une reconnaissance sociale liée à ma couleur. Les femmes jalousaient cet état, auquel je ne participais pourtant pas. Dans ce contexte, je dus mettre en place une double trajectoire d'enquête, engendrée par le préjugé de couleur. L'une, poussive et déguisée, au sein du milieu socio-politique investi. L'autre, socio-culturellement naturalisée et suivie par défaut, au sein de la communauté blanche-métropolitaine, seule à m'autoriser une réelle immersion en m'invitant à partager ses espaces et temporalités, tantôt autonomes, tantôt mêlés aux autres pratiques spatio-temporelles locales.

Ces multiples contraintes d'enquête, liées au phénotype et aux préjugés qui découlent de cette construction symbolique du regard, m'ont conduit à devenir pleinement actrice du jeu local afin de faciliter mon intégration insulaire. Je déguisais en premier lieu mon statut. Je ne me présentais plus comme une étudiante métropolitaine, mais comme la fille d'une infirmière de l'île, étudiante et collaboratrice à la rédaction de l'un des seuls journaux francophones locaux. J'avais une couverture orale efficace, bien que mon usage de la langue française me trahissait. Il ne me manquait qu'une couverture visuelle. Je déguisais alors ma voiture de location. À l'intérieur, je mettais en évidence les journaux locaux signifiant aux regardants mon statut professionnel sur l'île. J'avais suspendu au rétroviseur central un chapelet évoquant mon prétendu statut religieux. Et j'y ajoutais quelques breloques personnalisées exposant mon partage des codes locaux. Au niveau vestimentaire, j'avais déjà fait les frais de mon ignorance en arborant une « apparence ethnologique », sans doute de mauvais goût, qui, hypothétiquement, rappelait à mes hôtes un certain style colonial. Je troquais donc le sac à dos (qui m'avait été dérobé) et le short par le sac à main contrefait et le jean serré (malgré une chaleur accablante).

Si j'ai pu déjouer contextuellement ce premier regard conflictuel par le déguisement, et donc favoriser la réalisation de l'enquête, mais aussi éviter dans certaines situations un conflit direct, je n'ai pas pour autant été autorisée à percer les secrets de cette société, qui se joue des contrastes et des flous, et que seule une « participation observante » sur le long terme aurait rendu lisibles. Mais, c'est sans compter le danger que cette perspective méthodologique recèle pour l'ethnologue qui, de parti pris et pris dans la partie, pourrait perdre le fil de son terrain, englué dans un jeu de relations complexes et difficilement transposables en « regard éloigné », tant la frontière entre le regardant et le regardé serait mince. Et, c'est justement ce point nodal qui confère à la société antillaise son caractère résistant à l'anthropologie, mais surtout le pouvoir de son devenir. « Plus visible que le visible, tel est l'obscène [...] La scène est de l'ordre du visible. L'obscène est la fin de toute scène [...] Mais le regard n'est jamais obscène [...] Est obscène ce qui ne peut plus être regardé. » (Baudrillard, 1983 : 77-83)

## Références bibliographiques

**Abélès M.,**

1986, « L'anthropologue et le politique », *L'Homme* [En ligne], 26/97-98.

Consulté le 25 septembre 2012, URL :

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_04394216\\_1986\\_num\\_26\\_97\\_368683](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1986_num_26_97_368683)

**Affergan F.,**

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

**Baudrillard J.,**

1983, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset.

**Benoist J.,**

1968, « Types de plantation et groupes sociaux à la Martinique »,

*Cahiers des Amériques Latines* [En ligne], 2. Consulté le 6 juin 2012, URL :

<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030031444>

**Bougerol C.,**

1998, *Une ethnographie des conflits aux Antilles : jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF.

**Chivallon C.,**

1996, « Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise »,

*Géographie et Cultures*, 20 : 45-54.

**Foucault M.,**

1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

**Glissant E.,**

1997, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.

**Kovats-Beaudoux E.,**

2002, *Les Blancs Créoles de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan.

## Résumé

Dans le contexte insulaire, le regard omniprésent du dedans se substitue au regard lointain du dehors. Aux Antilles, le fait de « voir » engendre diverses formes de conflits, à la fois visibles et cachés. De l'emprise territoriale à la « prise » magique, le conflit de « possession », soulevé par les jeux de regard, est ici enjeu de pouvoir.