

Les békés : maîtres et pères ?

Texte de la conférence faite le 14 Juillet 2010 pour un public de non spécialistes

Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France.

Les phrases en caractères italiques gras sont les éléments d'un power point projeté au cours de la conférence

La société martiniquaise a à répondre à des questions auxquelles est confrontée chaque société humaine : Comment vivre ensemble ? À quelles conditions peut s'établir et se maintenir un lien social apaisé ?

Le discours collectif actuel ne cesse pas de faire entendre une douleur insistante, liée aux conditions historiques qui ont donné naissance à notre société à travers une colonisation esclavagiste et racialisée. Qu'est-ce qui fait qu'une histoire douloureuse loin de s'oublier, insiste avec une remarquable fixité sans arriver à trouver une issue? Contre quoi ne cesse de se débattre notre société? Comment rendre compte de la puissance du lien paradoxal à ce qui, dans notre histoire, a été nommé béké?

La psychanalyse a élaboré des outils qui peuvent aider à réfléchir à ces questions complexes. Elle n'impose pas de commandement ni de solution mais elle propose ces outils de réflexion à ceux qui souhaitent prendre au sérieux ces questions. Il s'agit de mieux situer la douleur qui nous occupe pour repérer dans quelles impasses elle nous maintient et de quelles issues elle nous détourne.

L'équipe du SERMAC a pensé qu'il pouvait être important d'entendre la lecture qu'une psychanalyste peut faire des difficultés qui ne cessent d'insister dans le lien social en Martinique.

Cette initiative est novatrice. Il n'est en effet malheureusement pas fréquent qu'une municipalité s'adresse à une psychanalyste pour participer à une lecture et à une réflexion à propos d'un malaise social.

Cette initiative rompt avec la difficulté à débattre que nous rencontrons dans notre société.

Ce débat du cénacle prend place dans le fil de l'esprit d'ouverture de Serge Letchimy qui en 2006 a ouvert une brèche dans une certaine tradition, en donnant une réponse favorable à la demande que R. de Jaham, béké, lui a adressée de participer aux cérémonies commémorant le 22 Mai 1848.

La psychanalyse et le social.

« Les nègres qui reviennent de France sont insolents par la familiarité qu'ils ont contracté avec les Blancs et y ont acquis des connaissances dont ils peuvent faire un très mauvais usage... Le mieux serait qu'ils n'eussent jamais été ou qu'ils ne retournent plus dans les colonies. »

Réponse des administrateurs de la Martinique au Ministre des Colonies – Janvier 1754

Des critiques sont régulièrement faites à la psychanalyse, considérée comme discipline étrangère, savoir constitué importé des sociétés européennes. Je voudrais rappeler le travail mis en place depuis plusieurs années en Martinique par des psychanalystes. Le colloque pluridisciplinaire international organisé à Fort-de-France en 1996 par l'Association Lacanienne internationale (ALI), à partir du séminaire du psychanalyste Jacques Lacan, « l'Identification », en a été un moment important. Nous en avons pris l'initiative avec le Dr Charles Melman, psychanalyste. Aimé Césaire nous avait apporté son soutien généreux et en avait accepté la présidence d'honneur. Le Dr Pierre Alier en avait assuré la présidence effective.

Certains peuvent être étonnés qu'une psychanalyste intervienne à propos de questions concernant le social car il est fréquent de penser que la psychanalyse ne concerne que des problèmes individuels, personnels, dont chacun va parler à un psychanalyste dans l'espace de son cabinet. Ce qui concerne les problèmes individuels n'aurait rien à voir avec ce qui se passe dans le social...

En fait, Sigmund Freud, le fondateur de la psychanalyse a été le premier dès le début du 20^{ème} siècle, à orienter ses recherches vers le social pour analyser ce qui rend si difficile aux humains la vie en société.

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

Sigmund Freud - Psychologie des foules et analyse du Moi- 1921.

La parole qui fait de nous des humains et qui est le seul outil de la psychanalyse, n'est pas une affaire privée.

Pourquoi est-il si difficile d'être heureux ensemble ?

Nous parlons pour communiquer avec les autres mais les relations quotidiennes sont des occasions très fréquentes de réaliser que la fonction de communication de la parole est souvent mise en échec entre nous et que des relations pacifiées sont difficiles à établir entre humains. La société martiniquaise n'a donc pas l'exclusivité de difficultés dans le fonctionnement de son lien social. Mais j'essaierai ce soir de préciser avec vous certaines spécificités des difficultés sociales qu'elle connaît.

Comme les autres sociétés des Antilles, la société martiniquaise s'est structurée à partir du 17^{ème} siècle, au cours de la première mondialisation du capitalisme, par un mode inédit de colonisation esclavagiste que j'ai nommée colonisation esclavagiste et racialisée (CER), parce que tous les esclaves étaient transbordés de différents pays d'Afrique sub-saharienne.

L'expression du philosophe guadeloupéen, D. Maragnès pour définir le malaise dans ces sociétés me paraît pertinente : une « crise-qui-dure », une crise qui n'arrive pas à s'apaiser. Dans cet état paradoxal de crise-qui-dure, la référence aux « békés » est constante. C'est dire qu'une certaine référence à la relation entre les maîtres et les esclaves garde une force virulente et que son oubli reste impossible.

Après la première guerre mondiale, Freud s'est demandé ce qui faisait qu'un évènement douloureux n'arrivait pas à s'oublier. Nous pouvons nous poser la même question à propos de l'esclavage:

qu'est-ce qui fait qu'un évènement aussi douloureux, l'esclavage, aboli en 1848, loin d'être oublié, continue d'insister et d'infiltrer les discours courants, les relations personnelles et sociales, certains comportements, le rapport au travail, alors que la Martinique est devenue un département français depuis 1946?

Vous connaissez ces expressions banales : « *Fok mwen lévé alé fè travay bétché-a* » (propos d'une infirmière pour se donner le courage d'aller travailler à l'hôpital où elle est fonctionnaire) ; « *Lesclavaj fini* » (réponse d'un ouvrier maçon à qui le chef de chantier demandait de venir travailler un Samedi en lui doublant le salaire de cette journée) ; « *Béké l'esclavage fini* » (phrase lue sur une pancarte au cours de la manifestation du 12 Février 2009 à Fort-de-France). Cette phrase était-elle une affirmation adressée aux békés ou essayait-elle de convaincre ceux là même qui l'avaient écrite?

Vous vous souvenez des propos de békés relevés dans deux films l'un diffusé sur Canal+ en Février 2009 « Les derniers maîtres de la Martinique », l'autre diffusé sur France Ô en Mai dernier, « La Guadeloupe : une colonie française? ». J'y reviendrai.

Que viennent incarner les békés dans l'insistance de cette référence à l'esclavage ?

Des maîtres? Je vous proposerai de questionner avec les outils de la psychanalyse, cette fonction de maître telle qu'ils l'ont occupée dans la société coloniale martiniquaise.

Des pères? Nous aurons alors à préciser à quel père nous avons à faire.

Je vais m'efforcer de vous parler de ces questions complexes le plus simplement possible. Mais il peut arriver que mon propos ne soit pas suffisamment explicite. Vos questions me permettront de préciser certains points restés obscurs.

« Le colonisateur étant venu en récusant d'emblée toute altérité, en refusant de reconnaître ceux qu'ils colonisaient comme des semblables, c'est dans cette mesure là que le colonisateur est venu vicier le rapport social en introduisant la dimension de la ségrégation, du refus de la reconnaissance de l'autre...La question est de savoir jusqu'à quel point cette malfaçon radicale a laissé son empreinte dans le fonctionnement des sociétés ultérieures ».

Charles Melman – Psychanalyste (Conférence à la Maison de l'Amérique Latine – Paris 1999)

L'esclavage fonctionne comme un traumatisme.

Dans l'insistance de la référence à l'esclavage, nous pouvons reconnaître ce que la psychanalyse appelle une répétition causée par un traumatisme.

Quand nous parlons habituellement, le mot « traumatisme » indique une rupture brutale, violente et inattendue qui survient dans la réalité actuelle d'une existence humaine. Pour la psychanalyse, un évènement ne prend pas valeur de traumatisme au moment où il survient, mais dans l'après coup du moment où il a eu lieu dans la réalité. Dans les discours, dans les comportements, dans les actes, quelque chose insiste, revient sans cesse comme un automatisme, sans qu'il y ait une volonté délibérée. Ce qui est paradoxal c'est que ce qui insiste, ce qui se répète n'est pas du tout un souvenir agréable. Ce qui fait retour

renvoie à des événements terribles, horribles, qui ont eu lieu dans le passé mais qui n'arrivent pas à s'inscrire dans un passé et continuent de fonctionner comme s'ils étaient encore actuels.

Ce que la psychanalyse appelle traumatisme n'est pas ce dont nous entendons parler à propos d'accidents graves et qui font se multiplier les « cellules de crise » dans la suite immédiate de ces accidents.

L'exemple de violences sexuelles envers des enfants est un exemple du temps nécessaire pour que se révèle l'effet traumatique de ces violences. À l'adolescence ou à l'âge adulte, à l'occasion d'une rencontre, de certaines situations apparemment différentes, des éléments parfois minimes, vont faire ressurgir pour un sujet les scènes passées de violence et déclencher des comportements liés à la violence vécue dans l'enfance.

Un autre exemple quotidien peut vous aider à comprendre ce que la psychanalyse appelle « représentation psychique » : jusqu'à un certain âge, un enfant a peur quand sa mère n'est pas près de lui, en particulier au moment où il va s'endormir. Puis à partir d'un certain âge, il peut s'endormir en l'absence de sa mère, il ne se sent pas seul quand elle n'est pas là. Grâce à certaines opérations psychiques, il peut la rendre présente en pensant à elle. Il a la capacité psychique de se la représenter, il peut la symboliser, alors même qu'elle n'est pas physiquement présente.

Le temps du traumatisme est donc un temps figé. Aucune histoire ne peut se constituer tant que perdure le traumatisme.

Les conditions sociales et politiques d'un déni culturellement institué.

Pour qu'un événement puisse être symbolisé, il est nécessaire qu'il puisse être parlé pour être symbolisé.

L'hypothèse que je vous propose est que le processus de symbolisation qui aurait rendu possible la représentation de l'esclavage et son inscription dans un passé, n'a pas pu se faire du fait de conditions historiques qui ont perverti dans la société coloniale martiniquaise, le fonctionnement normal et humanisant de la parole.

Le projet de la colonisation esclavagiste et racialisée (CER) liée à l'expansion du capitalisme marchand européen était que, réduits à l'état d'esclaves, vendus comme marchandises, des Africains transbordés aux Antilles, auraient perdu les repères symboliques nécessaires pour être humains.

Les colons venus d'Europe sont quant à eux, arrivés dans les colonies avec les repères symboliques qui les définissaient comme humains. Avec leur équipement symbolique et parce que dans le système colonial, ils disposaient du pouvoir, ils ont pu se rendre familier le réel inconnu et inquiétant dans lequel ils se trouvaient. Pour se familiariser ce réel, ils ont donné à ce qui les entourait des noms qui leur étaient familiers : Noms de lieux à partir de leur religion (Sainte-Anne, Saint-Joseph etc...), de régions de leurs pays ; noms de fruits, à partir par ex, de la couleur ou de la forme de certains fruits qui leur rappelait certains fruits de leur pays (abricot, cerise etc...)

Nommer est une opération importante qui permet d'avoir une certaine prise symbolique sur le réel. Mais cette maîtrise factice n'a pu se maintenir pour les colons que grâce à la violence du projet économique et politique qu'ils portaient et de la vision du monde qui sous tendait ce projet.

Ce qui est remarquable dans l'histoire de la société martiniquaise, c'est le poids des silences multiples qui ont marqué pendant des siècles, la période de l'esclavage.

1- Volonté affirmée des autorités politiques locales de faire silence sur l'histoire de l'esclavage. La proclamation par le gouverneur Rostoland de l'abolition de l'esclavage en 1848 est explicite sur ce point : « *Je recommande à chacun l'oubli du passé* ».

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

2- Silence des institutions républicaines, parmi lesquelles il y a à souligner celui de l'école de la République. L'enseignement que l'école laïque républicaine offrira à tous les enfants sans distinction de couleur de peau, n'a fait aucune place à l'Histoire des sociétés coloniales et n'a situé aucun humain originaire d'Afrique en position d'idéal. Interrogé dans le film « la Guadeloupe, une colonie française? » sur le fameux, « Nos ancêtres les Gaulois », Alain Damoiseau, béké de la Guadeloupe, répond : « Mais il y avait des enfants blancs on ne pouvait pas leur apprendre « Nos ancêtres les Africains ! »

À propos de la langue de l'enseignement et du bilinguisme créole, français, je voudrais faire une remarque. La langue de l'enseignement scolaire a été la langue française. La langue créole, née de la mixité des parlers des colons et des esclaves, s'est structurée dans l'espace de l'Habitation coloniale et dans la nécessité pour les esclaves de survivre comme humain à la violence de l'esclavage. Interdite à l'école, la langue créole n'est-elle pas restée pour nombre d'affranchis, la langue de la violence esclavagiste qui avait cherché à les invalider comme êtres parlants, comme humains? Les parents affranchis pouvaient-ils soutenir dans cette langue une parole en leur nom propre pour transmettre leur histoire à leurs enfants ? Est-il possible de dire la douleur et la honte, dans une langue maternelle restée prise dans l'horreur?

On comprendrait alors mieux à quel point, après les échecs et les répressions des révoltes et des insurrections d'esclaves, comment l'apprentissage de la langue française à l'école, a pu être pour certains enfants d'affranchis, la langue qui a pu les sauver de la destruction et de l'anéantissement. Aller à l'école, en passer par la langue parlée par le colonisateur aurait ainsi eu une double nécessité pour eux : l'une sociale, le français étant la langue de l'ascension sociale. L'autre subjective, et paradoxale, parce que c'est dans une langue étrangère, la langue française parlée par le colonisateur, qu'a pu se dire la douleur et la honte indicibles dans leur langue maternelle, le créole.

Aller à l'école et parler français aura été le moyen d'en « *finir avec le malheur où les pères ont foutu leur fils* » comme disait Man Tine à son petit-fils José, dans le très beau livre de Joseph Zobel, « *La rue Cases-nègres* »... Elle ajoutait « *Tu n'iras pas dans les ti bandes... Tu iras à l'école pour apprendre un brin d'éducation et pour apprendre à signer ton nom* ».

3- L'accession au statut de département, réclamé par la population martiniquaise, encore écrasée par la misère coloniale 100 ans après l'abolition, va dans le même temps donner une consistance politique au silence sur le passé colonial et sur l'esclavage. Comme je l'ai souligné ailleurs, le mot même de « département » a participé ici d'un déni culturellement institué, puisque l'accession au statut de département s'est faite en maintenant les structures coloniales de dépendance à l'ancienne Métropole. Ainsi en dépit des nouvelles nominations juridiques qui ont marqué le passage de la colonie (où la couleur

de la peau définissait l'état des personnes) à la citoyenneté républicaine, un mécanisme de déni va s'instituer culturellement à propos de la colonisation et sur l'esclavage racialisé.

Il faudra attendre 2001 et le vote de la loi dite « loi Taubira » pour que soit « *recommandé* » par la république d'accorder à la traite négrière et à l'esclavage, « *la place conséquente qu'ils méritent* ». Les textes d'écrivains majeurs tels qu'Aimé Césaire ne sont toujours pas enseignés dans l'ensemble des écoles françaises et 50 ans après la départementalisation, le « *Discours sur le colonialisme* » a été retiré des programmes du baccalauréat au bout d'un an.

Dans l'imaginaire hexagonal, les DOM restent des lieux où une jouissance fantasmée peut enfin être réalisable... Accras, boudins, plages, soleil, bananes et carnaval...

« *Le gros problème que nous avons c'est que nous n'avons jamais fait le deuil de cette période* ».

Interview de Jean-Luc Romana dans le film « La Guadeloupe, une colonie française? »

Le déni est en effet un mécanisme paradoxal qui fonctionne à notre insu pour nier une réalité mais qui ne permet pas de constituer la mémoire de cette réalité. C'est une tentative imparfaite pour se détacher de la réalité d'un événement ou d'un fait, quand leur signification ne peut pas être admise psychiquement par un sujet. Le mécanisme du déni va mettre en place deux courants opposés, contradictoires qui vont coexister en même temps et dans le même lieu psychique, de façon totalement indépendants l'un de l'autre. L'un qui reconnaît la réalité de l'existence de l'esclavage alors que dans le même temps, l'autre courant ne veut rien savoir de la place qu'a l'esclavage dans le fonctionnement psychique. C'est selon Freud, « *une très habile solution* » pour se protéger de la souffrance insupportable provoquée par un événement, mais le prix à payer est un clivage, une déchirure dans la personnalité qui va réduire au silence toute relation personnelle avec l'esclavage.

En voici un exemple : Au moment du cent cinquantième de l'abolition de 1848, des lycéens martiniquais ont été interrogés par un journaliste du journal « Le Monde ». Ils avaient des connaissances sur l'esclavage, ils l'avaient étudié en classe, ils en avaient une connaissance intellectuelle et scolaire mais à aucun moment ils ne parlaient des esclaves comme ayant place dans une histoire où ils étaient concernés.

Il ne suffit donc pas que nous soyons « *parfaitement informés de notre état, de ce que nous sommes... Pour aller de l'avant* ». (*Le club Magazine, n° 1, Novembre 2006*). Nous avons plutôt à prendre au sérieux les conséquences déstructurantes du mécanisme de déni qui continue à agir dans notre société.

Nous avons par exemple à interroger le choix en 2006 du mot « créole », pour nommer l'association « Tous créoles » fondée en Martinique, qui rassemble des békés et des non-békés. Nous avons à nous demander si la nomination « Tous créoles » « renverse l'ordre du non-dit », comme l'annonce un de ses membres dans la revue *Antilla* du 15-11-2007. En d'autres termes, est-ce que faire actuellement le choix d'une nomination qui a eu une connotation précise dans le contexte de l'esclavage racialisé, est un acte qui vient opérer une rupture véritable avec le non-dit sur l'esclavage? Le « Tous », ne fait-il pas au contraire entendre un déni toujours à l'œuvre dans le social? L'expression « Tous créoles » n'essaye-t-elle pas d'escamoter les différences que nous avons à prendre en compte pour que puisse enfin s'écrire l'Histoire que nous avons les uns et les autres partagée ?

Nous avons aussi à interroger notre façon de faire avec certains espaces liés à l'histoire de l'esclavage (Habitation Leyritz en Martinique longtemps transformé en lieu de réjouissance, cimetières d'esclaves en Martinique et en Guadeloupe pour la plupart non répertoriés) qui indique à quel point ces espaces n'arrivent pas à être constitués en lieux symboliques d'une histoire parce que pris dans un mécanisme de déni.

La psychanalyse nous apprend que seule la parole nous donne la possibilité de nouer des relations sociales pacifiées. Mais un lien social pacifié peut-il se nouer quand la parole reste encore mutilée sur ce moment d'Histoire qui a construit la société martiniquaise? Comment peut se nouer un lien pacifié dans une société qui s'est construite à partir des silences et des dénis qu'elle continue d'entretenir sur l'Histoire qui l'a structurée ? Un lien social peut-il se pacifier si nous continuons de faire comme si nous étions « Tous »?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire que nous prenions le temps d'interroger la façon dont fonctionnent la parole et le langage dans la société martiniquaise. Je préciserai au préalable en quoi cela concerne mon propos de ce soir.

Notre lieu d'origine, le lieu d'origine de notre humanité, n'est pas un territoire géographique. Notre lieu d'origine c'est le langage. C'est parce que nous avons pu prendre place dans le langage par la parole que nous sommes des humains. Au 20^{ème} siècle, le psychanalyste Jacques Lacan a montré que si comme Freud l'a découvert, notre destinée est déterminée par l'inconscient, c'est parce que l'être humain parle qu'il peut y avoir des pensées inconscientes.

Cela nous semble simple et naturel de parler. Avec la psychanalyse nous savons que ce n'est ni simple ni naturel. Pour parler, c'est-à-dire pour participer à l'espèce humaine, nous devons consentir à ce que la relation que nous avons avec nous-même, avec les autres, avec le monde, n'est pas un rapport naturel, direct et immédiat, mais un rapport médiatisé par le langage et par la parole... Dès que je parle à quelqu'un, je ne suis jamais dans une relation à deux, moi et l'autre. Dès que je parle, il y a un élément qui n'est pas visible, qui n'a pas d'odeur, que je ne peux pas toucher, qui n'est pas dans la réalité sensible et qui pourtant intervient entre moi et l'autre, c'est le langage. Devenir humain, c'est pour la psychanalyse, consentir à être dé-naturé par le langage... Dé-naturé, c'est à dire pas naturel.

Cela veut dire que pour parler, nous avons consenti à dire non aux satisfactions immédiates que peuvent nous procurer des objets de la réalité, pour avoir accès à des satisfactions nouvelles, spécifiques aux êtres qui parlent. C'est le fonctionnement normal de la parole et du langage qui nous permet d'accéder à ces satisfactions nouvelles et qui va régler les formes que peuvent prendre le lien social entre les humains, comme il va déterminer la sexualité humaine. Celle-ci n'est pas commandée par des instincts, ce n'est pas un rut comme la sexualité des animaux, c'est une sexualité organisée par le désir.

« Toute langue blesse et heureusement qu'elle blesse. En général on le sait après, et c'est grâce à cette blessure qu'on parle. »

Hector Yankelevitch- Psychanalyste

Le fonctionnement normal de la parole va aussi répartir entre des locuteurs et sans qu'ils le décident, deux places différentes et asymétriques.

- L'une, celle d'où ça commande et que la psychanalyse nomme « place de maître ». Elle est liée au caractère symbolique de la parole. Celui qui parle de cette place tient son autorité d'une référence symbolique. Pour se faire entendre il n'a pas besoin d'utiliser des injures, ni la force physique, ni celle d'un objet matériel (fouet, cravache ou arme).

- L'autre, c'est la place de l'altérité. Même quand dans un collectif nous voulons parler à l'unisson, imposer un discours uniforme sans différences, cette dimension de l'altérité que nous voulons évacuer, va se manifester d'une autre façon. Par exemple, pour maintenir l'homogénéité du discours du groupe, un tel sera suspecté d'être un faux-frère, un traître et sera exclu du groupe. L'exclusion et la ségrégation sont la forme que vient prendre l'altérité dans la réalité quand la dimension symbolique de l'altérité est refusée.

Ces deux places ne sont pas attribuées de façon fixe et définitive à une seule personne. Ce sont des places que des personnes différentes peuvent venir occuper ou qu'une même personne peut occuper selon la situation où elle se trouve. Elles sont solidaires l'une de l'autre grâce à un pacte symbolique. Il ne s'agit pas d'un contrat, mais d'un pacte qui n'est ni énoncé, ni écrit qui accepte la différence des places et qui suppose que ces deux places sont solidaires. Ce pacte accepte que ce que dit celui qui occupe la place symbolique de maître a une valeur différente de ce que disent les autres mais aussi, que ce qui est dit de cette place symbolique ne peut pas tout dire. Ce pacte suppose aussi d'entendre un propos sans le rabattre sur un élément de la réalité de celui qui parle. Par exemple « *Ay ! Mwen konnèt mussieu, ité ka fè...* » ou bien « *Manzèl ka palé là mé mwen konnèt li lè i té ka fè...* ». Les locuteurs qui partagent ce pacte, ne se considèrent pas comme des étrangers. Ils se reconnaissent comme des semblables quelle que soit la couleur de leur peau ou de leur position sociale

Ce fonctionnement normal et humanisant de la parole dont je viens de vous parler n'est jamais fixé définitivement, certaines conditions peuvent le remettre en cause et le pervertir, c'est-à-dire dégrader son fonctionnement symbolique. Les actualités politiques nous fournissent des exemples quotidiens de situations dans le monde entier où des êtres humains peuvent se trouver déshumanisés, peuvent se trouver « *ensauvagés* », pour reprendre le mot de Césaire, quand le fonctionnement normal de la parole est perverti .

La colonisation est l'une de ces situations et c'est à partir de ce qu'elle a défait du fonctionnement normal et humanisant de la parole que j'interrogerai avec vous la colonisation esclavagiste et racialisée qui a marqué, structuré la société martiniquaise. La façon dont se transmettra cette perversion coloniale du langage et de la parole, dépend de l'histoire de chaque famille et de ce que chacun aura pu faire de son histoire personnelle.

Le statut de la parole en Martinique.

Je vais vous proposer quelques exemples de nos façons habituelles de parler, qui peuvent nous faire entendre les effets de cette dégradation de la fonction symbolique de la parole :

1- L'acte de dire lui-même, peut souvent faire entendre une certaine méfiance par rapport aux mots. « *Parler ?... ça ne sert à rien* ». Une façon fréquente de mesurer, de retenir ses mots « *Pas moi...Je ne sais pas !* ». Ou encore : « *Ah mon chère sé kon sa i yé, pa pété tèt ou* ». Est-ce une façon de clore toute possibilité de prolonger un désaccord avec l'interlocuteur ?... Est-ce d'autres fois un moyen de ne pas

prononcer des mots qui auraient un pouvoir magique imaginaire ? L'usage de périphrases, « *pratique du détour* » comme dit Glissant, est sans doute une trouvaille pour dire, sans prononcer certains mots qui auraient pour celui qui parle un tel pouvoir imaginaire. Par exemple « *bèt long* » pour ne pas dire « *serpent* ».

2 - Souvent, les propos sont marqués par une référence imaginaire à un autre :

- qu'il s'agisse de demandes banales, « *fais ça pour moi* » ; « *Il m'a demandé de faire ça pour lui...* »

- qu'il s'agisse de la valorisation sociale du « oui » dans les discussions : « *wi pa ni poutchi* » (« réponds oui on ne te posera plus de question »), « *wi pa ka monté mône* », « *wi pli bel ki non* », ces expressions usuelles font entendre le souci de ne pas dire non à un interlocuteur.

- qu'il s'agisse encore de la difficulté à soutenir un débat, à développer des arguments quand il y a un désaccord avec d'autres. Assez rapidement, la fonction de médiation du langage peut se trouver littéralement éjectée de la relation et sans s'en rendre compte, les interlocuteurs basculent dans une relation imaginaire. Ils se retrouvent face à face, l'un contre l'autre, dans un affrontement où enjeux personnels et rivalité imaginaire prennent le dessus et empêchent d'entendre ce que DIT l'autre. Violences verbales, injures, coups (parfois mortels) sont les seules « issues » de cette relation devenue une impasse.

Cette bascule d'une relation symbolique (où l'autre est d'abord un être qui parle, quelqu'un qui essaie de DIRE et qu'il s'agit d'écouter) à une relation imaginaire (où l'autre est d'abord un rival menaçant, à affronter et à éliminer), peut éclairer la difficulté à établir un dialogue social (difficulté qui ne concerne pas uniquement les descendants d'affranchis), la tendance à agir avant de dire.

3- Je pense aussi aux coups qui sont un élément pratiquement constant dans l'éducation des enfants. Viennent-ils remplacer la parole des adultes là où son autorité symbolique défaille ?

Maître réel

Avec la colonisation, la place d'où ça commande, celle que la psychanalyse nomme « place de maître » et qui est une place d'autorité symbolique, est occupée par un maître qui ne tient pas son autorité d'une parole, mais qui exerce toujours son pouvoir par une violence réelle sur la langue (commandements, injures, brutalités verbales) et sur les corps (marchandisation, sévices corporels, mutilations). Le maître colonial est un maître absolu qui ne connaît aucun frein à la recherche de sa satisfaction ni à l'exercice de sa violence. L'esclave n'a de valeur qu'à condition que le maître colonial puisse disposer de son corps. Nous savons que même les lois qui visaient à limiter le pouvoir des colons n'étaient appliquées par ceux-ci qu'en fonction de leur bon vouloir.

Cette différence entre dimension symbolique et dimension réelle est importante. Elle permet de distinguer l'autorité qui se fonde sur une violence symbolique, du pouvoir qui est imaginaire et qui se fonde sur une violence réelle. Elle permet aussi de prendre la mesure du ravage qu'a été la colonisation. Ce ravage concerne la structure même du fonctionnement de la parole et a eu des conséquences pour tous les membres de la société coloniale.

Pour les femmes et les hommes qui ont été « transbordés » d'Afrique et vendus comme esclaves. Leur mise en esclavage, leur statut d'objets marchands et leur transbord dans la Caraïbe ont rendu

précaires ou ont supprimé les repères symboliques essentiels, nécessaires pour se maintenir comme humain.

« Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral... »

Aimé Césaire - Discours sur le colonialisme.

Mais ce ravage n'a pas laissé indemnes les maîtres coloniaux dont le commandement n'a pu s'exercer qu'à travers une violence réelle sur les corps des esclaves. Ils ont eux aussi subi les conséquences de la transformation du rapport à la parole et au langage introduite par la CER.

Il ne s'agit pas ici de dire si tel ou tel maître colonial a été un « bon maître ». Je pense aux propos de ceux qui, comme *Alain Huygues-Despointes* dans le documentaire « *Les derniers maîtres de la Martinique* », disent que « les historiens exagèrent. Il y a des colons qui étaient quand même humains avec leurs esclaves. Ils leur donnaient la possibilité d'avoir un métier, des choses...qui les ont affranchis ». L'article de *Caroline Bastide* dans le n° 5 de la revue *guadeloupéenne, Dérades* est une réponse éclairante à de tels propos. Il s'agit pour moi de souligner les effets de la CER sur la structure humanisante de la parole et de souligner que cette déshumanisation a valu pour tous ceux qui se sont construits dans cette histoire.

Je voudrais éclairer mon propos à travers deux points : La racialisation de la société et le refus de transmission du nom de famille.

« Ce que les gens rejettent, c'est la « pigmentocratie », un système où des gens sont rejetés à cause de la couleur de leur peau ou de leur origine. Je ne crois pas que l'on peut évacuer ça juste en fermant les yeux... C'est une réalité à prendre à bras le corps en dépit de la façon dont notre histoire tragique continue de nous hanter ».

Randall Kennedy, Professeur de Droit – Université de Harvard (États Unis).

La racialisation de la société mise en place par les colons est l'un des indicateurs fondamentaux de la perversion des lois de la parole dans les colonies. Ses effets sont encore repérables chez les békés et les non-békés. Dans la société coloniale, les relations humaines ne se sont pas structurées à partir de la différence symbolique introduite par la parole, mais à partir d'une *différence visible*, celle de la couleur de la peau. À ceux qui ont une « peau blanche » a été attribué un indice de supériorité et ceux qui ont la « peau noire », stigmate de la condition esclave, ont été mis en position de rebut.

« Le souvenir de l'esclavage déshonore la race et la race perpétue le souvenir de l'esclavage »
Alexis de Tocqueville - De la démocratie en Amérique.

- Les dispositions légales, les règlements, les textes officiels qui organisent la vie sociale coloniale vont institutionnaliser la dimension racialisée de l'esclavage et vont ainsi lui donner une consistance légale.

Deux groupes sociaux sont ainsi séparés par l'invention d'une « *ligne de couleur* », imaginativement infranchissable, qui délimite les Blancs de tous ceux qui ne le sont pas. L'obsession des maîtres coloniaux est de ne pas se confondre avec les nègres qui incarnent pour eux des objets de rebut.

On ne peut pas parler de pacte symbolique quand une apparence physique est privilégiée par rapport à un échange verbal. On ne peut pas parler de lien social quand il ne s'agit pas de constituer un groupe d'humains, hommes et femmes, mais de constituer un groupe d'une couleur homogène, le groupe des Blancs, qui rassemble ceux d'une même couleur de peau.

Ce ne sont plus les lois symboliques et humanisantes introduites par la parole qui ont organisé les relations dans les colonies, mais une « ligne de couleur » qui tente de protéger le groupe des blancs de ce qu'incarnent imaginairement pour eux le groupe des nègres.

Le prix à payer pour la constitution du lien social en Martinique est que cette organisation qui est une organisation paranoïaque, entretient ceux qui la privilégient dans l'illusion qu'une différence visible pourrait se substituer à la parole.

Au delà de la réalité objective qui porte sur la transmission d'un patrimoine, la hantise de « *ne pas se confondre* » qui obsédait (qui obsède encore) le groupe des maîtres coloniaux, peut faire entendre une angoisse majeure que la lecture des mémoires de colons de l'époque confirme. Ils attestent en effet que pendant toute la période de la colonisation les maîtres ont constamment vécu dans la peur de la mort violente que pouvaient leur donner les esclaves à travers les révoltes et par des empoisonnements. C'est d'ailleurs de la peur qu'ont éprouvée les békés lors des événements de Février 2009, dont une touriste parle dans le film « La Guadeloupe, une colonie française? » diffusé en Mai 2010. La réalité des faits est venue me semble t-il, donner consistance à l'angoisse, à la suspicion et à la méfiance qui sont des conséquences logiques du mode d'organisation paranoïaque de la société coloniale où le lieu à partir duquel nous devenons humains, a ainsi perdu sa qualité de lieu langagier pour être un lieu habité par un regard. Je n'aurai pas le temps ce soir de développer à quel point le regard est porteur d'un pouvoir menaçant, voire mortifère, dans la société martiniquaise... « *Si kout zié té ka tchoué* »... Mais je suis certaine que des exemples multiples vous viendront.

Si un regard négatif est encore porté actuellement par nombre de békés sur les enfants métissés, comme le font entendre les propos tenus par Alain Huygues-Despointes : « *... ces enfants sont de couleur différente, il n'y a pas d'harmonie, je ne trouve pas ça bien* », la référence à la couleur de peau continue aussi de dicter les relations pour nombre de ceux qui ne sont pas békés. Il faut noter que cette obsession du groupe des maîtres coloniaux n'a jamais empêché des relations sexuelles individuelles entre les maîtres et les femmes esclaves ou affranchies.

La non-transmission du nom de famille.

« *Le nom ne m'appartient pas* »

Mr X- Béké de la Martinique- (Dans les années 1930)

Le nom de famille a été et reste encore très souvent en Martinique, le lieu d'enjeux que nous ne pouvons pas élucider sans articuler la problématique du nom au contexte colonial qui l'a organisé.

- Acquérir un nom de famille écrit a toujours été une aspiration majeure pour les affranchis qui avaient perdu leur nom africain avec leur mise en esclavage. Ce nom écrit était une preuve de leur liberté.

- Les noms de famille attribués à l'abolition générale de l'esclavage en 1848 n'ont-ils pas eux aussi reçus de façon implicite la marque de couleur ?

- Si le nom de famille est un élément d'identification symbolique dans une lignée patriarcale, dans le groupe des békés la transmission du nom de famille est marquée par le processus de racialisation et par la visée ségrégative qui ont structuré l'économie sociale coloniale. Cela donne une certaine « couleur » au patriarcat dont se réclame ce groupe.

- Les textes administratifs qui ont pour but au 18 et 19 ème siècles d'établir une barrière étanche autour des noms des Blancs vont participer de l'institutionnalisation du privilège donné dans la colonie à ce qui peut se voir par rapport à ce qui peut se dire.

Dans le groupe des békés, le nom a été et continue d'être un élément central pour garantir la respectabilité et la pureté raciale d'une famille et la généalogie y est utilisée comme preuve de respectabilité et de pureté raciale. Le refus des békés de donner « leur » nom patronymique aux enfants nés de leurs relations hors-mariage avec des non-blanches, c'est-à-dire leur refus de donner à ces enfants une reconnaissance symbolique, indique à quel point le nom de famille continue d'être marqué dans ce groupe par des enjeux imaginaires.

« Le nom garantit en quelque sorte la respectabilité et la pureté raciale d'une famille ».
Édith Kovats-Beaudoux, Les Blancs créoles de la Martinique- Une minorité dominante

Dans les années 1930, Mr X, notable, métis, vient demander en mariage pour son fils à Mr Y, béké, une des trois filles que celui-ci avait eue avec une femme non-béké avec laquelle il vivait en concubinage depuis plusieurs années. Mr X pose comme condition au mariage, que Mr Y « régularise » sa situation en épousant sa concubine ce qui légitimerait ses enfants. À cette demande, Mr Y, béké, répond : « *Le nom ne m'appartient pas* ». Que peut nous faire entendre cette réponse?

D'abord qu'un nom de famille est pour cet homme un bien et qu'il ne peut pas en disposer selon son gré. Mais alors, à qui d'autre appartient le nom de ce quidam qui a eu des enfants avec une femme non-blanche de peau qu'il n'épousera qu'après la mort de ses parents ?

Cinquante ans plus tard, une autre fille de ce patriarche qui ne s'était jamais mariée, refuse d'adopter un enfant non béké qu'elle avait élevé, en tenant les mêmes propos que son père : « *Le nom ne m'appartient pas* ».

« *Nous sommes soudés* » me disait une femme martiniquaise non-béké, pour me faire entendre qu'il était impossible dans sa famille de faire des choix, de prendre une décision sans demander leur avis aux autres membres de la famille. Elle se sentait appartenir à un groupe, celui de sa famille, avec lequel elle ne faisait qu'UN. La fonction d'un nom de famille ne serait pas d'inscrire un humain dans une filiation en lui donnant une place symbolique dans une généalogie, la fonction d'un nom de famille serait de faire UN, de souder, de faire du même.

En quelque sorte, il n'est pas possible pour un homme de donner son nom de famille à ceux qui n'ont pas la même couleur de peau. Ce nom de famille marqué par la couleur de la peau, n'est pas un nom propre. C'est un nom faussement symbolique, un « *nom de couleur* », un nom qu'on est. Le nom « Y » dit l'identité d'un groupe, « béké », et un tel nom est bien différent d'un nom qu'a un individu et qu'il peut transmettre.

Ce nom ne donne pas une place symbolique dans une filiation d'où une fille pourrait s'autoriser à accepter d'être la femme d'un homme. Il la maintient à une place imaginaire qui l'oblige à sacrifier sa vie de femme pour soutenir une appartenance à un groupe.

« *Ça se voit que nous sommes tous descendants de békés* » disait une journaliste martiniquaise au cours d'un débat à la télévision. Ainsi la paternité serait à repérer là où elle pourrait se voir, au niveau d'une différence de couleur de peau.

Nous savons qu'en Martinique, certains hommes (non-békés) ne donnent leur nom de famille qu'à la condition que leurs enfants nés hors mariage d'une même femme, ont une couleur de peau qu'ils jugent la couleur la plus proche de la leur. Pour ces hommes-là, un père ça se voit.

Nous savons qu'en Martinique, des femmes (non-békés) s'emploient à choisir des partenaires sexuels pour « blanchir », pour « *sauver la peau de leurs enfants* ». Pour ces femmes, un père ça se voit.

Qu'il s'agisse du groupe des békés, qu'il s'agisse des non-békés, la paternité se repère par des marques visibles et la marque laissée par la couleur de peau blanche est valorisée.

La couleur de la peau est devenue aux Antilles, un lieu d'érotisation imaginaire majeur. Pour beaucoup, la rencontre sexuelle entre un homme et une femme se réduit à ce qui pourrait se voir à travers la couleur de peau d'un enfant. Pour ceux-là, c'est en fonction de ce qui peut se voir de la trace de sa couleur de peau dans la couleur de peau de son enfant, que le nom de « père » sera attribué à un homme.

Quelle version du père ?

La recherche d'un père dont la trace serait visible ne cesse de hanter la société martiniquaise. Comment poser la problématique d'un père quand ce qui se verrait de son nom prévaut sur son choix de se dire père ? Cette façon de racialiser le nom de famille instaurée dans les colonies par le groupe des colons, n'a pas cessé de dominer de façon rigide la relation actuelle à la paternité dans le groupe des békés et est aussi repérable, souvent d'une manière non avouée, chez nombre de non-békés.

La recherche de ce père-là, qui n'est pas un père qui nomme ses enfants, mais un père qui se dissimule (un père ne pourrait-il se soutenir que comme dit-simulé ?) et ne pourrait que se donner à voir dans la couleur de la peau de son enfant, est une recherche qui se déploie dans une revendication imaginaire sans limites.

« Si dans les éléments culturels mis en relation, certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. Elle se fait sur un mode bâtard ou sur un mode injuste... Il ne peut y avoir de déséquivalence des valeurs dans une créolisation, sans quoi ce n'est pas une créolisation, c'est une assimilation ou une domination mais ce n'est pas une créolisation. »

Edouard Glissant in « Une journée avec Edouard Glissant » – Éd. De l'Association lacanienne internationale, Paris

La racialisation de la colonisation esclavagiste qui a structuré la société martiniquaise, n'a pas pu introduire cette société à une « *créolisation* » telle qu'Edouard Glissant la définit : un mode contemporain de « *relations sans cesse en devenir* », « *un processus imprédictible* ». La créolisation dont parle Glissant

s'oppose radicalement à toute nomination qui fixe un état « créole ». Selon lui, « *aux Antilles françaises, la créolisation en tant que processus est un échec* ». (« *Une journée avec Edouard Glissant* »).

Le projet de déshumanisation dont était porteur le processus colonial esclavagiste et racialisé n'a pas abouti et nous sommes là ce soir, avec nos différences, à avoir fait le choix d'essayer de réfléchir ensemble aux conséquences actuelles de cette colonisation. Nous sommes là ce soir pour tenter de mieux repérer dans quelles impasses elles nous maintiennent et pour mettre en œuvre les moyens de nous en dégager.

« Au bout du petit matin ces pays sans stèles, ces chemins sans mémoire, ces vents sans tablettes. »

Aimé Césaire – Cahier d'un retour au pays natal.

« *Ça se voit que nous sommes tous descendants de békés* » ?

Nous avons à être attentifs à la demande paradoxale qu'une telle affirmation fait entendre : demande de perpétuer le repérage racial que les maîtres coloniaux ont instauré et que le groupe des békés s'acharne à maintenir et à faire prévaloir. S'adresser au groupe des békés comme cause de notre malaise, n'est-ce pas un alibi pour ne pas nous interroger sur la façon dont nos histoires familiales se sont articulées à cette histoire collective? N'est-ce pas aussi une façon de ne pas consentir à ce que le fait d'avoir à parler nous impose ?

Comment sortir du temps figé du traumatisme pour constituer une mémoire quand notre passion de l'ignorance entretient la nostalgie d'un père imaginaire et d'un maître colonial? Mesurons-nous les risques politiques d'une telle nostalgie ?

« Je ne suis pas esclave de l'esclavage qui déshumanisa mes pères »
Frantz Fanon - Peau Noire Masques blancs.

Comment ne pas rester esclave de l'esclavage ? Comment sortir de « *l'expérience du gouffre* » dont parle *Édouard Glissant* ?

Le temps est venu d'interroger la revendication d'un « devoir de mémoire » qui voudrait imposer la mémoire comme une contrainte et un impératif alors même que la fonction du déni est de ne pas se souvenir. Le temps est venu de reconnaître ce qui a résisté au projet de déshumanisation que portait la violence coloniale, ce qui a pu se créer dans cette violence coloniale. Le temps n'est-il pas venu pour les vivants de se dégager de l'emprise de la jouissance mortifère que procure la violence et de faire des disparus, des morts ?

Le passage par l'écriture me paraît nécessaire pour faire limite à ce qui reste l'irreprésentable du traumatisme. Et ce n'est sans doute pas un hasard que le rapport à l'écrit ait pris dans ces sociétés une telle place. Travail d'écriture des poètes, « les maîtres de la vérité », des écrivains. Travail de recherche des historiens sur les textes des archives pour lire en creux les traces des silences multiples qui ont constitué les textes officiels, les mémoires des colons.

Donner limite au traumatisme c'est aussi constituer en lieux symboliques de mémoire les espaces marqués par l'esclavage (ceux qui sont actuellement transformés en lieux de réjouissance et de plaisir, ceux que le travail de chercheurs a à découvrir).

Il s'agirait cette fois, comme le dit la psychanalyste *Jeannine Altounian* à propos du génocide des Arméniens, « *de dé-porter l'effondrement traumatique dans le registre de l'écriture pour le restituer à la mémoire* ».

« *Nous avons sur les bras une civilisation à refaire* ».

Aimé Césaire - Discours aux élèves du pensionnat colonial.

La civilisation que nous avons à refaire est de rendre à l'humanité tous ceux qui ont imaginé ou qui continuent d'imaginer qu'un humain peut se réduire à une couleur de peau.

Je voudrais pour terminer souligner que les questions auxquelles est confrontée la société martiniquaise ne sont pas des questions locales. Elles peuvent éclairer les questions que la mondialisation d'une économie libérale débridée est en train d'imposer, en particulier aux « métropoles » qui ont à faire avec l'immigration venue de leurs anciennes colonies.

Dr Jeanne Wiltord

Psychiatre, psychanalyste.