Jean Benoist

Médecin et anthropologue
Laboratoire d'Écologie humaine, Université d'Aix-Marseille III, France.

(1978)

“LES ANTILLES”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergé (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean Benoist, anthropologue

"LES ANTILLES".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Poirier, *Ethnologie régionale II — Asie - Amérique - Mascareignes*, pp. 1372-1448. Paris : Gallimard, 1978, 2076 pp. Collection : Encyclopédie de la Pléiade, no 42.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 17 juillet 2007 son autorisation de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 17 septembre 2007 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Jean Benoist

“LES ANTILLES”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Poirier, *Ethnologie régionale II — Asie - Amérique - Mascareignes*, pp. 1372-1448. Paris : Gallimard, 1978, 2076 pp. Collection : Encyclopédie de la Pléiade, no 42.

Table des matières

LES ANTILLES

Introduction

LA MISE EN PLACE DES SOCIÉTÉS ANTILLAISES

Les Antilles précolombiennes

De la découverte à la grande plantation

L'essor de la production sucrière et l'apogée de la société esclavagiste

Le déclin des plantations et la naissance de la société contemporaine

L'ORGANISATION SOCIALE

Plantation et société

Traits généraux de la « société de plantation »

Cadre économique et relations sociales

Petits cultivateurs et travailleurs agricoles

La famille

Les associations

Les relayions interethniques

Insularité et société

LES APPORTS CULTURELS

L'apport amérindien

L'apport européen

L'apport africain

L'apport indien

CONFRONTATIONS ET INTERPÉNÉTRATIONS

Groupes raciaux, métissages et barrières génétiques

Contacts de langue ; les créoles

Les religions

Le Vaudou

Les cultes d'origine Yoruba

Le cas de la Jamaïque

Magie. Culte des morts

Bibliographie

- Fig. 1. SCHÉMA D'UNE HABITATION AU XVIII^e SIÈCLE (« habitation » sucrière type de la Capesterre, d'après la description du Père Labat, Document reproduit d'après la thèse du Pr. Guy Lasserre, consacrée à la Guadeloupe).
- Fig. 2. Parenté et résidence : quelques exemples de familles matrifocales.
- Fig. 3. Les langues officielles
- Fig. 4. Aire d'extension des créoles d'origine française.
- Fig. 5. Extrait de la carte « L'Isle Espagnole sous le nom Indien d'HAYTI, ou comme elle était possédée par ses habitants naturels lors de la découverte » par le sieur D'Anville, géographe du roi, mai 1731. Figures superstitieuses de Zemi ou Mabouya de la façon des anciens Insulaires.

Jean Benoist

"LES ANTILLES".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Poirier, *Ethnologie régionale II — Asie - Amérique - Mascareignes*, pp. 1372-1448. Paris : Gallimard, 1978, 2076 pp. Collection : Encyclopédie de la Pléiade, no 42.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Les sociétés antillaises contemporaines sont nées de l'expansion européenne des XVI^e et XVII^e siècles et de l'appropriation du monde qui s'ensuivit. Elles occupent ainsi une place très particulière dans les études américanistes : les Amérindiens qui peuplaient l'archipel avant l'arrivée de Christophe Colomb, éliminés par les Européens, n'ont laissé que de faibles traces tandis que les nouveaux venus, petits colons puis planteurs, introduisirent massivement des Africains réduits en esclavage. Une société créole basée sur la monoculture et sur le travail des esclaves naquit alors, à la fois liée et opposée aux métropoles qui contrôlaient sa vie économique ; les traits culturels que les colons, les esclaves et, au XIX^e siècle, les travailleurs asiatiques contractuels introduisirent dans les îles se sont coulés dans le moule de cette société.

La Caraïbe ne peut être analysée que par rapport à ce contexte. Société récente, amalgame de cultures transplantées, elle offre des apparences qui sont bien souvent des masques, et le premier regard ne perçoit que ses traits secondaires mais non son implacable rigueur.

D'autre part, sous bien des rapports, la Caraïbe se rattache à une zone plus vaste, une Afro-Amérique marquée comme elle par la monoculture et par l'esclavage, et les concordances avec le Sud-Est des États-Unis ou le Nordeste brésilien signent l'unité profonde des terres tropicales américaines de grande plantation. Toutefois, la fragmentation de l'archipel antillais a permis à chaque île d'être l'incarnation particulière d'une histoire sociale et culturelle commune : l'archipel multiplie les itinéraires d'un même cheminement. Aussi ne peut-on aisément parler d'« aire culturelle » à propos de la Caraïbe, ni au commencement de son histoire coloniale, ni par la suite, mais seulement de terres vidées de leurs populations, où d'autres populations ont été transportées et insérées dans une organisation sociale inédite.

Après quelques siècles cependant ces sociétés différentes ont acquis bien des traits communs. Mais les analogies qui leur donnent une certaine unité ne procèdent ni d'un lointain passé culturel local ni des échanges qui auraient pu se nouer entre les îles, et les pousser à une certaine ressemblance. Elles ont un tout autre sens, et une bien plus grande portée historique : elles reflètent les effets d'un même système économique vécu dans un même contexte historique par une série de sociétés à peu près indépendantes les unes des autres. Les profondes analogies des îles de la Caraïbe avec celles de l'Océan Indien (Mascareignes, Seychelles), elles aussi enserrées dans le même couple île-métropole, dans la monoculture et dans l'esclavage, en offrent à cet égard une confirmation saisissante.

Avant d'aller plus loin dans ce texte, il faut souligner le risque de schématisme de tout tableau synthétique d'une société aussi diverse. Chaque généralisation se heurte à des exceptions, tout en étant la seule voie dans la recherche de l'enveloppe globale d'une réalité si multiple qu'elle masque souvent ses courants profonds à ceux qui la vivent.

La tâche de l'ethnologue est donc très différente de celle qu'il a l'habitude d'entreprendre, L'intrication étroite des faits culturels et des

faits économiques, l'omniprésence de l'histoire, la genèse de cultures et de sociétés nationales à travers une série de conflits, le rôle déterminant d'intérêts de dimension mondiale et dominés par l'Europe, le contrôle constant par celle-ci de la vie culturelle et de l'organisation de la société impliquent un nouveau cadre de pensée. Pris dans un tissu social qu'il saisit mal, face à des traditions morcelées, à des religions éclatées, à des techniques hétérogènes, l'ethnologue se sent environné d'une réalité trop fluide. Les outils conceptuels qu'il a forgés ailleurs lui apparaissent vite comme des transpositions artificielles et inadaptées. Les définitions lui échappent, comme elles échappent aux Antillais eux-mêmes dont l'histoire culturelle est faite d'une longue quête d'identité à travers des identifications contradictoires.

Contraints par cette marginalité et par ces traits flous, les chercheurs ont dépassé les méthodes et les problèmes classiques et ont renouvelé leur point de vue : certains des progrès de l'ethnohistoire, de la théorie du changement culturel ou de l'écologie culturelle ont pris leurs sources aux Antilles. Dans leur recherche à la fois scientifique et personnelle, les ethnologues et les écrivains antillais ont mis en évidence l'apport africain et son rôle majeur dans la culture de bien des îles (Price-Mars, Césaire). Les travaux sur la société de plantation ont permis, quant à eux, de dépasser le cadre des études de communautés et d'intégrer étroitement à l'étude des sociétés antillaises celle des relations de l'homme avec le sol. Les travaux conjoints des historiens, des économistes, des anthropologues et des démographes permettent de voir se développer aux Antilles une interdisciplinarité qui tient à la nature même des problèmes et des sociétés où ils sont abordés : le niveau élémentaire auquel s'attache l'anthropologue ne peut être interprété que par ses relations avec la société insulaire tout entière, avec son arrière-plan européen et avec les déterminismes de l'organisation économique mondiale.

La suite de cet exposé reflète ces conditions particulières. La place de l'ethnographie traditionnelle y est réduite ; les frontières entre disciplines y sont volontairement peu marquées ; les implications concrètes

tes des courants historiques y ont une place plus grande qu'ailleurs, car aux Antilles, sociétés récentes, l'histoire est à nu dans la vie sociale ; les langues, les races, l'organisation sociale sont décrites comme les étapes contemporaines d'un mouvement qui est le véritable objet de leur étude : la race à travers le métissage, la langue à travers la créolisation, les religions à travers le syncrétisme, les sociétés dans leurs changements et leurs tensions. En genèse à partir d'éléments disparates, les Antilles sont avant tout le lieu d'une dynamique sociale, linguistique et raciale exceptionnelle. C'est dans cette dynamique que résident à la fois leur inquiétude et leur avenir.

Dès le départ, la complexité de la situation antillaise se dégage de la difficulté que rencontre une bonne définition de la région. Les îles qui s'étendent de Cuba à Trinidad et aux côtes de la Colombie forment certes un groupe géographique assez nettement circonscrit, mais les sociétés humaines ne se conforment pas à ce découpage géographique. Certaines îles, surtout Cuba, ou la République Dominicaine, ont plus de traits communs avec l'Amérique centrale ou avec l'Amérique du Sud qu'avec leurs voisines. Certains traits parmi les plus caractéristiques de la Caraïbe (société de plantation, importance de l'apport africain et des immigrants de l'Inde) se retrouvent à des titres divers au Sud des États-Unis, sur la côte caraïbe de l'Amérique centrale, en Colombie, au Venezuela et dans les Guyanes, et font défaut dans bien des îles. Les découpages linguistiques viennent à leur tour recroiser les autres formes de groupements.

Toutefois les îles de la Caraïbe forment un ensemble significatif, et les causes de leur diversité peuvent être plus aisément retracées si elles sont envisagées au sein de cet ensemble. Car, même si les îles partagent certains de leurs caractères avec les continents voisins, l'insularité leur donne une trame propre. Hormis Hispaniola, partagée entre Haïti et la République Dominicaine, et Saint-Martin entre Français et Hollandais, chaque île est en effet une entité sociale disposant de ses propres institutions, reliée plus ou moins étroitement à une autre île ou à une métropole. La mer n'est pas un lien ; elle est au contraire une

barrière, car tout au long de son histoire la Caraïbe n'a jamais été un archipel mais bien une série d'îles juxtaposées que les puissances jouaient comme des jetons dans leurs conflits. Chacune a ses traits physiques, climatiques, sociaux et ethniques propres ; et, malgré l'extrême variabilité de leurs dimensions, les populations des îles s'échelonnant de quelques centaines à plusieurs millions d'individus, c'est l'île en dernier ressort qui est l'élément déterminant d'identification.

Les conséquences sociales de l'insularité se combinent ainsi avec les conditions de peuplement, les modes d'organisation de la production et les formes de relation avec l'Europe. Et, plutôt qu'à une Afro-Amérique ou à une Amérique des plantations, elles font en réalité participer les îles antillaises à une aire diffuse : l'aire des sociétés créoles insulaires, ces « îles à sucre », dont elles sont la variante américaine.

LA MISE EN PLACE DES SOCIÉTÉS ANTILLAISES

[Retour à la table des matières](#)

La destruction des cultures amérindiennes, la lutte des puissances coloniales, l'installation et les mutations de l'économie de plantation ont conduit les Antilles à une série de virages brutaux. La société actuelle combine ces strates de l'histoire et y plonge inégalement ses racines. Dans quelques îles certaines phases de la séquence générale ont manqué, et la diversité antillaise trouve là une de ses explications. Mais partout la signification des changements est la même : c'est de l'extérieur, en contrecoup du développement économique d'un monde sur lequel elles n'avaient aucune prise, que les Antilles ont subi les bouleversements les plus lourds de conséquences. Dès leur départ les Antilles étaient à la « périphérie » et beaucoup de leurs tensions portent sur les moyens d'échapper à cette dépendance.

LES ANTILLES PRÉCOLOMBIENNES

[Retour à la table des matières](#)

La préhistoire amérindienne remonte à plus de quatre mille ans dans les grandes Antilles et à près de deux mille ans dans les petites Antilles. Elle s'achève à peu près partout durant les décennies qui suivent l'installation des Européens : la mise en esclavage, les guerres et la surmortalité due aux maladies détruisent les populations autochtones. Seuls les écrits des premiers chroniqueurs et les fouilles archéologiques permettent de reconstruire les cultures disparues.

Plusieurs groupes culturels, issus de diverses vagues de peuplement, se trouvaient aux Antilles au début de la colonisation. Dans les grandes Antilles des chasseurs cueilleurs, les Ciboney, occupaient quelques zones marginales, à Cuba et dans l'Ouest d'Hispaniola. Beaucoup plus nombreux, les Arawak insulaires, ou Taïno, formaient des communautés agricoles sédentaires disposant d'une technologie élaborée, et en particulier de nombreuses plantes cultivées. Leur matériel de pêche, leur vannerie, leur poterie et leurs objets rituels étaient remarquablement raffinés. Les villages se regroupaient sous l'autorité de chefs régionaux, les *caciques*, avec lesquels les Espagnols traitèrent à leur arrivée. Leur religion était centrée sur le culte de divinités, les *zémis*, dont on retrouve les représentations dans beaucoup de gisements archéologiques. jusqu'au milieu du XVI^e Siècle ils tentèrent vainement de s'opposer à l'invasion espagnole, mais ils furent chaque fois vaincus, cependant que les Arawak des petites îles des Bahamas (Lucayes) étaient décimés ou déportés en esclavage.

Dans les petites Antilles les Indiens restèrent plus longtemps à l'abri des entreprises des Européens. Une certaine acculturation se produisit pendant un siècle environ de contacts sporadiques ; les rela-

tions devinrent vite hostiles quand les colons anglais et français arrivèrent en nombre. Là aussi les Indiens furent éliminés par la force. Quelques groupes survécurent dans les îles de la Dominique et de Saint-Vincent où ils se métissèrent avec des esclaves noirs évadés.

La culture des Indiens des petites Antilles était très différente de celle des Arawak des grandes Antilles. Venus comme eux semble-t-il d'Amérique du Sud, et appartenant à une souche proche de la leur, les premiers occupants Arawak avaient disparu à l'arrivée de Colomb. Les indigènes des petites Antilles se désignaient alors sous le nom de Calina, dont on a fait Caraïbe, et les chroniqueurs relatent que les invasions guerrières de ces derniers avaient exterminé les Arawak. N'ayant pas massacré les femmes des Arawak, les Caraïbes auraient assimilé grâce à elles une part appréciable de la langue et de la culture Arawak. Tant que nos connaissances archéologiques ne sont Pas meilleures, il convient toutefois de demeurer prudent sur ces interprétations.

Les fouilles archéologiques des grandes Antilles ont mis à jour quelques sites précéramiques et des sites méso-indiens révélant un peu de poterie, tous nettement antérieurs au premier millénaire avant J.-C. D'importants amas de détritiques dans les régions côtières ont fourni des outils de coquillages, des restes d'échinodermes et de poissons. On trouve aussi des sites méso-indiens dans l'intérieur des îles. Ils témoignent de l'existence de peuples qui vivaient de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Il ne semble pas exister de rupture culturelle entre ces Méso-Indiens et les Ciboney rencontrés par les Espagnols ; leur extension s'était toutefois beaucoup réduite à l'arrivée de ces derniers alors que les sites méso-indiens se répartissent à travers toutes les grandes Antilles : Haïti (Cabaret, Couri), Cuba (Guayabo blanco), Porto Rico (Maria la Cruz), îles Vierges. Le site d'Ortoire, à Trinidad, date aussi de la même époque.

Les Petites Antilles n'ont révélé à ce jour aucune trace méso-indienne. La vague de peuplement néo-indienne est beaucoup plus tardive. Originaires du Venezuela, ces groupes d'agriculteurs dispo-

saient d'une poterie abondante. Vers le début de l'ère chrétienne ils occupent les îles côtières du Venezuela (Cubagua et Margarita), des gisements de la même époque révèlent leur présence aux petites Antilles : Guadeloupe (Morel I), Martinique (La Salle), Saint-Christophe (Cayen), Grenade (Blak Point). On situe leur arrivée à Porto Rico aux alentours de 200 après J.-C. (Hacienda Grande). Ce n'est que vers l'an 1 000 qu'ils se seraient établis à Cuba après être passés par Hispaniola et avoir colonisé la Jamaïque. Cette poussée néo-indienne vers les grandes Antilles s'est accompagnée d'une diversification culturelle qui pose quelques questions quant au rôle qu'auraient joué des contacts avec la Méso-Amérique.

Bien des problèmes demeurent encore en suspens. Le nombre très élevé des sites déjà reconnus dans la plupart des îles permet de penser qu'on parviendra à retracer non seulement l'histoire des migrations, mais aussi celle des contacts interinsulaires, des divers schèmes d'établissement et des formes d'adaptation écologique des sociétés précolombiennes. Si leur développement n'avait brutalement avorté, ces sociétés préparaient un tout autre destin social pour les Antilles, et la connaissance précise de l'archéologie peut nous révéler ce qu'étaient celles-ci avant de devenir des « terres à sucre » au service d'un monde lointain.

DE LA DÉCOUVERTE À LA GRANDE PLANTATION

[Retour à la table des matières](#)

Parti d'Espagne le vendredi 3 août 1492, Christophe Colomb aborda aux Lucayes (Bahamas) le 12 octobre de la même année. Tandis que se poursuivaient les voyages d'exploration, une nouvelle phase de l'édification des sociétés antillaises commençait. Les Espagnols s'installèrent solidement sur l'île d'Hispaniola et organisèrent l'exploitation de ses gisements aurifères en réduisant les Indiens en esclavage. Ils

fondèrent très tôt quelques établissements, dont Saint-Domingue. Quand la nouvelle base fut suffisamment solide, elle servit de point de départ à l'annexion d'autres régions productrices d'or, dont Porto Rico et Cuba, tandis que les autres îles étaient soumises à de rudes prélèvements de population.

Les Espagnols avaient amené avec eux les hommes et les techniques nécessaires à l'entretien et à la subsistance de leurs établissements. Tournés vers la recherche de l'or, ils ne s'intéressèrent que plus tard à l'agriculture. La régression de la production d'or et de cuivre conduisit cependant à un certain essor agricole. L'élevage d'abord, puis vers 1515 la culture de la canne à sucre, vinrent relayer les premières activités et remanier la société qui se mettait en place. Introduite dès 1493 par Christophe Colomb, parmi bien d'autres plantes destinées à être essayées dans les îles, la canne à sucre ne fut véritablement cultivée, à petite échelle, qu'à compter de 1503. Son expansion commença lors de l'installation de moulins et de l'exportation du sucre. Ce premier développement de la plantation sucrière aux Antilles ne devait toutefois pas durer : attirés par le continent, les Espagnols ne poussèrent pas le peuplement des Antilles, et les premières habitations-sucreries, les *ingenios*, périclitèrent. Cependant, dès ce premier essor sucrier du milieu du XVI^e siècle, les liens étroits de l'implantation de la canne et de la transformation de la société apparaissent très clairement. Les sucreries de Saint-Domingue, puis de Cuba, exercent sur la société de leur époque les mêmes influences que celles que connaîtront plus tard les petites Antilles. Sous la direction de propriétaires qui s'érigeaient en aristocratie terrienne, les plantations-sucreries furent, dès le début, à la fois de vastes exploitations agricoles et des unités de production industrielle. Véritables petites villes privées disposant de leurs propres services, elles exigeaient une main-d'œuvre abondante, docile et tenue à l'écart des décisions économiques et politiques. Étroitement liées aux intérêts commerciaux de la métropole, elles se développèrent selon un schéma comparable à celui qu'elles suivaient à plus vaste échelle au Brésil. La plantation élargissait ses terres et regroupait de nombreux esclaves, parfois plu-

sieurs centaines. Les besoins de main-d'œuvre créèrent un appel d'esclaves africains, les seuls disponibles en nombre suffisant. La classe des planteurs tendit à accumuler terres et capital ; disposant d'un pouvoir considérable sur tout le voisinage des exploitations, y compris sur les planteurs de moindre importance qui devaient passer par elle pour le broyage de leurs cannes, elle se différença profondément des premiers colons. Certes la terre vacante était vaste, les productions agricoles diversifiées (élevage, coton, vivres), mais même dans ce contexte les propriétaires des plantations-sucreries devinrent la classe dominante. Les « créoles » commencèrent à se distinguer des « continentaux », et l'émergence d'une première culture créole se fit dans ce cadre. Mais la monoculture ne s'étendit pas, faute d'hommes et de débouchés. L'élevage, au profit des nombreux navires qui assuraient le trafic entre l'Espagne et le continent américain, demeura l'activité principale des Antilles espagnoles, et la structure sociale comme la tenure foncière ne gardèrent pas les marques de la plantation. Le latifundium primitif d'élevage ayant souvent la forme d'haciendas communales n'affrontera à nouveau la plantation qu'avec le retour en force de la canne à sucre vers le milieu du XVIII^e et au XIX^e siècle.

D'autres puissances européennes s'intéressaient à l'Amérique. Déjà au XVI^e siècle, les flibustiers français rôdaient à la périphérie des régions espagnoles. Ils s'étaient établis à Saint-Domingue et à la Tortue. Leurs entreprises les conduisaient aussi vers les petites Antilles où se fixèrent quelques colons anglais et français. À l'initiative de Pierre Belain d'Esnambuc, Richelieu fit fonder en 1626 une Compagnie destinée au peuplement des îles et à la conversion des indigènes. Malgré bien des déboires, la colonisation se poursuivit sous l'égide de cette compagnie jusqu'en 1650. Les Français s'installèrent en 1627 à Saint-Christophe qu'ils partagèrent avec les Anglais, et en 1635 à la Martinique et à la Guadeloupe. De là ils lancèrent leurs expéditions vers Sainte-Lucie, Grenade et les Grenadines. Vendues comme seigneuries entre 1647 et 1650, ces îles furent rachetées en 1664 et confiées à la Compagnie des Indes occidentales avant de repasser sous l'administration royale directe en 1674.

Anglais et Hollandais fondèrent eux aussi des compagnies destinées à pousser l'installation de colons en Amérique tout en s'efforçant de canaliser le commerce à leur profit. Les Anglais prirent pied à Barbade et à Sainte-Croix en 1625, et à Antigua en 1632, tandis que les Hollandais occupaient Curaçao en 1634, puis les îles du Vent (Saba et Saint-Eustache). (Voir les cartes pp. 1424-1425).

Dès 1650, presque toutes les petites îles de l'arc antillais étaient entre les mains des Européens. Certaines leur étaient encore contestées par les Caraïbes, mais ceux-ci furent refoulés sur la Dominique et sur Saint-Vincent. Cette première vague de peuplement établit surtout des cultivateurs d'origine européenne qui apprirent des Indiens bon nombre de techniques artisanales. La pratique de l'esclavage ne jouait alors un rôle majeur ni dans la vie économique ni dans l'expansion de la population. Les colons des petites Antilles sont des Européens, Français, Anglais, Espagnols, Hollandais ; leur main-d'œuvre vient également d'Europe. À l'issue de leur contrat, ces « engages » (*indentured servants* des îles anglaises) tentent leur chance et peuvent devenir à leur tour des colons. La propriété ne dépasse pas une vingtaine d'hectares. On y cultive le tabac, l'indigo, le coton, les épices, les agrumes, de nombreuses plantes vivrières héritées des Caraïbes et on y entretient un petit élevage. L'essor de ce peuplement fut rapide, aussi bien à la Martinique qu'à Barbade, Saint-Christophe, Antigua ou Montserrat. Les Antilles semblaient s'acheminer vers une colonisation agricole de peuplement. Toutefois la rotation rapide de la population rendait instable cet équilibre.

L'ESSOR DE LA PRODUCTION SUCRIÈRE ET L'APOGÉE DE LA SOCIÉTÉ ESCLAVAGISTE

[Retour à la table des matières](#)

Le développement des techniques de production du sucre vint bouleverser ce tableau. Les Hollandais, qui avaient donné aux sucreries brésiliennes une qualité technique sans égale, s'étaient repliés sur les petites Antilles après leur éviction, en 1654, par les Portugais. Ils importèrent leurs méthodes et contribuèrent à transformer les premières tentatives des colons anglais et français en entreprises industrielles, dont la rentabilité exigeait l'accroissement des superficies, la concentration des terres aux dépens des colons les plus faibles et des investissements en capital. Face à ces lourds investissements, le développement de la production du sucre écartela alors la population blanche en deux groupes contrastés et éteignit progressivement les espoirs de réussite économique des « engagés ». Le conflit entre la grande et la petite propriété s'amorça et il aboutit en général à la disparition de cette dernière, du moins sous la forme qu'elle avait prise aux premiers temps de la colonisation. Le nombre des « habitants » déclina fortement ; selon Lasserre, il passa à la Guadeloupe de 10 000 à 2 000 en quelques années. À Barbade, il y avait en 1645 11 200 petits fermiers blancs et 5 680 esclaves noirs. En 1667 on ne comptait plus que 745 habitations, de grande surface, mais 82 023 esclaves, et les derniers petits paysans blancs luttèrent péniblement contre l'absorption de leurs terres. Il en alla de même dans la plupart des îles, même les plus petites, comme Montserrat. À la Martinique la disparition de la petite propriété fut plus lente, et au milieu du XVIII^e siècle celle-ci survivait encore ; les grandes plantations n'atteignirent pas non plus, en général, les superficies qu'elles avaient dans les îles anglaises, tandis que les îles espagnoles demeuraient à l'écart. Les relations avec les métropoles, pour lesquelles la production du sucre dans les îles s'accompagna

du contrôle du commerce, se resserrèrent et prirent des formes très rigides, les règlements de l'Exclusif se renforçant. Au moment où disparaissaient les Indiens et où la main-d'œuvre européenne se raréfiait, la multiplication des petites sucreries s'accompagnait d'une demande considérable d'ouvriers : à la Martinique, de 1680 à 1700, le nombre des sucreries doubla. Les propriétaires firent un appel massif aux esclaves noirs et le pouvoir royal encouragea ce mouvement. Promulgué en 1685, le Code Noir appliqué dans les îles françaises, et ses équivalents anglais et espagnol, souligne l'importance des problèmes ainsi créés.

La production du sucre par la monoculture de la canne, l'importation d'une nombreuse main-d'œuvre formée d'esclaves, la concentration des exploitations entre les mains d'une petite aristocratie terrienne d'origine européenne, et le lien étroit avec les capitaux et le pouvoir politique d'une métropole tracèrent alors le cadre où vinrent se modeler les hommes et se confronter les cultures.

Déjà *l'ingenio* de Saint-Domingue et de Cuba avait esquissé ce modèle au siècle précédent. Il avait des précédents dans les îles de l'Atlantique (les Canaries, Madère) où Espagnols et Portugais exploitaient la canne à sucre. Là aussi une main-d'œuvre abondante et disciplinée était nécessaire, et la production s'était développée sous la demande croissante de l'Europe septentrionale. Le modèle élaboré ainsi au XVe siècle faisait lui-même suite au long passé méditerranéen de la canne à sucre : l'exploitation de plantations sucrières dans les entreprises coloniales des républiques italiennes en Méditerranée orientale existait déjà au XIIe siècle. L'économie coloniale de la Palestine du XIIIe siècle avait ébauché le mode capitaliste d'exploitation des plantations, qui atteignit son plein développement dans le royaume de Chypre au XIVe siècle. Des esclaves arabes ou des immigrants pauvres travaillaient alors sur de grands domaines, qui demandaient aux cités italiennes et aux monastères des capitaux abondants et l'insertion dans un circuit commercial à l'échelle européenne.

L'esclavage avait été dès les débuts de la plantation le moyen d'obtenir une main-d'œuvre stable et nombreuse. Il suivit la canne à sucre en Amérique. Mais là aussi les précédents européens ne manquaient pas. On ne doit pas oublier que l'association trop évidente de l'esclavage africain et de la plantation américaine ne se fit que lorsque confluèrent en Amérique la monoculture sucrière et les antécédents européens de l'esclavage colonial. Ce dernier s'est établi avec la mise en servitude des Indiens, sur un modèle que les Espagnols connaissaient bien car il était encore vivant sur leur propre territoire et au Portugal. Depuis longtemps l'Espagne importait des esclaves. À l'époque où Colomb découvrait l'Amérique elle recevait régulièrement des esclaves musulmans, tandis que le Portugal avait accordé des *asientos*, concessions gouvernementales vendues à des marchands d'esclaves, dès le XVe siècle, à des trafiquants qui importaient des esclaves d'Afrique.

C'est le transfert d'un système mis au point dans les premières tentatives coloniales méditerranéennes et Est-atlantiques de l'Europe, en réponse à la demande du commerce européen, qui entraîna le changement radical des Antilles à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. Il leur donna à la fois leurs principaux traits économiques, sociaux, politiques et culturels et la source de leurs plus graves problèmes.

On a parfois soutenu que l'esclavage s'était développé en réaction à l'impossibilité pour les Européens de s'adapter au travail manuel sous les Tropiques. En fait, l'esclavage est le résultat d'une transformation économique globale qui a sa source dans la naissance du capitalisme européen : l'édification d'un des systèmes sociaux les plus cruels qu'ait connus l'humanité s'est faite à partir de la mutation économique qui s'amorçait en Europe et à laquelle les ressources originaires d'Amérique ont profondément contribué.

La contre-épreuve de cette voie de développement peut être observée dans certaines îles qui échappèrent à cette redistribution du jeu

social - la plantation sucrière ne put réussir à Saba ou à Saint-Barthélemy au sol pauvre et sec ; de nos jours elles témoignent de la première voie des Antilles, faite d'un peuplement agricole à prépondérance européenne. L'analogie de ce peuplement avec celui des îles espagnoles peut sembler paradoxal. Là pourtant, le milieu se prêtait à la production sucrière, mais le frein apporté par le manque d'incitation de la part de la puissance possédante repoussa jusqu'au XIXe siècle l'implantation d'une puissante industrie sucrière. Lorsqu'elle se développa, à une autre étape de son évolution technique, les sociétés cubaine ou portoricaine étaient déjà assez solidement constituées pour échapper à ce modelage exclusif.

Le cas de Trinidad est encore plus net. Demeurée sous l'influence espagnole, à peine colonisée jusqu'en 1780, cette île vit alors arriver des colons français puis anglais et devint analogue en quelques années aux petites Antilles, à la Jamaïque ou à la partie française de Saint-Domingue.

Car la relation entre la grande plantation et l'organisation de toute la société où elle s'insère est d'une particulière rigueur. La plantation sucrière est à la fois un système économique, un système agraire et un système social. Au sein d'une société directement basée sur elle, l'exploitation, « l'habitation » des Antilles françaises, n'est pas seulement l'élément d'une structure agraire mais aussi la cellule de base de la société. C'est en son sein que l'esclavage devient fonctionnel, et que se font l'intégration des travailleurs et leur acculturation. En elle et par elle se définissent les rapports de maîtres à esclaves, comme se fera plus tard l'insertion des travailleurs asiatiques dans la société.

Par son implantation, l'« habitation » donne une bonne image de ses diverses fonctions. Héritières de concessions ou de regroupements, les plantations laissent entre elles peu de place à la petite propriété, au moins sur les plaines côtières. Elles apparaissent sur les cartes comme les cellules d'un tissu social serré. Le « foyer » regroupe les bâtiments : demeures du maître et des cadres, quartiers des esclaves, su-

crierie, distillerie, magasins. Les terres, généralement d'un seul tenant, ne sont que très partiellement occupées par la canne. De vastes zones forestières, des pâturages, des terres en culture vivrière et des jardins destinés aux esclaves permettent de satisfaire les besoins en bois de construction et en nourriture.

Alors que les plantations occupent la campagne, les villes commencent à se développer. La société créole se diversifie et devient bien différente de celle des « quartiers ruraux » de la période précédente. Pendant près d'un siècle et demi elle se composera de plusieurs catégories nettement différenciées, entre lesquelles les tensions aboutiront à un permanent réajustement notamment sous la pression des « gens de couleur libres » et des révoltes d'esclaves.

Les Blancs sont en minorité, une minorité de plus en plus réduite face à l'expansion spectaculaire des esclaves. Parmi eux les créoles se subdivisent en plusieurs strates, selon leur fortune, leurs activités, la nature de leurs biens et l'origine de leur famille. Les propriétaires, à mesure que l'importance de leurs biens s'accroît, tendent à l'absentéisme, du moins dans les grandes îles, et sont remplacés par une classe de cadres blancs. Dans l'instabilité assez générale des colons, les sucreries fixent certaines familles qui deviennent le noyau de l'aristocratie terrienne et qui tracent un modèle pour la culture blanche créole. Malgré sa diversité et ses conflits internes, ce groupe de Blancs garde, face aux autres groupes, une importante cohésion, et la mobilité sociale en son sein n'a jamais été totalement supprimée.

Figure 1.***SCHÉMA D'UNE HABITATION AU XVIII^e SIÈCLE***

(« habitation » sucrière type de la Capesterre, d'après la description du Père Labat, Document reproduit d'après la thèse du Pr. Guy Lasserre, consacrée à la Guadeloupe).

M.M. : maison du maître ; C.E. : cases des esclaves ; M : moulin à eau ; S : sucrierie ; P : parc à bœufs ; o : office ; p : purgerie ; m : magasins ; e : étuve.

Les esclaves se plaçaient au pôle opposé. Contrairement à une opinion courante, ils ne formaient pas une masse indifférenciée. Certains esclaves exerçaient un métier spécialisé, ou bien étaient domestiques ; d'autres vivaient dans une semi-liberté. Mais la très vaste majorité travaillait sur les plantations ou dans les sucreries. Une hiérarchie s'établissait alors selon les fonctions et se marquait par une répartition rigoureuse de l'autorité. Leurs origines subdivisaient aussi les esclaves : les Africains contrastaient avec les esclaves créoles, plus acculturés.

La famille et le mariage y trouvaient difficilement place, quoique le contexte national ou religieux se prêtât à de grandes variations. Parfois les parents demeuraient avec leurs enfants, mais souvent toute ébauche d'une famille durable était impossible. Le choix du conjoint ne pouvait suivre d'autres règles que celles que dictait la vie au sein de la plantation, et les relations entre les conjoints, quelle que soit leur forme, étaient fragiles ; seule la relation mère-enfant pouvait être assurée d'une certaine permanence.

Au cours de ses périodes de stabilité, la plantation exerçait ainsi les fonctions sociales d'une communauté où se tissaient les relations sociales entre esclaves. La coupure de « caste » entre maîtres et esclaves n'empêchait pas la création de liens d'un type paternaliste, sous-tendus d'hostilité et de contrainte. C'est dans ce cadre que s'est formée toute une part de la culture créole, de deux cultures créoles antagonistes et complémentaires devrait-on dire, celle des maîtres et celle des esclaves. Là se confrontaient les courants venus d'Afrique, qui rencontraient sous la pression énorme de l'esclavage l'acculturation par les maîtres, par l'Église, mais aussi par les esclaves créoles. Dans cet univers clos, qui atteignait rarement deux cents personnes, un réseau de relations interpersonnelles intenses recoupait parfois la barrière de l'esclavage, et permettait à certains individus de la franchir.

Les gens de couleur libres

On pouvait pénétrer dans ce groupe en achetant sa liberté, en la recevant d'un maître, ou par la naissance. Dans ce cas la paternité pouvait être le fait d'un Blanc, et malgré les efforts de la loi l'enfant né ainsi devenait libre. La logique rigide de la société esclavagiste ne s'accommodait que fort mal de l'émergence de ce groupe dont l'importance accrue fut une de ses contradictions internes les plus marquées.

L'acquisition de la liberté ne signifiait pas celle des privilèges de la liberté, et l'histoire des gens de couleur est celle d'un effort collectif de promotion face à une société qui freinait leur ascension, tentait de limiter leur nombre, leur refusait les droits politiques et les empêchait d'accéder aux charges publiques et à certaines fonctions sur les plantations. Même s'il était né d'une série de métissages qui effaçaient pratiquement toute trace visible de ses ancêtres africains, un individu s'intégrait difficilement parmi les Blancs, du moins dans les Antilles françaises. L'origine raciale devint rapidement la marque indélébile de l'esclavage ; le lien entre couleur et statut se précisa, en établissant une hiérarchie socio-raciale parmi les gens de couleur, ce qui transférait en leur groupe d'une façon diffuse l'opposition foncière des maîtres blancs et des esclaves noirs entre lesquels ils se glissaient. Ainsi que l'écrivait en 1777 le ministre Sartine (cité par Banbuck) « même après sa liberté... sa couleur est vouée à la servitude et rien ne peut le rendre égal à son maître ». Cherchant une issue à ce plafonnement, le groupe de couleur se dirigea vers les activités que la société ne lui interdisait pas et il contribua à sa diversification, puis à son ébranlement.

La liberté pouvait aussi se conquérir. L'évasion, le « marronnage », a été une constante de toute l'époque esclavagiste. Dans les îles les plus vastes elle aboutit à l'occupation de zones reculées par de petits paysans et à la création d'une forme d'adaptation socio-économique indépendante de la société dominante. La Jamaïque offre à cet égard un exemple significatif : les Marrons, après une longue période de

guérilla, obtinrent en 1738 la reconnaissance de leur autonomie partielle et formèrent des communautés de petits agriculteurs. À Saint-Vincent, les Noirs fugitifs s'intégrèrent aux Indiens Caraïbes et se métissèrent avec eux tout en adoptant une part importante de leur culture. Sur le continent, dans les Guyanes, ils reconstituèrent en forêt des tribus indépendantes qui défendirent leur liberté et édifièrent une culture originale à partir de leurs traditions africaines. Mais, même là où il n'atteignit pas cette importance, le marronnage joua dans la transmission de techniques et de valeurs africaines un rôle efficace et surtout, avec les esclaves affranchis, les fugitifs furent à l'origine d'une paysannerie antillaise qui établit avec la grande plantation des relations parfois positives mais souvent conflictuelles.

LE DÉCLIN DES PLANTATIONS ET LA NAISSANCE DE LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

[Retour à la table des matières](#)

La plantation de type colonial subit au XIX^e Siècle les contrecoups d'une série de crises qui la conduisirent soit à disparaître soit à se transformer profondément. Elle aboutit alors à la plantation industrielle du XX^e siècle, où les travailleurs sont des salariés, où le sucre est produit dans quelques grandes usines et dont les capitaux sont le plus souvent contrôlés par des groupes financiers extérieurs à l'île. Là encore les différences furent nombreuses, simples décalages chronologiques entre les îles ou divergences plus radicales. Comme lors du passage à la plantation-sucrerie, certaines îles ne purent s'adapter aux nouvelles conditions : lorsque la production sucrière se trouvait dans une situation fragile, la rupture de la rentabilité économique poussa à l'abandon des plantations et la population blanche s'éloigna. Dans d'autres îles, que la plantation coloniale avait seulement effleurées, le passage se fit sans transition, sous le contrôle de puissances étrangères.

L'équilibre économique du système esclavagiste était plus précaire qu'il ne semblait. Seuls le cours élevé du sucre et le marché protégé des métropoles permettaient de couvrir le coût important représenté par l'achat des esclaves et les frais d'une gestion archaïque. Dès la fin du XVIII^e siècle le système commença à vaciller sous des assauts venus de plusieurs directions tandis que la Révolution de Saint-Domingue, et les idées véhiculées par les révolutionnaires français, révélèrent qu'il portait en lui-même des forces capables de le détruire.

Les pressions se faisaient de plus en plus fortes en Angleterre pour l'ouverture du marché britannique au commerce libre ; le sucre indien et mauricien vint alors concurrencer celui des Antilles, cependant que la France de son côté développait la production du sucre de betterave. À la même époque, les mouvements libéraux obtenaient l'interdiction de la traite et le contrôle du trafic transatlantique. Vint alors l'abolition de l'esclavage, dans les îles anglaises (1835) puis françaises (1848). Dans les îles qui disposaient de terres vacantes les esclaves abandonnèrent les plantations malgré diverses contraintes qui visaient à les maintenir sur place. À court de main-d'œuvre, les propriétaires firent venir des travailleurs sous contrat, d'Afrique, puis d'Asie. Mal remis d'une série d'ébranlements qui avaient poussé nombre d'entre eux au départ, ils durent affronter des innovations technologiques sans lesquelles ils ne pouvaient espérer résister à la concurrence. Les lourds investissements les surchargèrent de dettes et entraînèrent un nombre considérable de mutations de biens. Parfois les plantations étaient rachetées par des organisations gouvernementales ou religieuses, et morcelées ; elles donnèrent naissance à bien des quartiers ruraux, enserres parmi les plantations, et dont l'implantation rappelle l'origine. Parfois au contraire les terres furent concentrées par des sociétés qui avaient besoin de s'assurer une production de canne suffisante pour leurs usines. Celles-ci remplacèrent totalement les sucreries de plantation durant le dernier tiers du siècle, et leur création vint achever de bouleverser l'ordre social de l'aristocratie terrienne. Les plantations qui résistèrent cessèrent de produire du sucre et devinrent les fournisseurs de canne des usines.

Depuis la dernière Guerre mondiale, les Antilles cherchent à nouveau leur voie. Les usines centrales, capables de produire un tonnage important de sucre, ont accéléré la transformation radicale des rapports sociaux. L'émergence d'une solidarité de classe entre les travailleurs, l'éloignement des centres de décision et l'affaiblissement des relations paternalistes antérieures ont mis à nu des conflits qui furent parfois violents. La révolution cubaine, les efforts du gouvernement américain pour enrayer le problème social de Porto Rico en témoignent. Les petites Antilles, dans leur ensemble, semblent les grandes perdantes de cette nouvelle étape. Placées Jusqu'à l'orée du siècle au cœur d'un important courant d'échanges, elles deviennent de plus en plus marginales à mesure que ce qui leur avait donné un essor apparent se détourne d'elles. La poussée démographique, conjuguée avec l'effondrement d'activités traditionnelles qui ne trouvent pas de substituts valables, accroît le chômage, et le niveau de vie dépend de conditions artificielles que maintiennent divers accords avec les puissances européennes, tandis que la population tend à émigrer.

Dans d'autres sociétés de tels phénomènes pourraient être sérieux sans atteindre la gravité qu'ils connaissent aux Antilles. Tout au long de ce résumé de leur histoire, on a pu saisir le degré de dépendance de leur économie et de leur société. Sans changements radicaux dans les rapports internationaux, c'est toute la société qui peut alors être redoutablement : ébranlée, et connaître cette fois encore, en se transformant d'une manière qu'on peut mal prévoir, le contrecoup des événements extérieurs.

L'ORGANISATION SOCIALE

[Retour à la table des matières](#)

Les pages qui précèdent soulignent combien le niveau significatif de l'explication des arrangements sociaux des Antilles dépasse le cadre de référence ordinairement employé par les anthropologues. Le tissu social, dans ses traits les plus caractéristiques, est sous la dépendance de phénomènes qui se placent à une bien plus vaste échelle : l'histoire sociale est par elle-même une première approche de l'organisation sociale dont elle nous a permis de décrire au passage certains éléments. Les rapports sociaux observables dans les Antilles doivent en effet leur sens au chevauchement diachronique de leur établissement, et la description de leur genèse est plus révélatrice qu'aucune analyse purement synchronique.

PLANTATION ET SOCIÉTÉ

Directement issues des événements historiques et des forces économiques qui ont mis en place les sociétés antillaises, la *monoculture* et la *plantation* occupent alors une place stratégique, à l'articulation du passé et du monde contemporain. À travers bien des aléas, elles aménagent l'essentiel des rapports interhumains des sociétés antillaises, et cela à deux niveaux : globalement, en se plaçant au centre des relations des Antilles avec le monde occidental, et, à une échelle plus réduite, en modelant l'organisation de la société et en se répercutant sur celle-ci bien au-delà de leurs domaines propres.

À travers leurs variantes, dont l'analyse est rendue très complexe par la coexistence de structures apparemment analogues qui n'ont ni la même signification ni la même place dans l'évolution diachronique du

système, les plantations établissent partout avec le reste de la société des relations rigoureuses, conformes à leurs exigences économiques immédiates. Cependant, leur forme sociale et leur contenu culturel gardent une certaine souplesse face à la diversité des contextes : répondant à des impératifs fonctionnels analogues, ils respectent les particularités des îles ou même de leurs régions, et c'est dans ce jeu que s'introduit l'influence différentielle des métropoles et des zones d'influence. On ne peut sur le terrain négliger ni ces contraintes ni ces variations, et la complexité de leurs entrelacs déconcerte l'observateur.

D'autant plus que la situation est changeante. Le cadre de la société née de la plantation tend à s'ouvrir. Le développement de l'instruction, de la santé, des communications locales et internationales créent dans la plupart des îles des conditions de plus en plus incompatibles avec le maintien de l'ancienne forme d'organisation de la société. Les contacts se multiplient : l'expansion démographique entraîne une forte émigration tandis que le tourisme se développe considérablement. L'administration dispose de cadres nombreux, et mieux formés que dans la quasi-totalité des pays analogues ; les partis politiques et les syndicats sont souvent bien structurés. Les forces sociales qui apparaissent ainsi tendent vers une intégration insulaire appuyée sur un profond remaniement des rapports sociaux au sein de chaque île et face au monde extérieur. Les changements se préparent alors dans l'affrontement de la société née de la plantation avec les efforts d'adaptations socio-économiques nouvelles et encore imprécises.

De nos jours toutefois, les principaux axes hérités de la société esclavagiste et des grandes plantations post-esclavagistes tiennent encore bon. Fournisseurs de denrées agricoles issues de la monoculture, ou de minerais (Jamaïque), importateurs de la presque totalité de leurs produits de consommation, liés par des accords préférentiels à des puissances hautement industrialisées, les territoires de la Caraïbe vivent une expérience proche de celle des pays coloniaux où l'économie de plantation s'est imposée. Mais entre les Antilles et ces pays existe une différence capitale : aux Antilles il ne s'agit pas de l'ébranlement

d'une société par le choc d'un système étranger, mais du point extrême, du cas presque « pur » d'une société qui est née de ce système, en son sein, en n'ayant d'autre logique que lui et qui dans ses efforts pour s'en dégager n'a d'autre référence que l'avenir.

Ce rôle structurant de la plantation place les Antilles au cœur du problème si actuel de l'impact des économies développées sur l'organisation sociale des pays « périphériques ». Elles prennent alors une valeur exemplaire : dans d'autres sociétés, le choc interfère avec le secteur « traditionnel », alors qu'aux Antilles celui-ci n'a aucune antériorité, même si certaines de ses apparences ont pu se reconstituer secondairement dans les zones laissées libres de l'emprise de la plantation. Nous touchons là à un autre fait important : le inonde rural antillais s'offre au choc avec une faiblesse extrême, une vulnérabilité qui n'a d'analogue que dans les banlieues pauvres des zones d'urbanisation récente, et toute sa vie sociale et culturelle témoigne de cette fragilité.

Traits généraux de la « société de plantation »

[Retour à la table des matières](#)

Ils ont été souvent décrits à propos des Antilles :

- Une aristocratie foncière contraste avec une masse de travailleurs qui trouvent sur les plantations et dans les usines à sucre une part importante de leur revenu.
- La monoculture est prépondérante au sein de grandes exploitations liées à un marché auquel s'ajuste la production. Un système réciproque de garanties pousse au maintien de la monoculture, protégée par des liens financiers, politiques et législatifs avec le pays qui est à la fois l'acheteur et le fournisseur principal.

- La stratification socio-économique concorde avec l'hétérogénéité raciale : en continuité avec les siècles précédents, la classe minoritaire dominante est d'origine européenne et maintient son identité ethnique aussi strictement que possible. La majorité est d'origine africaine ou asiatique. Les changements politiques ont parfois remis en question l'étroite corrélation entre appartenance ethnique et hiérarchie socio-économique, comme ce fut le cas en Haïti, puis plus récemment à la Jamaïque et à Trinidad. Mais le plus souvent ils n'ont pas rapproché les deux pôles de la société, le changement d'acteurs n'ayant pas retouché les rôles.

Sur le plan culturel, les apports des divers groupes immigrants ont tendu à se répartir entre les classes sociales en relation avec la position de ces groupes au sein de celles-ci. Cela a entraîné à la fois une diversification des cadres de référence culturelle entre les couches sociales, et une évaluation hiérarchique du contenu de ces cadres. Les valeurs et les modèles sociaux, religieux ou linguistiques d'origine européenne se placent au sommet de la hiérarchie tandis que les traits culturels d'origine africaine occupent la position la moins favorable leur maintien s'est fait dans un cadre conflictuel, face aux modèles propres à la couche dominante, et la promotion sociale se traduit le plus souvent par leur rejet, comme le montrent bien les attitudes de l'« élite » haïtienne ou encore la qualification d'« Afro-Saxons » qui désigne parfois les nouvelles couches dirigeantes des îles anglophones.

Ces traits généraux ne rendent évidemment pas compte de la marge de variation qui a pu s'établir entre des formes particulières de plantations qui sont autant d'unités sociales et économiques, de véritables « institutions totales ». La gamme est large, de la plantation coloniale remaniée aux grandes exploitations modernes, hautement techniques, qui se sont développées à Trinidad, Porto Rico ou Cuba aux XIXe et XXe siècles et bien des discontinuités hautement significatives qui peuvent apparaître ailleurs entre ethnies, entre groupes religieux, entre castes ou entre classes se dessinent aux Antilles au niveau de cette infrastructure. Là se situent les oppositions les plus nettes, les ruptures

les plus porteuses d'information, les covariations les plus étroites. Et, de même que la référence générale à la société de plantation permet de démêler quelque peu la complexité des Antilles, ce sont les diverses formes où cette société prend corps qui nous aident à serrer de plus près l'organisation sociale des îles ; la fréquence relative dans une île donnée des divers types de plantations permet à son tour de tracer une orientation globale de la société de cette île.

Cadre économique et relations sociales

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons mieux comprendre les interactions de la plantation et de la société en prenant pour point de départ un contraste assez schématique qui offre l'avantage de mettre en relief les principaux liens du cadre économique avec les relations sociales. Il ne faut certes pas considérer ce qui va suivre comme la description des deux pôles d'un continuum, ni même, malgré les apparences, comme celle de deux stades d'une même évolution. Il s'agit seulement de situer deux types généraux entre lesquels passe une rupture économique et sociale essentielle, de façon à disposer d'un point de référence dans l'examen éventuel des sociétés réelles.

Nous pouvons suivre ici, dans ses grandes lignes, l'analyse de Wolf et Mintz, qui s'appuie sur des observations faites à la Jamaïque, à Porto Rico et au Mexique, tout en la nuancant en fonction des petites Antilles où les plantations, plus anciennes, coulent souvent leur modernisation dans le moule des structures existantes.

Confrontant l'*hacienda* qui souvent prolonge la plantation coloniale, et la « plantation » industrielle, ils ont souligné comment, en participant d'une même structure générale de la société et de ses rapports économiques avec l'extérieur, elles différaient en tant que formes d'organisation sociale.

L'hacienda dispose de peu de capitaux, limite ses investissements et demeure sous le contrôle d'un individu ou, surtout, d'une famille. Sa gestion n'a pas la rigueur d'une société industrielle, et le capital est bien moins directement orienté vers la production que vers la satisfaction des besoins matériels et du statut de la famille possédante. Les relations économiques avec les travailleurs passent par l'intermédiaire d'une série d'avantages matériels secondaires et de « privilèges », au lieu de n'être que simplement celles de salariés à employeurs.

La production de l'hacienda est largement orientée vers la monoculture, mais d'autres activités peuvent se développer accessoirement. La possession de terres inutilisables pour la monoculture est alors souhaitable ; elle permet diverses formes d'association avec de petits cultivateurs qui sont à la fois une réserve de main-d'œuvre et les fournisseurs de produits complémentaires. Faute de capitaux, et pour fixer la main-d'œuvre, les propriétaires peuvent avoir intérêt à céder à des « colons » une part importante de la terre plutôt qu'à prendre les risques du faire-valoir direct.

Les liens et les communications entre propriétaires et travailleurs prennent ainsi des formes variées, souvent très personnalisées ; un réseau d'obligations réciproques lie les uns aux autres et assure une intégration verticale de la plantation tout en atténuant les revendications économiques. Les liens qui se constituent ainsi sur chaque propriété entre les étages de la hiérarchie sociale retentissent sur leurs rapports au sein de la société globale. Hautement chargés d'affectivité, ils peuvent aboutir à des explosions brutales, mais en général ils maintiennent une apparence d'interdépendance qui assure la cohésion de l'ensemble.

Les *grandes plantations industrielles* se sont édifiées bien souvent en dehors des cadres hérités de la période esclavagiste. Elles peuvent avoir pris leur départ dans la concentration de plantations familiales, ou dans de nouvelles zones mises en culture. Placées le plus souvent sous le contrôle de groupes financiers extérieurs à l'île, gérées selon

des modalités aptes à assurer la rentabilité d'un capital souvent important, elles sont étroitement solidaires de l'économie du pays d'où provient ce capital et auquel vont en général les produits de l'exploitation. Utilisant au maximum les terres dont elles disposent, elles les exploitent surtout en faire-valoir direct avec une main-d'œuvre salariée qui n'entretient avec les cadres techniques ou administratifs qu'un minimum de relations personnelles. Leur impact sur la société aboutit alors à un véritable écartèlement entre un secteur moderne de haute technicité et des zones rurales qui survivent difficilement et qui deviennent des réserves de main-d'œuvre marginale.

Alors que la plantation familiale s'inscrit au sein d'une constellation rurale qui permet bien des transitions entre le petit propriétaire et le salarié, la plantation moderne emploie essentiellement des salariés qui se regroupent dans les agglomérations de son voisinage et une main-d'œuvre saisonnière fixée dans des régions rurales parfois très éloignées. La plantation peut cesser d'être l'institution globale où s'insèrent les cadres et les travailleurs, quoique les nuances doivent être nombreuses à cet égard. De toute façon les ouvriers tendent à se regrouper, de façon plus ou moins stable, au-delà de leur propre milieu de travail, et les syndicats acquièrent une importance qu'ils n'ont pas dans le cas précédent. Avec la dissolution des relations « verticales », les oppositions se radicalisent, et, au-delà des revendications économiques, elles portent sur des problèmes politiques aggravés par les contrastes raciaux et culturels.

D'autres combinaisons peuvent certes apparaître. La plantation familiale modernisée peut tendre vers des relations internes fort proches de la plus anonyme des grandes sociétés. Certaines de ces dernières peuvent s'efforcer au contraire d'élaborer quelques-unes des caractéristiques des plantations familiales, et on ne doit voir dans ce qui précède que la description, réduite à l'essentiel, de corrélations qui se répètent suffisamment souvent à travers les observations pour qu'on soit en droit d'y voir des régularités significatives.

PETITS CULTIVATEURS ET TRAVAILLEURS AGRICOLES

[Retour à la table des matières](#)

Il est encore plus difficile de traiter en termes généraux de la population rurale des Antilles qu'il ne l'a été de la grande plantation. Les nuances sont si nombreuses, les îles si différentes, les formes de relation de l'homme avec le sol et avec le travail si multiples qu'on ne peut donner ici qu'un cadre approximatif, que la moyenne de phénomènes très variables. Dans certaines îles l'expansion du secteur tertiaire sous l'impulsion du tourisme ou des transferts financiers d'une métropole vient compliquer encore la question en poussant à une urbanisation plus apparente que réelle, car partout le contraste ville-campagne a une forme particulière, moins nette qu'ailleurs, les activités urbaines remplaçant, partiellement, les activités agricoles, sans rupture complète.

Au sein des régions rurales, il existe toute une série de statuts intermédiaires entre le petit propriétaire-exploitant et l'ouvrier agricole qui dépend entièrement de son salaire, et on a pu pressentir plus haut l'influence des grandes plantations sur les déterminismes de ces statuts. Les activités qui ne sont pas directement liées à l'agriculture (pêche, artisanat) se placent elles aussi dans le même contexte.

Située ainsi au centre d'une constellation d'activités complémentaires, plus ou moins directement sous la dépendance des grandes plantations, la culture d'un lopin de terre, rarement suffisante pour la majorité de la population rurale, joue le rôle d'un refuge entre ces activités dont aucune ne suffit à définir avec précision le statut d'un individu. Et les contrastes entre groupes sociaux dépendent alors beaucoup plus

de leurs niveaux socio-économiques que de l'opposition des sous-cultures rurale et urbaine.

Mais il faut encore insister sur le fait que toute généralisation est sujette à caution. Éparpillés entre les zones de grande propriété, ou fixés dans les régions les plus accidentées, les « paysans » antillais n'ont, selon les îles, ni la même place dans l'ensemble de la société, ni les mêmes formes d'établissement. Dans certaines îles les exploitations capables d'assurer un revenu familial suffisant sont relativement nombreuses. Elles coexistent ainsi avec la grande plantation à la Jamaïque ou à la Guadeloupe, où elles se sont établies sur d'anciens domaines morcelés ou sur des défrichements postérieurs à l'affranchissement des esclaves. Ailleurs, comme à Haïti, la Désirade ou Carriacou, les petits cultivateurs occupent la presque totalité du sol, dans des conditions dont la précarité tient avant tout à la haute densité de la population ou à la pauvreté de la terre. À la Martinique, il existe quelques régions montagneuses et quelques anciens domaines morcelés qui sont également devenus des quartiers ruraux, mais là aussi la densité trop élevée de la population tend à raréfier les exploitations de dimension suffisante tandis que la grande propriété occupe la majorité des terres aisément cultivables. Les cultivateurs sont alors très liés à celle-ci. Il en va de même dans bien des régions de Porto Rico, tandis que d'autres îles, comme Saint-Kitts, sont surtout aux mains de la grande propriété, les petits cultivateurs se trouvant alors confinés à quelques zones très marginales. On pourrait multiplier les exemples ; tous soulignent combien, entre la grande plantation qui occupe une part importante du sol, et la poussée démographique qui accroît à l'extrême la densité des zones rurales, les petits cultivateurs ne peuvent trouver d'issue sur leurs terres et dépendent des revenus complémentaires assurés par la plantation ou par la ville, et de l'émigration.

Cette suppression des zones rurales est bien mise en évidence par l'examen de la transmission de la terre. Partout, et quelle que soit la législation en vigueur, l'accès à la propriété familiale demeure possible à tous les descendants du propriétaire. Dans les îles de tradition

britannique, la législation a longtemps permis la transmission indivise des propriétés à un groupe de descendants, indépendamment du statut de naissance des héritiers. À l'opposé, la loi française implique un partage des biens. Mais dans les deux cas, les observations faites à la Jamaïque, à la Martinique, à Barbade, à Carriacou ou à Marie-Galante montrent un effort systématique en vue de perpétuer la « terre familiale ». Sur cette terre tous les enfants, légitimes ou non, conservent un droit d'accès et peuvent établir une case, droit qu'ils n'exercent d'ailleurs pas tous mais qui se maintient comme une possibilité ouverte en cas de besoin. Le relevé des unités résidentielles révèle alors des groupes de voisinage, diversement apparentés, mais qui se rattachent généralement à une même filiation et dont les cases sont situées sur une même propriété indivise. Mais nous devons alors pousser l'examen des relations, encore mal étudiées, entre parenté, résidence et héritage...

LA FAMILLE

[Retour à la table des matières](#)

C'est surtout dans les Antilles de langue anglaise et à Porto Rico qu'on a étudié la structure et le fonctionnement de la famille antillaise, et les recherches ont été marquées par deux courants : l'anthropologie sociale britannique et les problèmes de la famille noire des États-Unis. Cela a parfois créé quelques distorsions, non seulement dans l'interprétation des faits, mais dans le choix des secteurs de recherche : les groupes ethniques minoritaires ont été assez négligés, ainsi que les classes moyennes et l'élite économique.

Bien des controverses ont surgi au cours de ces travaux. Les anthropologues ont en effet généralement échoué dans leur quête de régularités significatives autres que statistiques, et les descriptions normatives traçaient un tableau si différent de celui qu'offrait : la réalité observable que cet écart devenait lui-même objet d'analyse. La recher-

che anthropologique a donc dû se développer dans le sens d'une description qualitative des formes de la vie familiale, puis de travaux Statistiques appuyés sur des méthodes sociologiques. Passant ensuite à un niveau plus essentiel, elle s'est attachée à l'examen du double système par lequel une société qui admet en général comme modèle familial la famille nucléaire stable s'en écarte significativement et réalise dans la pratique un autre modèle, dévalorisé par rapport au premier. Ce dernier cependant, accepté et fonctionnel, se caractérise par la faible cohérence du groupe familial, la discordance de la parenté et de la résidence, l'instabilité des unions et la polygynie sérielle ou simultanée.

Herskovits avait, l'un des premiers, mis ces faits en évidence, tout en échouant dans sa tentative de les expliquer par la rétention de traits culturels africains. Dans des sociétés où les liens sociaux ont été hachés par l'esclavage, celui-ci doit être mis au premier plan. Ses responsables historiques des formes sociales contemporaines ; les conclusions de Frazier en ce sens, à propos de la famille noire des États-Unis, peuvent s'appliquer à la famille antillaise : celle-ci ne se situe pas dans le prolongement d'une Afrique dont elle est coupée mais dans le contexte d'une « américanité » traumatisée par l'esclavage.

Cette voie doit toutefois être tempérée par l'introduction de facteurs de variation que sont le niveau économique, le groupe ethnique et l'insertion professionnelle. La nécessité de disposer d'un outil opératoire nettement délimité dans une société où les liens de parenté paraissent ne pas jouer le rôle structurant qu'ils révèlent ailleurs, a alors conduit les chercheurs à prendre pour centre de leurs observations de la famille le seul élément fonctionnel suffisamment résistant, la « maisonnée ». Il s'agit là de l'unité corésidentielle, qui comprend des individus généralement apparentés qui entretiennent une certaine coopération économique. La « maisonnée », le « foyer » appartiennent indiscutablement au domaine de l'organisation de la famille mais, en les utilisant comme centre de leurs travaux, bien des chercheurs ont négligé de délimiter les rôles respectifs de la parenté et de la résidence dans

l'analyse de leur composition et de leur cycle de développement, et nous ne devons pas l'oublier dans la suite de cet exposé.

Figure 2.
Parenté et résidence :
quelques exemples de familles matrifocales.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les formes d'arrangement familial abritées par les maisonnées, un type apparut alors comme suffisamment fréquent et surtout suffisamment général pour qu'on doive lui donner une signification particulière : la maisonnée dite « matrifocale ». Il s'agit d'un foyer orienté autour d'une femme qui en est l'élément principal, tandis que d'autres personnes s'intègrent plus ou moins durablement à la maisonnée. Autour de cette femme, ou plus exactement autour de *l'axe mère-enfant*, les autres relations qui existent au sein de l'unité résidentielle

sont fragiles, pouvant persister comme se dissoudre au gré d'événements particuliers. Le père, même lorsqu'il est présent, demeure fonctionnellement marginal, sauf dans les strates les plus aisées et chez ceux des paysans qui disposent d'une terre suffisante pour assumer la responsabilité de leur famille.

La matrifocalité assure ainsi à la femme une prépondérance dans la définition et dans le fonctionnement du foyer, à des degrés variables selon le niveau auquel la matrifocalité est effectivement réalisée. Mais la recherche d'une structure a bien souvent masqué le fait que la réalité se trouve *id* dans la fonction. Le fait majeur qui conditionne ce qu'on observe est la dissociation de deux relations qui se combinent dans la famille nucléaire stable : le lien de la mère avec l'enfant, et celui des partenaires d'un couple. Cette dissociation empêche la formation du triangle corésidentiel stable père-mère-enfant, malgré l'acceptation presque universelle aux Antilles de cette image comme norme idéale. L'homme assume avec difficulté à la fois son lien avec la femme et son rôle de père.

L'interférence des contraintes socio-économiques et des valeurs avec les comportements se fait vraisemblablement à cette double articulation des relations interpersonnelles, les comportements particuliers s'orientant selon la position de ces paramètres de la vie sociale. C'est par là que l'influence de la société globale peut se faire sentir, et bien des travaux récents montrent que la matrifocalité apparaît hors de l'aire afro-américaine, hors de tout antécédent esclavagiste, au sein de la « culture de la pauvreté » et d'une façon générale partout où un segment d'une société complexe se trouve dans un état de dépendance irrévocable.

Il résulte de ces faits que la femme, élément central de la vie domestique, peut garder ce rôle même si l'homme est présent, mais aussi que le foyer ne s'effondre pas en l'absence de ce dernier ; d'autres personnes (frères, soeurs, filleuls, mère, concubin...) peuvent alors remplir certaines des tâches que la famille nucléaire stable assigne à

l'homme. L'axe mère-enfant lui-même n'exige pas une filiation directe : l'enfant peut fort bien n'être pas le descendant de la femme qui est au centre du foyer, mais son neveu, son filleul, son petit-fils ou parfois un enfant adopté. Et cela nous amène plus près du cœur du problème : les unités corésidentielles recoupent les liens de parenté d'une façon extrêmement variable. Si le foyer regroupe en général des individus qui sont de très proches parents, il ne regroupe ni tous ceux qui ont une position définie par rapport à sa figure centrale, ni uniquement des proches parents. En son sein les relations assurées théoriquement sur la base de la parenté peuvent être transférées sur une autre personne qui tient le rôle auquel sa filiation ne la destine pas.

L'indépendance relative de la résidence par rapport à la parenté lui confère une place stratégique dans l'émergence et la sélection de relations fonctionnelles au sein de cette dernière, car c'est lorsque parenté et résidence coïncident que le lien interpersonnel est le plus fort, ainsi qu'il en va en général de la relation mère-enfant. Au regard des normes occidentales la figure de la mère ou de son substitut tient alors le rôle « paternel », et on a trop peu approfondi, malgré quelques efforts des psychiatres, les conséquences psychologiques de ce fait et celles de l'instabilité de cette figure quand l'enfant change plusieurs fois de foyer.

Hors du foyer, les relations d'ego avec la parenté bilatérale, par rapport à laquelle il se situe, peuvent demeurer très lâches. Ne formant pas eux-mêmes un groupe Structuré, les parents les plus fréquentés sont choisis selon le voisinage et les affinités, les frères et les sœurs tenant la place principale ainsi que la marraine. Mais les autres liens ne s'effacent pas pour autant, et ces *relations latentes* peuvent s'activer à nouveau en cas de circonstances exceptionnelles (migration, décès), allant jusqu'à la possibilité toujours ouverte d'une résidence commune en cas de nécessité. Certaines femmes jouent ainsi, au sein d'un réseau familial dispersé et nombreux, le rôle d'un refuge potentiel.

Dans les groupes ethniques qui ne sont pas d'origine africaine, et dans les îles où le peuplement africain est faible, les conclusions précédentes s'appliquent de façon fort inégale. À Trinidad et en Guyane le comportement des Indiens diffère nettement de celui des Noirs : le mariage est plus précoce, les relations extrarésidentielles sont rares et le père occupe une place plus importante dans le fonctionnement du foyer dont il assure seul l'insertion dans la société. Toutefois les systèmes de parenté propres à l'Inde ont disparu et les unions sont bien moins stables qu'en Inde. Aux Antilles françaises, et plus encore à la Jamaïque, ces traits s'atténuent, le rôle de l'homme tend à diminuer, et les comportements des Indiens s'écartent par leur degré plus que par leur nature de ceux des autres créoles. Chez les grands propriétaires et l'élite économique blanche, les normes européennes sont généralement respectées, malgré une certaine tendance, en régression, à la constitution par certains hommes de familles parallèles à leur familles légale. Dans les couches les plus défavorisées les comportements semblent tenir à plusieurs facteurs. À Saint-Barthélemy et dans les petites îles à prédominance européenne, la matrifocalité est exceptionnelle. L'homme dispose de l'autorité dans le foyer, et celui-ci est généralement stable. Dans les groupes qui vivent moins isolés, on peut relever en revanche une plus grande variabilité.

Leur étude comparée, dans les grands fonds de la Guadeloupe, à la Désirade, à la Jamaïque ou à Barbade permettrait sans doute de mettre en relief la part des traditions culturelles et celle des déterminismes sociaux, ainsi que la vulnérabilité relative que les antécédents historiques ont apportées à la famille antillaise face aux traumatismes engendrés par la structure de la société contemporaine.

LES ASSOCIATIONS

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des travaux effectués dans les Antilles ont souligné le caractère fragmentaire et fort peu institutionnalisé de l'organisation communautaire. Il faudrait peut-être, avant d'en tirer des conclusions générales, reprendre cette question en renouvelant son approche théorique, trop marquée par l'anthropologie classique. Mais, qu'il s'agisse des communautés rurales ou des associations formées en vue de l'accomplissement d'un objectif déterminé, le fait demeure de la faiblesse de toute organisation collective à travers les Antilles. On ne retrouve là ni la richesse des associations qui existent en Afrique de l'Ouest, ni les structures de coopération qui se sont développées dans d'autres sociétés rurales.

Les *groupes de travail* semblent faire exception, et ils ont retenu l'attention en raison de leur filiation possible avec les institutions analogues de l'Ouest africain : Herskovits a tenté de rapprocher le *coumbite* haïtien du *dokpwe* dahoméen, mais l'institution africaine joue un rôle plus extensif que les groupes antillais, essentiellement temporaires, et elle ne leur ressemble que superficiellement. Recruté avant tout sur la base du voisinage, le *coumbite* rassemble, outre les hommes qui viennent travailler en commun, des enfants chargés de menues tâches, des femmes qui assurent l'entretien des travailleurs, et quelques musiciens. La *chaîne*, cycle de *coumbite*, permet d'assurer la réciprocité du travail, le groupe ne demeurant stable que pour la durée de ce cycle.

Les autres îles ont connu des formes analogues de systèmes d'échange de journée ; ils ont à peu près tous disparu devant l'introduction de techniques nouvelles (traitements chimiques, labourage mécanique, prêts à la construction), et le « coup de main » ne persiste que pour des tâches fort secondaires. Marie-Galante conserve cepen-

dant des groupes de travail fort actifs, les convois, qui semblent en voie d'extinction ; ils associent des voisins, parfois les membres de quelques maisonnées, pour une période de quelques jours, mais là aussi les participants reprennent leur liberté dès que la tâche ou l'échange sont terminés.

La pêche suscite en principe d'autres formes de coopération. L'emploi de la senne sur la plage associe temporairement autour d'un groupe de pêcheurs les gens du village qui collaborent à son halage. Mais cette technique disparaît au profit de la pêche au large qui n'est accessible qu'aux professionnels. Ceux-ci ne forment généralement ni groupes importants, ni équipages stables, à l'exception des pêcheurs saintois qui, installés pour plusieurs mois dans une île voisine, mettent en commun leurs dépenses et leurs recettes et pêchent de concert à deux ou trois canots. Sinon, ni le village de pêcheurs ni l'équipage de pêche ne sont le siège d'une coopération prolongée. Recruté à partir d'un réseau de contacts directs entre individus, ce dernier est hautement instable, marqué par le départ imprévisible de ses membres et une rotation des équipages entre les canots ; il traduit mieux que d'autres cas moins apparents le conflit permanent entre la nécessité purement technique d'une coopération minimum en vue d'une tâche déterminée et le refus de voir le lien créé à cet effet diffuser à d'autres aspects de la vie sociale.

C'est dans les villes, en particulier dans les classes moyennes, que diverses associations prennent le plus d'ampleur : des mutuelles de frais funéraires comblent le vide laissé par l'abandon du cadre rural et créent des liens stables entre leurs membres. Il en va de même, ainsi qu'on le verra plus loin, de divers mouvements religieux, qu'il s'agisse de confréries chrétiennes ou de cultes messianiques.

Mais il ne faut sans doute pas se satisfaire de cette approche. Elle laisse dans l'ombre l'essentiel et donne des sociétés antillaises une image bien partielle. Comme certaines descriptions des structures familiales, le tableau de sociétés où n'existeraient que des relations tem-

poraires basées sur des contrats « dyadiques » établis pour des fins précises est un schéma qui déforme la réalité et avoue l'impuissance des concepts traditionnels. L'individu, en réalité, n'est ni solidement inséré dans une structure rigide basée sur la parenté ou sur tout autre principe d'organisation, ni isolé face à sa famille ou à son voisinage. Il se trouve placé au cœur d'un réseau de relations latentes, définies par une série de rôles potentiels, qu'il activera aisément en cas de besoin. L'absence de groupes organisés ne signifie pas l'absence de réseaux potentiels de relations de parenté, d'amitié, ou de voisinage, et c'est sans doute à leur niveau que se place la part la plus importante de l'organisation des relations sociales aux Antilles.

Les *groupes de carnaval* de Trinidad (les *mas*) ou la *speechband* de Tobago, illustrent bien ces faits : les habitants d'un quartier rural, ou, en ville, d'un voisinage, organisent en commun la parade d'un groupe de masques qui assument des rôles traditionnels autour d'un personnage-vedette.

LES RELAYIONS INTERETHNIQUES

[Retour à la table des matières](#)

La connotation raciale des faits sociaux a bien souvent affleuré dans tout ce qui précède, et cela nous évitera d'y revenir longuement. Il est en effet malaisé, et assez artificiel, de traiter des relations raciales aux Antilles comme d'un secteur particulier et bien défini. C'est à l'intérieur de chaque individu, et dans presque toutes les relations, de groupe à groupe ou même d'île à île que la race, en tant que représentation sociale de signes biologiques, tient un rôle.

Rarement absente, elle n'est toutefois jamais seule en cause. Elle interfère constamment avec d'autres éléments (éducation, niveau économique, statut politique, etc.), en des combinaisons dont les hiérarchies subtiles sont difficiles à déchiffrer.

L'évolution de la taxonomie populaire relative aux caractères raciaux est fort révélatrice à cet égard. Dès les débuts de la colonisation, les différences raciales ont été classées selon une terminologie fort riche qui s'appuyait essentiellement sur l'ascendance des individus, et implicitement sur leurs apparences physiques. Les divers types de métis de Blancs et de Noirs ont ainsi reçu à Saint-Domingue une série de noms qui traduisaient en principe leurs origines (quarteron, octavon) et leur aspect (marabout, griffe...). Il en est allé de même dans toutes les îles.

Mais ce tableau purement biologique s'est nuancé par l'introduction d'une composante sociale dans les définitions. À mesure qu'un individu franchissait par son instruction ou par sa fortune quelques échelons de la société, il se déplaçait sur le tableau de classification, indépendamment de sa couleur. Cela souligne la pénalisation globale apportée à un individu par ses ancêtres africains, longtemps après l'abolition de l'esclavage : toute définition qui implique que la part « africaine » est importante est en même temps péjorative, et cette infériorisation diminue avec l'allègement de la pigmentation. Celle-ci apparaît véritablement comme une tare qui se dilue. Mais cette gradation montre aussi que des facteurs non biologiques agissent dans le même sens que l'hérédité biologique, et que la classification, tout en gardant un vocabulaire racial, devient sociale. Et c'est là que les plus graves erreurs d'interprétation peuvent surgir. Bien des auteurs, victimes de la terminologie apparente, ont ignoré ce passage au social, et n'ont pas vu que la classification en usage masquait en fait des tensions sociales. Le vocabulaire racial devient le signe d'une idéologie qui justifie les inégalités sociales et les maintient en s'appuyant sur le système de valeurs hérité de la période esclavagiste.

La race devient alors un indicateur social, et, comme l'a montré Wagley au Brésil, où le phénomène a atteint son apogée, la société voit se confronter des « races sociales ». Au sein de la dynamique sociale les relations raciales sont ainsi un langage plus que la confronta-

tion de groupes définis, mais ce langage, comme tous les langages, garde en lui les résidus des époques où il s'est formé : « fixation » de l'histoire, « historicisation » de la biologie, les relations raciales ne prennent leur sens que dans l'histoire qui les a faites, et dans la société qui les utilise.

Au niveau des individus, cette situation aboutit à une intériorisation profonde de la hiérarchie des traits physiques et du contenu culturel assimilé à ces derniers sous la forme de modèles européens. Plus cette acceptation est complète, plus profond et moins exprimable devient le conflit qu'elle entraîne en chacun. Et la charge accumulée ainsi peut connaître de terribles explosions individuelles ou collectives, psychiatriques ou révolutionnaires.

Se plaçant au niveau du contenu plus qu'à celui de ses déterminants, les, écrivains de la « négritude » ont essayé de combattre la malédiction. Mais leur démarche n'était qu'une première étape, et ceux qui leur succèdent comprennent que ce n'est que par la remise en cause, radicale ou progressive, des structures socio-économiques que la question raciale peut cesser de peser au plus profond de tout Antillais.

On pourrait décrire bien des variantes, d'île en île, de tout ce qui touche aux contacts de races. Leiris a bien traité des Antilles françaises ; Williams et Hoetink ont abordé la question sous un jour plus vaste, ainsi que Tannenbaum en vue d'expliquer les différences. La plus grande facilité des contacts dans les îles espagnoles semble due au jeu combiné de plusieurs facteurs : l'existence de travailleurs blancs et noirs de même statut social, la législation espagnole qui avait, en Espagne même, coutume de prendre en considération les esclaves affranchis, l'acceptabilité sociale des métis qui par leurs traits physiques sont plus près des Espagnols qu'ils ne le sont des Britanniques. Dans les îles françaises, les relations raciales sont rendues fort complexes par la coexistence de deux axes de confrontation : l'axe homme de couleur-Blanc créole, marqué par une coupure infranchissable, et l'axe

antillais-métropolitain, où la continuité est possible. Le jeu de ces deux axes entraîne bien des conflits mais aussi des solutions impossibles ailleurs.

INSULARITÉ ET SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Indépendamment de tout autre facteur, la dimension des îles intervient dans les relations sociales. Sur 50 îles habitées, 40 en effet ont moins de 100 000 habitants, plus de la moitié moins de 10 000, et les populations de la Martinique, de la Guadeloupe ou de Barbade n'atteignent pas 400 000 habitants.

De plus, la dimension sociale des populations ne correspond pas à leur masse démographique. Les barrières raciales et la hiérarchie sociale fragmentent chaque groupe insulaire, tandis que toute solidarité de classe qui transcenderait les limites de l'île n'est perçue que comme une solidarité avec des étrangers. Ce double morcellement donne ainsi aux Antilles certains traits propres aux sociétés de petite dimension que Benedict a soulignés à propos de l'île Maurice : les individus entrent en communication par de multiples rôles qui, dans une société plus vaste, sont assumés par autant d'individus différents et cela crée un véritable « repli » des réseaux sociaux qui se heurtent aux frontières de l'île. La personnalisation des relations accroît leur charge affective ; une agressivité latente que viennent réduire de nombreux mécanismes sociaux peut s'accumuler ; l'application objective des règles légales et contractuelles est difficile ; le choix des hommes se fait plus en fonction de critères globaux que par leur aptitude à une tâche spécifique. Freins aux changements économiques, toutes ces relations ne s'interrompent qu'aux césures qui subdivisent la population en plusieurs communautés. La multiethnicité trouve alors une de ses fonctions, car elle restaure une forme d'anonymat de part et d'autre des barrières qu'elle élève, et cela se traduit par la tendance à une spéciali-

sation professionnelle des divers groupes. Mais là encore, la gamme de variation est large, des îles les plus complexes aux plus homogènes.

LES APPORTS CULTURELS

[Retour à la table des matières](#)

À mesure que l'on passe de l'organisation sociale au contenu culturel la contribution de l'histoire s'infléchit, et plutôt que de l'aménagement des structures elle rend compte des apports culturels et de leurs origines. Certes, les innovations antillaises et les héritages africain, européen, asiatique et amérindien se chevauchent-ils. Mais dans les domaines que l'esclavage et la vie économique contemporaine ont le moins modelés, ces héritages ont une part prépondérante : folklore, gestuelle, cuisine, langue, technologie, croyances et religions.

Là aussi, d'une île à l'autre les partages sont différents, l'Afrique donnant là ce qui ailleurs vient d'Europe ou d'Asie, tandis que partout ces apports s'entremêlent en de nouvelles synthèses.

L'APPORT AMÉRINDIEN

On le décèle aisément dans le vocabulaire créole (plantes vivrières, poissons, faune en général) ainsi que dans les techniques de fabrication (canot, vannerie). La Martinique est particulièrement bien partagée à cet égard, et son canot de pêche, le gommier, dérive directement du canot amérindien. Dans les grandes Antilles, les schèmes d'établissements indiens ont parfois été repris par les Marrons ; ce fut aussi le cas à Saint-Vincent, où ils formèrent avec les Caraïbes un groupe métissé imprégné de la culture de ces derniers. Mais, hormis le groupe résiduel de la Dominique et quelques communautés métissées des

grandes Antilles, les Amérindiens ne participent plus aux sociétés contemporaines. Dans bien des îles seule la toponymie garde leur souvenir, et encore le fait-elle avec discrétion.

L'APPORT EUROPÉEN

[Retour à la table des matières](#)

Il a été d'une tout autre ampleur. Les Européens ont non seulement introduit leurs techniques, leurs langues et leurs religions, mais ils ont créé le système économique atlantique dont les bases sociales ont structuré toute la société ; ils ont maintenu celle-ci sous leur contrôle ; ils ont introduit leurs lois et modelé à travers elles la vie sociale. Constitués en caste dominante, ils ont tracé les normes d'une société qui dérive de la leur.

Chaque puissance européenne a aussi marqué ses colonies américaines d'une tonalité propre, qui dépasse le cadre de la langue : c'est ainsi que les traditions juridiques et la religion des Espagnols poussèrent à une certaine intégration des esclaves, tandis que celles des Anglo-Saxons édifiaient une barrière qui garde encore sa force.

Toutefois, on ne doit pas oublier que les immigrants n'ont pu apporter la totalité de leur propre culture. Celle-ci s'est écartée de ses sources et dans chaque île s'est rapidement constituée une culture « créole » qui s'est opposée de façon plus ou moins radicale à celle qui venait d'Europe. Les rythmes et le sens des changements n'ont pas été les mêmes en Europe et aux îles, et une discordance croissante s'est ainsi fait sentir, allant jusqu'au conflit ouvert à mesure que s'amplifiaient les contradictions. Dans cet affrontement, à la différence des colonies du continent américain, les Antilles ont presque toujours dû céder. Mais si les liens n'ont pas été rompus, les apports ont été filtrés et réinterprétés au gré des conditions locales.

Ces migrations européennes ont d'ailleurs eu lieu dans des conditions difficiles. La surmortalité était élevée, et la population ne s'est maintenue que par un afflux constant de nouveaux venus : dans certaines îles, comme Trinidad, les strates culturelles se sont succédé en laissant des traces inégales. Même lorsque le courant migratoire était plus stable, les allers et retours étaient nombreux, et, combinés à la mortalité, ils entraînaient un important renouvellement de la population à chaque génération.

L'APPORT AFRICAIN

[Retour à la table des matières](#)

Il est de loin le plus considérable. Ayant commencé avec quelques esclaves aux débuts de la colonisation, il n'a pris son essor qu'à la fin du XVII^e siècle pour atteindre un flux moyen de 60 000 individus par an entre 1740 et 1810. Selon les estimations récentes de Curtin, la déportation des esclaves vers l'Amérique atteignit environ 10 millions d'individus. Ses conséquences furent immenses. Avec les hommes vinrent bien des traits de culture, de langue et de religion, mais aussi des maladies tropicales inconnues en Amérique, tandis que l'Afrique subissait une saignée dont les contrecoups démographique et sociologique sont encore mal évalués.

ARRIVÉE D'ESCLAVES EN AMÉRIQUE FRANÇAISE (1701-1810)

(d'après Curtin, 1969)

Martinique.....	258 000
Guadeloupe	237000
Saint-Domingue.....	789000
Guyane	35 000

La traite vers l'Amérique, commerce profitable, fut l'objet de rivalités entre les puissances, qui se succédèrent dans son contrôle mais parvinrent toutes à y prendre une part, et autant que les produits des îles elle enrichit la bourgeoisie marchande des ports atlantiques. Déclinant à partir des guerres napoléoniennes, elle se maintint toutefois jusque vers 1860.

La mortalité au cours des voyages des navires négriers était considérable. Environ 15% des esclaves et 25% des marins périssaient à chaque voyage. Aux îles les maladies entraînaient à leur tour chez les soldats ou les planteurs une mortalité annuelle de 130 et le flux de nouveaux venus, Blancs comme Noirs, devait être constant pour que la population ne diminue pas.

Les régions d'origine des esclaves furent d'abord les côtes de l'Afrique de l'Ouest, de la Sénégambie au delta du Niger, puis, surtout au XIX^e siècle, les régions plus méridionales de l'Angola et du Mozambique qui prirent une part bien plus considérable vers la fin (près de 40%). Massivement présente dans la composition ethnique, la composante africaine des Antilles affleure dans bien des traits culturels. Mais on ne saurait être trop nuancé dans son évaluation. Disséquer les îles pour faire autant de parts qu'il existe de sources aboutit à désintégrer tout ce qui s'est passé depuis leur peuplement et à négliger aussi les importantes distorsions qualitatives et quantitatives apportées par le transfert des hommes et des cultures. Aussi est-ce surtout dans le chapitre suivant que la part des composantes diverses apparaîtra au sein des combinaisons nouvelles.

Toutefois la quête d'« africanismes », inaugurée par Beckwith et par Herskovits, a été parfois féconde. Les apports Ashanti dans les noms et dans la valeur symbolique de bien des végétaux, les sources africaines de nombreux proverbes, bien des traditions bantoues relatives à la vie magique, certains aspects de l'islam africain, et surtout le caractère essentiellement africain des rythmes musicaux relèvent à l'état presque pur des diverses cultures d'Afrique. Mais l'enchevêtre-

ment des contenus européen et africain rend souvent les contours moins nets. Seuls les Noirs réfugiés des forêts guyanaises peuvent permettre d'attribuer avec certitude à l'Afrique bien des traits qui, sont ailleurs ambigus. Aux Antilles, on passe de situations fort proches de celles de la Guyane à la disparition presque complète des traces culturelles africaines. Certains domaines semblent plus résistants que d'autres : la gestuelle, le comportement vis-à-vis de l'enfant, certaines règles de politesse, l'attitude face aux morts, et surtout certaines représentations religieuses. Mais on ne saurait trop insister sur les changements apportés par leur confrontation avec des éléments venus d'autres cultures au sein d'une tension sociale et raciale.

L'APPORT INDIEN

[Retour à la table des matières](#)

L'immigration indienne fut la conséquence directe du manque de main-d'œuvre qui suivit l'abolition de l'esclavage. La défection des anciens esclaves, et les nouveaux défrichements de Trinidad poussèrent les planteurs à recruter des travailleurs autour de la Méditerranée, en Afrique et dans divers pays d'Asie, l'Inde se révélant vite le meilleur pourvoyeur de nouveaux immigrants.

Les Anglais puis les Français firent ainsi appel durant la seconde moitié du XIX^e siècle à leurs possessions indiennes. Initialement les contrats prévoyaient le retour en Inde. Sous l'effet des pressions diverses, le mouvement de retour fut freiné, et une partie des immigrants demeura plus ou moins volontairement aux Antilles et dans les Guyanes. Leur répartition actuelle traduit bien les conditions de leur venue : on ne trouve pas d'Indiens dans les îles qui étaient alors espagnoles, et fort peu dans les îles trop petites où les anciens esclaves n'avaient d'autre choix que de continuer à travailler sur les plantations (St. Kitts, Antigua). Ailleurs, l'immigration fut considérable. La Guadeloupe reçut environ 45 000 Indiens, et la Martinique 75 000. L'émigration ces-

sa en 1885 dans les îles françaises mais se poursuivit jusqu'en 1917 dans les îles anglaises et introduisit 35 000 individus à la Jamaïque, 140 000 à Trinidad, 4 500 à Sainte-Lucie, 3 000 à Grenade et quelques centaines à St. Kitts et à Sainte-Croix.

Les Français recrutaient surtout dans le Sud de l'Inde et les Anglais au Nord, surtout dans l'Uttar-Pradesh et au Bengale ; ce contraste rend difficile la comparaison des Indiens des îles françaises avec ceux de Trinidad ou de la Jamaïque.

Même entre ces deux îles le sort des Indiens différa grandement en raison des différences de l'environnement social, comme du rythme et de la densité des implantations. À Trinidad, plus de 40% de la population est d'ascendance indienne. L'organisation sociale des villages, généralement hindous et parfois musulmans, est plus proche de celle des villages de l'Inde que de celle des communautés créoles avoisinantes. La rigidité des castes a disparu, mais la société demeure fortement hiérarchisée selon l'origine de ses membres. Les liens de parenté, l'importance du mariage et la vie religieuse contrastent avec la population créole. Cependant l'acculturation n'est pas négligeable et les Indiens appartiennent aussi à l'ensemble socio-économique trinitadien.

À la Jamaïque en revanche, les descendants des Indiens se sont pratiquement fondus dans la société créole. Moins nombreux, plus dispersés, ils ont pris place comme individus dans les structures pré-existantes sans maintenir une certaine identité collective. Cet exemple souligne comment des différences considérables peuvent se créer entre des îles antillaises par l'effet de facteurs mineurs et par-delà bien des analogies.

Les Indiens des Antilles françaises ont une place particulière. Très minoritaires (ils ne dépassent pas 2% de la population martiniquaise et 8%, de celle de la Guadeloupe), ils sont suffisamment concentrés pour former des groupes assez bien définis. La langue, malgré de rares survivances du tamoul, l'habitat, le vêtement, les activités économiques

ne les distinguent pas des créoles, mais, dans le jeu subtil des relations interethniques, les Indiens occupent une position ambiguë. Venus succéder aux esclaves, ils portent la marque de ce statut défavorisé que traduit le terme « coolies ». Toutefois, dans une sorte de compétition avec les Noirs ils conquièrent souvent une situation privilégiée, marquée par un mélange d'estime et de méfiance réciproque.

La survivance de certains cultes sud-indiens tient une place importante dans l'affirmation de l'existence du groupe comme dans ses relations avec les autres groupes. Dérivés des cultes villageois du Sud de l'Inde, ces cultes sont peu marqués par l'hindouisme classique, et ils varient d'une île à l'autre. Les rituels indiens de la Martinique sont moins complexes que ceux de la Guadeloupe, et tous subissent des changements rapides. La déesse de la variole, Mari-amma, joue un rôle important, ainsi que Madurai-veran (« Maldevilain »), personnage guerrier promu à une place centrale à partir de son rôle assez secondaire en Inde. Les sacrifices animaux, la possession du prêtre, la marche sur le feu à la Guadeloupe ou la station debout sur le tranchant d'un coutelas à la Martinique rattachent ces cultes à leurs pratiques originelles, cependant qu'une certaine absorption de la terminologie chrétienne signe leur implantation en milieu créole.

Par l'attrait de leur valeur magique sur la population créole, par l'entrée de certains de leurs aspects spectaculaires dans le folklore touristique, les cultes indiens sont. le siège d'une dynamique sociale particulièrement significative : ils doivent en partie leur survie à cette relation avec la société environnante avec laquelle ils créent un lien tout en maintenant une différence.

Mais le groupe indien, sauf à Trinidad ou en Guyane, ne trouve guère d'expression économique ou politique. L'équilibre entre une entité autonome et un système social qui la dépasse est instable. Et la rupture sociale et culturelle avec l'Inde est plus marquée qu'il ne semble. Venus individuellement et non par villages ou par castes, les Indiens ont pris place dès leur arrivée dans la société créole et sur les

plantations. La part qui leur était laissée empêchait la persistance de beaucoup de leurs traits culturels (règles alimentaires, division du travail, observance des prescriptions de caste). Sans les dépouiller de leur culture, ce bouleversement lui retirait tout ce qui était incompatible avec la régulation des rapports sociaux au sein de cette nouvelle société.

La diversité des groupes indiens des Antilles témoigne donc autant de l'évolution consécutive à leur arrivée que de la variété des origines, et, à une échelle plus restreinte et dans des conditions moins radicales, l'aventure indienne aux Antilles vient ainsi répéter l'aventure africaine.

CONFRONTATIONS ET INTERPÉNÉTRATIONS

[Retour à la table des matières](#)

Ces divers apports se sont stratifiés, puis mêlés. Parfois le système social a freiné des échanges qui mettaient en cause sa stabilité, parfois au contraire il les a encouragés. Bien souvent ceux-ci se sont effectués insensiblement, les partenaires dérivant lentement de leurs cultures d'origine sous l'effet de leurs contacts dans un nouveau cadre. Chacun des niveaux de la vie sociale a pu connaître sa propre dynamique : biologie raciale, langues, organisation familiale, techniques, religions, etc. Chaque île, chaque groupe humain s'est ainsi trouvé à l'intersection mobile des ajustements et des rejets, acteur et sujet d'une « transculturation » qui s'effectue plan par plan et ajoute la multiplicité des combinaisons à celle des origines. Sans en faire le bilan complet, nous allons suivre quelques-unes de ces confrontations.

GROUPES RACIAUX, MÉTISSAGES ET BARRIÈRES GÉNÉTIQUES

[Retour à la table des matières](#)

La rencontre des races à travers les Antilles a entraîné deux sortes de réactions : le maintien de l'isolement racial par des règles sociales très strictes, ou au contraire le métissage. Ces deux évolutions ne sont pas contradictoires ; elles traduisent les rapports de force des groupes en présence : le groupe le plus faible du point de vue social subit un métissage avec le groupe dominant, qui pour sa part tente maintenir sa pureté. De la position sociale des métis dépendra alors la suite de l'évolution biologique, selon qu'ils formeront un groupe intermédiaire lui-même relativement clos, ou qu'ils s'intégreront à l'un des groupes en présence.

Il n'existe pas aux Antilles le terme si commode à l'île Maurice de « population générale » pour désigner tous ceux qui n'appartiennent pas à un groupe racial bien défini et descendent de divers métissages. Mais la réalité correspond à peu près à cette définition : la masse de la population antillaise, mal gré sa diversité génétique, forme un « pool » génique alimenté par plusieurs stocks raciaux, essentiellement les Noirs et les Blancs mais aussi, à des degrés très divers, les Amérindiens (à la Dominique, et un peu à Sainte-Lucie, à Saint-Vincent, en Haïti et à Cuba), les Indiens et les Chinois (surtout à Cuba). Autour de cette population gravitent des groupes raciaux qui maintiennent des barrières assez strictes à toute pénétration génétique : Blancs, Indiens, Moyen-orientaux. Les immigrants de l'Inde, aux Antilles françaises, ne dressent cependant pas une barrière absolue, et les échanges réciproques tendent à créer une transition régulière avec le reste de la population métisse. Dans les îles où ils sont plus nombreux, la barrière est plus stricte, et le descendant d'unions entre Indien et métis ne pénètre pas dans le groupe indien. En règle générale, c'est également

l'attitude des Blancs : la barrière aux échanges géniques avec les autres groupes est hémiperméable, permettant l'entrée dans ces groupes de gènes venus des Blancs mais empêchant l'inverse.

Le contrôle des échanges n'a cependant pas partout la même rigueur. Idéalement il implique une véritable connaissance généalogique, qui permette d'exclure du groupe Blanc tout individu qui, quel que soit son phénotype, a un ancêtre non Blanc. Les Blancs créoles de la Martinique et certains groupes analogues de Barbade, de la Jamaïque et de quelques autres îles se rapprochent de cette exigence. Mais le contrôle ne s'appuie parfois que sur le phénotype, comme c'est le cas aux USA lorsque l'individu quitte sa région d'origine. L'opposition entre un groupe racial « Blanc » et un groupe métis perd de sa rigueur biologique tout en se maintenant sur le plan social. Dans les Antilles, on assiste bien souvent à cette évolution chez les Blancs les plus défavorisés sur le plan économique, qui vivent dans quelques petites îles, à l'écart des aristocraties de planteurs. Mais la distinction sociale peut s'écarter encore plus de la définition génétique lorsque le groupe qui se reconnaît comme « Blanc » accepte d'intégrer en son sein des individus dont le phénotype traduit leur métissage mais que leur position sociale fait considérer comme « Blancs ». Un flux génique passe alors dans les deux sens ; seule une différence phénotypique, assortie d'une certaine suprématie sociale, traduit l'ancien statut.

De façon similaire, la distinction qu'on trouve encore dans nombre de recensements antillais de langue anglaise entre *Mixed* et *Negro* semble très artificielle aux yeux du biologiste : le phénotype le plus « nègre » ne reflète pas nécessairement un génotype indemne de métissage. Hormis quelques régions d'Haïti, peut-être, il est pratiquement impossible d'affirmer de nos jours qu'un homme de couleur antillais n'est pas métissé, et cela quelles que soient ses apparences.

L'anthropologie physique des Antilles est donc faite avant tout de l'étude de la dynamique d'une population formée de groupes qui se mélangent ou qui s'isolent. Les recherches ne tiennent malheureuse-

ment pas toujours compte des structures de population, et un immense travail reste à faire qui mettrait en relation l'histoire du peuplement, l'évolution démographique, l'organisation économique, les caractères génétiques, la pathologie et l'écologie des populations antillaises.

Dans cette perspectives, la diversité raciale interinsulaire tient avant tout aux particularités de la société propres à chaque île. Les îles les plus « blanches » sont celles que la grande plantation esclavagiste des XVII^e et XVIII^e Siècles a épargnées, celles où la plantation n'a pu s'établir en chassant les petits cultivateurs européens ou celles qui, comme les îles espagnoles, n'ont connu le grand essor de la canne à sucre que tardivement. Dans ces dernières, la population d'origine européenne est demeurée majoritaire, tandis que les travailleurs appelés dans les champs de cannes étaient en partie seulement des esclaves africains, en partie des Antillais d'autres Îles et en partie des immigrants de race blanche.

Les îles les plus « noires », au contraire, sont celles où le système des plantations a été le plus solidement installé. La proportion des Noirs s'est considérablement accrue et les distances sociales entre Blancs et Noirs ont été poussées au maximum. Lorsque les Blancs ont disparu, par la révolution comme en Haïti, ou par suite de difficultés économiques dans des îles trop exiguës comme à Marie-Galante ou à Carriacou, la composante africaine est demeurée presque seule et le métissage est peu perceptible, au moins en milieu rural ; çà et là persistent cependant dans ces îles des sous-groupes socialement blancs et génétiquement métis, plus ou moins endogames. À l'inverse, lorsque la grande plantation a subsisté, ainsi que les contacts avec une métropole, le métissage a été plus poussé ; tel est le cas de la Martinique.

Une autre source de la variabilité interinsulaire est plus difficile à apprécier. Elle est étroitement liée aux formes différentes qu'ont prises les relations interethniques dans les Antilles selon les cultures européennes dominantes. Autant dans leur législation que dans leur conduite les Anglais, les Français et les Espagnols traitaient diffé-

remment les esclaves et les métis, et ils ne pratiquaient pas de la même façon le contrôle des flux géniques entre les groupes raciaux. Les Espagnols ont en général toléré le métissage et incorporé certains métis, à l'opposé des Anglais, les Français se situant à mi-chemin. Plus proches des Espagnols par leur comportement envers les esclaves, ils tendaient, comme les Anglais, à exclure les métis de leur propre groupe. On a vu bien des causes à ces différences où semblent avoir joué à la fois la religion, les traditions nationales face à l'esclavage, l'ampleur de l'écart phénotypique entre les Blancs et les métis, et l'importance relative de l'économie de plantation dans l'ensemble de la société.

La diversité raciale intransinsulaire s'est constituée et maintenue par des mécanismes analogues. L'étude de la dynamique du métissage au sein de chaque île révèle bien des Possibilités, les unes tendant à l'homogénéisation de la population, d'autres à sa diversification. Le groupe métis peut en effet se présenter comme « ouvert » ou comme « fermé » à un flux génique, c'est-à-dire à un nouveau métissage. En son sein, le groupe, ouvert comme fermé, peut freiner la diffusion des gènes, étant alors cloisonné par des barrières géographiques, sociales, économiques ou même phénotypiques. À l'inverse il peut s'éloigner au maximum de toute structuration de cet ordre, laissant aux gènes une circulation suffisamment libre pour qu'on tende vers le modèle panmictique.

Combinées aux mécanismes d'isolement ces diverses conditions effectuent une véritable régulation de l'évolution génétique de la population d'une île. Si on tient compte de l'inégale fécondité des groupes sociaux, qui peuvent être eux-mêmes des groupes raciaux, des différences épidémiologiques et du caractère temporaire de certaines barrières, on comprend l'effroyable complexité de la dynamique en cours.

Les généticiens ne peuvent finalement que se placer à un niveau plus général ; à l'image de ce qui a été fait au Brésil ou aux États-Unis, ils sont par exemple en mesure de tirer parti des groupes sanguins

pour évaluer, au niveau des populations, mais jamais à celui des individus, la part respective des composantes du métissage. On a pu ainsi estimer à 20% environ la part des ancêtres Blancs dans la population martiniquaise considérée en bloc. D'autres travaux ont surtout examiné les conséquences du métissage sur la position biométrique et physiologique des métis par rapport à leurs groupes d'origine. Celle-ci est très généralement intermédiaire, et la morphologie des métis se rapproche de celle du groupe qui a pris la plus grande part à leur formation. Toutefois le métissage dissocie nécessairement des traits qui se trouvaient associés dans les populations initiales. Il fait apparaître ainsi des compositions génotypiques nouvelles et multiples qui se traduisent par une variabilité des phénotypes plus grande que dans une population non métisse. Cette variabilité est~ l'un des traits anthropologiques majeurs des Antilles.

On connaît encore mal les conséquences biologiques et génétiques, du transfert des populations vers les îles. Le passage à des conditions écologiques différentes, la transformation de la pathologie infectieuse et parasitaire, le changement de l'alimentation, la rupture d'isolats ethniques ou au contraire la formation de petits groupes de haute consanguinité ont vraisemblablement exercé une influence profonde sur les patrimoines héréditaires. Les Blancs fixés dans les îles depuis plus de trois siècles offrent à cet égard des conditions exceptionnelles pour la connaissance de l'adaptation de populations de souche européenne au milieu tropical.

La dynamique du métissage reflète, au niveau du patrimoine héréditaire, l'action des forces socio-culturelles qui régissent la composition qualitative et quantitative des groupes en présence et qui règlent la forme de leurs relations. Elle souligne combien l'apparition et l'effacement de la diversité raciale sont étroitement solidaires de la vie sociale. Il faudrait reprendre tout ce qui a été dit plus haut sur la société créole pour rendre compte de la « fermeture » ou de l'« ouverture » biologique des groupes ethniques. La dynamique externe est avant tout régie par les facteurs historiques et écologiques dont dépendent les

mouvements migratoires ; la dynamique interne, évolution de la population durant le processus de métissage, dépend surtout des formes que prennent les relations interethniques au niveau des comportements réels et de l'organisation de la famille. Les rapports entre les groupes initiaux ou métis, l'incidence des caractères physiques sur la stratification sociale, les valeurs attachées aux divers phénotypes dans le choix du conjoint, la dissociation éventuelle entre le mariage et les relations fécondes hors mariage modèlent l'évolution biologique de la population, la poussant vers une intégration ou vers une stratification croissante.

Les traits physiques (pigmentation, morphologie faciale) se trouvent au carrefour de deux domaines apparemment indépendants : ils reflètent à la fois une constitution héréditaire qui suit les lois de la biologie humaine et une histoire faite de migrations et de brassages. Signes de la place conférée à chaque groupe dans la société, ils deviennent à leur tour objets de manipulation sociale dans les conflits à base ethnique, lors de la conquête des pouvoirs économiques ou dans le contrôle social qui sélectionne les comportements des individus sur la base de leurs traits physiques.

Plus que la répartition des groupes raciaux d'une île à l'autre, ou, au sein d'une île, d'une région à une autre, la confrontation des races marque l'anthropologie physique et la génétique des Antilles. Elle prélude à une véritable genèse raciale, que contrariera sans doute encore longtemps l'imperméabilité des barrières interinsulaires et intrainsulaires. La concordance presque générale des traits ethniques et des strates sociales souligne l'importance de la régulation sociale de la redistribution du patrimoine génétique. Aux Antilles, l'évolution biologique est avant tout un fait social, et cela durera tant que les traits physiques seront des signes à valeur sociale.

CONTACTS DE LANGUE ; LES CRÉOLES

[Retour à la table des matières](#)

Les communications entre maîtres et esclaves, comme celles des esclaves entre eux, semblent s'être faites initialement grâce à un pidgin qui, par la suite, se serait stabilisé, donnant naissance à des créoles. L'origine commune de ces créoles pourrait rendre compte en effet de leurs profondes analogies syntaxiques, malgré leur dispersion géographique et l'absence de contact entre les îles. Les conditions de cette véritable naissance linguistique ne sont pourtant pas claires. Certains ont vu dans les créoles des formes restructurées des langues européennes sous l'influence des esclaves. D'autres tendent à chercher les sources des créoles dans un pidgin afro-portugais ancien qui aurait évolué par relexification au gré des influences dominantes dans les divers comptoirs africains, puis dans les îles.

Face à ces créoles largement utilisés, les langues africaines ont disparu, tandis que les langues européennes, français, anglais, espagnol et hollandais se sont maintenues sous l'influence des métropoles, tout en se transformant légèrement. Langues officielles, elles sont utilisées par le gouvernement, l'élite économique et les établissements scolaires. Les nombreux changements d'appartenance qui se sont succédé depuis la première implantation des créoles ont pu remettre en question la langue officielle sans toucher le créole. Ainsi, au départ des Français, l'île de Sainte-Lucie est-elle devenue officiellement de langue anglaise, sans que le créole français cesse d'y être la langue la plus courante.

Figure 3.
LES LANGUES OFFICIELLES.

[Retour à la table des matières](#)

Figure 4.
AIRE D'EXTENSION DES CRÉOLES D'ORIGINE FRANÇAISE.

Langage omniprésent, le créole est toutefois sociologiquement minoritaire. Profondément vécu et cependant marginal, il transcrit au niveau de la langue la société bipolaire où il se situe. Dès son origine, il se trouve dans une position inférieure, et son destin, lente émergence ou refoulement, est moins un phénomène linguistique que le reflet des transformations de la société. Aussi, concurremment à leur répartition géographique, existe-t-il une distribution fonctionnelle des créoles. Dans les Antilles françaises, où le créole et le français sont compris et généralement parlés l'un et l'autre par la majorité de la population, la hiérarchie des langues se traduit dans les conditions de leur emploi. Le même individu choisit le français ou le créole en fonction de la nature de son interlocuteur, des circonstances de la communication et du contenu du message. Au créole vont les conversations familières et l'expression de la plaisanterie, de la colère ou des émotions fortes. Le français apparaît face à un étranger, dans des relations officielles ou solennelles, et souvent dans l'éducation des enfants des classes moyennes. L'importance relative des deux langues dépend aussi dans ces mêmes conditions de la position sociale et du degré d'instruction de celui qui parle. De plus, à un même niveau social et pour des conversations analogues, la fréquence d'emploi du créole varie d'île en île.

Ce bilinguisme hiérarchisé, cette « diglossie », a pour corollaire une pression contre le créole qui s'exerce surtout aux échelons supérieurs de la société, à l'exception des Blancs pour lesquels l'usage du créole n'a pas la même signification sociale que pour le reste de la population. Cette attitude négative est reprise par tous -es individus en ascension sociale. En revanche, le reniement du créole peut être suivi d'un choc en retour, revendication affective en sa faveur chez ceux qui y voient le mode d'expression de la personnalité antillaise, mais on doit dire que cette position ne s'est guère traduite dans l'expression littéraire.

À la Martinique et à la Guadeloupe, bien des individus, surtout en ville, sont ainsi amenés à franchir plusieurs fois par jour la coupure

entre leurs deux langues. Les enfants d'âge scolaire vivent ce bilinguisme dans le passage de l'école à la maison, les malades face à leur médecin, les paysans face à l'administration, et tous, au sein du foyer, dans la confrontation de leurs conversations avec les journaux, la radio ou la télévision. Dans d'autres îles le découpage se fait plus entre les strates sociales qu'au sein de chacune, et le conflit semble ainsi demeurer plus extérieur ; il est plus fonctionnel qu'affectif.

En Haïti, où les unilingues créoles sont la vaste majorité, l'opposition entre créole et français ne touche vraiment que la bourgeoisie urbaine, mais elle conditionne des choix lourds d'avenir. La législation, jusqu'ici pratiquement ignorante du créole, lui reconnaît certains droits depuis la constitution de 1964. Langue étrangère pour la plupart des Haïtiens, le français n'est pas pour eux la suite évidente du créole, et celui-ci peut fort bien, en conquérant sa promotion sociale, préluder à d'autres bilinguismes, avec l'anglais par exemple, selon la conjoncture économique et politique.

Dans les îles où le créole français affronte l'anglais, l'influence de ce dernier se fait de plus en plus sentir, dans le sens d'innovations lexicales. En revanche le créole de ces îles, tenu à l'écart du français depuis deux siècles, maintient des archaïsmes qui ont été éliminés à la Martinique et à la Guadeloupe par l'introduction croissante du français dans le Vocabulaire créole.

Malgré ces divergences, le créole français demeure de loin le créole le plus vigoureux et le plus répandu. Les îles espagnoles ne connaissent pas de créoles, ce qui s'accorde avec l'implantation tardive des esclaves et leurs proportions assez faibles. Nous retrouvons ici une évolution parallèle à celle du métissage biologique. Dans les îles où l'anglais s'est établi le premier, diverses variantes d'« anglais des îles » se sont élaborées, situées à des distances plus ou moins grandes de l'anglais. Le *papiamento*, créole des îles néerlandaises du Sud (Curaçao, Aruba et Bonaire), s'est constitué à partir du portugais et a subi de fortes influences espagnoles et anglaises. Le *negerhollands*,

créole d'origine hollandaise, a maintenant disparu des rares îles où il s'était implanté. Face à ces parlers le créole français fait figure de langue d'importance majeure. Toutefois cette langue connaît de notables variations régionales. Si l'on tient compte de son expansion hors des Antilles proprement dites, on peut reconnaître plusieurs groupes :

- les créoles de Louisiane (*negro-french*), de la Guyane française et de l'océan Indien (Réunion, Maurice, îles Seychelles), dont un des caractères est la conservation de formes que ne connaissent pas les autres créoles, telles la différenciation des formes pré-posées et post-posées des pronoms personnels ;

- le créole des petites Antilles, que caractérisent certaines particules (*ka, ké*) placées devant les verbes pour marquer respectivement le continuatif ou le futur ;

- le créole haïtien, le plus important, le seul qui soit abondamment écrit et qui tende à devenir une langue nationale, malgré ses nombreuses variations régionales ;

- le parler français de Saint-Barthélemy, qui offre une série de variantes entre un créole proche de celui de la Martinique et un français régional. Malgré la faible dimension de l'île, on assiste là à une gamme linguistique qui éclaire peut-être l'origine du créole.

Les tractions divergentes qui s'exercent sur ces créoles accroissent leurs dissemblances. Mutuellement intelligibles pour la plupart, ils auront cessé de l'être à mesure que les uns incorporeront plus de français et les autres plus d'anglais. Il semble que le créole de la Dominique et celui de Sainte-Lucie soient en passe de s'écarter irréversiblement des créoles martiniquais et guadeloupéen.

Le lexique créole est essentiellement dérivé du français. On y trouve aussi des mots d'origine caraïbe, africaine, espagnole ou anglaise. Mais les mots français s'écartent souvent du français contem-

porain, que des changements soient apparus au cours de l'évolution du créole, ou que les mots aient été introduits dans celui-ci sous des formes régionales ou populaires. Les traits structuraux communs aux créoles sont par contre bien plus stables que le vocabulaire.

Sans compter les langues officielles, il existe d'autres langues que les créoles dans la Caraïbe. Généralement marginales, elles témoignent des vagues de peuplement : langue « caraïbe » à la Dominique, persistance du *yoruba* à Cuba et d'un vocabulaire amené par les Congo, travailleurs africains venus sous contrat aux Antilles françaises à la fin du XIXe siècle. Le tamil tend à disparaître ; à la Martinique les Indiens l'emploient, assez déformé, dans leurs chants religieux ; à la Guadeloupe quelques individus seulement le parlent encore. Mais ces langues en voie d'effacement introduisent dans les créoles quelques mots qui viennent contribuer à leur évolution.

Malgré divers travaux, la recherche linguistique et surtout sociolinguistique aux Antilles en est encore à ses débuts. La notion même de « créole » pose de sérieux problèmes, car la frontière entre un créole et un dialecte tributaire d'une grande langue est essentiellement mouvante. Comme dans d'autres domaines, les sociétés antillaises créent des situations inédites qui exigent un appareil conceptuel adapté. Il ne s'agit pas seulement de la connaissance théorique des créoles et des mélanges de langues : les problèmes posés par le bilinguisme, leurs implications dans l'enseignement et dans le développement culturel des Antilles placent le travail des linguistes parmi les tâches urgentes.

LES RELIGIONS

[Retour à la table des matières](#)

Tandis que les maîtres, à des degrés divers, tentaient de christianiser les esclaves, ceux-ci parvenaient à sauver de nombreux éléments de leurs cultes, transférant dans le Nouveau Monde une part considé-

nable des religions africaines. L'érosion par la société de plantation a souvent effacé ces cultes en n'en laissant subsister, comme dans la plupart des petites Antilles, que des aspects marginaux. Mais dans des îles plus vastes, où les esclaves étaient sans doute moins étroitement encadrés, favorisées par les circonstances historiques, les croyances africaines se sont transmises en fusionnant avec les apports chrétiens.

La persistance de représentations issues d'une société antérieure que rien ne permettait de reconstituer n'a cependant pu se faire qu'au prix de profonds rajustements. Partout, en effet, la dissociation avait été complète entre le monde des symboles et les structures sociales qui, en Afrique, lui servaient de support. Les religions africaines ont donc dû se mettre en relation avec l'organisation inédite de la nouvelle société. Sans suivre tout à fait Roger Bastide qui pensait à propos des cultes africains du Brésil que « les suprastructures ont dû sécréter une société », on doit au moins être conscient des exigences et des distorsions consécutives à la grande déportation de l'esclavage et à l'arrivée d'hommes arrachés à leur insertion sociale. Face à cette situation, certains groupes semblent avoir opté pour un conservatisme où la rétention des traits africains passe avant l'adaptation aux nouvelles conditions ; d'autres, par leur plasticité, intègrent selon les besoins des apports et des interprétations qui les éloignent de l'Afrique. Le syncrétisme qui apparaît ainsi n'implique pas une fusion complète. Bien souvent les apports hétérogènes demeurent aisément reconnaissables.

Mais il ne faut pas oublier que, quelle que soit leur évolution, ces cultes se sont toujours trouvés plongés dans une société profondément marquée par une dualité raciale hiérarchisée. Expression de l'identité africaine, ils ont été aussi celle de l'affrontement et de l'interpénétration progressive des civilisations et des races, le transfert au sein de chaque individu de cette dualité et du conflit dont elle est porteuse. Comme tant de créations antillaises, les religions apparaissent à la fois comme le fruit du contraste racial et comme une tentative de solution aux contradictions qu'il entraîne : les métissages culturels tentent

d'être l'issue d'un choix qui, sans eux, serait pour chacun le rejet d'une partie de lui-même.

Aussi, à l'arrière-plan des cultes d'origine africaine aux Antilles devons-nous toujours placer leurs composantes historiques, leurs relations avec l'environnement social et économique et leur signification face aux confrontations culturelles et raciales : si on ne peut expliquer ainsi toute leur diversité, car le hasard joue dans la genèse de toute variation, on peut au moins en saisir les principaux axes.

Le Vaudou

[Retour à la table des matières](#)

Marqué essentiellement par l'influence culturelle des groupes dahoméens de la famille linguistique des Fon, le Vaudou est la véritable religion des paysans et du prolétariat, urbain d'Haïti. Son aire dépasse toutefois ce pays, et des cultes d'influence dahoméenne existent aussi au Brésil et à Trinidad.

La prépondérance dahoméenne n'a pas exclu d'autres apports, yoruba surtout, mais aussi congolais, angolais ou sénégalais ; aux Antilles le christianisme a pu s'intégrer aux éléments africains et aboutir à un syncrétisme évolutif. Le Vaudou haïtien semble avoir pris naissance dès le XVIII^e siècle, ainsi qu'en attestent les descriptions de Moreau de Saint-Méry. Mêlé aux combats de l'indépendance, il a pu évoluer ensuite, de 1804 à 1860, dans une population qui, coupée de la hiérarchie catholique, a fait appel aux diverses traditions religieuses dont elle disposait. Après le Concordat de 1860, il a été combattu aussi bien par les autorités politiques que par le clergé catholique tandis que la classe supérieure de la bourgeoisie urbaine le rejetait, du moins dans les manifestations les plus voyantes. Les ethnologues haïtiens (Price-Mars, Jacques Roumain, Louis Maximilien, Lorimer Denis) ont réagi contre les tentatives de destruction dont le Vaudou était l'objet,

et en ont fait une étude systématique à partir de la dernière guerre. Leurs interprétations ont parfois dépassé l'étude scientifique et ils ont construit à partir du Vaudou une philosophie et des principes d'action politique qui donnent à celui-ci une nouvelle inflexion et un nouveau rôle, conformément à sa nature essentiellement dynamique. Seule l'ombre des à-côtés mercantiles du tourisme fait craindre des avatars moins désirables.

Le Vaudou regroupe un ensemble de rites et de croyances, variables selon les régions de l'île. On connaît mal cette diversité, et plus mal encore la diversification des pratiques et des interprétations au long des strates sociales. Cependant cette religion peu rigide, et qui ne connaît ni centralisation ni hiérarchie, maintient un certain nombre de traits fondamentaux, aussi bien dans les formes de son insertion sociale que dans ses pratiques.

Le sanctuaire, le *houmfô*, est le point de ralliement d'un groupe de fidèles qui y ont subi leur initiation. Le prêtre, le *houngan*, ou la prêtresse, la *mambo*, y conduisent régulièrement le culte, avec l'assistance d'initiés, les *hounsi*. À ce noyau stable s'agrègent diverses personnes qui forment autour du sanctuaire et sous la conduite du *houngan* une petite confrérie. Les activités de cette société dépassent la vie religieuse et plongent à divers niveaux de la vie sociale de la communauté.

Le culte s'adresse à d'innombrables esprits, les *loa*, ou mystères, bien plus qu'à Dieu lui-même, omniprésent et lointain. Médiateurs entre ciel et terre, les *loa* peuvent être propres à un *houmfô*, ou à une région. Quelques-uns, généralement porteurs à la fois de noms africains et de leur « traduction » catholique, sont cependant connus dans tout Haïti : Legba, Ezili, Ogun, Damballah-Wédo, Agoué, etc. Chacun est représenté par un dessin symbolique complexe, le *vévé*, tracé au sol lors des cérémonies. On les regroupe en deux catégories qui reflètent leurs origines : les *rada* (du royaume d'Arada), dahoméens, et les *petro* (du nom d'un nègre espagnol), africains ou créoles. Les instru-

ments du culte, les danses et la musique ne sont pas les mêmes pour ces deux groupes. Mais surtout, le culte *petro*, étranger au Dahomey, est marqué de connotations magiques, et soulève une certaine crainte.

Figure 5.

*Figures superstitieuses de Zemi ou Mabouya
de la façon des anciens Insulaires.*

Extrait de la carte « L'Isle Espagnole sous le nom Indien d'HAYTI, ou comme elle était possédée par ses habitants naturels lors de la découverte » par le sieur D'Anville, géographe du roi, mai 1731.

Sorte d'Olympe, une « Guinée » imprécise est la patrie et le domicile des *loa*. Ils en viennent à l'appel de la cérémonie vaudou, ou parfois hors de toute cérémonie. S'emparant d'un fidèle, ils se substituent à l'une de ses âmes, le « gros bon ange », et prennent le commandement de son corps comme un cavalier prend celui d'un cheval. « Monté » par le *loa*, l'individu l'incarne et lui permet de s'exprimer par sa danse, par ses gestes et ses paroles. L'amnésie qui suit cette transe

confirme au sujet et aux témoins la véracité de cette possession. « Comédie rituelle », selon l'expression de Métraux, manifestation psychopathologique, mystification ou psychothérapie collective ? Les crises n'atteignent pas n'importe qui, et une certaine composante psychique semble intervenir. Mais l'entourage attend cette crise, il l'appelle. Il ne s'étonne pas de son apparition : c'est son absence qui l'étonnerait, et la crise semble se situer à l'intersection de cette croyance collective et de pulsions des « criseurs ».

L'évolution récente du Vaudou haïtien mériterait de nombreuses recherches. L'assaut des sectes protestantes venues des États-Unis, la tolérance gouvernementale, la place reconnue de l'art religieux vaudou dans la culture haïtienne laissent présager une nouvelle évolution.

Hors d'Haïti les cultes d'influence dahoméenne sont assez peu développés aux Antilles : quelques groupes *rada* à Trinidad, quelques communautés à Cuba, descendant d'immigrants haïtiens.

Les cultes d'origine Yoruba

Le Shango de Trinidad

[Retour à la table des matières](#)

La situation religieuse de Trinidad est plus complexe que celle d'Haïti. Tirillée entre de multiples influences, la population trinitadienne se partage entre chrétiens (près de 70%), hindous et musulmans. Parmi les chrétiens, sont représentées bien des confessions : catholiques surtout, mais aussi anglicans, presbytériens, méthodistes, baptistes, adventistes et témoins de Jéhovah.

Le *Shango* recrute ses adeptes parmi les chrétiens, et intègre des éléments yoruba, catholiques et baptistes. Le centre religieux, le *palais*, abrite divers autels, et une *chapelle* dédiée à Shango et à Oshun.

Les différences avec les cultes africains sont considérables : les dieux multiples, les *powers*, auxquels s'adresse le culte, sont Presque exclusivement représentés sous des formes chrétiennes (images pieuses, statues) et leurs rôles sont influencés par les saints chrétiens auxquels ils sont en général identifiés. Leurs noms ont cependant subsisté (Shango, Ogun, Osain, Ova, etc), ainsi que la forme générale du culte. Toutefois une possession atténuée par un messenger des dieux, leur *ré-ré*, a pris une grande importance. Comme dans le Vaudou, la possession est le sommet du culte : accompagnée de glossolalie, elle est la communication avec le monde surnaturel. Psychiatres et anthropologues ont mis en relief son aspect fonctionnel dans la résolution des frustrations individuelles et son rôle prophylactique face aux conduites déviantes.

La permanence des croyances africaines selon un schéma commun à l'Afrique de l'Ouest et difficilement identifiable à une ethnie particulière, se traduit aussi face à la maladie et à la mort. Distinctes des esprits qui interviennent dans les cultes, les forces maléfiques peuvent s'exprimer par le retour des morts sous la forme de *Sukuyan*, de *Dwines* ou de *Diablesses*, et ces diverses croyances s'étendent bien au-delà de Trinidad, vers les îles où n'existe aucun culte africain systématique.

Avec le protestantisme, le syncrétisme a abouti à un autre culte de possession, la religion des *Shouters*. Toute référence aux dieux d'Afrique y est abolie, mais ceux-ci ont été remplacés par l'Esprit-Saint selon une évolution assez générale dans les rencontres des cultes africains et protestants.

La Santeria de Cuba :

À Cuba, les cultes d'origine yoruba se sont conservés avec une remarquable fidélité. Malgré une coupure de près d'un siècle avec l'Afrique, la langue yoruba est encore parlée dans certaines familles, ainsi semble-t-il que quelques autres langues africaines. Comme au Brésil, le culte est plus actif au sein du prolétariat des grandes villes,

mais il est également très répandu dans les campagnes. À la différence de l'Afrique, les esprits, les *santos* ou *orisha*, n'appartiennent pas à un lignage, mais à un groupe de fidèles, confrérie d'individus non apparentés qui jouent face au culte le rôle du lignage disparu.

Le contenu du culte, les rites, les chants, le panthéon sont en revanche, avec ceux du Brésil, les plus fidèles à l'Afrique, quoique au fond yoruba s'ajoutent des traditions issues d'autres groupes africains et des représentations chrétiennes.

Le cas de la Jamaïque

[Retour à la table des matières](#)

Seule grande île où le protestantisme, par de multiples sectes, se soit installé précocement et occupe une place prépondérante, la Jamaïque est aussi celle où les cultes africains ont le plus perdu les marques de leurs origines. Les noms des dieux d'Afrique ont à peu près partout disparu, et la référence à la Bible est constante. Toutefois, on peut déceler une gradation continue entre des cultes protestants avant tout chrétiens et d'origine européenne, et des cultes où les composantes chrétienne et européenne sont très réduites. On passe ainsi de sectes venues des États-Unis (Église de Dieu, Pentecôtistes) à des cultes plus ambigus (*Revival Zion*), puis à des sectes où la composante africaine s'affirme, de la *Pocomania* à la *Cumina* et au *Convince cult*.

Le protestantisme ne s'est pas contenté d'attaquer souvent de front les cultes africains ; il leur a aussi refusé le monde foisonnant de saints où pouvaient se couler leurs dieux. De plus il se présentait sous une forme sociologique plus proche de celle des cultes africains et plus conforme aux exigences de la société rurale afro-américaine ; l'absence de clergé hiérarchisé, la multiplicité des sectes et leur fluidité semblent ainsi avoir joué à la fois en faveur de la « désafricanisation » des cultes et de leur permanence sous une nouvelle forme, alors que face au catholicisme ils ne survivent qu'au Sein d'une contradic-

tion où chaque partenaire, tout en influençant l'autre, maintient son identité.

Dans tous les cultes, la transe, transe publique où l'esprit qui possède le fidèle joue un rôle bénéfique pour l'individu et pour sa communauté, demeure le pivot des cérémonies, et le rituel, les chants, les tambours et les danses préparent sa venue.

Mais l'Afrique, effacée des marques extérieures des cultes, ne quitte pas les consciences. La Jamaïque a vu naître une série de mouvements mi-politiques, mi-religieux, qui ne procèdent pas directement de la tradition populaire africaine, mais qui sont nés sous l'impulsion initiale d'hommes de couleur, généralement instruits, qui réinséraient l'Afrique et le destin de leurs ancêtres esclaves dans leur interprétation de la Bible.

Le dernier de ces mouvements, le *Ras Tafari*, est apparu peu après 1930. Selon ses adeptes, qui seraient plus de 70 000, les Noirs des Antilles sont la réincarnation des anciens israélites, exilés dans le Nouveau Monde. L'Éthiopie est la Terre Promise, et son empereur Haïlé Sélassié est Dieu ; le retour en Éthiopie doit se faire incessamment, selon, son bon plaisir. Les Noirs sont supérieurs aux Blancs, Dieu lui-même n'étant pas un Blanc.

Organisés en communautés, les Rastafariens sont en général des hommes jeunes, peu métissés, issus des couches les plus démunies de la population urbaine ou rurale. En rupture avec les divers cultes chrétiens, ils forment un groupe très cohérent qui s'est trouvé mêlé à plusieurs reprises à des troubles sociaux. Ils dépassent ainsi leur rôle religieux : porte-parole de l'homme noir longtemps humilié, ils suscitent une certaine solidarité chez ceux qui n'adhèrent pas à leur foi. Même si on les craint, on s'identifie partiellement à eux : « Nous sommes tous des Rastafariens », disait un fonctionnaire à G.E. Simpson.

Face à la société jamaïcaine, les fonctions de ce culte sont d'ailleurs ambiguës : les associations qu'il suscite jouent un rôle important de coopération et d'entraide économique, et animent la vie culturelle et les loisirs, mais elles servent de support à des activités déviantes et à une certaine délinquance ; ses effets positifs dans la quête d'identité qui préoccupe beaucoup de jamaïcains ont pour contrepoids une contestation de cette même société. En réalité, comme tant de mouvements analogues, ce culte joue son rôle autant par ses fonctions que par ses dysfonctions : né des malaises d'une société, il les renverse au profit de ceux qu'elle écrase le plus.

La Jamaïque avait connu depuis un siècle d'autres mouvements messianiques, dont le dernier venu, florissant vers 1920, avait été le *Bedwardisme*, ou *Église Baptiste libre de la Jamaïque*. Mais les racines du *Ras Tafari* semblent surtout venir du mouvement de retour à l'Afrique prôné à la même époque par Marcus Garvey. Si les espoirs de celui-ci, « messie des hommes noirs » attaché à la libération des Noirs d'Amérique, ont été déçus de son vivant, l'écho de ses propos retentit encore bien au-delà de son île. Moins religieux que social, le mouvement dont il a été l'un des initiateurs s'est développé à travers les Antilles de langue anglaise, en étroite connexion avec les efforts des Afro-Américains des États-Unis. Les ambiguïtés ne manquent d'ailleurs pas dans les rapports entre les Noirs américains et les *révolutionnaires* antillais.

MAGIE. CULTE DES MORTS

[Retour à la table des matières](#)

Les cultes où la possession joue un rôle important dépassent les quelques îles mentionnées ci-dessus. Les *Spiritual Baptists* ou *Shakers* de Saint-Vincent, les *Prophets* de Porto Rico, certains cultes des îles Vierges assurent, parfois hors d'un contexte africain, la transition vers des formes de possession encore moins socialisées qui se rencontrent

hors de tout culte, ou seulement dans l'interprétation populaire de certains comportements anormaux. Déjà les cultes associés aux sectes protestantes révèlent une individualisation de la transe, qui perd une bonne part de son insertion sociale.

Mais jusqu'où va l'érosion du substrat africain ? On sait combien les attitudes varient face aux événements selon qu'ils sont habituels ou exceptionnels, normaux ou anxiogènes : une vision masquée sous des comportements auxquels les individus n'adhèrent que partiellement peut émerger dans les périodes de crises. Et c'est justement à ce niveau, face à l'adversité et à la mort que se dégagent, dans toutes les Antilles, des croyances composites où l'analyse décèle des éléments et un vocabulaire venus d'Afrique et des croyances européennes. Cet amalgame peut, comme dans le *spiritisme d'Umbanda* du Brésil, prendre une forme institutionnelle, mais il se place surtout au niveau de pratiques magiques, à la périphérie des cultes afro-américains ou, lorsque ceux-ci n'existent pas, des cultes chrétiens.

Les recoupements sont alors fréquents entre pratique religieuse, guérison et magie noire. Des sectes africaines disparues auraient ainsi évolué vers la magie : Bastide souligne l'origine bantoue de nombreux termes liés à la magie, dont le *zombi*, ou les *mystères congo* du Vaudou. Il en va de même des sorciers cubains, les *mayumberos*, ou de l'évolution du *myalism* jamaïcain qui témoignent par leur nom du passage d'un culte bantou à la magie.

Une tradition magique peut aussi s'appuyer sur un groupe ethnique dont l'influence est déterminante dans le développement des cultes afro-américains. À la Jamaïque, *l'obeah*, d'origine Ashanti, s'est installé depuis fort longtemps ainsi qu'en atteste la législation répressive du XVIII^e siècle. Le sorcier, *l'obeahman*, a parfois même été déporté vers d'autres îles anglaises où la pratique et le terme qui la désigne ont ainsi diffusé. Le contraste du rôle de guérisseur et des activités magiques antisociales semble moins marqué dans *l'obeah* qu'ailleurs. Alors que le *houngan* haïtien diffère en principe du *bokor* qui assure la ma-

gie noire, *l'obeahman* dispose à la fois du pouvoir d'« envoyer » la mort et de la guérir ou de faire réussir les entreprises de ses clients, son rôle de guérisseur semblant plus marqué à Trinidad qu'à la Jamaïque.

Le *quimboiseur* martiniquais et le sorcier guadeloupéen fonctionnent dans un univers peu différent, mais la séparation de la magie noire, pratiquée selon un système symbolique ou contagieux, et de la guérison est assez nette, cette dernière revenant au *séancier* ou au *mentimenteu*. L'utilisation de livres magiques français ou anglais, l'importance accrue du matériel importé d'Europe à travers les petites annonces de la presse spécialisée, la diffusion de pratiques européennes (écriture automatique, tables tournantes), l'adoption par les guérisseurs de certains produits de la médecine scientifique font lentement dériver les pratiques. Il semble en revanche que les catégories sous-jacentes relatives à l'étiologie, aux symptômes et aux modes d'action des cures soient beaucoup plus stables. Malheureusement elles sont encore fort mal connues.

Dans les îles où n'existent pas de cultes africains, un panthéon de créatures surnaturelles rôde autour des hommes ; elles rejoignent tout au long d'un continuum sans faille les êtres analogues des croyances européennes et leur désignation mixte le souligne bien : *zombi*, *soucougnans*, *diablesses*, *loupgarou*, etc. Elles sont généralement associées aux morts. Or, ainsi que Bastide le fait remarquer dans *Les Amériques Noires*, partout où « les religions africaines se sont effondrées, il est resté une dernière institution en partie africaine qui a résisté à l'écroulement général : le culte des morts ». S'ils peuvent devenir des *loa* dans le Vaudou, les morts peuvent aussi prendre bien des formes ailleurs, et les croyances les évoquent souvent. Qu'il s'agisse du luxe des cimetières, de l'importance sociale des enterrements, des cérémonies religieuses périodiques à leur mémoire, des illuminations des cimetières à la Toussaint, partout les morts ont une importance que l'Europe leur refuse.

Il faudrait reprendre pour chaque île tout ce qui a été dit plus haut, car chacune s'écarte par quelque aspect de la moyenne que nous avons tracée. Tâche que les chercheurs sont loin d'avoir achevée, d'autant plus que la situation est fort mouvante. Continuant la route que leur avait assignée l'histoire voilà bientôt cinq siècles, les Antilles poursuivent une démarche chaotique entre le monde occidental qui les happe et leur propre culture qui, en sa genèse, les pousse à s'en affranchir.

LA POPULATION DES ANTILLES (1)

[Retour à la table des matières](#)

Pays	Population (milliers sd'habitants)	Taux d'ac- croissement annuel	Densité au km ²
GRANDES ANTILLES			
Jamaïque	1 959	2,4	179
Cuba	8 250	2,2	72
Haïti	4 768	2,0	172
République dominicaine	4 174	3,6	86
Porto Rico	2 754	1,5	310
PETITES ANTILLES			
Antigua	63	0,4	143
British Virgin Islands	9	1,6	58
Cayman Islands	12	5,4	46
Dominique	74	2,7	99
Grenade	105	2,1	305
Guadeloupe	284	2,4	
Marie-Galante	16		
Désirade	1,4		
Terre-de-Haut	1,4		
Terre-de-Bas	1,8		
St-Barthélemy	2,3		
St-Martin (partie française)	5		
Martinique	320	2,3	290
Montserrat	15	1,6	149
<i>Antilles néerlandaises</i>	218	1,3	227
Aruba	61	0,6	242
Bonaire	7	2,0	242

Pays	Population (milliers sd'habitants)	Taux d'ac- croissement annuel	Densité au km ²
Curaçao	143	1,5	247
St-Kitts, Nevis, Anguilla	56	0,2	157
Ste-Lucie	110	2,7	179
St-Vincent	95	2,0	245
U.S. Virgin Islands	60	-	174
Ste-Croix	28	-	135
St-John	1	-	19
St-Thomas	31	-	373

1. D'après J'annuaire statistique des Nations-Unies (1970), à l'exception des Antilles françaises pour lesquelles on a utilisé le recensement de 1967.

Captives sur une orbite qu'elle n'ont pas définie, les îles n'ont pas la force de s'en évader ni la passivité suffisante pour y céder tout à fait. Et, différemment dans chacune, au plus intime de son tissu social, le conflit d'une identité imposée et d'une incomplétude mal assumée sous-tend les changements.

Jean BENOIST.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

L'abondance des travaux consacrés aux Antilles nous a contraint à un choix assez limitatif. Aussi, malgré leur importance, les articles de revues ont-ils été généralement négligés au profit des livres. La liste des principaux ouvrages de bibliographie antillaise et celle des revues locales permettront au lecteur de compléter sa documentation.

On a pu remarquer que le texte de ce chapitre a lui-même été élagué des nombreuses références qui auraient pu l'alourdir. Outre les ouvrages mentionnés ci-dessous, nous avons utilisé beaucoup d'articles parus dans diverses revues (« American Anthropologist », « Human Organization », « Southwestern Journal of Anthropology », « Economic Geography »).

Ces listes bibliographiques appellent enfin deux remarques : d'une part on constate aisément la part très faible des travaux de langue française, et d'autre part, malgré la masse considérable de la littérature scientifique consacrée aux Antilles, on ne doit pas oublier que sa dispersion sur plus de 50 îles habitées rend fort inégal le taux de couverture des diverses questions propres à chacune d'elles.

BIBLIOGRAPHIES

BAA, E.M., *Theses on Caribbean topics 1778-1868*, Institute of Caribbean Studies, San Juan, Porto Rico, 1970,

BISSAINTHE, M., *Dictionnaire de bibliographie haïtienne*, The Scarecrow Press, 1951.

CLERMONT, Norman, *Bibliographie annotée de l'anthropologie physique des Antilles*, Centre de recherches caraïbes, Université de Montréal, 1977,

COMITAS, L., *Caribbeana 1900-1965*, Washington University Press, 1968.

DAMPIERRE, J. de, *Essai sur les sources de l'histoire des Antilles françaises (1492-1664)*, A. Picard, Paris, 1904.

GAZIN, J., *Éléments de bibliographie générale méthodique et historique de la Martinique (Antilles françaises)*, Imprimerie antillaise, Fort-de-France, 1926.

HOLLYMAN, K.H., *Bibliographie des créoles et dialectes régionaux français d'outre-mer modernes*, *Le français moderne*, 33 : 117-132, 1965.

JARDEL, J.P. et coll., *Bibliographie de la Martinique*, C.E.R.A.G., Fort-de-France, 1969.

RAGATZ, J.L., *A guide for the study of British Caribbean History, 1776-1834*, US Govt. Print. Off., Washington, 1932.

REID, Charles Frederick, *Bibliography of the Virgin Islands of the United States*, H. W. Wilson, New York, 1941.

Des bibliographies des travaux récents sur les Antilles paraissent dans :

« CARIBBEAN STUDIES ».

« REVUE FRANÇAISE D'HISTOIRE D'OUTRE-MER ».

Le C.E.N.A.D.D.O.M. (Centre national de documentation des départements d'Outre-Mer) publie des listes de documents concernant la Martinique et la Guadeloupe.

OUVRAGES ET ARTICLES

AUGIER, F.R., HALL, D.G., GORDON, S.C. et RECKORD, M., *The making of the West Indies*, Longmans, Londres, 1960.

BANBUCK, C.A., *Histoire politique, économique et sociale de la Martinique sous l'Ancien Régime* (163f-178,9). Marcel Rivière, Paris, 1935.

BARNET, M., *Biografía de un cimarrón*, Instituto de etnología y folklore, La Havane, 1966. Traduction française : *Esclave à Cuba*, Gallimard, Paris, 1968.

BARRETT, L.E., *The Rastafarians, a study in Messianic cultism in Jamaica*, Institute of Caribbean Studies, Porto Rico, 1969.

BASTIDE, R., *Les Amériques noires*, Payot, Paris, 1967.

BASTIDE, R., *Les religions africaines au Brésil*, P.U.F., 1960.

BAUDE, Pierre, *L'affranchissement des esclaves aux Antilles françaises, principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848*. Fort-de-France, Impr. du gouvernement, 1948.

BECKWITH, M.W., *Black roadways : a study of Jamaica folk life*, University of North Carolina Press, 1929.

BENEDICT, B., *Mauritius : problems of a plural society*, Institute of Race Relations, Londres, 1965.

BENOIST, J., *Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée*, *Bull. et Mém., Soc. Anth.*, IV, XI : 241-432, Paris, 1963

BENOIST, J., *Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique*, « *Cahiers des Amériques latines* », no 2, 1968. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BENOIST, J. et coll., *L'archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, Presses de l'Université de Montréal, 1972. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BRANCH, C.W., *On the excavation of a shell Mound at Palo Seco, Trinidad, B.W.I.*, Yale University Press, New Haven, 1953.

BULLEN, R. P., *The archaeology of Grenada, West Indies*, University of Florida, Gainesville, 1964.

BUTTERLIN, J., *La constitution géologique et la structure des Antilles*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1956.

CARTER, E. (ed.), *The adolescent in the changing Caribbean proceedings of the Third Caribbean Conference for Mental Health, 4-11 April 1961, UCWI*, The Herald, Jamaica, Kingston, 1963

CASSIDY, F. G., *Jamaica Talk : three hundred years of the english language in Jamaica*, Macmillan, Londres, 1961.

CHAULEAU, L., *La société à la Martinique au XVIIIe siècle*, Caen, 1966.

CLARKE, E., *My Mother who fathered me*, George Allen and Unwin, Londres, 1957.

COULTHARD, G.R., *Race and colour in Caribbean literature*, Oxford University Press, Londres, 1962.

CUMPER, G.E. (éd.), *Economy of the Veil Indies*, Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies, Kingston, 1960.

CURTIN, P.D., *Two Jamaicas : the role of ideas in a tropical colony, 1830-1865*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.

CURTIN, P.D., *The Atlantic slave trade. A Census*, University of Wisconsin Press, 1969.

D'ANS, A.M., *Le créole français d'Haïti*, Mouton, La Haye, 1968.

DAVENPORT, C.B. et STEGGERDA, Morris, *Race Crossing in Jamaica*, Carnegie Institution of Washington, 1929.

DAVID, B. et JARDEL, J.P., *Les proverbes créoles de la Martinique*, C.E.R.A.G., Fort-de-France, 1971

DEBBASCH, Y., *Le marronnage, essai sur la désertion de l'esclave antillais*, *L'année sociologique*, Paris, 1961 et 1962.

DEBIEN, G., *Études antillaises, XVIIIe siècle*, Armand Colin, Paris, 1956.

DEBIEN, G., *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Basse-Terre, 1974.

DEERR, N., *The history of sugar*, Chapman and Hall, Londres, 1949.

DELAWARDE, J.B., *La vie paysanne à la Martinique : essai de géographie humaine*, Imprimerie officielle, Fort-de-France, 1937.

DOUYON, E. (sous la dir. de), *Culture et développement en Haïti*, Léméac, Montréal, 1972.

FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil Paris, 1965,

FEWKES, J.W., *Aborigines of Porto Rico and neighbouring islands*, US Govt Print. Off. Washington, 1907.

FREYRE, G., *Maîtres et esclaves (Casagrande e Sanzala, 1946)*, traduction française, Gallimard Paris, 1952.

GISLER, A., *L'esclavage aux Antilles françaises*. Éd. universitaires, Fribourg, 1965.

GOODMAN, M.F., *A comparative study of creole French dialects*, La Haye, Mouton, 1964.

GOVEIA, E., *Slave society in the British Leeward islands*, Yale University Press, 1965.

GUÉRIN D., *Les Antilles décolonisées*. Présence africaine, Paris, 1956.

GUERRA R., *Azucar y población en las Antillas*, Instituto Cubano del libro, La Havane, 4e éd., 1970.

HARTOG, J., *Aruba, past and present*, D.J. de Wit, Oranjestad, Aruba, 1961.

HATT, P.K., *Backgrounds of human fertility in Puerto Rico*, Princeton University Press, 1952.

HAYOT, E., *Les gens de couleur libres du Fort-Royal, 1679-1823*. Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1969.

HENRIQUES, F., *Jamaica : Land of Wood and Water*, MacGibbon and Kee, 2e éd., Londres, 1960.

HERSKOVITS, M.J., *Life in a Haitian Valley*, Octagon, New York, 1964.

_____, *L'héritage du noir, mythe et réalité*, Présence africaine, Paris, 1966.

HERSKOVITS, M. et HERSKOVITS, F.S., *Trinidad village*, A.A. Knopf, New York, 1947.

HOETINK, H., *The two variants in Caribbean race relations*, Oxford University, Londres, 1967.

HOROWITZ, M., *Morne-Paysan : peasant village in Martinique*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1967.

HURBON, L., *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Payot, Paris, 1972.

HYMES, D. (ed.), *Pidginization and creolization of languages*, Cambridge University Press, New York, 1971.

I.F.A.N., *Les Afro-Américains*, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, no 27, 1953.

JAMES, P.I.R., *Les jacobins noirs*, Gallimard, Paris, 1949.

JAYAWARDENA, C., *Conflict and solidarity in a Guianese plantation*, Athlone Press, Londres, 1963.

JOURDAIN, A., *Le vocabulaire du parler créole à la Martinique*, Klincksieck, Paris, 1956.

JOURDAIN, É., *Du français aux parlers créoles*. Klincksieck, Paris, 1956.

KERR, M., *Personality and conflict in Jamaica*, Liverpool University Press, 1952.

KEUR, J.Y. et KEUR, D.L., *Windward children : a study in human ecology of The three Dutch Windward islands in the Caribbean*, Royal Vangorcum, Assen, 1960.

KLASS, M., *East Indians in Trinidad : a study of cultural persistence*. Columbia University Press, New York, 1961.

LASSERRE, G., *La Guadeloupe*, U.F.I., Bordeaux, 1960.

LEIRIS, M., *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Unesco, Paris, 1955.

LE PAGE, R.B. (éd.), *Proceedings of the Conference on Creole language studies, held at the University College of the West Indies, Mar. 28 - Apr. 4 1959*. Macmillan, Londres, 1961.

LE PAGE, R.B. et DE CAMP, D., *Jamaican Creole : an historical Introduction to Jamaican creole*, (Creole Language Studies, no I), Macmillan, Londres, 1960.

LERIDON, H. et coll., *Fécondité et famille en Martinique*, INED, Travaux et documents, cahier no 56, P.U.F., Paris, 1970.

LE RIVEREND, J., *Histoire économique de Cuba*, Institut du Livre, La Havane, 1967.

LEWIS, G.K., *Puerto Rico. Freedom and power in the Caribbean*, Harper and Row, New York, 1968.

LEWIS, G.K., *The growth of the modern West Indies*, Modern Reader Paperbacks, New York et Londres, 1969.

LEWIS, S. et MATHEWS, T.G. (éd.), *Caribbean integration papers on social, political and economic integration*, Institute of Caribbean Studies, Rio Piedras, Porto Rico, 1967.

LEYBURN, J.G., *The Haitian people*, Yale University Press, 1669.

LOEWENTHAL, D., *West Indian societies*, Oxford University Press, 1972,

MARTIN, G., *L'ère des négriers (1714-1774)*, Félix Alcan, Paris, 1931.

MAY, L.P., *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, Les Presses Modernes, Paris, 1930

MÉTRAUX, A., *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, Paris, 1958.

MINTZ, Sidney W., *Worker in the Cane. A Puerto Rican life history*. Yale University Press and the Institute of Caribbean Studies, 1969.

MINTZ, S.W. et DAVENPORT, W. H. (éd.), *Working papers in Caribbean social organization*, no spécial de *Social and Economic Studies*, vol. 10, no 4, 1961.

MORAL, P., *Le paysan haïtien*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1961.

MORALES PADRÓN, F., *Jamaica española*, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, Séville, 1952.

MUNRO, D., *Intervention and dollar diplomacy in the Caribbean 1900-1921*, Princeton University Press, 1964.

NELSON, L., *Rural Cuba*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1950.

NORRIS, K., *Jamaica : the search for an identity*, Oxford University Press, Londres, 1962.

O'LOUGHLIN, C., *Economic and political change in the Leeward and Windward islands*, Yale University Press, 1968.

ORTIZ, F., *Los bailes y el teatro de los Negros en el folklore de Cuba*, La Havane, 1951.

_____, *Africana de la musica folklorica de Cuba*, Editoria Universitaria, La Havane, 1965.

PARRY, J. H. et SHERLOCK, P. M., *A short history of the West Indies*, Macmillan, Londres, 1956.

Parsons, E.C., *Folk-Lore of the Antilles, French and English*, 3 vol., American Folk-Lore Society, New York, 1933.

PETITJEAN-ROGET, J., *Le Gaoulé : la révolte de la Martinique en 1717*, Société d'histoire de la Martinique, 1966.

_____, (manuscrit anonyme de 1659 Présenté par), *L'Histoire de l'isle de Grenade en Amérique*, Presses de l'Université de Montréal, 1975.

PITMAN, F., *The development of the British Weil Indies, 1700-1763*, 1917.

PRICE, R., *Maroon societies, Rebel slave communities in the Americas*, Anchor Books, 1973.

PRICE-MARS, J., *Ainsi parla l'oncle*, Parapsychology Foundation, New York, 1954.

PROUDFOOT, M.J., *Population movements in the Caribbean*, Caribbean Commission, Port-of-Spain, 1950.

RAGATZ, L.J., *The fall of the planter class in the British Caribbean 1763-1833*. Octagon Books, New York, 1963.

REVERT, Eugène, *La Martinique : étude géographique et humaine* Nouvelles éditions latines, Paris, 1949.

ROBERTS, G. W., *The population of Jamaica*, Cambridge University Press, 1957.

ROUSE, I., *Prehistory of the West Indies, Science*, pp. 499-513, 1964.

RUBIN, V. (éd.), *Plantation systems of the New World*, Pan American Union and Research Institute for the Study of Man, Washington, D.C., 1959.

RUBIN, V., *Social and cultural pluralism in the Caribbean, Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 83, art, 5., 1960.

RUBIN, V., *Caribbean studies : a symposium*, University of Washington Press, 1966.

SCHÆLCHER, V., *Esclavage et colonisation*, Presses universitaires de France, Paris, 1948.

SCHOELCHER, V., *Colonies étrangères et Haïti*, Désormeaux, Fort-de-France, 2 vol., 1973.

SAIMEY, T.S., *Welfare and planning in the Veit Indies*, Oxford University Press, 1946.

SIMPSON, G.E., *Religious cults of the Caribbean : Trinidad, Jamaica and Haiti*, Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1970

SINGHAM, A.W., *The Hero and the Crowd in a colonial polity*, Yale University Press, 1968.

SMITH, M.G., *Kinship and community in Carriacou*, Yale University Press, 1962.

_____, *West Indian family structure*. University of Washington Press, Seattle, 1962.

_____, *The plural society in the British West Indies*, University of California Press, 1965.

STEWART, J.H. (éd.), *Handbook of South American Indians*, vol. 4 : *The Circum-Caribbean tribes*, US Govt. Print. Off., Washington, 1948

STEWART, J.H. (éd.), *The people of Puerto-Rico : a study in social anthropology*, University of Illinois Press, Urbana, 1956.

TANNENBAUM, F., *Slave and Citizen the Negro in the Americas*, Random House, 1946.

THIEME, F.P., *The Puerto Rican population : a study in human biology*, Anthropol. Papers Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, 1959.

TUMIN, M.M., *Social class and social change in Puerto Rico*, Princeton University Press, 1961.

VALDMAN, A., *Basic course in Haitian Creole*, Mouton, 1970.

WESTERGAARD, W., *The Danish West Indies : under Company Rule (1671-1754) with supplementary chapter : 1855-1917*, Macmillan, New York, 1957.

WHITTEN, N.E. et SZWED, J.F. (éd.), *Afro-American anthropology*, Free Press, New York et Collier-Macmillan, Londres, 1970.

WILLIAMS, E.E., *Capitalisme et esclavage*, Présence africaine, 1968.

WILLIAMS, J.J., *Psychic phenomena of Jamaica*, Dial Press, New York, 1934.

WOLF, E. R. et MINTZ, S. W., *Haciendas and plantations in Middle America and the Antilles*, *Social and Economic Studies*, 6, no 3, pp. 380-412, 1957.

PÉRIODIQUES

« Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe » Archives départementales, Basse-Terre, Guadeloupe.

« Cahiers du C.E.R.A.G. » : Centre d'études régionales Antilles-Guyane, Fort-de-France, Martinique.

« Caribbean Quarterly » : publié par University of the West Indies, Mona, Kingston 7, Jamaïque.

« Caribbean Studies » : revue publiée par l'Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, Rio Piedras.

« Revue de la Faculté d'Ethnologie d'Haïti ».

« Social and Economic Studies » : revue publiée par Institute of Social and Economics Research, University of the West Indies, Jamaïque.

Fin du texte