

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**180 | 2006**

**Rendre visible**

---

## Rendre visible l'esclavage

Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises

Christine Chivallon

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24706>

DOI : [10.4000/lhomme.24706](https://doi.org/10.4000/lhomme.24706)

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 7-41

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Christine Chivallon, « Rendre visible l'esclavage », *L'Homme* [En ligne], 180 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24706> ; DOI : [10.4000/lhomme.24706](https://doi.org/10.4000/lhomme.24706)

---

# Rendre visible l'esclavage

## Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises

Christine Chivallon

LA MARTINIQUE, département français d'Amérique, région « ultra-périphérique » de l'Europe, est entrée de toute évidence dans l'ère de la patrimonialisation depuis une vingtaine d'années, avec une tendance nettement inflationniste au cours de la dernière décennie. Il n'y aurait rien de bien original à ce phénomène quand on sait, comme nous le dit Jean-François Bayart (2004 : 84), que notre époque est marquée par « l'expérience mnémonique généralisée ». Ayant perdu la confiance sereine en un avenir de progrès, les sociétés contemporaines n'en finissent pas de muséifier leur passé, de ficher en plein cœur d'un contexte mondialisé, les repères rassurants d'un localisme enraciné. La Martinique n'échappe pas à un tel mouvement. Le balisage de son espace nous apprend très vite combien la société insulaire a fini par échapper à elle-même, pénétrée par une extériorité qui la dépasse. Il n'est que d'évoquer le contraste établi en une quinzaine d'années à peine, entre la raréfaction des commerces, les traditionnelles « boutiques » des quartiers ruraux, et la profusion des centres commerciaux, malls et autres « multiplex » que Thierry Nicolas (2002 : 107) a pertinemment désignés comme des « hors lieux insulaires », pour comprendre l'efficacité du processus d'effacement des limites de l'entour territorial martiniquais. « L'hypo-insularité » (*ibid.* : 192) pourrait désigner

---

Cet article a été rédigé pour servir de support à une communication orale au colloque international *(Im)migration, mémoire et musée : comparaison France/États-Unis*, tenu au Dickinson College, Carlisle (Pennsylvanie), en novembre 2005. Je remercie chaleureusement mon collègue Stephen Small de l'Université de Californie (Berkeley), qui m'a fait partager ses recherches lors de son séjour de deux années à Bordeaux (2002-2004) en tant que directeur du Centre d'études californiennes. Il a permis de donner à ce travail conduit en Martinique, une dimension méthodologique et interprétative dont je lui suis redevable.

cette nouvelle configuration qui rend la Martinique de moins en moins insulaire et de plus en plus globale, continentale et assurément métropolitaine, sous l'effet du dépassement de la distance océanique rendu possible grâce aux technicités nouvelles.

Le phénomène de patrimonialisation à la Martinique pourrait donc intégrer ce niveau de généralité propre à ces fameuses « conséquences culturelles de la globalisation » (Appadurai 2001) s'il n'avait pas à découdre avec un tout autre processus qu'est celui de n'avoir pas pu constituer de manière assurée ce qui pourrait être aujourd'hui réapproprié comme patrimoine. En d'autres mots, la patrimonialisation, si elle est à l'œuvre, recouvre le paradoxe de devoir s'aménager avec un univers de symboles qui n'offre pas l'armature d'un récit identitaire stabilisé dans lequel chacun puiserait matière à reconnaître son appartenance transmise dans la durée. Le passé collectif et historique martiniquais est celui de mémoires minorées, diffuses et diluées dans le discours colonial dominant, seul à avoir été en mesure d'imposer sa chronologie officielle.

Entendons-nous bien, le patrimoine, érigé en tant que tel, c'est-à-dire en tant que moyen de « reconnaître, de défendre et de faire fructifier un ou des héritages communs » (Le Goff 1998 : 9), ne peut être conçu comme l'outil doté de la possibilité de faire accéder, comme par magie, à la transparence et à la vérité du passé. La sélection patrimoniale relève toujours d'une stratégie d'écriture de « l'hier » qui sert l'actualité des projets de ceux qui la conçoivent aujourd'hui. Au travers de l'action patrimoniale, comme du langage muséographique qui en est l'une des composantes majeures<sup>1</sup>, « le passé est ce dont le présent a besoin pour se légitimer, se naturaliser, se créer lui-même » (Preziosi 2004 : 76). Ce regard muséal porté sur soi procède de la rupture. Il intervient au moment où le collectif a besoin de repérer, nommer, collectionner, catégoriser tout ce qui est censé provenir du passé, comme si la mémoire n'était plus en mesure de circuler par les canaux habituels de la transmission intergénérationnelle. Cette notion de rupture nous a été rendue familière par les écrits de Maurice Halbwachs (1997), restés lumineux en dépit des années, avec cette fameuse distinction qu'ils opèrent entre « mémoire collective » et « mémoire historique » (*ibid.* : 99). La première ne se confond pas avec la reconstitution historique. Elle est « un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant

1. Dans un article qui dresse la généalogie du terme « patrimoine », André Desvallées (1995 : 7) fait référence au numéro spécial du bulletin de l'*Association générale des Conservateurs des Collections publiques*, intitulé « Patrimoine et collections publiques » (1969, supplément au n°106), qu'il présente comme le « livre blanc sur les musées », au vu de quoi les musées constituent bien la pierre angulaire de la patrimonialisation.

ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient » (*ibid.* : 131). La seconde appréhende le passé « au point où finit la tradition ». Elle n'a plus le support du groupe pour se transmettre mais seulement le recueil volontaire, quasi archivistique des traces laissées par le groupe. Ce mode mémoriel implique la configuration d'un corps social comme scindé en deux dans le temps, « deux tronçons » d'un même groupe « à deux périodes successives » (*ibid.* : 132).

La meilleure preuve de cette rupture qu'implique l'action patrimoniale nous est donnée par la place qu'occupent les traces matérielles dans le processus de mise à distance du passé, même si nous savons que la notion de patrimoine s'est considérablement élargie au-delà du monde des objets et des monuments<sup>2</sup>. Mais comme l'affirme Kenneth Hudson (2004), malgré la définition large donnée par le très officiel Conseil international des musées (ICOM, *International Council of Museums*)<sup>3</sup>, « il est probablement encore vrai de dire que les musées sont essentiellement des lieux dans lesquels les objets – les choses réelles – sont utilisés comme principaux moyens de communication ». Là encore, les analyses de Maurice Halbwachs (1997 : 195, 201 et 209) sont précieuses lorsqu'elles identifient le lien entre la construction du temps social et la matérialité de l'espace. Car c'est dans « la nature inerte des choses physiques », dans la « passivité de la matière », dans l'immobilisme des emplacements où « l'espace est une réalité qui dure », que les groupes sociaux trouvent la ressource symbolique la plus efficace pour entretenir le sentiment d'une réalité qui transcende le caractère provisoire des vies individuelles et donne à l'existence humaine la possibilité si puissante de perdurer hors de soi. Dans l'acte de patrimonialiser, il y a cependant cette posture si bien décrite par Marc Guillaume (1990 : 16-17), ce « geste de séparation », ou encore cette rupture dont il a été question plus haut, qui rend le passé définitivement doté d'un statut différent du présent. « Cette séparation est rendue possible par le mythe fondateur de la modernité [...], mythe selon lequel l'instance dernière du réel est sa matérialité, sa visibilité, son intelligibilité. Le passé mis à distance, réduit à sa visibilité et à sa matérialité, nous échappe dans ce qu'il a d'essentiel et d'invisible ».

2. D'après André Desvallées (1995 : 19), depuis les années 1970, « le mot s'applique désormais tout naturellement dans la langue de la haute administration française, à des secteurs de plus en plus nombreux, du plus classique et du plus sélectif au plus vernaculaire et au plus immatériel ».

3. Selon ses plus récents statuts (2001), l'ICOM définit le musée comme « une institution permanente, sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public et qui fait des recherches concernant les témoins matériels de l'homme et de son environnement ». La définition est loin d'être restrictive et la liste fournie par l'ICOM permet d'inclure pêle-mêle dans cet ensemble, les « réserves naturelles », « les centres culturels », « les spécimens vivants de végétaux et d'animaux », « les ressources patrimoniales tangibles et intangibles », etc. (Voir le site ICOM sur [http://icom.museum/organization\\_fr.html](http://icom.museum/organization_fr.html)).

Ces remarques, ramenées au contexte martiniquais, nous indiquent combien s'annonce complexe la problématique du patrimoine auprès de sociétés où les mémoires ont été malmenées, écrasées par la puissance coloniale, produites dans les conditions de la violence esclavagiste dont il est dit qu'elle est une « mort sociale » (Patterson 1982 : 38). Si les sociétés qui montrent la pleine maîtrise de leurs orientations collectives à l'écart des processus de domination extérieure – la Nation française par exemple – recourent au patrimoine pour créer de l'illusion identitaire et s'en servent de « réservoir pour alimenter les fictions d'histoire que l'on construit à propos du passé » (Guillaume 1990 : 18), qu'en est-il pour les sociétés qui usent de ces mêmes procédures sur la base d'un passé enfoui, dominé, enfermé dans l'autorité des appareils du pouvoir colonial ? Fabrique-t-on alors une double illusion, celle d'un passé réinventé à partir d'un passé n'ayant pas été ? Ou bien alors, est-on en droit d'attendre de l'action patrimoniale qu'elle participe au désenclavement de la mémoire, à son extirpation des lieux où on l'avait réduite au silence ? Car après tout, si l'on s'en tient aux projets des experts en la matière<sup>4</sup>, le musée, en tant qu'institution, ambitionne de faire œuvre de connaissance pour « participer à la conscience des communautés qu'il sert » (Mairot 1998 : 171).

C'est autour de ce questionnement que sera organisé le propos qui suit. Il souhaite explorer le langage muséographique développé actuellement à la Martinique en ce qui concerne le soubassement profond de cette société qu'est l'esclavage. Qu'est ce que la patrimonialisation actuelle apporte à la mise en visibilité du passé esclavagiste et des conséquences qu'il a eues dans la formation sociale martiniquaise ? Notre progression s'effectuera en plusieurs mouvements conditionnés par l'interprétation issue d'une enquête conduite en 2002, à la Martinique, auprès des établissements à vocation patrimoniale. Parmi eux, douze ont constitué un échantillon incluant des musées à proprement parlé et des plantations d'origine ancienne, ayant ajouté ou substitué à leur activité agricole une orientation muséographique. Le premier pallier consistera à étayer le constat d'une action patrimoniale comme « sortie de rien », puisque la posture officielle concernant l'histoire s'est trouvée, jusqu'à une époque récente, dépendante du discours d'assimilation à la culture française où l'esclavage, comme facteur différenciateur, ne pouvait avoir sa place. Nous verrons à cette occasion, les conditions favorables à l'émergence d'une autre posture, tout aussi officielle,

4. Se reporter à la définition de l'ICOM fournit plus haut, note 2. Voir aussi le riche article d'André Desvallées (1995) qui reprend les définitions et fonctions assignées au patrimoine par les différents experts nationaux et internationaux. L'auteur rappelle d'ailleurs que l'une des premières intentions de l'action patrimoniale en France pendant la période révolutionnaire fut de collecter « les objets qui doivent servir à l'instruction » (*ibid.* : 9).

développée depuis quinze à vingt ans et qui marque l'entrée dans l'ère de la patrimonialisation. Notre seconde étape empruntera deux voies d'analyse, d'une part celle relative aux musées dont l'objectif est clairement affiché de participer au recouvrement de la mémoire du passé esclavagiste et d'autre part celle se rapportant aux lieux historiques de l'expérience esclavagiste – les plantations – dont l'intention reste liée à une mise en scène harmonieuse des héritages coloniaux. La contradiction issue de cette superposition de deux discours bien typés ne constitue pas à elle seule l'indicateur d'une difficulté à aborder l'esclavage pour ce qu'il a été, c'est-à-dire « l'une des formes les plus extrêmes de la relation de domination, approchant les limites de la détention totale du pouvoir du point de vue du maître et celle de la privation totale de pouvoir du point de vue de l'esclave » (Patterson 1982 : 1). Chacune de ces formes de patrimonialisation se fait également l'écho des hiatus de l'action muséographique quand celle-ci se déploie dans des contextes si particuliers, n'ayant rien en commun avec la glorification des traces passéistes propre aux cultures européennes. Dans le cas des musées à vocation « éducative », elle révèle l'inadaptation, voire l'impuissance des outils muséographiques importés depuis la tradition française pour traduire une expérience humaine qui ne peut plus être réductible à de la chronologie et de la classification. À l'opposé, dans le cas des « plantations muséifiées », elle amplifie, jusqu'au paroxysme, le caractère stratégique et efficace contenu dans l'action patrimoniale capable, ici, de maintenir une « vision romantique » là où le drame humain fut si tangible.

## Un patrimoine enfoui qui serait à extirper ?

### Oubli officiel et mémoires minorées

Parler de patrimoine à la Martinique, c'est immanquablement aborder la question de la mémoire collective. Sans entrer dans les termes d'un débat qui a largement occupé les sciences humaines dès les premiers écrits anthropologiques consacrés aux identités – avec par exemple, le fameux livre de Jean Benoist (1972) au titre si évocateur de *L'Archipel inachevé* –, on se limitera à rappeler, notamment pour les lecteurs non spécialistes, que cette mémoire passe pour avoir été si malmenée, écrasée par le joug esclavagiste et colonial, qu'elle n'aurait donné forme à aucune cohésion communautaire<sup>5</sup>. On connaît l'approche d'Édouard Glissant (1981 : 130-131) avec ses expressions restées célèbres quant au « raturage de la mémoire collective », à la « non-histoire » ou encore à « l'histoire obscurcie » qui

5. Pour une réflexion plus développée sur la question de la mémoire collective relative au passé esclavagiste, et sur les usages actuels des références à ce passé, se reporter à Chivallon (2002a et b, 2004a et 2005). Voir aussi Jolivet (1997) et Bonniol (2006).

laissent penser qu'aucune « sédimentation » n'a été possible, le collectif devenant du même coup éparpillé, « parcellisé », perdu dans des « pratiques de séparation et de dispersion » (*ibid.* : 68).

Cette conception est à associer à la « thèse de l'aliénation » qui a marqué les décennies 1970-1980 dans les sciences sociales. Elle peut être décryptée au travers de l'approche clairvoyante qu'a développée Marie-José Jolivet (1987) lorsqu'elle analyse, dans la lignée des travaux de Maurice Halbwachs évoqués plus haut, comment opère la « mémoire historique » à la Martinique. Reconstitution intellectuelle *a posteriori*, cette mémoire entretient un rapport contradictoire avec l'autre mémoire, « la mémoire collective », celle qui reste « accrochée à des réalités vivantes » (*ibid.* : 306). Car pour l'anthropologue, « dénoncer le raturage ou l'amnésie, c'est avant tout déplorer que la mémoire collective ne soit pas ce qu'on voudrait qu'elle soit ». Dans l'entreprise qui vise à dénoncer les errements du système esclavagiste, la mémoire collective devient « honteuse » (*ibid.*). Elle va jusqu'à disparaître pour être perçue comme « un vide », perception d'autant plus aisée à développer que les discours officiels prônant la fusion du destin martiniquais dans celui de la République française ont été dotés d'une efficacité redoutable. Au cœur du processus d'assimilation si puissant – qui transite par les divers appareils d'État, par le système éducatif, mais aussi par l'Église et les valeurs morales de la culture française – se trouve la version très officielle de l'histoire se chargeant d'affaiblir la portée de l'héritage esclavagiste, de le faire disparaître dans une fiction qui rend impossible pour reprendre les mots de Jacques Fredj (1983 : 1851) « l'expression de certaines contradictions sous l'aspect de la différence raciale » comme de la différence des trajectoires historiques. Cette fiction est celle qui rend le destin de la République française, et lui seul, le référent glorieux de l'histoire martiniquaise. Grâce à sa polarisation sur le culte de Victor Schoelcher, le célèbre abolitionniste, érigé en « tant que symbole de la Mère-Patrie, le colonisateur se trouve lavé du péché de l'esclavagisme : il ne reste plus de lui que le “civilisateur”, porteur des grands principes de liberté, d'égalité et de fraternité », principes ayant fait l'objet d'une représentation « particulièrement prégnante », y compris dans les milieux populaires (Jolivet 1987 : 296).

On comprend dès lors comment l'enfouissement des mémoires directement formées dans la matrice esclavagiste a pu s'établir, par la diffusion de ce dispositif narratif officiel occupant de façon massive l'espace public martiniquais. C'est pourquoi la plupart des analyses convergent aujourd'hui pour interpréter le rapport au passé esclavagiste à partir des termes « d'oubli » ou de « silence » (Chivallon 2002a ; Cottias 1997 ; Price 2001 ; Schmidt 1999). L'historienne Nelly Schmidt (1999 : 457) a parfaitement décrit la situation qui impose un tel diagnostic :

« Par-delà les séquelles de l'esclavage et les héritages économiques et sociaux [...], le principe assimilateur républicain spécifiquement français, hérité lui-même de la Révolution française [...] et mis en œuvre à partir de 1848, sous l'impulsion de Schoelcher, fut étroitement associé à celui de "l'oubli du passé". Il généra un mythe historique puissant et de longue durée, celui d'une indispensable liaison entre la liberté et la consolidation des structures et des liens coloniaux, mythe des deux France, celle des planteurs conservateurs nostalgiques de l'esclavage et celle de la République libératrice, précisément personnifiée par Victor Schoelcher. »

La polémique récente issue de la formulation de ce diagnostic se fait vive<sup>6</sup>. Car dénoncer aujourd'hui l'oubli de l'esclavage serait non seulement l'équivalent d'un « retour en force de la thèse de l'aliénation coloniale » mais surtout l'enjeu à partir duquel se construirait la nouvelle posture nationaliste (Giraud 2005 : 536). La rhétorique mémorielle actuelle, l'injonction au « devoir de mémoire », le grand reproche d'oubli adressé aux autorités politiques, seraient autant de moyens pour les militants de l'indépendance d'afficher « une stratégie de rupture avec la France pour mieux dissimuler que dans les faits, on a déjà renoncé à l'objectif que l'on déclare toujours poursuivre » (*Ibid.* : 552). En d'autres termes, la dénonciation de l'oubli et la revendication qui l'accompagne seraient les signes d'une « démission non assumée » vis-à-vis de la volonté d'indépendance. Cette polémique, discutée par ailleurs (Chivallon 2005), a sans conteste le mérite et le courage d'attirer l'attention sur l'instrumentalisation politique dont la mémoire ne cesse d'être le lieu. Elle prend cependant le risque de « jeter le bébé avec l'eau du bain », à savoir la manipulation avec l'objet manipulé qu'est l'oubli. Celui-ci ne peut être rejeté, ou minimisé en étant qualifié de « prétendu », ni même sans doute être transformé en « essai positif » comme le fait Michel Giraud (2005 : 544-545), en le proclamant volontaire « pour la grande majorité » des peuples antillais qui auraient exprimé ainsi « un refus citoyen de l'esclavage ». La politique de l'oubli est avérée dans l'existence d'un dispositif politique d'assimilation historiquement connu et documenté dont la faible prise en compte aujourd'hui relèverait de l'anachronisme si elle devait être redevable d'une lecture à la lumière des enjeux actuels<sup>7</sup>. Cette politique est à situer dans une sphère de pouvoir, comme tend d'ailleurs à l'affirmer fort justement Michel Giraud (*ibid.* : 548-551), mais sans pour autant devoir être prise pour une généralité populaire.

6. Précisons que l'écriture de cet article a été achevée en juillet 2005, avant les émeutes des banlieues du mois de novembre de la même année et l'explosion mémorielle qui a suivi relative au recouvrement du passé esclavagiste, contexte éminemment favorable à la surenchère des polémiques, notamment autour des fameuses lois dites « mémorielles ».

7. Il suffit de se reporter à l'ouvrage de Michel Leiris (1987) pour envisager la prégnance de la culture française telle que l'avait analysée le célèbre anthropologue au milieu du xx<sup>e</sup> siècle. Michel Giraud a de son côté affirmé (1999 : 376) « la survalorisation sociale de la culture française et sa contrepartie, la minoration des cultures antillaises ».

Ainsi, reconnaître un tel processus historique d'oblitération va de pair avec la reconnaissance des acteurs qui en ont été les maîtres d'œuvre. Il ne s'agit assurément pas des couches modestes et pauvres, descendantes directes des esclaves à propos desquelles Nelly Schmidt (1999 : 457) note avec raison que de nombreux aspects de leur vie nous échappent et sont restés dans l'ombre. Si nous sommes en mesure de caractériser la politique mémorielle émanant de la sphère officielle et de la ramener à une stratégie de minoration systématique des pratiques culturelles populaires, nous savons très peu de choses sur les mémoires collectives édifiées au sein de cet édifice ou contre lui. Des recherches en cours (Chivallon 2002b, 2004a, 2005) ou plus anciennes (Chivallon 1998) tendent à montrer l'existence de noyaux de résistance solides, formés en marge de cette politique de l'oubli. Mais il faudrait explorer bien plus encore ce champ pour connaître la teneur du projet mémoriel porté par les descendants d'esclaves, si tant est que l'on veuille dès le départ envisager qu'il y ait pu avoir mémorisation et transmission en lieu et place de l'oubli, même à valeur positive, mémorisation vraisemblablement nourrie par des continuités et par la réactualisation de rapports sociaux anciens. Mais peut-être la patrimonialisation intense déployée au cours de ces dernières années a-t-elle été un moyen de « découvrir » ces mémoires minorées et la manière dont elles ont vécu, transmis et énoncé la réalité du passé esclavagiste ?

### **L'entrée dans l'ère de la patrimonialisation**

Pour prendre la mesure de l'entrée dans cette période intense de patrimonialisation, il n'est pas superflu de se reporter au volume de la série des « Guides bleus »<sup>8</sup>. Dans l'édition de 1986, on dénombre alors six musées martiniquais dont aucun n'est consacré de près ou de loin à l'histoire de l'esclavage. Toujours en activité, ils s'intéressent – pour Fort-de-France – à la période amérindienne (*Musée départemental*) ; à l'architecture militaire « à la Vauban » (le *Fort Saint-Louis*) ; à la fameuse *Bibliothèque Schoelcher* qui fut transportée à la Martinique après avoir abrité le pavillon des Antilles françaises à l'exposition coloniale de Paris en 1889. En commune, le musée vulcanologique de Saint-Pierre retrace la dramatique histoire de la ville détruite par l'éruption de la montagne Pelée de 1902 ; au Carbet, une enclave muséographique – plus qu'un musée – est consacrée au témoignage du court séjour du peintre Paul Gauguin en 1887 à la Martinique ; enfin, le domaine de la Pagerie, aux Trois-Ilets, fait revivre le souvenir de Joséphine de Beauharnais, « la grande dame créole au charme ensorceleur » à qui une « sorcière noire avait prédit qu'elle serait plus que reine »<sup>9</sup>.

8. *Antilles, Haïti, Guyane*, Paris, Hachette guides bleus, 1986.

9. *Ibid.* : 325.

On le voit aisément : rien de ce patrimoine n'est destiné à mettre en valeur les traces matérielles des modes de vie structurés par l'économie esclavagiste. Nous ne sommes pas encore parvenus au tournant que marque à sa manière la décapitation symbolique de la statue de cette même Joséphine en 1991, sur la place de la Savane, en plein cœur de Fort-de-France. Le buste de l'épouse de Napoléon Bonaparte – dont on sait à propos de ce dernier qu'il a rétabli, en 1802, l'esclavage aboli par la Convention, ou maintenu celui-ci dans les colonies restituées par le traité d'Amiens<sup>10</sup> – se voit désormais étêté, le corps badigeonné de peinture rouge sang et la plaque explicative qui l'accompagne, biffée par le commentaire lapidaire : « Esklavaj krim Kont limanité »<sup>11</sup>.

Ce type d'action constitue la face radicale de l'apparition d'un autre langage mémoriel dans l'espace public martiniquais. Il accompagne des initiatives beaucoup plus institutionnalisées et normalisées qui marquent le passage à un nouveau « régime d'historicité » (Hartog 2003) : celui du « regard muséal » (*Ibid.* : 201) incluant depuis une quinzaine d'années, la période esclavagiste. En 2001, on dénombre quarante-deux musées, soit 7 fois plus qu'en 1986<sup>12</sup>. Ces établissements sont certes très différents dans leurs ambitions, depuis le musée pédagogique jusqu'au parcours botanique. Certains existaient déjà de façon embryonnaire à la date qui nous sert de repère comparatif. Mais dans l'ensemble, leur présence indique bien le changement qui s'est opéré en quelques années, d'autant que figurent, dans cet effectif inflationniste, cinq musées dont la vocation est explicitement en rapport avec le passé esclavagiste. Si l'on ajoute à la création de ces sites muséographiques, les autres marqueurs mémoriels que sont l'édification de monuments (comme le « Mémorial de la fraternité » au Diamant, créé en 1998, pour honorer la mémoire des Africains asservis), la désignation des rues (comme à Rivière-Pilote où toutes les rues du bourg ont été rebaptisées en lien avec l'histoire locale des populations colonisées), les journées commémoratives (comme celle du 22 mai qui célèbre l'abolition conquise en 1848 par la révolte des esclaves), les activités associatives (comme celles conduites à la Maison du Bélé, à Sainte-Marie, où les « maîtres » de cette danse transmise depuis l'univers des esclaves africains initient ceux qui en ont oublié les rythmes et la gestuelle), on comprend qu'il est loin d'être abusif de parler d'une frénésie patrimoniale inédite<sup>13</sup>.

10. Se reporter sur ce point à l'article de Champion (1995).

11. « Esclavage : crime contre l'humanité ».

12. Source : selon l'enquête conduite en 2001 par l'Agence régionale de développement touristique de la Martinique, Anse Gouraud-Schoelcher (ARDTM).

13. Pour entrevoir les objets, sites, événements qui ont intégré la catégorie « patrimoine », se reporter au site de l'Office du tourisme martiniquais (<http://martiniquetourism.com>). ... / ...

« L'expérience mnémorique généralisée » n'explique pas à elle seule ce tournant radical, ce passage du « rien » au « tout patrimonial ». L'intégration des sociétés insulaires à leur métropole se révélant « en voie d'être totalement accomplie et leur altérité culturelle d'être finalement acceptée par le pouvoir métropolitain », il n'existe plus de menace réelle pour « l'unité de la République » (Giraud 1999 : 377). Pour l'État français, « la spécificité est aujourd'hui admise et même encouragée » (Bernabé, Capgras & Murgier 1997 : 141). « D'un pluralisme culturel nié », nous serions ainsi passés à « un pluralisme culturel encadré »<sup>14</sup>. La convergence entre les politiques culturelles métropolitaines et les revendications identitaires locales se lit dans la destinée aujourd'hui difficile à départager entre les deux grandes institutions culturelles autrefois rivales, au moins jusqu'en 1981, au moment de l'arrivée des socialistes au pouvoir. Le SERMAC<sup>15</sup>, sous l'impulsion d'Aimé Césaire, a promu depuis les années 1970 une action visant « à révéler et à valoriser au sein du peuple, une culture considérée comme opprimée par le système colonial » (*Ibid.* : 136). Le festival annuel de Fort-de-France en est la preuve incontestable avec les thématiques qu'il aborde : « À la lutte du peuple martiniquais contre l'aliénation » (8<sup>e</sup> édition) ; « Négritude » (17<sup>e</sup> édition) ; « Le Grand cri nègre » (28<sup>e</sup> édition). Face au SERMAC et à l'envergure de son action pleinement inscrite dans la Caraïbe, le Centre martiniquais d'action culturelle (CMAC), créé en 1974 dans le sillage des initiatives d'André Malraux, incarne le pôle étatique français et donne lieu à « un clivage ressenti entre une culture "officielle" et une contre-culture » (*Ibid.*). Aujourd'hui, la décentralisation ayant produit ses effets, le domaine de la culture relève de la compétence des acteurs publics locaux et brouille les lignes de ce clivage initial. La dernière manifestation du CMAC en juin 2005 (exposition des œuvres d'une plasticienne évoquant les métissages culturels) se déroule ainsi en partenariat avec la ville de Fort-de-France.

---

[Suite de la note 13] Sur le rapport patrimonial institué vis-à-vis du Bélé, voir l'entretien avec la chorégraphe Sonia Marc sur le site <http://afrik.com> qui parle de la culture bélé comme « tout ce qui nous est resté de l'Afrique », et d'une transmission qui s'opère aujourd'hui « grâce à tout un travail de promotion et de sensibilisation à travers des livres, des conférences où échantent chercheurs, anthropologues, écrivains, musiciens ». On est bien là dans le geste de séparation qui caractérise l'attitude patrimoniale ou encore dans la situation post-traditionnelle (conscientisée) décrite par Jean Pouillon (1992 : 712) quand il écrit à propos de la « tradition vivante » que le propre de celle-ci est « d'être inconsciente mais opérante [...]. La tradition dont on a conscience, c'est celle [...] dont on est près de se détacher ».

14. Selon l'expression de Fred Constant, cité par Michel Giraud (1999 : 378).

15. SERMAC : Service municipal d'action culturelle, créé en 1976 à l'initiative du célèbre maire de Fort-de-France, Aimé Césaire (<http://www.fortdefrance.fr>).

L'affirmation de la différence n'ébranlant plus les certitudes de l'État français, les collectivités locales ayant la maîtrise des politiques culturelles, plus rien ne s'oppose à la valorisation intense des traces culturelles attachées aux identités martiniquaises. Mais par-delà le brouillage des termes du conflit structurel de la société martiniquaise, cet élan patrimonial n'est pas dépourvu d'ambiguïtés. Il continue de s'inscrire dans un cadre national historiquement exogène et perçu comme tel. C'est pourquoi la politique patrimoniale conduite actuellement redouble l'intention contenue dans la quête très actuelle de « récupérer » le passé pour lutter, dans un « état d'urgence », contre la « hantise de la destruction » et « l'effacement des traces » (Jeudy 1990 : 4). Elle se fait aussi le moyen d'une affirmation identitaire toujours vécue comme menacée par les prolongements de la situation coloniale et la dépendance accrue au contexte métropolitain : une revendication guidée par la peur d'une dépossession définitive du patrimoine (Giraud 1999 : 378). Dans son discours prononcé pour l'inauguration définitive du Musée régional d'histoire et d'ethnographie à Fort-de-France, en 1999, le président du Conseil régional, Alfred Marie-Jeanne, figure emblématique du mouvement indépendantiste, indiquait avec force combien le projet patrimonial devait être « un service solennel rendu au peuple en lui restituant une part de lui-même au travers des œuvres du passé »<sup>16</sup>. Qu'en est-il de cette restitution, de ce désenclavement de la mémoire ? Les outils classiques de la mise en patrimoine remplissent-ils cette mission qui voudrait que « l'homme [soit] conscientisé, réconcilié avec lui-même »<sup>17</sup> ?

## La patrimonialisation en marche

### Un passé soumis à une énonciation dans le langage de l'Autre

La « conscientisation » en question transite forcément par le dévoilement d'un passé occulté par les politiques mémorielles officielles. Elle ne peut être qu'une référence obligée à l'institution esclavagiste qui reste la matrice première de la formation sociale martiniquaise. L'analyse qui suit s'intéresse exclusivement aux établissements affirmant ou entretenant, même dans le non-dit, un rapport explicite avec l'esclavage : soit des musées nouvellement créés, souvent à partir de sites anciens, pour reconstituer l'histoire de l'épisode esclavagiste ; soit des sites où l'expérience servile s'est déroulée, principalement les « Habitations »<sup>18</sup>, et qui pourraient, à l'occasion de la posture patrimoniale, être transformés en « lieux de mémoire ».

16. « Le mot du Président », plaquette de présentation du Musée régional d'histoire et d'ethnographie, Conseil régional de la Martinique, 1999.

17. *Ibid.*

18. Terme désignant la plantation aux Antilles françaises.

## Dire l'esclavage ? Le langage muséographique récent

18

Des quarante-deux établissements à vocation muséographique évoqués plus haut, dix peuvent être considérés comme des établissements publics appartenant soit au Conseil régional (Maison de la canne aux Trois-Ilets ; Écomusée de la Martinique à Rivière-Pilote ; Musée régional d'histoire et d'ethnographie à Fort-de-France), soit au Conseil général (le site du « Fonds-Saint-Jacques » à Sainte-Marie ; le Musée de la Pagerie aux Trois-Ilets ; le Musée départemental d'archéologie à Fort-de-France), soit à un organisme public comme le Parc naturel régional (le site « Château Dubuc » sur la presqu'île de la Caravelle) ou la Marine nationale (le Fort-Saint-Louis dominant la baie de Fort-de-France), soit encore à une municipalité (Musée volcanologique, à Saint-Pierre). Les trente-deux autres établissements, à caractère privé, se partagent entre des associations (onze) le plus souvent subventionnées par les mairies et des Habitations (vingt-et-un) qui constituent *in fine*, le plus gros effectif de cet ensemble qualifié de « musées » par les organismes spécialisés<sup>19</sup>. Ce sont ces propriétés qui sont appelées à être ces « lieux de mémoire » en question dont nous traiterons plus loin, puisque, à la Martinique, « le patrimoine monumental, en dehors de l'architecture religieuse et militaire, touche essentiellement les Habitations » (Bernabé, Capgras & Murgier 1997 : 139).

Sur cette liste de quarante-deux établissements, on peut considérer que vingt-cinq d'entre eux, de part le thème qu'ils traitent ou le lieu qu'ils incarnent, sont censés rendre compte explicitement de l'expérience esclavagiste. Les dix-sept autres ont trait à la période précolombienne (Musée départemental d'archéologie), à l'environnement naturel (jardins botaniques ; parc animalier), à la volcanologie, à des traditions artisanales (la poterie, la coiffe créole, la pêche). Ils n'entrent donc pas dans le cadre de cette étude. En s'intéressant au message général véhiculé par ces vingt-cinq « musées » (comprenant encore à ce stade, les Habitations), il est possible de distinguer deux grandes catégories : la catégorie des musées qui visibilisent l'esclavage ; ceux qui l'invisibilisent. Dans la première, seulement cinq musées prennent place ; dans la seconde, les vingt autres, comprenant la quasi-totalité des Habitations. Autrement dit, sur l'ensemble des établissements muséographiques martiniquais recensés comme tels, et en dépit de la frénésie patrimoniale actuelle, une faible proportion (11 %) s'intéresse à l'esclavage,

19. Se reporter à la liste fournie par l'ARDTM à la suite de l'enquête de 2001 ou au site de l'Office du tourisme martiniquais (*op. cit.*). La répartition entre établissements publics et privés a été possible, avec une faible marge d'erreurs, grâce aux enquêtes de terrain, à l'utilisation du dictionnaire encyclopédique *Madras* (1996) et à la série d'articles publiés par le journal local *France-Antilles* du 11 août au 24 septembre 1999. Je remercie à cette occasion l'auteur de ces articles, le journaliste Pascal Marguerite, pour avoir mis cette source à ma disposition.

et encore, sous des modalités bien particulières que nous allons maintenant examiner. Précisons cependant, avant d'aller plus loin, que le clivage public/privé n'épouse pas les contours de cette dichotomie, même si ce sont quatre établissements publics et un musée associatif qui composent la catégorie « esclavage rendu visible ». Des sites ou musées publics procèdent eux aussi par effacement de la réalité esclavagiste, et utilisent de ce fait un langage similaire à celui développé au sein des Habitations privées.

À ce stade de notre progression, il nous faut avoir recours à la typologie si pertinente élaborée par Jennifer Eichstedt & Stephen Small (2002) à partir de leur étude effectuée auprès de cent vingt-deux musées créés au sein de plantations esclavagistes anciennes dans les États du Sud des États-Unis. Conçue pour interpréter ce que les auteurs appellent les « stratégies rhétoriques *white-centric* », c'est-à-dire centrées sur l'univers blanc ou codifiées à partir de lui, cette typologie distingue cinq catégories : 1) celle qui procède par effacement/anéantissement de l'esclavage et valorisation de l'univers de la plantocratie ; 2) celle qui rend l'esclavage trivial et en détourne le sens, notamment par ironie ; 3) celle qui aborde la question sous un mode « ségrégué » juxtaposant, sans vraiment les traiter dans un même ensemble, la mise en valeur de l'univers blanc et des informations relatives au monde des esclaves ; 4) celle qui incorpore résolument l'esclavage dans son dispositif narratif et déstabilise la vision glorifiante de l'univers blanc, tout en basculant parfois, comme par accident, dans les autres formes discursives d'où la désignation par le terme « incorporation relative » ; 5) celle de « l'entre-deux » où la stratégie d'aller au-delà du récit mirifique de l'âge d'or des plantations n'est pas encore suffisamment assumée pour intégrer la catégorie qui précède (*ibid.* : 10-11). Les auteurs ont pu évaluer que la majorité des sites muséographiques étudiés relevaient des deux premières catégories (respectivement 53 % et 29 %). Seulement 3 % des « musées plantations » du Sud des États-Unis intègrent la quatrième catégorie : celle de la prise en charge du passé esclavagiste (*ibid.* : 65). Cette approche centrée sur des plantations « blanches » a été complétée par l'étude de vingt autres sites que les auteurs qualifient de « *black-centric* » (*ibid.* : 4) et qui développent une « contre-narration » vis-à-vis des discours dominants en s'organisant autour de la valorisation « des luttes et résistances contre la brutalité, de la résilience face à l'injustice et de la dignité face à l'inhumanité » (*ibid.* : 233).

Une telle typologie est-elle transposable à la Martinique dont nous avons vu que l'histoire finit par se fondre dans le destin républicain qui entretient la vision d'un monde social où la catégorie raciale est tenue pour être absente ? Les différences entre les États-Unis et les Antilles françaises – qui tiennent d'un côté à une franche bipolarité raciale dont les catégories de recensement fournissent le témoignage le plus achevé

(Williams 1999 ; Schor 2005) et de l'autre à un principe de fusion égalitaire « sans distinction d'origine, de race ou de religion » selon les termes de la Constitution française – autorisent-elles la transposition de cette typologie qui sert à démontrer comment « l'industrie patrimoniale » dans le Sud des États-Unis produit « un régime de représentations racialisées » (Eichstedt & Small 2002 : 6 et 9) ? Si l'on ne peut ignorer les différences fondamentales en question (Chivallon 2004b : 71, 75, 130-131), on ne peut pas non plus passer sous silence la grande contradiction qui traverse la société martiniquaise : l'apposition du dispositif républicain sur une situation sociale structurellement porteuse d'héritages lourds définitivement marquée par un clivage racial. La présence du groupe béké martiniquais, les descendants directs des maîtres et colons, renvoie encore à un principe de hiérarchisation par la race, archaïsme fiché en plein cœur de l'appendice républicain français aux Antilles. Ce groupe, qui continue de baser ses stratégies de reproduction sociale sur le strict respect de la conservation de l'attribut racial, occupe toujours la place d'une élite dominante à la tête des principaux rouages de l'économie martiniquaise, confirmant la longévité étonnante de sa puissance (Chivallon 2004a ; Pivois 2000).

C'est cet héritage continûment réactualisé qui, à la Martinique, permet la transposition, au moins partielle, de la typologie valable pour un contexte pourtant aussi différent que les États-Unis. Il autorise à reconnaître sans ambiguïté la première stratégie rhétorique – celle de l'effacement – mise en œuvre au sein des Habitations, elles-mêmes propriétés des Békés. C'est là que le lieu de mémoire, comme nous le verrons, ne sera en mesure que d'être le lieu d'une mémoire coloniale.

Pour les cinq musées identifiés comme mettant en visibilité le passé esclavagiste, on pourrait s'attendre logiquement à ce qu'ils forment une sorte d'équivalent de « la contre-narration » noire-américaine, opposée au pôle à consonance coloniale. Or, rien n'est moins sûr dans la mesure où le message qu'ils fournissent se trouve pris dans la texture d'un langage muséographique classique qui forme comme un obstacle à une approche définitivement orientée vers la mise au jour des réalités sensibles de l'esclavage. À cette caractéristique s'ajoute ce qui pourrait être désigné par des « lapsus », des écarts de langage involontaires, ou encore des « actes manqués » qui font que l'objectif de l'énonciation n'est pas atteint. Il pourrait s'agir d'y voir le « refoulement » dont parle Carlo Célius (1998 : 251) à propos de la présence de l'esclavage dans l'institution muséale, présence qui ne semble jamais parvenir à une « existence suffisamment significative ». Les cinq musées en question sont formés par les quatre établissements publics suivants : la Maison de la canne, le Fonds-Saint-Jacques, l'Écomusée de la Martinique, le Musée régional d'histoire et d'ethnographie.

Un petit musée associatif, d'envergure très modeste en rapport avec les quatre autres, a semblé pouvoir également intégrer cette catégorie : le Musée des arts et traditions populaires dans la commune du Saint-Esprit.

Le musée le plus orienté vers une restitution de l'expérience esclavagiste est sans conteste La Maison de la canne. Installé dans les bâtiments restaurés d'une ancienne distillerie, il est le résultat du travail d'une association d'enseignants d'histoire et de géographie du prestigieux lycée Schoelcher qui ont entamé leur travail en 1981. Les membres de l'association se donnaient alors pour objectifs de « mettre fin à la dilapidation du patrimoine sucrier » et « d'enrichir de façon très sensible le tissu culturel local » en « jetant un pont solide avec le passé, un passé dans lequel la canne, avec toutes ses implications, occupe à l'évidence une part prépondérante »<sup>20</sup>. Le musée ouvre ses portes en 1987. Son acquisition officielle par le Conseil régional en 1992 couronne de succès cette entreprise dont la vocation première est pédagogique mais qui n'ignore pas cependant qu'il lui faudra aussi constituer un apport à l'économie locale en « créant un nouveau pôle d'attraction touristique »<sup>21</sup>. Articulée autour de la trilogie « Une terre, une plante, un peuple », la mise en valeur des matériaux muséographiques s'organise à la fois selon un axe chronologique classique qui va de la découverte de l'île à la fin du règne des usines centrales, et un axe thématique comprenant les deux principaux produits de transformation de la canne, le sucre et le rhum. Intrinsèquement lié à la culture de la canne dans le Nouveau Monde, l'esclavage ne peut bien évidemment pas échapper à un dispositif destiné à restituer le patrimoine agricole et industriel qu'elle a fait naître. C'est pourquoi l'esclavage intègre naturellement la chronologie qui est la sienne du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'abolition de 1848. Rien n'est omis, ou presque, de la description du système esclavagiste tant dans l'exposition elle-même que dans les documents mis à disposition par le musée<sup>22</sup> : la traite, la vente, les prix et le marquage des esclaves, le Code noir, l'affranchissement, le marronnage, la hiérarchie des esclaves sur les Habitations, l'attribution du nom...

Le parcours est rigoureux, précis, bien informé, avec des objets et des textes de grande qualité. Mais si l'esclavage est là, sans aucune ambiguïté, il n'est cependant pas central, ni présenté comme le soubassement de ces sociétés.

20. D'après la documentation fournie par la direction de la Maison de la canne, dont un « dossier de presse » portant sur l'histoire du musée.

21. *Ibid.*

22. Par exemple, « L'Habitation-sucrière à la Martinique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », pochette de documents constituée par l'Association martiniquaise de la Maison de la canne, pour « répondre aux besoins des enseignants et des élèves et aux questions des visiteurs ».

Il s'associe plutôt à une catégorie de l'histoire – une période – ayant un statut identique à celle qui lui succède (« le temps des usines centrales »). Rien ici ne permet d'accéder à la dimension phénoménologique de l'expérience humaine de déshumanisation. Seul musée de la Martinique à traiter aussi directement de l'esclavage, la Maison de la canne s'enferme dans le langage froid de la description historique normée, tenant à distance « son objet » sur le modèle de l'adhésion à la posture scientifique. D'où un langage voulu neutre, et qui du même coup en vient à présenter l'esclavage selon deux points de vue : celui de la justification et celui de la condamnation, sans risquer d'apporter plus de poids à l'une ou à l'autre de ces positions<sup>23</sup>. C'est là un des « lapsus » dont il était question plus haut, quand l'inconscient prend le relais pour traduire un rapport non clarifié à cette « période ». On voudrait d'elle qu'elle n'ait existé que sous la forme d'un épisode limité à lui-même, et qu'elle s'explique simplement par référence au sacro-saint contexte de l'époque qui rend d'emblée, selon la rhétorique historienne savante, les acteurs de pouvoir non condamnables, normalisés dans leurs prises de position, puisqu'elles étaient celles « du moment ».

Encore très récemment, ce type d'approche « neutralisante » – qui rate l'occasion d'aborder l'humanité des esclaves et de leurs descendants, en même temps que les conditions et motivations qui ont rendu des hommes capables de pratiquer la violence esclavagiste – s'est exprimé à l'occasion d'un colloque académique pour commémorer le bicentenaire de l'indépendance d'Haïti<sup>24</sup>. De façon très surprenante, ce colloque a été un quasi-hommage rendu à Moreau-de-Saint-Méry, du moins dans la présentation qui a précédé cet événement, et en dépit du titre qui pointe les « ambiguïtés » de l'homme. Celui-ci, notable martiniquais blanc créole, est bien connu pour son ouvrage écrit sur Saint-Domingue<sup>25</sup>, où il a professé en tant que juriste à partir de 1771. Révolutionnaire actif au cours de l'année 1789 à Paris, il est en même temps l'un des plus ardents défenseurs des intérêts coloniaux au sein du Club Massiac, et surtout l'un des « théoriciens de l'esclavage et de la séparation des races aux colonies » pour qui « la rigidité des barrières érigées entre les races était [...] la garantie du maintien de l'ordre social » (Dorigny 2004). Était-il vraiment judicieux de choisir un tel personnage pour commémorer l'Indépendance haïtienne ?

23. *Ibid.*, fiche « La société – deux jugements sur l'esclavage ».

24. Colloque *De Saint-Domingue à l'Italie : Moreau de Saint-Méry ou les ambiguïtés d'un Créole des Lumières*, Société des archives et laboratoire AIHP de l'université Antilles-Guyane, Fort-de-France, septembre 2004.

25. Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, 1796, (voir la référence complète, signalée chez Dorigny 2004).

Peut-être... Mais à condition de ne pas opérer par « neutralisation » du sens qui pourrait nous être révélé. Car parler, dans la circulaire de présentation, d'un « homme cultivé et pétri de l'esprit des Lumières », « du caractère exceptionnel de son œuvre », d'une « œuvre que l'on peut qualifier de scientifique » et qui « se veut objective » (!), c'est déjà annoncer le brouillage de la compréhension des mécanismes de la domination esclavagiste<sup>26</sup>. La Maison de la canne, comme les quatre autres musées, opère par immersion dans un « autre chose », ici le patrimoine technique, qui finit par supplanter le message relatif à l'institution esclavagiste. La monumentalité des pièces présentées – charrue, moulin à bêtes, chaudière, générateur tubulaire, colonnes à distiller, rolles des moulins de broyage, balance à fûts... – en vient à envahir l'espace d'énonciation muséographique et faire du musée un lieu consacré à l'industrie de la canne plutôt qu'à l'institution sociale qui en a gouverné l'invention et l'usage.

Les mêmes commentaires peuvent être faits pour les autres musées. On y relève un glissement identique vers un autre domaine que celui fondateur qu'est le système esclavagiste. Autant à l'Écomusée de Rivière-Pilote qu'au Musée régional d'histoire et d'ethnographie de Fort-de-France, on retrouve pourtant le souci similaire de dire l'esclavage, avec une grande rigueur historiographique, notamment au travers des catalogues d'exposition et des panneaux explicatifs qui jalonnent l'itinéraire de visite<sup>27</sup>. Le principe est encore celui du balayage chronologique et thématique où l'esclavage devient une catégorie occupant un espace-temps déterminé, précédé et succédé par d'autres moments. Le Musée d'ethnographie organise régulièrement des expositions sur le thème de l'esclavage. Celle de 1988, est présentée comme « la première sur un sujet éminemment douloureux » dont le parti a été pris de le « traiter de façon rigoureuse et scientifique »<sup>28</sup>. Celle de 1998, à l'occasion de la commémoration du cent cinquantième de l'abolition de l'esclavage, embrasse un objectif identique : « vulgariser la connaissance sur une époque fondamentale pour la compréhension de notre société »<sup>29</sup>. Complétées par les publications régulières du Bureau du Patrimoine<sup>30</sup>, ces opérations ne « mentent pas » et il serait injuste, voire

26. Selon la circulaire disponible sur le site : <http://www.palli.ch/kapeskreyol/kinov/matinik/moreau.html> (dernière consultation, 16 juillet 2005).

27. Voir en particulier le catalogue « Écomusée de la Martinique : histoire vivante d'une culture et d'une communauté », Écomusée, 1995.

28. « De la chaîne à la liberté : l'esclavage et la Martinique pendant deux siècles », catalogue d'exposition, Bureau du patrimoine, 1988 : 6.

29. « Entraves et Liberté : deux siècles de lutte pour être libres », catalogue d'exposition, Musée régional d'histoire et d'ethnographie de la Martinique, 1998 : 3.

30. Voir par exemple le numéro des *Cahiers du patrimoine* porté en bibliographie.

malhonnête, de ne pas en reconnaître tout l'effort voué à combler le « rien » préexistant. Elles correspondent parfaitement à la volonté de dévoiler la réalité historique de l'esclavage par la compilation archivistique et la constitution de collections. De ce point de vue, l'objectif « scientifique » est atteint et l'on trouvera dans ces documents de quoi nourrir une connaissance historique assurée de l'événement esclavagiste. Mais qu'en est-il de la compréhension des vies humaines, de l'épaisseur des expériences des êtres confrontées à l'enfermement esclavagiste ? De ce point de vue, la sensibilité échappe au dispositif inspiré du seul recours à l'archive chronologisante.

Ce n'est pourtant pas la volonté qui est absente pour atteindre un tel dévoilement. Mais force est de constater que les dispositifs muséographiques permanents redoublent ce manquement à la restitution de la vie des esclaves et de leurs descendants. C'est là que le glissement est à l'œuvre. À Rivière-Pilote, l'Écomusée ouvert en 1993, installé dans une ancienne distillerie dont la restauration s'est accompagnée de la mise au jour d'un site archéologique amérindien, finit par être submergé par la période précolombienne : une seule vitrine dans tout l'ensemble est consacré à la traite et à l'esclavage, avec la présentation symbolique de fers d'esclaves forgés dans l'une des plus prestigieuses distilleries de la commune, toujours en activité, « La Mauny ». Le reste embrasse non seulement les civilisations disparues, mais aussi divers thèmes allant de la botanique à la reconstitution d'une case paysanne et de l'intérieur d'une maison de la classe aisée de couleur. Au Musée d'ethnographie de Fort-de-France, qui occupe une maison coloniale du Second Empire, la polarisation qui occasionne l'évitement s'oriente – non plus vers le fonds amérindien – mais vers la mise en valeur du mode de vie de la bourgeoisie mulâtre. Là, en dépit de documents plutôt fastidieux à lire sur l'esclavage, l'espace est littéralement envahi par la présentation de scènes, grandeur nature, consacrées à montrer l'ameublement d'un salon, d'une salle à manger, d'une chambre à coucher et d'un cabinet de toilette de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle où les mannequins installés signalent que nous sommes dans le luxueux environnement domestique de la bourgeoisie de couleur entourée par des serviteurs au phénotype plus foncé, sauf dans la chambre à coucher où une femme blanche est la gouvernante d'une enfant noire ! Lapsus ou acte volontaire ? Toujours est-il que le doute s'empare du visiteur avisé pour ne pas voir dans cette reconstitution à l'anachronisme évident traduit par cette inversion du rapport de pouvoir ancestral – quelle famille noire a eu des domestiques blancs à la Martinique ? – la projection dans un passé où le référent mulâtre devient le vecteur d'une affirmation identitaire anoblissante.

Bien différent est le petit Musée des arts et traditions populaires du Saint-Esprit, tant ses moyens semblent réduits pour mettre en valeur le mode de vie populaire. Pourtant, il se dégage de ce lieu une ambiance plutôt vraisemblable qui tient à la disposition des objets dont la logique rompt avec celle de l'ordonnancement rigoureux des autres musées. Ici les artefacts sont livrés pêle-mêle selon une organisation thématique minimale (mobilier créole ; vie populaire ; histoire de la commune). L'ensemble forme un lieu vivant, par son bouillonnement et son enchevêtrement de meubles et d'objets d'usage quotidien : panier à fumier, piège à crabes, dame-jeanne, machine à coudre, table de serbi, bât de mulet, tray, chaussures, jouets d'enfants, balance, cafetières, chaudrons, recettes de cuisine... Un « débit de la régie »<sup>31</sup> est reconstitué, lui aussi porteur de cette logique rétive à l'ordre. Une partie de salle de classe est également offerte au regard du visiteur. Peu de textes – ceux sur l'esclavage sont plutôt allusifs – quelques photos, et le musée réussit à rendre compte de l'aspect foisonnant du monde social des « petites gens ». S'il opère lui aussi un glissement – par focalisation sur la période postabolitionniste – il n'en restitue pas moins cette poésie désordonnée à l'œuvre dans les campagnes paysannes martiniquaises, univers par excellence des esclaves libérés et de leurs descendants.

Le Fond-Saint-Jacques occupe une place à part. Plus monument que musée, il est le haut-lieu de l'architecture des antiques sucrotes, ces premières unités de fabrication du sucre, associé à une figure historique, celle du Révérend Père Labat, qui séjourna à la Martinique de 1694 à 1705. L'existence du site remonte aux origines de la colonisation. C'est dire s'il concentre à lui seul l'histoire du devenir de la société insulaire. Cédé aux Pères dominicains par la veuve du gouverneur Duparquet, en 1659, il devient définitivement un « bien national » en 1803, puis loué à des propriétaires successifs. Le domaine d'environ 230 hectares est morcelé en 1934. La parcelle où se situent les bâtiments reste propriété coloniale, transférée au département en 1948. Celui-ci en fait tour à tour un service des Eaux et Forêts, un centre de recherche mis à disposition d'une équipe de chercheurs québécois dirigée par Jean Benoist – les débuts de la recherche anthropologique à la Martinique – puis, à partir de 1987, un Centre culturel dont la vocation est la « gestion, l'animation et la promotion du domaine historique ». De fait, le lieu accueille des manifestations prestigieuses (colloques, rencontres littéraires, expositions, concerts) et devient surtout un témoignage inévitable du patrimoine des Habitations sucrières. Lors de la recherche de terrain, en 2002, l'ancien monastère

31. Épicerie pour les travailleurs des plantations où l'on vendait notamment le rhum.

abritait une exposition retraçant à la fois l'histoire du site et la chronologie générale du contexte martiniquais. Rien à reprocher à ce compte rendu qui passe honnêtement, étape par étape, sur « Les débuts de l'Habitation sucrière » ; « La vie des esclaves sur les plantations » ; « Les conditions de la liberté »... Mais de nouveau apparaît « l'autre élément » qui vient noyer la rhétorique d'exposition du passé esclavagiste. Au Fonds-Saint-Jacques, c'est le quasi-culte voué au Père Labat qui encombre le message. Ce religieux dont l'Habitation placée sous sa responsabilité possédait 389 esclaves au départ du prêtre (Queinnec 1999 : 26) – et non « 90 ouvriers » comme le signalent les plaquettes officielles du site<sup>32</sup> – est l'auteur d'un célèbre récit de voyage (Labat 1993) sur lequel il a pu être dit que les descriptions qu'il contenait « ont provoqué l'indignation en Europe » (Queinnec 1999 : 26).

N'y aurait-il qu'à la Martinique que l'on n'aurait pas pris conscience de la perversité et de la cruauté du personnage, et hormis Michel Le Bris, responsable de la réédition de 1993, qui verse dans « l'extrême saveur » du livre du « bon père », ce « sacré bonhomme » (Labat 1993 : 9, 12 et 14) ? Il suffit de se reporter au témoignage du « bon père » donné en page 113 (*Ibid.*) pour prendre la mesure de l'humiliation qu'il infligeait aux esclaves, allant jusqu'à détruire violemment sous leurs yeux « les bagatelles » comme un « peloton de fil » qui leur servaient de repères dans cet univers chaotique (*Ibid.* : 113-115), recommandant même de châtier ou de vendre ces esclaves aux agissements qui consistaient à garder de si modestes objets, souvent religieux, en propre. Des esclaves, Labat pensait d'ailleurs qu'ils étaient, face à l'âme des Blancs « qui fait la force du pays », une « multitude [...] utile pour le travail, mais très inutile pour la défense du pays ; elle lui est même pernicieuse » (*Ibid.* : 305). Au Fonds-Saint-Jacques, c'est un tel personnage qui est présenté aujourd'hui comme « un homme d'exception » dont le site qui reste « définitivement attaché à la mémoire du célèbre ecclésiastique » offre « le privilège de marcher sur ses pas »<sup>33</sup>... Rien d'étonnant dans ces conditions, que le cimetière des esclaves, signalé dans les brochures, soit impossible à trouver une fois sur le site, car le regard est détourné des chemins qui pourraient nous conduire en de tels endroits.

Si on voulait comparer avec le comparable, c'est-à-dire avec les musées que Terrence Duffy (2004 : 117) classe dans la catégorie des « musées de la souffrance humaine et de la lutte pour les droits de l'homme » incluant

32. Signalons l'euphémisme « ouvriers » au lieu d'« esclaves » utilisé dans la plaquette officielle du site (« Fonds-Saint-Jacques : archéologie et histoire sur les traces du Père Labat » : 4). L'usage du terme « ouvriers-esclaves » n'est consenti que pour la période d'occupation anglaise. Encore un lapsus ?

33. D'après les deux plaquettes fournies sur le site : « Fonds-Saint-Jacques : l'Habitation sucrière du Père Labat » : 4 ; et « Fonds-Saint-Jacques : archéologie et histoire sur les traces du Père Labat » : 3.

les « musées de l'esclavage et de la traite » (*Ibid.* : 120), on pourrait faire référence au Musée juif de Berlin. Là, le visiteur peut autant déambuler dans des parcours muséographiques classiques, qu'être confronté à l'émotion inévitable que provoquent les agencements architecturaux, comme ce cheminement dans un tunnel de béton, à peine éclairé, où les pas qui résonnent à l'infini, piétinent des centaines de visages façonnés dans de l'acier<sup>34</sup>. Pourquoi ne sait-on pas rendre compte de l'esclavage, de manière émotionnelle, sous une autre forme que celle formatée par la méthode historiographique européenne en lui ôtant ainsi sa profonde signification humaine ?

En l'état, les discours martiniquais d'un nouveau genre, construits au cours des quinze dernières années, rappellent la catégorie « d'une incorporation relative de l'esclavage » et même le plus souvent celle de « l'entre-deux » telles que nous les avons examinées à la suite de Jennifer Eichstedt et Stephen Small (2002). Compte tenu des acteurs qui ont en charge ces actions muséographiques, ce n'est pas la rupture avec l'âge d'or des plantations qui est difficile à assumer (bien que le « culte Labat » puisse le laisser entendre), mais celle avec la projection dans un univers « anté » ou « hors » esclavage : l'âge précolombien, la technicité industrielle, le groupe des Libres de couleur, la période postabolitionniste... On peut cependant se demander si le langage muséographique ne forme pas à lui seul le handicap majeur au recouvrement du passé esclavagiste en induisant de manière inévitable ces dérives dont il vient d'être question. Paula Findlen (2004 : 28 et 33-36), en retraçant la généalogie des musées, a très bien montré comment ceux-ci relevaient de « stratégies encyclopédiques », amplifiées au moment de la naissance de la modernité, quand la découverte du Nouveau Monde va requérir des moyens de lutter contre la crise du savoir qu'elle fait naître. Les propos de Donald Preziosi (2004 : 71) vont dans le même sens : le musée est « l'une des institutions les plus centrales et fondamentales de l'invention de la modernité ». Il est le lieu de la mise en ordre et de la classification spatio-temporelle ; un instrument puissant de visualisation qui rend tangibles, au travers de la trace matérielle, les catégories de vision et de division du monde moderne : « sociétés, ethnicités, races, classes, sexes, individus, histoire, progrès, moralités, et la nature elle-même » (*ibid.* : 80). « Théâtre encyclopédique de la mémoire », « systématisation de la rationalité et de l'ordre », forcément « chronologique », le musée est « une véritable maison de l'optique, de la vision, qui est en même temps et par conséquence, un lieu d'aveuglement et de mascarade où ce qui est visible est aussi invisible » (*ibid.* : 76 et 80).

34. Il s'agit de l'œuvre *Shaleket* (« Feuilles tombées ») créée par Menashe Kadishman en 1999. Le reste du dispositif architectural est dû à Daniel Libeskind.

Ce que le musée martiniquais rend invisible, c'est une culture qui justement ne peut se traduire par un langage aussi redevable d'une rhétorique de la modernité. Paul Gilroy (1993 : 37, 38 et 221) ne parle-t-il pas de l'ensemble culturel noir du Nouveau Monde comme d'une « contre-culture de la modernité » ? Il ne s'agit pas pour l'auteur de suggérer un discours anti-moderne, mais plutôt une culture capable de défier les séparations illusoire de la modernité. L'esclavage – en replaçant l'horreur et la terreur au cœur même de l'idéologie du progrès – a prédisposé les hommes et les femmes qui l'ont subi, à détenir « la capacité de faire exploser les prétentions de la Modernité »<sup>35</sup>. Une explosion qui se traduit par l'émergence d'une culture « polyphonique », étrangère à l'enfermement dans les catégories éthiques, politiques et territoriales de la modernité (*ibid.* : 19 et 28). Édouard Glissant (1981 : 155) avait déjà pointé l'impossibilité pour les cultures antillaises d'être réduites à du découpage, sur le modèle de l'histoire de France, ce qu'il avait désigné par le « leurre chronologique » (*ibid.* : 27). Ces cultures – qu'il voyait édifiées dans la relativisation, dans une « conjonction qui éloigne de l'uniformité » (*ibid.* : 134), proposition qu'il n'a cessé de conforter par la suite (Glissant 1990) – ont effectivement peu de chances d'être rendues accessibles par le geste muséographique. C'est ce qui autorise finalement de cette exploration des musées de la « visibilité », à parler de hiatus, pour désigner la difficile rencontre du musée et de la mémoire collective de l'esclavage à la Martinique. En d'autres mots, la mémoire vivante qui transporte les traces de l'expérience fondatrice a peu de chance de transiter par les voies du musée. C'est peut-être alors moins de « refoulements » (Célius 1998) qu'il s'agit que d'une incapacité communicationnelle intrinsèque au musée et qui du même coup favorise ces refoulements et ces transfigurations inconscientes.

### **Effacer l'esclavage ? Les lieux de la mémoire coloniale**

Si l'on veut bien tenir à part la distillerie-usine du Gallion mentionnée par l'ARDTM dans sa liste des quarante-deux « musées » et qui est le dernier bastion en activité – largement subventionné par les fonds de l'État – de l'industrie sucrière martiniquaise, seuls deux établissements publics entrent dans cette catégorie de « l'effacement de l'esclavage » : le Musée de la Pagerie et le site du Château Dubuc.

Le premier est installé dans la maison natale de l'impératrice Joséphine, une ancienne Habitation sucrerie, propriété de la famille Tascher de la Pagerie. Le domaine, appartenant alors à des Békés, a été acquis en 1944

35. Expression reprise à Lazarus (1995 : 331) dans son commentaire de l'ouvrage de Paul Gilroy.

par un passionné d'histoire locale, le vétérinaire Rose-Rosette, qui fut aussi maire de la commune. Présenté comme « un descendant d'esclave »<sup>36</sup> en même temps qu'un personnage vouant « une adoration à la "belle Créole" »<sup>37</sup>, l'amateur de muséographie parvient à créer, dès 1954, l'un des plus anciens musées martiniquais, le plus visité jusqu'à une époque récente, mais dont la fréquentation ne cesse de décliner. Censé présenter les deux faces constitutives du lieu, l'univers des esclaves et celui du maître, d'après le témoignage laissé par son fondateur<sup>38</sup>, le musée, aujourd'hui propriété du Conseil général depuis 1985, reste sous l'emprise de la mise en valeur de la trajectoire de Joséphine. Quelques tableaux relatifs à la cruauté de l'esclavage dans le hall d'accueil, et les fers d'esclaves exposés dans l'unique salle où trônent les effets personnels de l'impératrice ne suffisent pas à rattraper le ton général de l'exposition. Car nous sommes dans les lieux mêmes où le lien avec les pouvoirs décisionnels concernant la destinée des esclaves ne peut être plus évident. Rien ici n'est utilisé pour interpréter clairement la décision de l'époux de Joséphine quant au rétablissement de l'esclavage. Les informations contradictoires livrées sur Bonaparte tendraient même à disculper ce dernier : « Bonaparte arrive au pouvoir sans idée arrêtée sur l'esclavage » ; « selon toute vraisemblance, ses sympathies vont à un régime de travail obligatoire ». Son « projet a en fait pour but de freiner [...] le rétablissement général de l'esclavage ». « Il aurait ainsi ouvert la voie à une abolition définitive et graduelle ». Mais un « groupe de réactionnaires, le "Parti créole" constitué par l'entourage immédiat de Joséphine » l'obligent à « suivre une politique bien différente ». Et si « la politique de Napoléon en matière d'esclavage est généralement jugée comme réactionnaire », elle l'est au regard « de contemporains peu soucieux de se replacer dans l'esprit du temps ». Quant à Joséphine, « rien n'autorise l'affirmation populaire péremptoire », issue d'un « simpliste raccourci avec l'histoire », qui la rend « unique responsable du rétablissement de l'esclavage »<sup>39</sup>. Bref, face à cette confusion textuelle, il reste au visiteur de se satisfaire de l'esthétique des objets et du mobilier offerts au regard et de s'immerger dans l'ambiance des grandeurs créoles. Rien d'étonnant alors à ce que le Musée soit régulièrement l'objet « d'attentats anonymes »<sup>40</sup>.

36. *France-Antilles*, « Le berceau de l'Impératrice », 1<sup>er</sup> septembre 1999.

37. Rubrique « Musées » du dictionnaire Madras, 1996 : 628.

38. *France-Antilles*, « Le berceau de l'Impératrice », 1<sup>er</sup> septembre 1999.

39. Extraits du tableau informatif « Bonaparte et la question de l'esclavage aux colonies », placé dans le hall d'accueil du musée de la Pagerie.

40. Dictionnaire *Madras* 1996 : 628.

Le Château Dubuc est encore bien plus affligeant dans son énonciation du non-dit. Seul endroit abandonné à lui-même qui finit par faire symbiose avec la nature environnante et céder à l'emprise des « figuiers maudits », seul lieu à témoigner par le vestige et la ruine à peine entretenus, d'une présence ancienne surgie dans le présent, seul site où les cachots d'enfermement des esclaves sont encore visibles, ce monument aurait peut-être la chance de ne pas faire l'objet d'un encombrement par le geste patrimonial si une exposition ne venait en travestir le regard porté sur lui. « Exposition » est d'ailleurs un bien grand mot pour désigner ce qui n'est qu'un ensemble de trois tableaux informatifs – « Mœurs et coutumes du XVIII<sup>e</sup> siècle » ; « L'Habitation Dubuc » ; « La méthode de fabrication du sucre » –, quelques gravures portant sur la faune et la flore et trois vitrines réduites emplies d'objets sans légende : fragments de pipes ; outils rouillés ; morceaux de vaisselle ou de poteries ébréchés... Tout est dit du non-dit à partir du constat de l'absence du mot « esclave » dans le texte se rapportant aux « Mœurs et coutumes du XVIII<sup>e</sup> siècle ». On y parle subrepticement des « Noirs » et à la rubrique « loisirs », on évoque « les habitants les plus riches » et les « autres ». Lorsque le mot « esclave » apparaît (deux occurrences dans l'ensemble), c'est pour rendre compte du témoignage du gouverneur Fénelon qui avait pu écrire, en 1763, à la suite de sa visite sur l'Habitation Dubuc que « leurs nègres, c'est-à-dire leurs esclaves [sont] bien nourris et fort gais ». L'épaisseur du lieu est ainsi balayée. Pour seule possibilité de la récupérer, il y a la parole du guide, une jeune femme employée temporairement lors de la visite de 2002. Discours à la fois éphémère et intemporel, mais toujours aléatoire en fonction des contrats d'embauche, il fait circuler du sens venu d'un vécu non appris dans les écoles de formation au tourisme et qui charge le lieu de l'expérience que le visiteur n'attendait plus.

Les dix-sept autres établissements qui entrent dans cette catégorie de « l'effacement » sont tous constitués par des Habitations privées, domaine par excellence du groupe béké, et plus rarement de la bourgeoisie de couleur. La majorité d'entre eux sont des distilleries (douze) qui ont permis leur accès au moyen de visites guidées, ou « autoguidées », suivies de dégustation, stratégie commerciale éprouvée pour attirer la clientèle touristique et écouler quelques produits de l'industrie rhumière. De ces sites – la Mauny, Trois-Rivières ; Depaz, Dillon... – il n'y a guère à attendre en termes de démarches destinées à dévoiler autre chose que la technique de fabrication du rhum, si ce n'est la mise en scène parfois plus élaborée qu'ailleurs qui rend compte de la structure spatiale des Habitations. Elle laisse alors entrevoir, comme à la plantation Depaz, au pied de la montagne Pelée, l'agencement caractéristique de ces anciennes propriétés avec la splendeur de la maison de maître qui incarne l'élégance créole. Elle permet

de déambuler dans les jardins à la luxuriance contrôlée avec leurs allées de cocotiers bien alignées et leurs bougainvilliers dont la couleur vive tranche sur le vert de pelouses impeccables.

Deux distilleries se détachent de cet ensemble par l'ampleur de leur projet patrimonial. Celle des Plantations Saint-James à Sainte-Marie s'est dotée d'un musée qui a la primeur d'accueillir le plus grand nombre de visiteurs sur la totalité des sites muséographiques : 90 000 par an (pour 35 000 à la Maison de la canne)<sup>41</sup>. Il faut dire que la dégustation de rhum est gratuite ! Présenté comme « un lieu de vie très authentique » et « très convivial »<sup>42</sup>, le musée qui est installé dans l'ancienne maison de maître ainsi que la distillerie appartient au groupe Cointreau. La stratégie « muséo-commerciale » orientée vers la folklorisation est appelée à s'intensifier avec le projet annoncé, mais non encore abouti, « d'un véritable village artisanal traditionnel » qui s'intégrera dans une « zone dédiée à la culture et à la civilisation du rhum »<sup>43</sup>. Le folklore est cependant déjà là, présent au travers de détails comme cette affichette sur « Les rengaines du Pays » (« Doudou qui temps ? ») ou dans le tableau informatif sur « Le rhum dans l'univers des croyances et superstitions en Martinique ». Le site accueille également des manifestations culturelles et organise annuellement « La fête du rhum ». La 22<sup>e</sup> édition de 2003 comprenait, à côté d'autres stands dédiés à l'artisanat local, « un village burkinabé »<sup>44</sup>. La généalogie de la distillerie qui est dressée dans le musée n'a pourtant pas l'intention de partager sa réussite et de l'inscrire autre part que dans une filiation directe avec la descendance béké et coloniale, filiation capable de remonter jusqu'en 1685. L'ensemble des objets livrés fournit ainsi l'armature d'un discours de grandeur voué au succès d'une marque et à l'audace des initiateurs d'une telle entreprise. Un film, quasi publicitaire, visionné en boucle le confirme tandis qu'un slogan le résume : « Le rhum aussi a son grand nom » ! L'effacement procède ici à la fois par le renvoi à l'exclusive béké et par la vision charmante et exotique que regrettait Myriam Cottias (1993 : 265) à propos de l'ethnologie créole liée à l'action patrimoniale. Mais la trilogie que l'on pourrait appeler « Rhum, acras, madras » dans l'ancienne maison coloniale qui se veut un musée n'a pas pour ambition la quête d'une vérité historique. Celle que ce monde social se fabrique intimement et qui lui échappe à travers la restitution de sa généalogie est l'autre face d'un décor commercial destiné à séduire l'audience d'un tourisme de masse.

41. *France-Antilles*, 21-22 août 1999 et 28-29 août 1999.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. Voir le site <http://membres.lycos.fr/philmans/php/?pageid=21> (dernière visite au 18 juillet 2005).

Versant moins dans le folklore quasi populaire, l'Habitation Clément, au François, affiche de manière bien plus ostentatoire « sa » vérité historique, mise sans ambiguïté au service de l'industrie touristique. Propriété des Békés les plus puissants de la Martinique, le groupe Hayot, cette Habitation-distillerie dont le rhum est désormais fabriqué sur un site voisin est inscrite à l'Inventaire des monuments et sites historiques (comme la plupart des musées que nous avons examinés : Château Dubuc, la Pagerie, Fonds-Saint-Jacques...). Là, nous sommes placés au cœur de la rhétorique si bien décrite par Eichstedt et Small (2002 : 107) de l'annihilation symbolique de l'esclavage par une focalisation totale sur les matériaux rendant compte du mode de vie de la plantocratie et l'absence de mention relative au passé esclavagiste. L'Habitation Clément, c'est le rappel de la période de « l'or blanc » ; des siècles de la « grande époque de croissance économique » ; des « illustres propriétaires », tous Békés, qui se sont succédé à la tête de la propriété<sup>45</sup>. Tous ? Non, car celui décrit comme le plus fameux d'entre eux, Homère Clément, qui a laissé son nom à l'Habitation, appartient au groupe mulâtre. Mais nulle part cette information n'est explicitée. Au contraire, elle est comme noyée dans la généalogie des lieux qui fait référence à une liste de six patronymes depuis 1770, dont un seul, celui de Clément, dont la longévité à la tête de l'Habitation fut pourtant la plus longue, n'est pas Béké<sup>46</sup>. Mais l'intégrité de l'homme et sa conformité aux normes coloniales ne méritaient-elle pas cette récupération qui fait passer pour inaperçu ce que l'on ne saurait voir ?<sup>47</sup> Ce non-dévoilement permet de ne pas rompre l'équilibre rhétorique des lieux tendu vers la révélation « de l'âme de cette plantation qui, suspendue dans le temps, semble nous transmettre les grands moments de l'aventure sucrière de l'île »<sup>48</sup>. Mythifié dans la filiation socioraciale, Homère Clément, qui fut médecin, maire du

45. Selon les termes utilisés dans la documentation disponible sur place, notamment « Habitation Clément », éditions Grand-Sud, 1994 : 8.

46. *Ibid.* : 8.

47. Sur ce point, je remercie vivement l'évaluateur anonyme qui a bien voulu pointer ma méprise qui consistait à ne voir que la retranscription d'une généalogie béké. Le chercheur que je suis a-t-il reçu l'information du livret « L'Habitation Clément » comme doit la recevoir le simple visiteur ? Le patronyme sans particule, de surcroît fabriqué à partir d'un prénom, aurait dû de toute évidence attirer mon attention. Mais l'immersion dans la « plantation musée » d'aujourd'hui ne facilite pas ce travail de mise en rapport et d'attribution du nom à la catégorie socioraciale qu'il concerne, comme si tout devait rester feutré, sans aspérité, ni clivage. Même quand il s'agit de relater les grèves de 1900 – ce qui est fait dans la brochure « Habitation Clément » – grèves où Homère Clément s'était illustré en tentant de négocier avec les grévistes alors que les troupes coloniales ouvraient simultanément le feu sans sommation, un héroïsme anecdotique arraché à son contexte colonial domine la narration. Inévitablement connue pour être la propriété du fameux groupe Hayot en une localité – Le François – réputée pour ses riches enclaves de villégiature békés, le sens de l'Habitation Clément reste définitivement infléchi par l'imagerie de la grandeur créée.

48. Cf. « Habitation Clément », éditions Grand-Sud, 1994 : 10.

François et député de la Martinique, peut dès lors être présenté comme exemplaire, comme un homme « d'une élégance naturelle, d'une belle stature, d'une physionomie toujours grave, empreinte d'on ne sait quelles nobles pensées livrant le reflet de son âme [...] un de ces types d'homme politique [...] qui imposait par la seule force de leur valeur et de leur haute probité morale »<sup>49</sup>. Cette noblesse, que rien ne vient rompre, pas même la maquette d'un bateau négrier présentée dans l'un des chais, est matériellement incarnée. Elle l'est bien sûr dans la magnificence de la maison de maître avec son mobilier « style compagnie des Indes orientales et occidentales », ses tables en acajou massif, ses buffets en bois de mahogany, son lit à colonnes sculptées, ses « très belles commodités victoriennes »... Elle l'est aussi dans l'agencement de l'ensemble architectural, avec le parc « aux arbres centenaires », les cuisines séparées, les anciens logements des « travailleurs » – ceux-là mêmes dont il n'est évidemment pas dit qu'ils étaient esclaves –, logements transformés en boutiques de dégustation, en salle d'exposition d'art et même encore en une luxueuse « Case des présidents ». Car, c'est cet endroit de nostalgie d'un ordre colonial encore si prégnant, que le président Mitterrand a choisi pour organiser, en mars 1991, la rencontre « pour une paix durable au Proche-Orient », avec le président George Bush Sr., rencontre au sommet qui fait suite à la première guerre du Golfe. On dit même que le président français a dormi dans le lit à colonnes de l'illustre Homère Clément<sup>50</sup>. La signification du choix d'un tel lieu relèverait-elle en droite ligne de la « politique de l'oubli » républicain incapable d'appréhender les clivages raciaux, ou serait-elle l'instrument même du camouflage de ces clivages anté-républicains qui se perpétuent jusqu'à aujourd'hui ?

Les présidents français affectionnent particulièrement ces haut-lieux de la grandeur créole. En 1974, la rencontre entre Valéry Giscard d'Estaing et Gerald Ford, qui préfigure le premier « G 6 » de Rambouillet, se déroule à la plantation Leyritz (Basse-Pointe) transformée en 1970 en hôtel de luxe. La photo des deux présidents au bord de la piscine est restée mémorable, au point de continuer à être jugée, à la veille de l'ouverture du « G 8 » de 2005, comme le symbole précurseur d'un « club d'égoïstes » ne servant à rien d'autre qu'à « former politiquement une jeunesse radicale anticapitaliste »<sup>51</sup>. Pour comprendre comment ces lieux fabriquent le déni du passé et l'embellissent à l'envi d'un exotisme mythifié, il suffit de mentionner que ce sont, à Leyritz, les anciennes cases à esclaves qui sont aujourd'hui transformées en bungalows climatisés pour accueillir les clients friands

49. *Ibid.* : 8.

50. *Ibid.*

51. *Le Courrier international*, 19 juillet 2005, éditorial de P. Thureau-Dangin.

d'une harmonie surannée. La plantation Leyritz qui se visite sans forcément fréquenter l'hôtel – d'autant qu'elle est dotée d'un petit musée renommé de figurines végétales – rejoint le dernier groupe d'établissements de notre exploration<sup>52</sup>. Il est formé par ces Habitations ayant abandonné leur traditionnelle activité agricole pour ne livrer au regard que leur monumentalité codée selon la stratégie discursive qui nous est maintenant familière : refoulement de l'esclavage et transformation des lieux en un éden botanique ou architectural. C'est le cas pour les Habitations de l'Anche Latouche (Carbet) ou encore de l'Anse Céron (Prêcheur). La visite de cette dernière plantation, sans doute bien plus modeste que les autres, ne nous apprend guère plus. On y note encore le recours à la généalogie glorieuse qui enracine l'origine du lieu en l'année lointaine de 1658. On y goûte les saveurs culinaires créoles avec les écrevisses fraîchement pêchées dans les bassins d'élevage de l'Habitation. On y achète des souvenirs dans les cases rénovées... Toutes ces activités se déroulent dans la rue « Cases-nègres », terme traditionnel folklorisé et tellement bienvenu pour éviter celui d'esclaves. Car le mot « esclave » reste l'éternel absent. À l'Anse Céron, comme ailleurs, les propriétaires et concepteurs des lieux parlent de « travailleurs ». Et pour définir la fameuse rue « Cases-nègres » où sont désormais installées toilettes et boutiques, il faudra se référer à la mention signalée sur le plan fourni : « anciennes cases à travailleurs ».

Ce second ensemble muséal qui efface si efficacement la réalité esclavagiste nous confronte à la stratégie patrimoniale telle que certains auteurs l'abordent, la ramenant à la quête d'une identité confortée dans son être-là, frôlant souvent l'autoglorification. Elle est l'occasion de se mirer en un miroir où l'image de soi peut être « admirée, désirée, portée vers l'émulation » (Preziosi 2004 : 79). Organisé pour « la célébration de l'homogène », ce type de musée « en rajoute au mythe » (Mairot 1998 : 168). Il « occulte les ruptures, et endort dans l'idée tiède des continuités, du maintien du même, de la fidélité à soi, à l'identique » (*Ibid.*). À la Martinique, cette logique de la production identitaire contenue dans l'acte patrimonial est utilisée jusqu'à son extrême limite. Elle permet, dans l'intimité insulaire qui continue de confronter Noirs et Békés, de faire perdurer la symbolique des hiérarchies de valeurs attachées aux groupes socio-raciaux dans le reniement quasi total de l'ancrage esclavagiste. Second hiatus de la machine à patrimonialiser, cet excès dans la stratégie identitaire fait que ces musées n'éduquent pas mais disciplinent encore l'ordre social.

52. Dans ce tour d'horizon, ont été laissées de côté les propriétés, qui à la manière des distilleries, complètent leur exploitation agricole par des accueils touristiques : « Musée de la banane » à Sainte-Marie, « Plantation de fleurs Mac Intosh » au Morne-Rouge... Dans cette dernière a été installé un musée... amérindien.

Paradoxalement, on pourrait dire d'eux qu'ils forment les lieux de mémoire tels que les définissait Pierre Nora (1984 : xx-xxii). L'historien pensait en effet qu'il y avait deux moments dans la constitution de ces lieux : un premier moment attribuable à une mémoire collective vivante et un second moment où la mémoire est supplantée par la mise en scène historique. Ce double « règne » des lieux de mémoire qui les fait être à la fois « naturels » et « artificiels » ne se retrouve pas à la Martinique, ailleurs que sur les plantations des Békés. Et pour cause : la mémoire collective populaire n'a jamais eu l'occasion de rendre visibles les lieux de sa nécessaire circulation. Ceux-là ne risquent donc pas d'être (re)fabriqués et montrés « en lieux de mémoire » puisque d'eux, on ne sait guère où, encore aujourd'hui, ils s'élaborent. C'est sans doute ce qui explique que ce sont des éléments « neufs » – fresques, statues, monuments, rues nouvellement désignées – qui ont le plus souvent la charge de rendre compte d'une mémoire de l'esclavage. Les plantations quant à elles conservent la pleine souveraineté des lieux où s'est transmise cette culture particulière de la valorisation et de la domination raciale. Leur récupération patrimoniale aujourd'hui porte la marque de ce double règne des lieux de mémoire : ils sont la répétition, sous l'angle muséographique, d'une mémoire coloniale qui continue d'affirmer sa suprématie blanche.

## La patrimonialisation à la Martinique

### Une rupture non consommée ?

Au terme de cette exploration, il nous faut bien parler de l'inadaptation du langage patrimonial pour faire accéder à la réalité d'une mémoire vivante de l'esclavage à la Martinique. Comme on le laissait entendre dans l'introduction de ce texte, ce n'est pas tant la caractéristique du geste patrimonial qui est en cause, à savoir le fait que ce geste procède toujours d'une appropriation stratégique du passé pour servir au présent. C'est plutôt le langage lui-même, sa mécanique et ses conventions, qui rendent le travail de récupération du passé esclavagiste presque vain. D'un côté, ce langage confine le discours dans une trame inadaptée aux univers culturels foisonnants qu'il se destine à fixer. Ces univers finissent par se dérober à une logique « chronophage », éprise de l'ordre catégorisant de la démarche historiciste. De l'autre, le potentiel stratégique de ce langage rend possible la manipulation identitaire articulée sur le principe de la séparation binaire « montré-caché ». La rhétorique des lieux de la mémoire coloniale développée dans l'univers des plantations muséifiées ne fait pas autre chose que d'énoncer une présence, celle de la blancheur créole, par effacement de l'existence des univers noirs, qu'ils soient ceux des esclaves et mêmes des « travailleurs ». De ce point de vue, le musée conserve sa vocation originelle,

celle d'être « une émanation du pouvoir », dont l'institutionnalisation « est liée à sa fonction de glorification des figures de l'autorité absolue » (Célius 1998 : 252). Rien d'étonnant alors à suggérer qu'un musée « consacré à l'esclavage semble être inconcevable dans cette relation de pouvoir » (*Ibid.*).

Au regard des statistiques de fréquentation de ces lieux, on pourrait conclure qu'après tout, peu de Martiniquais sont concernés par ces actions patrimoniales. Les visiteurs des musées sont en effet à 87 % des touristes<sup>53</sup>. Quand on sait que parmi la totalité de ces touristes, seulement 15 % sont des Martiniquais d'origine, venus en séjour au pays<sup>54</sup>, il ne fait guère plus de doute que les musées et autres établissements passant pour tels s'adressent à un public exogène, ce qui fait que la population insulaire n'est peut-être qu'une spectatrice bien lointaine de ce déploiement d'actions. Pourtant, la portée de cette projection patrimoniale a sans doute d'autres résonances, liées à sa seule présence, sans qu'il soit nécessaire de faire la visite des musées. Car chacun sait bien, à la Martinique, qui fait quoi, et à qui appartient quoi. La structuration du champ patrimonial en dit alors plus que le message diffusé dans le dispositif muséal. La division entre les porteurs de projets, leur appartenance à des groupes bien typés – les Békés, la bourgeoisie et la classe politique noires, les acteurs associatifs des milieux modestes – reproduit un ordre que le placage du modèle républicain a bien du mal à faire disparaître. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, les propos de l'intellectuel martiniquais Roland Suvelor, repris dans le journal *Libération* (Pivois 2000), réitérent un constat ancien qui ne cesse de se réactualiser au cœur même de la surmodernité de l'île : « On vit dans un pays où la notion de race joue un rôle primordial, imprègne notre quotidien, influe presque dans chacun de nos gestes ». Si le message patrimonial fait rupture dans la manière qu'il a de s'emparer du passé – avec ce regard muséal qui procède de l'archive et non de la transmission intergénérationnelle –, les acteurs qui le produisent se situent dans un rapport de continuité dans l'arène sociale où se distribuent les compétences patrimoniales. C'est ainsi que les réalisations muséographiques relèvent plus de la reproduction d'un rapport social racialisé que d'une rupture d'avec un registre mémoriel antérieur. Transitent par elles une manière nouvelle de reconduire et fixer des positionnements sociaux anciens et archaïques, mais toujours dotés d'efficacité. Cette rupture patrimoniale non consommée rend possible le transfert définitif de l'analyse de Eichstedt et Small (2002 : 9) pour voir, contre toute attente à la Martinique, comme aux États-Unis,

53. Selon l'enquête 2001 de l'ARDTM sur la fréquentation des musées.

54. Chiffres de 2003 fournis par le service statistique de l'ARDTM. Merci à monsieur Bruno Marques pour me les avoir communiqués.

se développer, dans la posture muséale, « un régime de représentations racialisées ». Nous sommes confrontés aux manifestations concrètes de ce que Achille Mbembe (2005 : 151) analyse courageusement comme le « versant nocturne de la République », c'est-à-dire « la race », cette « épaisseur inerte » où vient s'engluer la radicalité des croyances républicaines. Nous sommes au cœur des dispositifs et des discours qui laissent à l'état d'impensé les formes d'un « ethnonationalisme racialisant » produit au sein même d'une culture politique dominante – celle de l'État français – dont l'universalisme « purement a-historique » prétend « avoir dépassé la “race” » (*ibid.* : 150 et 153). À la Martinique, la force continue de la structuration socio-raciale épuise, plus qu'ailleurs, la capacité de cette culture à masquer ce qu'elle ne saurait voir.

Et la mémoire dans tout ça ? Si la rupture patrimoniale est paradoxalement une continuité, il y a fort à parier que cette mémoire continue de circuler en marge de ces dispositifs contrôlés. C'est peut-être elle qui s'exprime auprès de ce petit groupe de femmes venues prier dans la chapelle du Fonds-Saint-Jacques, à l'écart de la ferveur des visiteurs. Ou encore se loge-t-elle dans ces manifestations spontanées des habitants du quartier de l'Anse Cafard où a été édifié le « Mémorial de la Fraternité » lorsque ces riverains viennent allumer les bougies pour célébrer les esclaves morts, noyés au cours du naufrage que le Mémorial leur signale désormais. On la retrouve aussi dans la parole du guide du Château Dubuc qui raconte sa manière de voir les lieux, son émotion comme son émerveillement, et qui reconfigure ainsi le parcours de ceux qu'elle considère comme ses ancêtres. Cette mémoire capable de se réappropriier de manière feutrée et non publicisée les résultats de l'action patrimoniale vient simplement témoigner d'une présence vivante là où le patrimoine s'apprêtait à la muséifier sans jamais vraiment l'avoir identifiée.

*Centre d'étude d'Afrique noire, Bordeaux*  
*Centre national de la recherche scientifique*  
 christine.chivallon@msha.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : esclavage/*slavery* – colonisation/*colonization* – musées/*museums* – patrimoine/*cultural heritage* – mémoire/*memory* – Antilles françaises/*French West Indies* – Martinique.

## BIBLIOGRAPHIE

Appadurai, Arjun

2001 *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.

Bayart, Jean-François

2004 *Le Gouvernement du monde : une critique politique de la globalisation*. Paris, Fayard.

Benoist, Jean, ed.

1972 *L'Archipel inachevé : culture et société aux Antilles françaises*. Montréal, Presses de l'université de Montréal.

Bernabé Yves, Viviane Capgras &amp; Pascal Murgier

1997 « Les politiques culturelles à la Martinique depuis la décentralisation », in Fred Constant & Justin Daniel, eds, *1946-1996 : cinquante ans de départementalisation Outre-mer*. Paris, L'Harmattan : 133-151.

Bonnio, Jean-Luc

2006 « Échos politiques de l'esclavage colonial, des départements d'Outre-mer au cœur de l'État », in Claire Andrieu *et al.*, eds, *Politiques du passé : usages politiques du passé dans la France contemporaine*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence : 59-69.

Cahiers du patrimoine

2000 *Les Cahiers du patrimoine (Martinique)* 17-18 : *Esclavages : de l'Antiquité à la veille de la Révolution de 1789*.

Célius, Carlo Avierl

1998 « L'esclavage au musée : récit d'un refoulement », *L'Homme* 145 : *De l'esclavage* : 249-261.

Champion, Jean-Marcel

1995 « 30 floréal an X : le rétablissement de l'esclavage par Bonaparte », in Marcel Dorigny, ed., *Les Abolitions de l'esclavage : de L.-F. Sonthoux à V. Schoelcher (1793-1794-1848)*. Paris, Unesco / Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes : 265-271.

Chivallon, Christine

1998 *Espace et Identité à la Martinique : paysannerie des Mornes et reconquête collective, 1840-1960*. Paris, CNRS Éd.

2002a « Construction d'une mémoire relative à l'esclavage et instrumentalisation politique : le cas des anciens ports négriers de Bordeaux et Bristol », *Cahier des Anneaux de la mémoire* 4 : 177-203.

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

2004a « Espace, mémoire et identité à la Martinique : la belle histoire de "Providence" », *Annales de Géographie* 638-639 : 400-423.

2004b *La Diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éd.

2005 « Résurgence des mémoires de l'esclavage : entre accélération généralisée et historicités singulières », *Diasporas : histoire et sociétés* 6 : 144-155.

Cottias, Myriam

1993 « Société sans mémoire, société sans histoire : le patrimoine désincarné », in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, Éd. de l'Encyclopaedia Universalis : 263-265.

1997 « L'oubli du passé contre la citoyenneté : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in Fred Constant & Justin Daniel, eds, *1946-1996 : cinquante ans de départementalisation Outre-mer*. Paris, L'Harmattan : 293-313.

Desvallées, André

1995 « Émergence et cheminement du mot patrimoine », *Musées & Collections publiques de France* 208 : 6-29.

Dorigny, Marcel

2004 « Moreau de Saint-Méry, révolutionnaire théoricien de l'esclavage colonial et du "préjugé de couleur" », introduction in Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *La Description topographique, physique,*

*civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*. Paris, Publications de la Société française d'histoire d'Outre-mer.

**Duffy, Terrence M.**

2004 « Museums of "Human Suffering" and the Struggle for Human Rights », in Bettina M. Carbonell, *Museum Studies : An Anthology of Contexts*. Malden, Blackwell : 117-122.

**Eichstedt, Jennifer L. & Stephen Small**

2002 *Representations of Slavery : Race and Ideology in Southern Plantation Museums*. Washington, Smithsonian Institution Press.

**Findlen, Paula**

2004 « The Museum : Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy », in Bettina M. Carbonell, *Museum Studies : An Anthology of Contexts*. Malden, Blackwell : 23-50.

**Fredj, Jacques**

1983 « L'assimilation dans l'histoire antillaise », *Les Temps Modernes* 441-442 : 1836-1852.

**Gilroy, Paul**

1993 *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*. Londres, Verso. [Trad. franç. : Paris, Kargo, 2003.]

**Giraud, Michel**

1999 « La patrimonialisation des cultures antillaises : conditions, enjeux et effets pervers », *Ethnologie française* 29 (3) : 375-386.

2005 « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in Patrick Weil & Stéphane Dufoix, eds, *L'Esclavage, la colonisation et après... : France, États-Unis, Grande-Bretagne*. Paris, Presses universitaires de France : 533-558.

**Glissant, Édouard**

1981 *Le Discours antillais*. Paris, Le Seuil.  
1990 *Poétique de la relation*. Paris, Gallimard.

**Guillaume, Marc**

1990 « Invention et stratégies du patrimoine », in Henri-Pierre Jeudy, ed., *Patrimoines en folie*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme : 13-20.

**Halbwachs, Maurice**

1997 [1950] *La Mémoire collective*. Paris, Albin Michel.

**Hartog, François**

2003 *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*. Paris, Le Seuil.

**Hudson, Kenneth**

2004 « The Museum Refuses to Stand Still », in Bettina M. Carbonell, *Museum Studies : An Anthology of Contexts*. Malden, Blackwell : 85-91.

**Jeudy, Henri-Pierre, ed.**

1990 *Patrimoines en folie*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France : cahiers » 5).

**Jolivet, Marie-José**

1987 « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du Schoelchérisme au Marronisme », *Cahiers d'études africaines* 107-108 : 287-309.

1997 « Libres, Marrons et Créoles, ou Les Amériques noires revisitées », *Cahiers d'études africaines* 148 : 993-1003.

**Labat, Jean-Baptiste**

1993 *Voyage aux Isles : chronique aventureuse des Caraïbes, 1693-1705*. Éd. par Michel Le Bris. Paris, Phébus.

**Lazarus, Neil**

1995 « Is a Counterculture of Modernity a Theory of Modernity ? », *Diaspora* 4 (3) : 323-340.

**Le Goff, Jacques, ed.**

1998 *Patrimoine et passions identitaires*. Paris, Fayard – Éd. du patrimoine.

Leiris, Michel

1987 [1956] *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris, Unesco-Gallimard.

Madras...

1996 *Madras : dictionnaire encyclopédique et pratique de la Martinique*. Fort-de-France, Exbrayat.

Mairot, Philippe

1998 « Identités et musées de sociétés », in Jacques Le Goff, ed., *Patrimoine et passions identitaires*. Paris, Fayard – Éd. du patrimoine : 163-173.

Mbembe, Achille

2005 « La République et l'impensé de la "race" », in Pascal Blanchard et al., eds, *La Fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris, La Découverte : 139-153.

Nicolas, Thierry

2002 *Les Antilles françaises entre insularité et continentalité : un essai sur la logique d'intégration de la Guadeloupe et de la Martinique à l'espace national et européen*. Paris, Université Paris IV-Sorbonne, thèse de doctorat.

Nora, Pierre, ed.

1984 *Les Lieux de mémoire*, 1. : *La République*. Paris, Gallimard.

Patterson, Orlando

1982 *Slavery and Social Death : A Comparative Study*. Cambridge, Harvard University Press.

Pivois, Marc

2000 « Couleur Békés », *Libération* du 11 août.

Pouillon, Jean

1992 « Tradition », in Pierre Bonte & Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 710-712.

Preziosi, Donald

2004 « Brain of the Earth's Body : Museums and the Framing of Modernity », in Bettina M. Carbonell, *Museum Studies : An Anthology of Contexts*. Malden, Blackwell : 71-84.

Price, Richard

2001 « Monuments and Silent Screaming : A View from Martinique », in Gert Oostindie, ed., *Facing up to the Past : Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*. Kingston, Ian Randle : 58-62.

Queinnec, Marie-Louise

1999 « Le notariat des îles et l'esclavage », in Marcel Dorigny, ed., *Esclavage, résistances et abolitions*. Paris, Éd. du CTHS : 23-34.

Schmidt, Nelly

1999 « Commémoration, histoire et historiographie : à propos du 150<sup>e</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises », *Ethnologie française* 29 (3) : 453-460.

Schor, Paul

2005 « Le métissage invisible : l'héritage de l'esclavage dans les catégories de recensement américain », in Patrick Weil & Stéphane Dufoix, eds, *L'Esclavage, la colonisation et après... : France, États-Unis, Grande-Bretagne*. Paris, Presses universitaires de France : 297-321.

Williams, Dwayne E.

1999 « Rethinking the African Diaspora : A Comparative Look at Race and Identity in a Transatlantic Community », in Darlene C. Hine & Jacqueline McLeod, eds, *Crossing Boundaries : Comparative History of Black People in Diaspora*. Bloomington, Indiana University Press : 105-120.

Christine Chivallon, *Rendre visible l'esclavage : muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises*. — Cet article propose une étude de l'action patrimoniale développée actuellement à la Martinique (Antilles françaises). Centré sur la muséographie, il s'intéresse à la manière dont est retranscrit le passé esclavagiste. Il identifie la superposition actuelle de deux stratégies patrimoniales bien typées, liées aux hiérarchies socioraciales : l'une qui souhaite mettre en visibilité l'esclavage ; l'autre qui en efface la réalité historique. L'analyse de ces différents dispositifs patrimoniaux montre l'inadaptation du langage muséographique calqué sur le modèle européen avec le « leurre chronologique » qu'il génère. Elle dégage également comment des lieux de mémoire d'une nostalgie coloniale sont en mesure de s'édifier simultanément à ces tentatives de recouvrement du souvenir de l'esclavage. La politique patrimoniale apparaît dès lors comme agissante dans la réalité actuelle de rapports sociaux dont elle contribue à fixer les termes de la représentation.

Christine Chivallon, *Making Slavery Visible : Museum Science and a Hiatus in Memory in the French Antilles*. — To study with a focus on museology the actions now being conducted in Martinique to manage the island's cultural heritage, attention is turned toward the ways slavery has been reworked. Two typical, superposed strategies for handling this past can be identified in relation to socioracial hierarchies : the one seeks to make slavery visible whereas the other effaces its historical reality. The analysis of these different strategies brings to light the inadequacy of the language of museum science, which copies the European model with its « chronological snare ». It also shows how the « places of memory » of a colonial nostalgia are capable of simultaneously constructing themselves in these attempts to recover the memory of the slave period. The policy for managing this heritage thus seems to have an action in current social relations by establishing their terms of cognitive representation.