



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español

***MEMORIAS DE LA RESISTENCIA Y LA COLONIALIDAD EN MARTINIQUE.
SOPORTES ALTERNATIVOS Y ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA
HISTORICO-IDENTITARIAS***

Tesis doctoral presentada por:
BLANCA CASTRO LORENZO

Director:
JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN

Programa de Doctorado en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de
África y Asia

Madrid 2017

AGRADECIMIENTOS

A Iko por su cariño, por su bondad y dedicación, al final por su ayuda incondicional.

A Juan Carlos por su paciencia, su sabiduría y por estar siempre en mis momentos de “crisis” y a Carmen, secretaria del Departamento, por su encantador trato.

A los que considero mis amigos de la inolvidable habitation Fond Moulin, Alejandro, Christiane, Emmanuel, Romeo e incluso M. Morin.

A mi Koki que tantas horas me ha escuchado hablar con sus ojillos de estrellas y también a Sara por echarme una mano con las transcripciones en el apartamentito de la Manga.

A mi abuela, esté donde esté, por hacer sus magias y ayudarme con mis estudios a su manera.

A todos aquellos que me han acogido en Martinique, que me han ofrecido su tiempo e interés y que han contribuido con sus testimonios a la realización de este trabajo, Mme. Germé, M. Bourdon y su adorable esposa, M. De Jaham, M. De Laguarigue, M. Rangom, Mme. Almont, M. Regis, M. Brichant, M. Doppia, Alexandrine, Mme. Carpin, M. Mutton...

A Ramón Grosfoguel por su brillante producción académica, por dar respuesta a tantos interrogantes que me he planteado durante años, por ser una fuente de inspiración constante.

Finalmente al profesorado del departamento de antropología de la UAM que tan acertadamente me han guiado durante la realización del máster y del doctorado.

ÍNDICE.

MEMORIAS DE LA RESISTENCIA Y LA COLONIALIDAD EN MARTINIQUE. SOPORTES ALTERNATIVOS Y ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA HISTORICO-IDENTITARIAS.

Prólogo.....	p. 7
Introducción.....	p. 10
La Departamentalización de las Antillas Francesas y el movimiento de la Negritud: Dependencia, asimilacionismo y reagudización de las reivindicaciones histórico- identitarias.....	p. 16
Movimientos sociales del 2009. Entre reivindicaciones económicas y reajustes histórico- identitarios.....	p. 21
Objetivo general, Objetivos específicos y Metodología.....	p. 24
Desde la perspectiva teórica de la Colonialidad y la Decolonialidad. Aplicación práctica del concepto de reflexividad en la investigación.....	p. 40
I. Capítulo 1. Construcción de la memoria de la esclavitud y la colonización por el colectivo béké.....	p. 49
Interrelaciones, reproducciones y resistencias de los afrodescendientes y “Otros” grupos racializados	
1.1. Introducción.....	p. 50
1.1. Reseña histórica de la instauración de los primeros colonos franceses en Martinique.....	p. 52
1.2 Cuerpos y memorias: Békés, afro ¿? descendientes y otras minorías.....	p. 73
1.3 ¿Entre Déspointes y Jaham? Readaptación del discurso de la raza en el ámbito público.....	p.114
1.4 Békés y “la foule”: Identidades alterizadas, narrativas históricas dicotomizadoras.....	p. 149
1.5 Síntesis.....	p. 188
II. Emergencias, sinergias y reconfiguraciones de la memoria de la colonización y la esclavitud a través del espacio.....	p. 197
Capítulo 2. Instrumentalización del Espacio público en Martinique.....	p. 197
2.1 Introducción.....	p. 197
2.2 Reconstrucción de la memoria a través de la apropiación del espacio público: Grafitis, Frescos murales y la remodelación de la Place de la Savane.....	p. 204
2.3 Estudio de caso: Espacio público de la Mairie de Schoelcher. Entre el omnipresente abolicionista blanco y la emergencia histórica de los amerindios en el paisaje urbano.....	p. 234

2.4 Conclusiones y extensiones de la reconstrucción de la memoria y el espacio público.....	p. 258
2.5. Formas aletrantivas de apropiación del espacio público.....	p. 269
2.5.1. Los 50 pas Géométriques, la Insurrección du Sud y el Barrio de Duprey.....	p. 269
2.5.2. La cuestión del reparto de tierras. Formas de publicitación del espacio privado por las asociaciones y agentes político-sociales en Martinique.....	p. 275
Capítulo 3. Instrumentalización del espacio privado en Martinique. El jardín creole.	
3.1 Introducción.....	p.307
3.2 El jardín creole como espacio: Frontera del ser.....	p. 312
3.3 Práctica y memoria: Holismo, estructurabilidad y funcionalidades del jardín creole.....	p. 333
3.3.1 Función alimenticia del jardín creole.....	p. 333
3.3.2 El jardín creole y el sistema medicinal tradicional martiniqués: Corporeidad, espiritualidad y memoria de la esclavitud.....	p. 348
3.3.3 El jardín creole como mediador entre el mundo de los espíritus, el mundo colonial y el cuerpo.....	p. 378
3.3.3.1 Sobre el epígrafe.....	p. 378
3.3.3.2 Entre Invisibilidades y presencias discretas, entre escepticismo y tradición local, entre estigmatización y arraigo del Quimbois en Martinique.....	p. 380
3.3.3.3. Creolización de la Iglesia en Martinique.....	p. 392
3.3.3.4. Rituales públicos, expresiones de las transformaciones sociopolíticas de la sociedad martiniquesa.....	p. 395
3.3.3.5 El poder de la espiritualidad de las plantas como medio de combatir la enfermedad y sus causas.....	p. 400
3.3.3.6 Zombis y Dorlis: Representaciones monstruosas.....	p. 404
3.4 El jardín creole en la escuela.....	p. 423
3.5 A modo de conclusión.....	p. 432
III. Capítulo 4. Transmisión de la memoria de la esclavitud y colonización en las instituciones educativas.	
4.1 Introducción.....	p. 436
4.2 La cuestión de la enseñanza de la trata atlántica y la colonización en las instituciones educativas en la metrópoli.....	p. 438
4.2.1 Marco educativo Nacional: Leyes conmemorativas y políticas asimilacionistas.....	p. 438
4.2.2 Entre el reconocimiento histórico del Otro y el tratamiento invisibilizador de la diversidad cultural en las aulas metropolitanas.....	p. 444
4.2.3 El apartado de las aboliciones de la esclavitud en los programas educativos nacionales..	p. 463

4.2.4 Conclusiones.....	p. 466
4.3 Emergencias, sinergias, alternativas y continuidades en la transmisión de la “historia del país” o de la trata atlántica y la colonización en los centros educativos martiniqueses.....	p.469
4.3.1 Presentación de la cuestión y Metodología.....	p. 469
4.3.2 Acercamiento hacia los estereotipos y realidades de la “juventud martiniquesa”.....	p. 475
4.3.3 Características generales de las escuelas martiniquesas.....	p. 489
4.3.4 Estudios de caso: Couvent de Cluny, Cassien Ste. Claire y Edouard Glissant.....	p. 518
4.3.4.1 Estudio de Caso 1: La escuela de las élites. El Couvent de Cluny.....	p. 538
4.3.4.2 Estudio de caso 2: “La juventud martiniquesa” y el Colegio Cassien Saint Claire.....	p..552
4.3.4.3 Estudio de caso 3: Metodologías alternativas en el Colegio Edouard Glissant.....	p. 573
4.4 Síntesis del capítulo.....	p. 584
5. Conclusiones finales.....	p. 591
5.1. Posibles contribuciones y aperturas.	p. 605
6. Bibliografía.....	p. 607
Documentos audiovisuales.....	p. 622
Coloquios/Seminarios.....	p. 626
Estudios estadísticos.....	p. 627
Artículos anónimos o sin autoría nominal.....	p. 627
Etnografía virtual.....	p. 633
Blogs.....	p. 633
Foros virtuales.....	p. 634
7. Índice de Ilustraciones.....	p. 636

PROLOGO

La representación del archipiélago caribeño en Occidente como el paraíso terrenal, el lugar de descanso por antonomasia, de celebración de lunas de miel, o de desenfreno y “aventura” ilimitada, siempre bajo el proteccionismo y confort de los hoteles resort infinitos, transforma geográfica e históricamente este espacio en un objeto de uso y disfrute del turista.

La habilidad y colonialidad inmersa en el traslado de la pluralidad de historias unificadas en torno a uno de los mayores genocidios y epistemicidios mundiales desde el que se ha reconfigurado el tejido relacional y el valor del ser a nivel planetario, y que bajo esta perspectiva aparece como algo disperso o ausente en el imaginario Occidental hacia este continente o área cultural; nos da pistas a cerca de la producción de cierta subjetividad y politización de la construcción y difusión del relato histórico oficial en Occidente.

Durante mi última estancia en Martinique en 2015 en la que esta vez como investigadora me proponía encontrar respuestas a interrogantes que años atrás, en mis primeros viajes en 2003 a los “departamentos de ultra mar” o a las “periferias” de la Francia hexagonal me chocaban o me producían esta curiosidad o extrañamiento del observador casual, alejaba mi interés de las playas de arena blanca atiborradas de “occidentales” en busca del paradójico bronceado soñado.

El acercamiento que me ha permitido la etiqueta de antropóloga hacia el mundo experiencial y subjetivo de los agentes sociales, de los seres humanos que constituyen la compleja sociedad poscolonial de la Martinique empañada por las consecuencias de los mecanismos coloniales y poscoloniales que tantas veces había estudiado en textos y trabajos de otros compañeros, ha constituido como no podría ser de otra forma, un factor clave para comprender en primera persona, la importancia y cotidianeidad de las estrategias de resistencia identitaria, histórica, cultural y económica que se desarrollan en Martinique por los diferentes grupos subalternos y que conforman una parte esencial de la matriz temática de este trabajo.

Durante uno de los encuentros amistosos con varios investigadores e intelectuales caribeños del campo de la etnobotánica en la peculiar “habitation”¹ de Fond Moulin en

¹ El término de *habitation* empleado desde el inicio de la colonización francesa en América y el Océano Índico, designa una propiedad agrícola con sus plantaciones, su casa y sus edificios para la explotación. En función del tamaño, del cultivo y de la forma de explotación de la tierra se distinguen los diferentes tipos de habitations. El arquitecto del patrimonio en Guadalupe, C. Charlery (2004) aclara que:

Bellefontaine, en donde se desarrollan de una manera distendida una parte de las entrevistas que recojo a lo largo de la tesis, un farmacólogo cubano hablándome de la Habana me explicaba con lágrimas en los ojos el porqué de la tradición del cañonazo diario de las 21h en la fortaleza San Carlos de la Cabaña².

Como el suyo, los testimonios de los efectos de la colonialidad y la vigencia de estos procesos en el Caribe y específicamente en una Martinique construida como un anexo vacacional de Francia o desde el prisma discriminatorio del “lastre”, o de la supuesta dependencia de esa ciudadanía incómoda y demandante por parte del estado nación, empapa el día a día del trabajo de campo realizado en 2015.

Desde la metodología, el empleo de una etnografía virtual y de la etnografía de la memoria para complementar una etnografía clásica realizada en un periodo limitado de tiempo, me ha permitido triangular los datos procedentes de estas fuentes, profundizando en aspectos y temáticas de la vida social que de otra forma habrían permanecido ensombrecidos o ausentes.

Cabe mencionar en este sentido, que mi estancia durante 6 años en las periferias “francesas” esta vez como una joven enfermera ávida de reencontrar Otros “mundos” y Otras formas de ver el mundo, me permitieron inmiscuirme inicialmente, en la vida social y cultural de esta isla.

(...) « *L'habitation ne se résume donc pas simplement à la maison de maître ou à un édifice spécifique, mais comprend l'ensemble des bâtiments, domestiques et industriels, ainsi que les terres, les cultures, les esclaves, le bétail et tous les ustensiles nécessaires à la vie sur l'exploitation. On y cultive d'abord le tabac, puis l'indigo, la canne à sucre, le coton, le café et le cacao.* »

(“La *habitation* no se resume simplemente en la casa del amo o en un edificio específico, sino que comprende el conjunto de edificios domésticos e industriales, además de las tierras, los cultivos, los esclavos, las bestias y los utensilios necesarios para la vida en la explotación. Donde se cultiva al inicio el tabaco, el índigo, la caña de azúcar, el algodón, el café y el cacao.”)

A diferencia de las “*plantations*” de origen anglófono, con el término “*habitation*” no se hace una referencia explícita a la instalación y modo de vida del colono en los territorios de ultra mar.

Ver en: Huygues-Belrose, V. (Inacabado) *La société d'habitation: une civilisation historique*. Kapes Kréyol. Disponible en:

www.kapeskrejol.potomitan.info/dissertation4.php y Charlery, Ch. (2004). *Maisons de maître et habitations coloniales dans les anciens territoires français de l'Amérique tropicale*. Publicado on line el 19 de abril de 2012. Disponible en: <http://insitu.revues.org/2362>

² El cañonazo de las 9h00 pm declarado Patrimonio Cultural de la Nación en Cuba, se ha convertido en una atracción para los visitantes de la Habana y para los habaneros en una medida de tiempo. Los soldados vestidos con trajes típicos del siglo XVIII y con el mismo método de entonces, disparan un cañonazo en La Cabaña todas las noches a la misma hora, rememorando la época colonial en la que a las 9 de la noche y a las 4h30 am se cerraban y abrían los portones de la antigua muralla de la ciudad, mediante una cadena colocada ente los castillos del Morro y la Punta. Ver en: <http://www.martinoticias.com/a/canonazo-habana-patrimonio-nacional-/81643.html>, <http://www.otromundoesposible.net/la-fortaleza-de-san-carlos-de-la-cabana-la-habana/> y <http://www.viajarcuba.org/el-canonazo-de-la-habana/>.

De esta forma pude vivir en primera persona momentos tan significativos como las emotivas ceremonias de homenaje a Aimé Césaire, los emblemáticos “movimientos sociales” de 2009 en Martinique, el Carnaval de Basse Terre, el referéndum por la independencia, observar a la comunidad malabar de Matouba donde trabajaba y vivía en Guadalupe, maravillarme con la multiplicidad de las manifestaciones culturales del crisol de grupos étnicos que componen la isla de la Reunion en donde tuvo lugar la pandemia de la “Chicungunya” y las formas medicinales tradicionales de combatirla o el alejamiento espacial y socioeconómico al que se ven sometidos los “indígenas de la república” que percibí inmediatamente durante mi residencia en el barrio de Saint Denis en Paris. Todas estas vivencias que quedaron en mi recuerdo, se transformarían en el caldo de cultivo que me empujaría a realizar esta tesis.

El traslado reelaborado como antropóloga en el proceso de investigación de doctorado, de las experiencias y contactos mantenidos durante estos años y que he enumerado con situaciones ejemplares aquí, son empleados como decía, para complementar y contrastar los datos primarios obtenidos a través de la aproximación etnográfica, realizada en el espacio virtual y off line mediante los que pretendo consolidar el corpus de datos final.

En estos últimos 7 años alejada espacialmente del apasionante “Caribe francés” o de las “Antillas francesas” como colonialmente es definido por el estado nación francés, he continuado enriqueciendo mis perspectivas y enfoques críticos hacia los mecanismos de dominación que incluyen la construcción de la Otridad, la instauración de un modelo de normalidad o neutralidad universal, la desposesión económica y la dependencia etc... y también hacia las estrategias de resistencia y resiliencia de los grupos subalternos que cotidianamente acaecen en una institución como la psiquiátrica, en donde actualmente trabajo.

El armazón teórico que atraviesa como un hilo conductor los capítulos de este estudio, se enmarca dentro de la perspectiva poscolonial y descolonial de la que daré cuenta detalladamente en el apartado introductorio siguiente y desde donde me sitúo para interpretar y analizar las formas y soportes en las que se transmite, deconstruye y reconfigura en Martinique una memoria de la colonización Otra, transversal y adaptativa, inmersa en los legados supervivientes, materiales e inmateriales que serán objeto de presentación y estudio en las páginas siguientes.

En este viaje de espacios y cuerpos, de aniquilación y génesis, de continuidades y fracturas, espero contribuir al incesante combate que los afrodescendientes y otros grupos subalternos en Martinique emprendieron contra este proceso explotador y racista llamado colonización y que tanto se aleja de las oníricas y anestésicas imágenes del Caribe con las que iniciaba el texto.

INTRODUCCIÓN

“Matinik se ta nou, Matinik se pa ta yo!”

(« ¡La Martinique es nuestra, la Martinique no es de ellos!»)

Las voces unísonas de miles de personas que entonan el himno de una de las tantas manifestaciones convocadas en Fort de France, resuenan con fuerza por el Boulevard de Charles de Gaulle. Una marea roja de martiniqueses inunda el centro de la capital. Sombreros de hojas de palmera entrelazadas, compiten con paraguas, boinas o gorras de la NBA para protegerse del calor húmedo de una jornada que tienta con alargarse hasta la noche. Antes de llegar a la ancha avenida repleta de pancartas gigantescas que rememoran el reciente fallecimiento de Aimé Césaire, manifestantes y curiosos avanzan enérgicos y expectantes por la Rué de la Liberté, dejando atrás la colorida biblioteca “Schoelcher” y la Avenue des Caraïbes para llegar al punto de concentración. Allí les esperan pequeños puestecillos improvisados con zumos de frutas locales, cacahuets o sabrosísimos sorbetes de coco que las abuelas no se cansan de remover al sol. Las discusiones acaloradas en creole se suceden rápidamente mezclándose con el olor de los jugos de caña. Resguardados a la sombra de uno de los gigantescos arboles de la ciudad, un grupo de manifestantes forma un corrillo alrededor de dos hombres de mediana edad. Al sonido acompasado del tambor y de la voz grave de los músicos, bailan el Ladja o la danza de combate con movimientos ágiles y recíprocos. Los altavoces de mano no paran de amplificar las demandas y reivindicaciones de los sindicalistas crispados que exigen respeto, que ponen las cartas sobre la mesa. La mayoría aprovecha un ratito para reunirse y almorzar, para comer un “agoulu” o un bocadillo entre el griterío general. A medida que va atardeciendo, la tensión impregna el ambiente. Los rostros cada vez más serios expresan una mezcla de orgullo y determinación. El ritmo de los tambores se acelera al mismo tiempo que cae el sol y una comunidad cómplice espera de nuevo la confrontación, el cara a cara tantas veces postergado.³ A la caída de la noche, entre la sede del periódico local más vendido, France Antilles, y el Conseil General en la rué François Mitterrand, una fila de agentes especiales, de “fuerzas del orden” venidas directamente de la metrópoli y espectacularmente uniformadas, cortan el acceso ahora al Boulevard. Detrás de ellos un despliegue de medios intenta disuadir a los manifestantes. Más de 6 camiones del ejército esperan con más agentes armados. Mujeres y hombres de todas las edades

³Ver imágenes en: <https://www.youtube.com/watch?v=IAjUbbD-64I>, <https://www.youtube.com/watch?v=lvhlvZxSNXA>, https://www.youtube.com/watch?v=NSvfZ_8erd0, <https://www.youtube.com/watch?v=IAjUbbD-64I>, <https://www.youtube.com/watch?v=lpRtqAw2azw> y <https://www.youtube.com/watch?v=TNYlqiY6TZk>

avanzan hacia ellos. Con las manos en alto y a voz en grito sólo se oye el mismo mensaje que atravesará como el viento la ciudad y pasará a formar parte de la memoria de la Martinique para siempre:

YO ARME, NOU PA ARME! SE POU LA VICTWA NOU KA ALE!

(¡Están armados!, ¡nosotros no! ¡Es por la victoria por la que marchamos!).

¿Pero de quién es la Martinique? ¿Por qué estas frases se convirtieron en el símbolo de los movimientos sociales de 2009? ¿Qué se escondía detrás de las reivindicaciones económicas de los martiniqueses que aparentemente exigían una bajada de precio del coste de la vida? ¿Por qué muchos martiniqueses continúan autodefiniéndose como esclavos o hijos de esclavos?, si aparentemente el estado nación francés invierte tanto presupuesto en materia de ayudas económicas ¿Por qué tantas huelgas? etc....

Cuando pude dar respuesta a preguntas de este tipo planteadas como hipótesis durante la realización del proyecto final del máster y tras su abordaje en profundidad en este trabajo y de las que daré cuenta a continuación; me surgieron inmediatamente nuevas cuestiones que me motivaron a iniciar este estudio y sobre las que versa la tesis, tales como sí persiste entre los racializados⁴ martiniqueses, una narrativa de la esclavitud y la colonización alternativa al relato histórico eurocentrado nacional, de qué forma ha conseguido transmitir la sociedad martiniquesa este relato o por qué la esclavitud continúa siendo un tabú para muchos martiniqueses.

Ante todo he de reconocer que tras el extrañamiento inicial que me produjo el contacto con estas sociedades, tras residir y estudiar en ellas y sobre ellas varios años, mi admiración hacia la capacidad de este grupo humano, de esta ciudadanía periférica, de estas mujeres y hombres de Martinique, para germinar, para resistirse, para sobrevivir a tantas formas de opresión y alienación, me deja muchas veces sin palabras.

Desde el mutismo y burlas de los niños afrodescendientes hacia el profesor metropolitano, que se desgañita para que aprendan algo de la Edad Media en Europa, como pude observar en las aulas del colegio Cassien Saint Claire, hasta la producción de obras tan magistrales como le “*Discours sur le colonialisme*” del martiniqués A. Césaire (1950); en Martinique la herencia de la esclavitud se manifiesta constante y cotidianamente, viaja a través de las laderas escarpadas, de las antiguas habitations, o de las relaciones ancestrales entre blancos y racializados.

Pero antes de pasar a definir los clásicos objetivos generales, la metodología o el marco teórico de la investigación que he llevado a cabo, convendría realizar una breve

⁴ Durante la tesis el término de racializado es empleado como una herramienta conceptual para englobar al conjunto de grupos etnoraciales que en Martinique son catalogados y jerarquizados en base a la ideología etnoracial implementada por el aparato colonial. Desde este marco ideológico, el valor del ser humano viene determinado por un criterio histórico-pigmentario en el que el blanco se sitúa en lo más elevado del gradiente de color y el negro en la posición más baja de esta escala. El concepto de racializado engloba por tanto a los indígenas o sujetos coloniales estigmatizados por Occidente y definidos como inferiores.

exposición que permita contextualizar estatutariamente a la Martinique como parte de los departamentos de ultra mar francés, e historiográficamente dentro del conglomerado de islas que componen el archipiélago caribeño.

De este modo y tras la descripción inicial que expondré en el siguiente apartado podremos responder conjuntamente a algunas de las cuestiones iniciales que planteaba al principio y que me permitirán definir el problema de la investigación posteriormente.

Como parte final de esta primera aproximación introductoria, me gustaría trasladar aquí los testimonios de dos ancianos, de dos personas al final de su vida que desean dar a conocer su historia. Ambos no asistieron probablemente a las manifestaciones sociales descritas al inicio, pero en la medida de sus posibilidades han querido luchar su última batalla contra el olvido, el silencio y la imposición.

Han deseado preservar y dar a conocer las consecuencias de un proceso como la esclavitud y la colonización para ellos y sus familias.

A través del relato de Mme.⁵Andrée Gottin y Mr. Christian de Reynal que representan históricamente dos facciones antagónicas de este proceso histórico (békés y afrodescendientes, maîtres y esclavos), podremos acercarnos a aspectos teóricos que subyacen en sus testimonios y que serán desarrollados a lo largo de esta tesis, pero sobre todo a su dimensión humana.

A continuación expongo una parte de la memoria superviviente, palpable y cercana, hasta ahora contada en el seno familiar de estas dos personas y que hoy tenemos el privilegio de conocer:

La señora Gottin, una anciana adorable de mechones blancos rodeada de un sinnúmero de macetas y plantas saca fuerzas para relatar la historia de sus abuelos, la historia de la esclavitud y la colonización que ha acompañado a su familia desde su deportación a la Martinique. En el tono sereno propio de la sabiduría de los más mayores, y en el francés de rigor empleado para momentos como este, Andrée cuenta al periodista, el señor Bilé, que su padre fue un hijo de esclavos. Con sus ojillos cansados y entrecerrados en el mundo físico, se pasea entre las sombras de la memoria con una lucidez y exactitud envidiable.

Su abuelo “era del 1869 por lo tanto era un hombre liberado”. Ella misma según cuenta con visible interés, tuvo el acta de nacimiento entre sus manos. Su padre le explicó la

⁵A lo largo de la tesis conservaré el tratamiento de señora (Mme.) o señor (M. o Mr., como se encuentra en los textos del siglo XVI y XVIII) en la lengua original (francés) por la importancia y cotidianeidad del empleo de estos títulos adheridos al nombre del sujeto en el lenguaje corriente.

Con la conservación de estos nombres deseo hacer un guiño a su etimología que nos recuerda a la Francia aristocrática y colonial y a procesos de estigmatización hacia la mujer que nos interpela sobre la relevancia del lenguaje como herramienta de opresión. En el caso masculino Monsieur se deriva del aristocrático Mon- Seigneur, en la versión femenina, Mme. se intercambia a veces por la abreviatura de Me. que hace referencia a Maître (propietaria o ama), siendo posteriormente empleada para definir también a las regentes de los prostíbulos o burdeles.

diferencia entre los esclavos y “los nègres a talón” (o los negros con tacón), para que su hija supiera que su bisabuelo había sido un nègre de esta clase, un negro que vivía en la casa del maître porque “sabía hacer cosas, podía ejercer una profesión como la de cocinero, lavandera, limpiadora...”. Los otros dicen que no conocían nada, que eran analfabetos y que sólo tenían su fuerza física, así que los guardaban para los campos.

Tras una pequeña pausa, asegura reflexiva que lo que le contó su padre era cierto aunque rompiera con las prohibiciones explícitas de la época: Su abuelo se había escapado con una de las hijas del señor sin que nadie pudiera encontrarlos, ni jamás saber de ellos...

Como si fuera una parte del legado de este “negro privilegiado”, Andrée narra como su padre de profesión albañil, también conocía muchas cosas, y recuerda especialmente sus conocimientos de África. Como anécdota explica que una vez le mordió una serpiente cuando hacia la “chasse au manicou” (cazaba un roedor endémico de mediano tamaño). Que mató a la serpiente con su machete, se puso un torniquete y que apoyándose en el arma, se marchó saltando con la pierna sana hasta su casa que no estaba demasiado lejos, llevándose el cadáver del reptil.

Una vez allí abrió la cabeza del animal, cogió una parte del cerebro y se lo comió, sabiendo que era el antídoto del veneno de la serpiente. Después frotó con sal gorda la herida de la mordedura y luego puso algo absorbente alrededor. Recuerda como estuvo con una fiebre terrible, que al cabo de un tiempo desapareció.

Su hija aún se entusiasma cuando relata cómo encontró un texto de África en donde se explica cómo curar las mordeduras de serpiente, de la misma forma que su padre lo había hecho. Esa es la prueba de que conocía “cosas del pasado de África” que habían sido transmitidas generación tras generación, pero que a ella nunca se las habían contado como parte del legado que debía retener y transmitir.

La reflexión final de la anciana es que su padre no quería enseñarles ese pasado africano, esas sabidurías que habían llegado hasta él, de padre a hijo. Para su padre había terminado todo, dice, y su descendencia tenía que ocuparse simplemente del futuro. Él estaba convencido de que olvidando el pasado, las siguientes generaciones estarían alejadas del sufrimiento y de la miseria, a salvo de sus continuidades.

Quizás el olvido condujera a una ruptura, a una verdadera abolición, a algo nuevo y esperanzador...

La importancia del nexo con África, la permeabilidad y ferocidad de los procesos coloniales para crear subdivisiones dentro del grupo de oprimidos, en definitiva para implantar la ideología colonial de forma generalizada, o la construcción de la figura del esclavo como estigma hasta nuestros días, están presentes en el relato de Andrée.

Con su testimonio nos hace partícipe de la complejidad y permanencia de este proceso histórico en la Martinique. Las estrategias de resistencia y resiliencia de la familia, aparecen omnipresentes a lo largo de toda la exposición alumbrando paradojas que no

lo son tanto, como la decisión del padre por acabar con parte de los conocimientos que habían sobrevivido hasta él, en el seno familiar.

Andrée en todo caso ha optado por lo contrario. Por recuperar lo que aún queda, por preservar su historia pese a quien pese.

El siguiente relato procede de un anciano nacido en 1924 y miembro de la conocidísima familia De Reynal, de la que recojo diferentes entrevistas en el capítulo 1 a propósito de la ideología del colectivo béké o de los descendientes de los primeros colonos en Martinique.

En un amplio jardín de una antigua “habitation”, Christian muy emocionado, entre lágrimas, cuenta sus vivencias con la voz quebrada. Este anciano menudo, con grandes gafas comienza su viaje al pasado con la mirada perdida en sus vivencias, en sus reflexiones y en la perplejidad que aún le causa el haberse visto inmerso en unas normas que nunca comprendió. Comienza su relato contándonos que “sus ancestros tenían esclavos como todo el mundo, que era algo generalizado, pero que a él siendo jovencito le parecía vergonzoso, que siempre le revolvió por dentro. Continúa sin entender por qué la piel diferenciaba a los hombres e interpela al entrevistador de la Costa de Marfil⁶ explicándole que entre ambos no hay ninguna diferencia.

Tras una pausa sus sollozos, su tristeza acaban por ahogar las frases que vanamente se esfuerza por emitir. Al final recupera el aliento y explica los sentimientos de vergüenza y de dolor que aún le causa recordar cómo en el colegio les explicaban a sus verdaderos amigos negros, que sus ancestros habían maltratado por “nada” a los esclavos. El llanto se vuelve rabia e ironía cuando exclama lo asqueroso que le parece escuchar hoy día algunos békés hablar de “Sale Nègre”...

Les Nègres, Les Nègres!...parodia con clara repulsión. “Parece que hay un cambio”, dice en voz baja, “pero no vamos a dejar entrar a un negro en la familia. Si una hermana de nuestra familia quiere casarse con un negro, no la vamos a aceptar. Yo si hubiera podido me hubiera casado con cualquiera” explica.

Pero la única salida que encontró para desligarse de esta herencia, de lo que él mismo representa, del dolor y el peso que le produce un rol impuesto y una historia no compartida ni deseada, fue hacerse cura. Desde este nuevo papel Christian cuenta como ha intentado toda la vida aproximar a los hombres, paliar la enfermedad del racismo, redimir el daño causado por familias como la suya. Al final de su relato y con una mirada penetrante se pregunta en creole: *¿Ki blan? Ki nwé?* (¿Quién es blanco y quién es negro?).

⁶En: Bilé, S. (2011) *Paroles d'esclavage: Les derniers témoignages*. Realizado por Serge Bilé, Alain Roman, Daniel Sainte-Rose y Alfred Eibel. Publicado el 20/01/2011. Paris: Ed. Pascal Galodé. Disponible en: <http://www.parolesdesclavage.com/>

He seleccionado este testimonio entre otros muchos porque creo necesario atender a la diversidad de posicionamientos, ideologías y existencias que muchas veces quedan ahogadas en el uso de categorías, que como tales siempre son reductoras y homogeneizadoras.

Inevitables para la transcripción y elaboración teórica de procesos y realidades sociales, tienden por sí solas a discriminar lo alternativo y lo excepcional.

En este ejemplo ilustrativo, Christian entraría dentro uno de estos cómodos cajones. Como tal formaría parte del denominado “colectivo béké”, definido socialmente como un grupo dominante que ha transportado la ideología etnoracial y los privilegios que le acompañan a lo largo de generaciones.

Igualmente en categorías como racializados, afrodescendientes o metropolitanos que son empleadas tanto en este texto como en otros, existe una minoría de identidades ensambladas dentro de estas herramientas teóricas, que no se reconocen como tal.

Por ejemplo en el concepto de afrodescendiente que incluye a los descendientes de los deportados de África durante el proceso de la trata atlántica, una parte de los martiniqueses no se autoidentifica dentro de esta categoría. Algunos niegan su vínculo con África construyendo filiaciones imaginarias y unilaterales con la Francia blanca, otros ponen el acento en el mestizaje y se definen como antillanos o creoles o incluso caribeños. Los hay que no quieren comenzar su historia familiar con la deportación y prefieren definir su identidad a partir de sucesos o momentos históricos diferentes.

En suma me parece importante señalar la infinidad de alternativas con las que cada uno se autoconstruye, se define, se reinventa y también la imposibilidad teórica de incluir y tratar todas ellas en este texto. En este sentido sigo a autores⁷ como D. Haraway (1995) o N. Kabeer (1998) acerca de la necesidad de construir un lenguaje nuevo, liberador y plural, que nos permita abandonar los determinismos que encierran categorías construidas para transportar y naturalizar una ideología colonial que nos envuelve a través del lenguaje día a día, además de una crítica del ya existente, empapado de presupuestos esencialistas y coloniales.

⁷En: Kabeer, N. (1998) *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós y Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.

La Departamentalización de las Antillas Francesas y el movimiento de la Negritud: Dependencia, asimilacionismo y reagudización de las reivindicaciones histórico- identitarias:

La Martinique forma parte hoy, de un complejo de territorios incorporados al estado francés como departamentos franceses desde 1946, a partir de la Ley de asimilación del 19 de Mayo en ese mismo año.

Junto con Guadalupe, St. Martín, La Guayane y la Isla de la Reunion, son denominadas territorial y políticamente desde la administración central o el hexágono, como DOM o Départements d'Outre-Mer, estando institucionalmente integrados en la metrópoli como una más de las dieciocho regiones de Francia y a nivel europeo, formando parte de las regiones ultra periféricas.

En relación al archipiélago caribeño la Martinique se incluye dentro de las catalogadas Antillas francesas o Antillas menores.

A nivel demográfico⁸, la población de 401.000 habitantes en 2007, que junto con la Guadalupe y Guayane representan un 1,35% de la población total de Francia, está constituida mayoritariamente por afrodescendientes (94.36%), por békés o blancos criollos y metropolitanos “expatriados” (2,38%), por las minorías étnicas procedentes de la inmigración del siglo XIX: Tamoules o indios (1.96%), árabes (libaneses y sirios) (0.15%) y chinos han (0.15%). Finalmente el 0.83% lo compone la diáspora haitiana.

A nivel estatutario y en general en la historia reciente de la isla, el intelectual y político Aimé Césaire ha cobrado un papel capital tanto por sus aportaciones literarias e ideológicas como por su acción política, desarrollando y trasladando a la vida social y cotidiana el concepto de negritud y reclamando el paso de colonia a departamento, con el objetivo de que los martiniqueses se convirtieran en ciudadanos franceses de pleno derecho y en el plano económico se legitimara así la transferencia de recursos Norte-Sur.

Con este fin, el político e intelectual martiniqués forzaría la entrada de la Martinique en su momento como departamento francés para evitar que en el sistema colonial global la isla pasara a ser una “neocolonia caribeña” como así la define el sociólogo Ramón Grosfoguel; o factualmente una colonia de los “centros”, es decir controladas económicamente por estos, aunque estatutariamente considerada como un país independiente.

El propio intelectual martiniqués respondía en declaraciones del 2003⁹ al respecto:

⁸En: *Groupes ethniques en France*. Disponible en : https://fr.wikipedia.org/wiki/Groupes_ethniques_en_France

⁹ Ambas declaraciones en: “*Aimé Césaire. Discurso Sobre El Colonialismo*”. Colección Opensource. Topics Césaire. Disponible en:

¿Por qué pedí la departamentalización? Esa idea, para mí, era más social que política. Lo que querían los martiniqueses en su conjunto, que reventaban entonces literalmente de hambre, era obtener salarios equivalentes a los de los franceses de Francia. Eran las leyes sociales aplicadas en Francia, votadas pero no aplicadas en Martinica. Era todo ese paquete social a lo que aspiraban los martiniqueses. Y bien, nosotros luchamos por eso. Pero hay que decir que por parte francesa prevalecían otras ideas, y no recibimos mucha ayuda en ese sentido. (Louis, 2003: 51).

De esta forma tanto su obra literaria como política se aúna para conseguir la igualdad de derechos de los martiniqueses con respecto a la Francia blanca. Respecto al tributo que han debido pagar los antillanos para que la República reconociera a estos grupos como ciudadanos franceses, el autor respondía en uno de los debates de la Asamblea Nacional realizado en 1982:

Entiéndaseme bien: El «asimilacionismo» es una doctrina que nadie puede defender seriamente hoy. El asimilacionismo es una antigualla doctrinal que hay que guardar en el almacén de los trastos. No hay asimilacionismo de izquierdas, porque no podría ser de izquierdas una doctrina, una práctica que evacua pueblos enteros de la Historia y los coloca en el anonimato.

Nuestra época es la de la identidad reencontrada, la de la diferencia reconocida, la de la diferencia mutuamente consentida y, por consentida, superable en complementariedad, lo cual hace posible, espero, una solidaridad y una fraternidad nuevas.

(Moutoussamy, 1993:144).

Tras su fallecimiento en 2008, Aimé Césaire será catalogado como el “padre de los martiniqueses” para una gran parte de la población.

Su principal logro consistió en visibilizar y recodificar el significado historiográfico e identitario del fenotipo pigmentario de los afrodescendientes, que le permitiría reclamar lo que Grosfoguel¹⁰ denomina Universalidad concreta, o “un universalismo depositario de todo lo concreto”. (Césaire, 2006: 84)

Durante el trabajo de campo realizado en Martinique en 2015 en una de las muchas entrevistas que mantendría con Christiane, profesora de economía en el instituto Couvent de Cluny, me expresaba y resumía en estas palabras los sentimientos que

https://archive.org/stream/AimeCesaireDiscursoSobreElColonialismo/Aime%CC%81%20Ce%CC%81saire%20-%20Discurso%20sobre%20el%20colonialismo_djvu.txt

¹⁰ En: Grosfoguel, R. (2008) “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”. Publicado en *Tabula Rasa*. Nº. 9. Bogotá. Julio/Diciembre de 2008. Disponible en:

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200011#1

muchos martiniqueses manifiestan y albergan con respecto al autor y que plasman en las incesantes representaciones y memoriales realizados en el espacio público:

“Aimé Césaire con el discurso del colonialismo ha hecho un trabajo fundamental. Yo lloraba cuando leí este libro, me afectó muchísimo.

*La negritud ha sido un paso esencial para que nos sintiéramos algo, para que no nos sintiéramos una mierda. Césaire ha dado en las narices al colonialismo, a la biología. Nos trataban como a tontos, ¡creíamos que éramos tontos!, pues la prueba biológica de que no es así es que Césaire intelectualmente vale mucho más que muchos blancos. Antes éramos animales, bestias. Césaire estuvo ahí para decirle a los blancos ¡no!... y después de eso entendimos el orgullo de ser negros”.*¹¹

Pese a todas las medidas que emplazaría Césaire para conseguir a nivel ideológico y económico-político los mismos derechos que la Francia blanca metropolitana, la Martinique actual sufre un proceso de deterioro económico a pesar de las numerosas movilizaciones y reivindicaciones sociales.

El análisis de la época del autor, es capital para comprender los acontecimientos y el panorama socioeconómico actual.

En 1935 comienza una fase de crisis y agitación social con la lucha organizada del proletariado.

Dos años más tarde, se forma la unión de sindicatos de la Martinique, que obtendría numerosas mejoras sociales desestimadas con la Segunda Guerra Mundial y la ocupación alemana de la metrópoli.

En este periodo las Antillas francesas fueron asimiladas al régimen del mariscal Pétain, cuya dureza hizo que las condiciones de vida de los antillanos se volvieran extremadamente difíciles, mientras que los békés aumentaban su patrimonio a través de la ayuda promovida por el fondo de solidaridad colonial en 1940.

Sin embargo, cuando el fascismo perdió su poder en Europa, aumentó el poder del partido comunista de la Martinique (iniciado en 1935) y es cuando Aimé Césaire, entonces secretario general del partido, ganando la alcaldía de la capital, (Fort de France) aumentaría la toma de conciencia nacional y popular, y aceleraría las medidas para contrarrestar el favoritismo que disfrutaban hasta entonces los békés, de tal forma que la situación económica de estos volvería al momento anterior a la entrada del mariscal.

La departamentalización de la Martinique en esta época, iría paralela al despliegue de mecanismos hegemónicos por parte del estado nación que permitirían en el futuro asegurar la adhesión de las Antillas a la República.

¹¹Entrevista realizada en el domicilio de Christiane, en la antigua habitation Fond Moulin en Bellefontaine, Martinique, el 25/04/2015. Transcrita del diario de campo al castellano.

El desarrollo de una política de discriminación positiva que abocaría a la dependencia económica de los departamentos hacia la metrópoli y las élites locales y retrataría al antillano en el plano identitario como un ser dependiente e improductivo, fomentó la reagudización de mecanismos pos coloniales como la asimilación o la alienación cultural, legitimados por la concepción de la ciudadanía republicana, que expondré con detalle a lo largo del primer capítulo.

Como consecuencia de estas políticas y de la arqui-estructura etnoracial que caracteriza a la sociedad martiniquesa analizada con detalle posteriormente, encontramos en la actualidad una división de clases muy marcada, que polariza a la sociedad y que se traduce estadísticamente en datos¹² como que en 2015 el 21 % del total de la población viven por debajo del umbral de pobreza, la tasa de desempleo localizada principalmente entre el sector de población de 18 a los 35 años, es del 22,7 % y un 8 % del total vive del RMI, es decir de una ayuda estatal de aproximadamente 470 euros mensuales concedida a personas que son insolventes y por su condición física o mental, declaran no poder mantenerse económicamente de manera independiente.

De forma paralela las políticas de desfiscalización operadas desde el gobierno de J. Chirac, hace que los promotores inmobiliarios metropolitanos se dediquen a la compra masiva de tierras, poniendo en peligro el sector agrario (focalizado colonialmente en el cultivo de la banana y la caña de azúcar).

En cuanto al sector industrial es casi inexistente (representa el 7 %) en comparación con islas como Barbados o Jamaica, y se localiza exclusivamente en la manufactura del ron controlada tradicionalmente por el colectivo “béké”.

Como síntoma de la intensificación de estos procesos económicos de fomento de la dependencia, encontramos que las exportaciones han pasado en 25 años, de un 23% a un 2 %, lo que supone que prácticamente la totalidad de productos que se consumen en la isla, son bienes manufacturados procedentes de la metrópoli. Por tanto la ocupación en el sector privado es minoritaria.

Frente a una población empobrecida, que depende de las ayudas sociales, el funcionariado representa la otra cara de la moneda. En palabras de Frantz Fanon que los definía como *“la burguesía en la isla”*, son una pieza clave para entender el contexto económico-político actual.

Las ventajas de la clase funcionaria- que representa el 37% de la población activa martiniquesa- con respecto a sus homólogos en la metrópoli son cuantiosas. Su origen se remonta a una serie de dispositivos desarrollados por la administración central francesa (después de la segunda Guerra Mundial) con el objetivo de repoblar y controlar

¹² Consultar en: <http://politiques-publiques.com/martinique/plus-de-50-des-retraites-de-martinique-sous-le-seuil-de-pauvrete/>, http://www.inegalites.fr/spip.php?article1847&id_groupe=18&id_mot=109 o <http://observationsociete.fr/en-mati%C3%A8re-de-pauvret%C3%A9-l%E2%80%99insee-consid%C3%A8re-que-les-dom-ne-font-pas-partie-de-la-france>

las colonias, incentivando económicamente a los metropolitanos a instalarse en estos territorios.

Entre las mejoras más destacadas que actualmente disfrutan este sector laboral de la población, se encuentra un incremento salarial del 40% con respecto a los funcionarios metropolitanos, condiciones de jubilación más ventajosas en cuanto al tiempo (30 años de actividad laboral frente a los 40 años necesarios para jubilarse en la metrópoli) y al sueldo percibido, la reducción de impuestos sobre la renta y desgravaciones fiscales ventajosas, billetes de avión pagados cada cierto tiempo al funcionario y a su familia, (lo que representa una media de 8150 euros por persona, al año), ayudas en formación y préstamos bancarios etc..

Todos estos números se traducen en que el salario en el sector público en los DOM es un 80 % más elevado que en el sector privado. Esto evidentemente tiene una gran repercusión a todos los niveles en la vida social, económica y política de la isla.

El que un tercio de la población que trabaja como funcionaria en la función pública, posea unos medios económicos muy por encima del resto, crea una inflación en el precio de los productos básicos, que se ajustan a las posibilidades y demandas de dicho sector; lo que implica que la parte de la población que trabaja en ciertas actividades poco remuneradas del sector privado y los parados, no puedan acceder en muchos casos a dichos productos.

Además, los bienes demandados por este sector corresponden a aquellos que se importan desde la metrópoli, en consonancia con la búsqueda de un estilo de vida consumista similar.

Por otro lado el desarrollo de iniciativas privadas a nivel local en sectores como el turismo es dificultoso al enfrentarse a obstáculos como el elevado coste de la vida, la precariedad de infraestructuras turísticas, el bloqueo existente a nivel del transporte dirigido casi exclusivamente a Francia, la elevada tasa de impuestos etc.....

De esta forma la competencia en esta materia con otros países caribeños resulta imposible y las pocas estructuras hoteleras existentes son importadas desde la metrópoli (Ej. Club Med) y sirven para dar cabida a un turismo nacional elitista.

El gran número de funcionarios, la necesidad hacia las ayudas económicas estatales por parte de una población desfavorecida que se enfrenta a un mercado laboral restringido, y la implementación de políticas proteccionistas estatales que a través de fondos nacionales y europeos permite a los empresarios y explotadores agrarios ejercer una actividad dirigida al mantenimiento de una sociedad dependiente, se traduce en el resultado de los referéndum que periódicamente se realizan para que la población decida si desea continuar anexionada o no al estado nación.

La respuesta final de una gran parte de los martiniqueses ha venido determinada por cuestiones de índole económica y no realmente política o ideológica, lo que explica las contradicciones entre los resultados oficiales en enero de 2010 con una mayoría a

favor de la continuidad estatutaria (79,3% en Martinique) y aquellas encuestas no oficiales en las que la gran parte de la población se muestra de acuerdo con la independencia¹³.

Sin embargo, la contra-respuesta de una parte de la sociedad hacia las presiones estatales que impiden la independencia de estos departamentos, si bien no puede ser expresada en las urnas, lo hace constantemente mediante asociaciones participativas de tipo ecológico-político, prácticas y discursos sociales a nivel local que se canalizan en huelgas y manifestaciones recurrentes.

Entre ellas el movimiento social de 2009 en DOM cobra especial importancia por el carácter y repercusiones socio-económicas e ideológicas en la población y por las referencias constantes de este episodio a lo largo del texto para explicar y abordar otros aspectos interrelacionados con el objeto de estudio.

Movimientos sociales del 2009. Entre reivindicaciones económicas y reajustes histórico- identitarios

Si la última y más sonada reivindicación social tiene lugar en 2009, en la historia de las Antillas francesas se pueden contabilizar tres movimientos notables ocurridos durante este siglo:

En 1952 en la denominada “masacre de San Valentín” en Guadalupe la población se manifestaba para denunciar las injusticias cometidas en la II Guerra Mundial por el general francés Charles de Gaulle que obligó a un gran número de antillanos a alistarse en el ejército para formar parte de los llamados “pelotones suicidas”, cuyo nombre escenifica claramente el rol de estos grupos en la guerra.

¹³ El profesor de Derecho Público en la Universidad des Antilles-Guayane, Emmanuel Jos, recordaba en este artículo académico las proposiciones principales de la propaganda distribuida en Martinique el 7 de diciembre de 2003, en las que se instaba a los ciudadanos a que votaran no a la independencia: «*NON. Le 7 décembre 2003 sans hésitation. Il faut voter NON*». (“NO. El 7 de Diciembre de 2003 sin dudar. Hay que votar No.”)

NON à l'indépendance. (No a la Independencia)

NON à la perte de notre département et de notre région. (No a la pérdida de nuestro departamento y nuestra región)

NON à la perte de nos acquis sociaux. (No a la pérdida de nuestros derechos sociales)

NON à la perte du RMI. (No a la pérdida del RMI)

NON à la perte des 40 % des fonctionnaires. (No a la pérdida del 40% de los funcionarios)

NON à la perte de notre pouvoir d'achat. (No a la pérdida de nuestro poder de compra)

NON au retour du colonialisme dans notre île. (No a la vuelta del colonialismo en nuestra isla)

NON au pouvoir unique et dictatorial. (No al poder único y dictatorial)

NON au chant des sirènes. (No al canto de sirenas)

NON à l'avenir dangereux pour nos enfants. (No a un futuro peligroso para nuestros hijos)

NON à des impôts supplémentaires. (No a los impuestos suplementarios)

« *PAS ACHETER CHAT' DAN SAK* ». (No compréis un gato en una bolsa)

En: Jos, E. (2007) *La consultation du 7 décembre 2003 à la Martinique.* Pouvoirs dans la Caraïbe. Publicado On line en 2007. Disponible en: <http://plc.revues.org/66>

Dicha revuelta fue socavada con el envío de tropas del ejército francés que provocaron un gran número de bajas entre la población civil, de ahí el sobrenombre de masacre.

Siete años más tarde en 1959 en Martinique, otro movimiento similar tuvo lugar en la isla. En este caso la violencia policial para sofocar las revueltas, obligó al consejo municipal del momento, representado por Aimé Césaire a amenazar a la metrópoli con la secesión.

Posteriormente en 1967 en Guadalupe la manifestación popular denunciando la precariedad de las condiciones de vida de la población se saldará con 87 muertos, encontrando su homólogo en Martinique en 1974 con la huelga de obreros en los platanales.

En 2009 las manifestaciones sociales convulsionarían una vez más la vida de los DOM durante varios meses. Su origen de nuevo, tiene lugar en la isla de la Guadalupe el 20 de Enero de 2009, con una huelga general organizada por el LKP (Liyannaj Kont Pwofitasyon) o colectivo contra la explotación extrema que paralizaría por completo la actividad de la isla. El 5 de febrero de 2009 se adosa al movimiento la Martinique creando “el colectivo del 5 de febrero” (en el que se reúnen gran parte de las organizaciones profesionales, 12 organizaciones sindicales y numerosos partidos políticos y organizaciones asociativas).

Los sindicalistas Élie Domota en Guadalupe y Serge Letchimy en Martinique se convertirán en los símbolos principales del movimiento social de Ultra mar. El colectivo redacta y entrega al secrétaire d'État à l'Outre-mer, Yves Jégo, un informe con 133 reivindicaciones, priorizando las de índole económica fundamentalmente. Valgan como ejemplo de estas proposiciones, el incremento del 2 % en el salario mínimo profesional, lo que representan un aumento de aproximadamente 200 euros/mes más por trabajador, la disminución del precio de la gasolina en 1,57 euros/litro, la disminución del precio de los productos básicos, incluyendo transportes, vivienda, alimentación etc.

Pronto se unen a estas demandas otros departamentos de ultra mar como la isla de la Reunión, el 5 de Marzo mediante una alianza de sindicatos (COSPAR) y la Guayana francesa.

La paralización de las islas es total y las manifestaciones populares adquieren pronto un giro político e histórico reclamando la independencia y la expulsión de los descendientes esclavistas (békés), emergiendo la reparación histórico-económica como verdadero motor del movimiento.

Desde la administración local, las prefecturas municipales organizan toques de queda y recomiendan a la población residente, especialmente la “blanca”, a permanecer en sus viviendas ante los numerosos actos violentos de carácter “racista”.

La única forma de abastecimiento permitida son pequeñas tiendas de alimentación, cuyos propietarios son afrodescendientes y la adquisición de productos agrícolas a partir

de la venta directa de los recolectores, por lo que una función colateral de estos movimientos podría ser la de redistribución económica, (en condiciones normales dichos sectores de población, son unos de los más desfavorecidos ante la competencia de grandes centros comerciales y la demanda casi exclusiva de productos provenientes de dichos centros).

La duración de esta huelga rondó entre los tres meses en el caso de la Guadalupe, y el mes y medio en la Martinique.

Su resolución iría acompañada de la aceptación desde la Administración Central Francesa, de la mayoría de los principales requerimientos en materia económica que se reclamaban por parte de estos departamentos, en forma de desembolso económico que sería gestionado posteriormente por el Consejo Regional y General de cada Departamento.

Como veremos en el capítulo siguiente, en el caso de la Martinique, el verdadero motor que incitaría a los martiniqueses a echarse a las calles serían las polémicas declaraciones vertidas por el empresario béké Alain Huygues Déspointes a una cadena de televisión nacional, en donde exponía públicamente su adscripción hacia una ideología y prácticas etnoraciales, rompiendo así con el pacto social entre afrodescendientes y békés. Este acuerdo tácito entre ambos grupos implica la retirada pública o el mantenimiento en un discreto segundo plano del colectivo, lo que asegura o facilita un status quo, o una tregua “resiliente” por parte de los racializados que permite continuar con la vida social cotidiana del conjunto.

A nivel nacional, organismos y asociaciones anticolonialistas en la metrópoli como los indigènes de la République apoyaron el movimiento social de los departamentos de ultra mar. El M.I.R (Movimiento de los indígenas de la Republica) publicó el 22 de Febrero de 2009 el comunicado “Africains, Maghrébins, Musulmans, Habitants des cités, la résistance des Guadeloupéens est la nôtre!”, expresando su apoyo a las manifestaciones e invitando a otros organismos anticolonialistas a sumarse a la causa. El M.I.R. declaraba así su compromiso con los manifestantes de los D.O.M. que eran incluidos en la categoría historiográfica y social de indígenas reactualizada y abanderada por el movimiento:

(...) *“En France comme dans les départements et territoires d’outre-mer, nous menons tous un même combat contre le colonialisme, contre l’enfermement dans des races sociales et son cortège d’inégalités et de discriminations(...)Il est donc plus urgent que jamais que l’ensemble des mouvements, organisations et associations de l’immigration et des quartiers populaires se rassemblent pour manifester massivement leur solidarité avec les luttes de nos frères et sœurs de Guadeloupe et du LKP.»*¹⁴

¹⁴ Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/africains-maghrebins-musulmans-habitants-des-cites-la-resistance-des-guadeloupeens-est-la-notre/>

Traducción al castellano: (...) «En Francia como en los departamentos y territorios de ultra mar, todos llevamos un mismo combate contra el colonialismo, contra el encerramiento en razas sociales y su

Además sostuvieron el movimiento con la difusión de textos de intelectuales y agentes sociales relevantes como la petición de apoyo a Élie Domota realizada por la UGTG, la entrevista de Frédéric Gircour al sindicalista guadaloupeño, la divulgación del documental “Les derniers maîtres de la Martinique” o el “Manifeste de neuf intellectuels antillais” con el que la comunidad intelectual antillana manifestaría su apoyo al movimiento, denunciando las proposiciones expresadas en el documental.

Objetivo general, Objetivos específicos y Metodología.

Una vez presentadas algunas pinceladas de la complejidad de mecanismos y dinámicas socio económicas que caracterizan a nivel general a la sociedad martiniquesa, y que permiten enfocarnos ya hacia algunas de las preguntas que al inicio planteaba como introducción hacia el objeto de estudio, es el momento de pasar a definir ahora el problema de la investigación y los objetivos específicos que acompañarán a cada parte, a cada capítulo que a continuación presentaré.

Con la presión “*alienacionista*” continua, que impone el estado nación a l@s racializad@s como garantía de su inclusión efectiva en un modelo de ciudadanía, en una parte de la historia nacional en el que el que aparecen cosificados¹⁵, representados como objetos que aspiran a la imitación de la comunidad imaginada blanca, republicana y “humanista”; y por otro lado con la permanencia de una ideología etnoracial que posiciona socialmente a cada cual en función de su procedencia histórico pigmentaria (como expondré detalladamente en el capítulo siguiente); la cuestión central, el problema de la investigación en torno al que gira la tesis se centra entonces en identificar algunos de los mecanismos y herramientas que la comunidad racializada en Martinique despliega para poder construir, rescatar y transmitir un relato histórico propio, instrumental y resistente desde el que combatir las consecuencias de la colonialidad.

Esto supone indagar en las capacidades de estos hombres y mujeres para reinventar y reimaginar sus mundos, en un dialogo con su pasado que les permita construir su futuro. En este ejercicio dialéctico, la reconstrucción de un mito fundacional y de una historia

cortejo de desigualdades y de discriminaciones (...). Es por tanto más urgente que nunca que el conjunto de movimientos, organizaciones y asociaciones de la inmigración y de los barrios populares se reagrupen para manifestar masivamente su solidaridad con las luchas de nuestros hermanos y hermanas de Guadalupe y del LKP” (...).

¹⁵K. Marx (1867) en su obra *El Capital*, define el concepto de cosificación en términos de relaciones de producción y relaciones sociales y no como un mecanismo hacia un grupo humano concreto. El concepto se relaciona con el fetichismo de la mercancía desarrollado en la teoría económica del autor. Sin embargo los autores poscoloniales recuperan el término para subrayar el proceso de mercantilización de los grupos oprimidos. La cosificación constituiría un instrumento para jerarquizar al ser humano, para convertirlo en objeto, en mercancía, obviando la capacidad de agencia que caracteriza al mismo. Esta categoría socio-histórica es empleado en la tesis con este mismo sentido.

alternativa a la impuesta por las élites locales y nacionales, constituye una cuestión mayor que atañe a la definición e identidad individual y comunitaria.

Siempre en un contexto mutilador y opresor, en un contexto de negación del que emerge esta comunidad, estos hombres y mujeres luchan por dar sentido a su estar en el mundo.

Por tanto el objetivo general para poder dar respuesta a esta cuestión, se centra en identificar y analizar algunas de las estrategias de resistencia y resiliencia a través de las que la comunidad racializada ha podido salvaguardar, construir y transmitir un relato histórico-identitario fronterizo.

Paralelamente y para cumplir con este objetivo debo definir y abordar las características de estas narrativas históricas, de los cambios, adaptaciones, y funciones de la/s misma/s en la sociedad martiniquesa a través de la identificación de los soportes y formas desde los que se inscribe y transmite.

Para desgranar el tema central de este trabajo comenzaré entonces por el capítulo primero en el que planteo la compleja relación entre colonos y esclavos, entre békés¹⁶ y afrodescendientes, haciendo hincapié en el análisis del relato histórico de la esclavitud y la colonización producido por el colectivo béké, en la importancia de esta narrativa en el mito fundacional de la Martinique, en las permeabilidades, retroalimentaciones y coincidencias del mismo con respecto al relato oficial nacional y que acompañan de manera conjunta a los procesos poscoloniales de asimilación estatal-local, y finalmente en las consecuencias que a nivel histórico-identitario tiene la continuidad e imposición de esta narrativa para muchos afrodescendientes en Martinique.

Así la parte primera del capítulo 1º me permitirá introducir el objeto de estudio dentro del contexto histórico colonial en el que se germina esta relación. Para ello ofreceré una reseña histórica que ayudará a entender la permanencia de lo que denomino “*arquitectura social en Martinique*” o el mantenimiento de las categorías etnoraciales derivadas de la ideología colonial instaurada durante la trata atlántica y la esclavitud y que continúan siendo el marco de referencia identitario y socioeconómico actual.

En una sociedad construida por békés y afrodescendientes, como históricamente dicotómica, el bloque contra hegemónico compuesto por la comunidad afrodescendiente, al igual que en el colectivo béké, es heterogéneo. Si en el primero, en la minoría béké, la procedencia familiar y el nivel económico de las familias marcan la distinción entre sus miembros, en el segundo el gradiente de color en relación al blanco

¹⁶ Como planteo extensamente en el capítulo 1º, el término Béké designa al grupo etnoracial blanco, nacido en Martinique y descendiente de los primeros colonos y esclavistas de la isla. Mediante el apoyo estatal en diferentes periodos históricos y la continuidad de estrategias de parentesco, este colectivo minoritario continúa ocupando una posición socio-económica predominante con respecto al conjunto de la población.

como referencia del éxito y los privilegios inherentes a esta categoría, determinará en muchos casos el nivel económico del sujeto y su posición en la pirámide etnoracial.

El estudio de caso de la producción biográfico-literaria de dos familias békés en Martinique, la familia Du Buc y la familia de De Jaham nos permitirá entender el rol histórico-identitario de esta minoría en el seno de la sociedad y sus reglas de pertenencia, que tienen que ver con su particular relación con la tierra y las habitations y con la endogamia como parte inexorable de la identidad grupal.

Por tanto, a través de estos textos en donde se incluye cada uno en su género, parte de la historia de estas familias sumamente significativas dentro del colectivo béké y de la Martinique, podremos identificar y analizar los principales elementos que integran la narrativa histórica del colectivo y que compondrán el mito fundacional de este.

En este capítulo plantearé diferentes hipótesis que permitirán esclarecer algunas de las estrategias de resistencia y resiliencia histórico-identitarias de los afrodescendientes en su relación con la encarnación de la colonización en la isla o lo que es lo mismo la incorporación o embodiment, que hace referencia al cuerpo como memoria en tanto que la produce y lo recoge, y que se convierte en un instrumento de primer orden en sociedades poscoloniales como la estudiada.

El mestizaje es planteado en este trabajo como una estrategia de disolución del grupo por parte de los afrodescendientes, además de un método de ascensión social.

La homogenización, racialización y cosificación de los esclavos tiñe en la actualidad la visión dicotómica del colectivo béké hacia la sociedad afrodescendiente de la Martinique y que expresa con el término de la “foule”, la muchedumbre negra, en contraposición con las familias reconocidas y reconocibles de los autodenominados Blancs creoles o békés. El mantenimiento del color por el colectivo continúa empleándose como un símbolo colonial que atraviesa la representación de la sociedad y posiciona a cada cual. Así la singularidad y reconocibilidad de las blanquísimas familias de colonos aferrados a una historia, a un patrimonio y a una pigmentación que legitima su pertenencia a la isla se construye antagónicamente a una masa anónima, desterritorializada, con reglas de parentesco estigmatizadas por el catolicismo imperante y su modelo de familia nuclear y con una historia ilegítima iniciada con el estigmatizado esclavo.

Las consecuencias de estos mecanismos de dominación y estigmatización identitaria unidos a las políticas estatales de alienación cultural, serán expuestas a través de las experiencias y testimonios de los implicados a lo largo de todo el capítulo 1, lo que nos permitirá profundizar en la naturaleza de los instrumentos coloniales, pero también en las formas de resistirlos y contestarlos.

En este capítulo expondré igualmente las dificultades que otros grupos subalternos racializados como los hindús, congolese, sirio libaneses o chinos procedentes de la

inmigración del siglo XIX, tienen para poder integrarse histórica, económica y socialmente en esta sociedad concebida desde un prisma dicotómico.

En definitiva el objetivo del capítulo consiste en retratar los diferentes grupos etnoraciales y las relaciones existentes entre ellos atravesadas por la ideología de raza omnipresente y constitutiva de la sociedad martiniquesa, que nos permitirá entender las repercusiones de la herencia esclavista en la producción de las diferentes narrativas históricas que este conglomerado social maneja en torno a la esclavitud y colonización.

La última parte del capítulo introducirá al lector en el papel de la tierra como escenario y soporte de estas relaciones ancestrales entre békés y maîtres y de la memoria impregnada en la toponimia de sus lugares, en los relatos orales compartidos y en la lucha por el acceso y el uso de la misma, exponiendo al final la polémica de las consecuencias del uso de los pesticidas atribuido al colectivo béké.

En cuanto a las herramientas metodológicas empleadas, para el acceso a los discursos y prácticas del colectivo béké privilegiaré las entrevistas en profundidad realizadas en un entorno informal y amistoso, en donde la producción de discursos entre békés y afrodescendientes en torno a la cuestión de la memoria y su rol en la sociedad serán más espontáneos; lo que me permitirá introducirme en los discursos ocultos de ambas facciones.

Las entrevistas estructuradas y semiestructuradas a agentes sociales claves en cuanto al rol determinante en torno a la cuestión, como la realizada a Mr. R. De Jaham, fundador y presidente de la asociación Tous creoles o a Mr. De Laguarigue, componente de la familia Hayot (la más relevante del colectivo y de la sociedad martiniquesa a nivel económico), a Alex Bourdon representante de la asociación para la búsqueda genealógica de los afrodescendientes de la asociación Amarshifa, o a Mr. H. L. Regis presidente de la asociación ecológica-independentista Assaupamar(para la salvaguarda del patrimonio cultural y ambiental martiniqués); serán expuestas entre otras como medio para acceder a las realidades sociales de las que se ocupa este estudio junto con la observación participante y no participante realizada durante el trabajo de campo en Martinique en Abril-Mayo de 2015.

El análisis de la producción literaria del colectivo béké como avanzaba en líneas anteriores y específicamente el de la biografía de la familia Du Buc y de la novela “la Grande Béké” realizado por Marie Reine de Jaham; junto con el análisis de los discursos procedentes de la etnografía virtual sobre las visiones del colectivo béké hacia su rol social, hacia la comunidad afrodescendiente y hacia las formas en las que construyen su narrativa histórico-familiar y comunitaria y de la etnografía clásica realizada a través de entrevistas estructuradas, semiestructuradas y abiertas y de la observación participante durante el trabajo de campo realizado en Martinique, compondrá el corpus primario de datos empleados en este capítulo. Estos serán complementados por documentos audiovisuales y entrevistas a actores sociales relevantes recogidos en medios de TV locales y en la revisión bibliográfica clásica.

La selección metodológica empleada para esta parte constituye en sí misma un síntoma del repliegue de este colectivo con respecto a su exposición en la esfera pública. Los testimonios mediáticos son escasos y polémicos, por lo que la minoría parece reapropiarse paradójicamente de medios alternativos desde los que poder expresarse.

Si la literatura se convertiría en el género predilecto para autores afrodescendientes como Glissant, Confiant o Chamoiseau en donde tratarían y definirían “en clave de ensayo”, temas tan problemáticos en este contexto como el de la identidad o la construcción histórica; ahora esta herramienta parece ser retomada por la minoría béké.

De esta forma la elección de una obra narrativa como “*Le Maître de la Savane*”, continuación de “*La Grande Béké*”, reconvertida en formato televisivo¹⁷ por Alain Maline en 1997 en donde se narra la vida de una familia de descendientes de colonos y de sus luchas por guardar la habitation de sus ancestros, se convertirá en un objeto de análisis desde el que acceder a discursos y fenómenos que de otra manera permanecerían enmascarados e inaccesibles.

En esta misma línea, el empleo de diferentes obras literarias esta vez por parte del colectivo afrodescendiente como estrategia identitaria, será un recurso analítico utilizado a lo largo de toda la tesis.

Por otra parte el uso de la etnografía virtual o net-nografía¹⁸, como herramienta metodológica empleada a lo largo de todo el texto, me permite complementar y profundizar cuestiones problemáticas que son tratadas de una forma menos coartada en el espacio on line.

Autores como E. Ardèvol¹⁹ recogen la importancia de este método en investigaciones sobre la identidad y la sociabilidad en línea. Así siguiendo la perspectiva metodológica de S. Sterring (1999) o A. Mitra (1998) citadas por l@s autor@s, el espacio virtual es tratado durante la tesis como correlativo al espacio off line.

En este sentido, la interrelación y reproducción de los conflictos sociales de 2009 presentados al inicio, en ambos espacios y que he tenido ocasión de seguir, tanto en Martinique como a través de la etnografía virtual, me han llevado a emplear esta metodología para tratar temas como la cuestión del jardín creole, o la transmisión de la memoria de la esclavitud y colonización en el ámbito escolar.

Además en contextos como el martiniqués, el anonimato del investigador puede facilitar el acceso y análisis de discursos e interacciones sociales que de otra manera serían muchos más problemáticos o quizás inexistentes.

¹⁷ Disponible en: <https://vimeo.com/152320328> (1:42).

¹⁹ En: Ardèvol, E., Bertrán, M., Callén, M. y Pérez, C. (2003). *Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea*. Athenea Digital, 3, 72-92. Disponible en: <http://antalya.uab.es/athenea/num3/ardevol.pdf>. pp. 3, 5, 16 y 18:21.

Considero que obviar metodológicamente el análisis de una forma de interrelación tan extendida como las CMO (comunicaciones mediadas por ordenador), supondría desestimar la importancia de esta vía de transmisión y expresión como una nueva herramienta de resistencia para las gentes de Martinique.

En la búsqueda de los conocimientos situados, de los pensamientos fronterizos, desde los que Haraway creó conceptualmente al cyborg, un ente construido en la fluidez de lo ficticio y lo real; el estudio de las geografías posmodernas como las denomina E. Soja (1989)²⁰ o espacios a-situados, son una opción para la producción y análisis de discursos y fenómenos producidos en estos nuevos “márgenes”.

Por todo ello, el empleo de la etnografía virtual constituirá una herramienta metodológica esencial en la exposición y análisis de numerosas temáticas durante toda la tesis.

En el capítulo segundo nos introducimos en las formas en las que los racializados en Martinique consiguen inscribir, codificar y conservar una memoria histórico-identitaria propia. Para ello la apropiación del espacio público por parte de las administraciones locales, en consonancia con un nuevo marco legislativo que favorecerá la expresión de un relato alternativo por parte de los afrodescendientes, cristalizado en la ley Taubira del 21 de mayo de 2001, se conformará como un medio privilegiado desde el que difundir y reconstruir esta narrativa por el bloque contra hegemónico²¹.

Para autores como los antropólogos franceses J. L. Bonniol o C. Benoît, que definen este fenómeno en términos de explosión simbólica y que se viene produciendo en la última década, será analizada como el síntoma del empoderamiento político de los afrodescendientes en la sociedad martiniquesa y como parte de las estrategias de acceso, uso y anclaje histórico-identitario hacia la tierra.

Dentro de este proceso de reconstrucción histórica, analizaré las diferentes formas y métodos que seleccionan y emplean las autoridades locales para reconfigurar este espacio colectivo y la respuesta de la ciudadanía a este proceso.

Entre ellas, figuran la transformación de la toponimia con el desplazamiento de las referencias históricas hacia los primeros colonos, la instauración y desarrollo de proyectos como “*Art dans la Ville*” por parte de los ayuntamientos, en los que se selecciona el simbólico arte urbano para reconstruir un relato histórico cohesionador y que observaremos detalladamente en el estudio de caso de la localidad de Schoelcher, o

²⁰Citado en J. Mayans i Panells (2004). *Nuevas tecnologías, viejas etnografías. (Objeto y método de la etnografía del ciberespacio)*. Universidad de Barcelona. (5 y 16: 19).

²¹ El concepto de Bloque contra hegemónico tiene sus orígenes en el concepto de hegemonía desarrollado por A. Gramsci que comprende múltiples dimensiones desde las que el grupo dominante articula a otros grupos sociales en torno a sí. El concepto de bloque contra hegemónico da cuenta de estos procesos, que no solo incluyen el plano económico-corporativo, sino también el intelectual y moral, apropiados por las clases subalternas para confrontarse al poder mediante lo que Gramsci denomina guerra de posiciones. Como contra hegemónico, el grupo que aspira a ser dominante se erige en representación de otros grupos dominados.

la transformación de lugares emblemáticos como la place de la Savane en Fort de France en donde la dialéctica entre agentes políticos y sociales encontrará una vía de expresión en la manipulación y ordenación de los elementos memoriales que componen este espacio.

A través del tratamiento del paisaje urbano podremos acceder por tanto a las formas en las que los racializados reconstruyen y difunden su memoria en la actualidad.

En este proceso observaremos el desplazamiento histórico por parte de la comunidad afrodescendiente y del estado nación, de los descendientes de los inmigrantes del siglo XIX (indios, chinos, congoleses, sirio libaneses) que también será tratado en el capítulo anterior. A través del testimonio de uno de mis informantes, Mr. Rangom, presidente de la asociación “Amis de l’ Inde”, nos sumergiremos en los obstáculos y retos de esta comunidad para integrarse histórico-identitariamente en el conjunto de la sociedad martiniquesa, profundizando en los orígenes de esta exclusión y en el reflejo de estos procesos en el espacio público.

Paradójicamente, la emergencia y sinergia de proyectos educativos, políticos, artísticos etc.... que se aúnan para la rehabilitación histórica de los amerindios será una constante a lo largo de este trabajo, y nos obligará a cuestionarnos acerca de la importancia de la integración de esta comunidad tanto en la narrativa como en las vinculaciones histórico filiales e identitarias que el conjunto de la sociedad quiere establecer desde hace escasas décadas.

Entre las hipótesis barajadas, la necesidad de un anclaje histórico- espacial alternativo en el que construir un vínculo diferente al descarnado proceso de deportación y explotación que ha sido empleado para situar al afrodescendiente en una posición inferior con respecto al colono y que implica la desterritorialización, deslocalización del esclavo y sus descendientes; conformará parte de las explicaciones que se abordan en torno al tema en cada ámbito y que se desarrollan en los diferentes capítulos.

La última parte del capítulo 2 se dirige a ensamblar la cuestión de la relación entre ambas facciones (Békés y afrodescendientes) a través de la tierra, exponiendo diferentes estrategias de acceso y uso del espacio privado como la ocupación de tierras por parte de agrupaciones de agricultores afrodescendientes, ilustrada con el caso de la propiedad Providence en Morne Rouge; el asentamiento de los descendientes de la rebelión denominada la "Insurrection du Sud" en los llamados “50 pas géométriques” que dará lugar al quartier de Duprey; la instrumentalización del discurso ecológico desde el que asociaciones como Assaupamar pueden “apropiarse” de los usos del espacio agrario privado, generalmente perteneciente al colectivo béké, o la cuestión de la repartición de tierras como reclamo prioritario del movimiento para la reparación histórica de los afrodescendientes en Martinique o MIR.

Para cumplir con el objetivo específico de analizar la reconstrucción de la narrativa de la esclavitud y la colonización por parte de los colectivos racializados empleando como soporte de transmisión el espacio, continuaré empleando una metodología

multidimensional. Para ello seguiré las mismas líneas que en el capítulo anterior, privilegiando el análisis de datos primarios obtenidos de los métodos etnográficos clásicos (entrevista y observación participante), de la etnografía virtual y del análisis de datos secundarios procedentes de la revisión bibliográfica y de la prensa local y nacional.

Dado que la construcción del espacio público como herramienta de transmisión de la memoria colectiva es producto de la interacción de fuerzas sociales y políticas, el testimonio de Mme. G. Almont responsable de la gestión del patrimonio cultural de Schoelcher en el ayuntamiento, cobrará especial importancia en el estudio de caso de esta localidad. Los documentos visuales extraídos durante el trabajo de campo realizado en el municipio en 2015 que me permitirán exponer el objeto de estudio de una forma más gráfica, serán empleados también de forma frecuente durante el texto.

En el capítulo 3 profundizo en el análisis del espacio como enclave privilegiado de conservación y reconstrucción de la historia y la identidad, esta vez centrado en el jardín creole, una parcela pequeña de terreno dedicada al cultivo de especies vegetales con funciones medicinales, alimenticias y mágico-religiosas que circunda las casas de los afrodescendientes, y que constituye una herencia híbrida de los amerindios y de los esclavos en donde se desarrolla un mundo paralelo y alternativo al de las habitations, la colonización y el capitalismo.

El jardín creole es analizado de forma holística en concordancia con la multidimensionalidad de sus funciones y el carácter adaptativo, instrumental y resistente que caracteriza este legado.

En sus transformaciones actuales y desde la perspectiva del jardín creole como espacio físico y de producción material, plantearé cómo el rol del agricultor afrodescendiente- que para parte de la sociedad martiniquesa remite a la figura histórica del esclavo concebido como estigma- es reconfigurado mediante la incorporación de diferentes técnicas del jardín creole a la actividad agraria tradicional, inscribiéndose en este proceso, como práctica ecológico-biológica.

Esta estrategia permite combatir la marginalización socio laboral de este grupo, que hasta ahora era vinculado con la figura del explotador blanco o con la del explotado negro transformando el jardín creole en el modelo de antítesis de las explotaciones latifundistas, contaminantes-dañinas y capitalistas tradicionales del blanco creole.

En este proceso se retroalimenta la consolidación y difusión del jardín creole como estructurador de las relaciones y vínculos históricos con la tierra opuestos a los atribuidos al colectivo béké. Al mismo tiempo se fomenta una economía local que lucha contra la dependencia de los racializados hacia las élites locales y nacionales y que se basa como decía al inicio, en el control y la importación de productos y en la adquisición de ayudas estatales para sostener la actividad agraria.

De esta forma el histórico autoabastecimiento, el trueque o la solidaridad como eje desde el que intercambiar los productos procedentes de este espacio entre la familia y el barrio, se complementa con una nueva forma más mercantilista pero que continúa inscribiéndose dentro del carácter resistente y resiliente de la actividad.

Para desarrollar esta hipótesis emplearé una metodología centrada en el análisis y exposición de los discursos de los agricultores vertidos en entrevistas realizadas en Martinique desde el año 2011 para diferentes medios de comunicación locales. Mr. Fonrose, Tonton Leon o Mme. Fabienne Remir impulsora de la asociación les jardins creole a la Martinique explicarán sus percepciones y experiencias acerca del porqué del empleo del jardín creole con fines comerciales.

La visita y las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo a “La Savane des Esclaves” situada en la localidad de Trois-Ilets, en la que Mr. Gilbert Larose intenta mostrar a sus visitantes, la vida cotidiana de los esclavos a través de la reconstrucción de una aldea de “cases –négres”, será objeto de análisis para entender las extensiones y transformaciones de este espacio en tanto que conservador del legado inmaterial y material de la esclavitud por parte de los afrodescendientes.

Los datos primarios obtenidos de estas y otras entrevistas a agentes sociales representativos empleadas en esta parte, se triangularán con los datos procedentes de la revisión bibliográfica de investigaciones previas, especialmente las de la antropóloga Catherine Benoît y el geógrafo J. Valery Marc.

Continuando con el rol estructurante del jardín creole, el capítulo prosigue con este análisis desde su función farmacopeica que supone sumergirse en el mundo de la medicina tradicional atravesada por la historia de la resistencia de los esclavos y sus descendientes.

Los remedios medicinales o “*rimèd razié*” a base de plantas medicinales del jardín creole componen una parte de los saberes que contiene este espacio.

Su preparación y efectividad como veremos, requiere una relación de cuidado y afectividad hacia el mundo vegetal, hacia la tierra que resulta antagónico al establecido en las antiguas habitations y explotaciones actuales de los békés, descritas en el capítulo 1 con la exposición y análisis de las plantaciones de bananos.

El funcionamiento y las específicas formas de protección hacia la tierra serán analizados como un medio de redireccionar y reorganizar la experiencia colonial en un espacio de significación propio y oculto a la mirada del colono, un espacio envuelto por la protección del mundo espiritual y del cariño y respeto de los afrodescendientes hacia el mundo vegetal.

En este análisis de la salud y de la enfermedad, concebida como un sistema de opuestos, y por la búsqueda de su equilibrio, encontraremos una construcción del cuerpo instrumental por parte de los afrodescendientes, determinada por los procesos de explotación y maltrato a la que eran sometidos los esclavos y sus descendientes y que

interpretaré y analizaré como una configuración del ser en capas, de lo externo, lo aparente, a lo más interno e inaccesible.

Esta concepción que acompaña también a la distribución espacial de las plantas del jardín creole y al carácter de las manifestaciones culturales del mundo creole como el bèlè o el "Black face"²² descrito en el capítulo primero, forma parte del legado inmaterial de la esclavitud y la colonización que se adapta a los refinamientos y evoluciones de los mecanismos hegemónicos de sometimiento implementados por el aparato poscolonial, como lo son actualmente la alienación cultural.

De una manera vinculante, a través del concepto de corpo-espacialidad²³, pretendo relacionar la producción y construcción simbólica del espacio con la del cuerpo, que observaremos en la organización de las especies del jardín creole y sus funciones en la casas de la comunidad afrodescendiente.

Por otro lado, en las transformaciones actuales del jardín como espacio terapéutico, la traducción de la medicina tradicional creole al lenguaje científico y a las formas de enseñanza y espacios occidentales, supone una cierta institucionalización de la actividad, que a su vez implica su conservación, legitimación y difusión.

En esta parte los testimonios de Mr. Mitrail, afrodescendiente martiniqués y uno de los fundadores de la asociación "*Jardins de la Martinique*" que tiene por objetivo la difusión de las técnicas y saberes del jardín creole para la población o del intelectual E. Nossin, antiguo director del gigantesco proyecto TRAMIL, se complementarán con datos procedentes de fuentes secundarias y de estudios previos como el del doctor en farmacia J-L. Longuefosse (1995, 2007 y 2015), L. Degras (2005) o H.V. Belrose (2008, 2010 y 2013).

El análisis de la parte mágico-simbólica de la medicina tradicional presente en el jardín creole, me permitirá introducirme en el mundo de los espíritus y de los muertos, tan importante para la comunidad afrodescendiente en Martinique. A través del acceso a esta dimensión de la medicina y la cultura creole exploraré nuevas formas de transmisión y expresión de la memoria más subjetiva e íntima de la esclavitud y la colonización en Martinique.

²² Ambas son expresiones culturales resistentes de la comunidad afrodescendiente. El bèlè como danza y música tradicional constituye una herencia de la esclavitud y comprende diferentes formas de danza, como el danmié o danza de lucha o la Danse La Line kle entre otras. El término anglófono blackface hace referencia a un tipo de representación teatral en la que originariamente los blancos parodiaban a los negros. Cobró relevancia y popularidad en Estados Unidos en el siglo XIX hasta 1960 que fue prohibida. Estas manifestaciones fueron apropiadas por la comunidad afrodescendiente empleándose como instrumento de visibilidad y ascensión social.

²³ El concepto de corpo-espacialidad es empleado como una herramienta dialéctica interconectada que utiliza la comunidad racializada en Martinique para depositar, reconstruir y visibilizar una memoria histórico-identitaria propia. Este término me resulta útil como instrumento analítico ya que me permite vincular la construcción del espacio y del cuerpo de forma extensible e interrelacionada. Ambos se constituyen como receptáculos y formas de expresión de la memoria de la Martinique, por lo que serán analizados de forma privilegiada en este estudio.

El análisis de figuras mitológicas como el zombi o el dorlis²⁴ presentes en la cosmogonía martiniquesa son interpretadas desde esta perspectiva, como la expresión de la necesidad de preservar, de salvaguardar lo íntimo y de establecer divisiones entre el cuerpo o el “Kò” (envoltura corporal e instrumento de resistencia y resiliencia) para los martiniqueses y el ser que habita en el interior. El terror a la posesión por el Mal, a ser transformados en zombis, a ser poseídos por el íncubo creole que es el dorlis o el soucougnan²⁵ (también denominada gen-gagé), a convertirse en sujetos errantes desterritorializados, sin filiación alguna, ausentes de capacidad de agencia o reacción, remiten inmediatamente al proceso de esclavitud que incluiría la desposesión, la deportación en masa, la cosificación, la despersonalización etc...

Así la memoria subjetiva se infiltra y representa en las creencias mágico-simbólicas del mundo creole. Entre ellas y en íntima relación con el tema de la construcción del cuerpo y del espacio como expresión de la memoria histórica colectiva, las plantas guardianas o apotropaicas que preservan el interior del jardín y protegen a sus habitantes del “Mal”, representan en la construcción del cuerpo del afrodescendiente, esa “cobertura corporal”, esa herramienta superficial que como explicaré en el capítulo 4, es empelada también entre las nuevas generaciones para combatir a la colonialidad actual.

En este proceso y como parte de los remedios para preservar la salud entendida de manera integral, como un todo interrelacionado físico-emocional-espiritual; describiré los “*bain demarré*” o los baños de comienzo o de purificación, que ilustrarán mediante el análisis de esta práctica, parte de la hipótesis que aúna la construcción del cuerpo y del espacio como receptáculos y expresiones de las experiencias ligadas a este proceso histórico y a sus formas de combatirlo.

Para analizar estos aspectos, emplearé las mismas técnicas de investigación que en el resto del capítulo pero priorizaré en esta última parte el uso de la etnografía virtual debido a la dificultad de acceso hacia los discursos y prácticas que incluyen esta dimensión y que permanecen inmersos y protegidos en el seno de la comunidad a través de tácticas de invisibilidad que serán expuestas a lo largo del estudio.

²⁴ Zombi y Dorlis forman parte del patrimonio inmaterial de la Martinique. El zombi es una figura mítico-mágica heredada de los Dahomey y recuperada en Haití. Hace referencia a los muertos errantes, sin voluntad. El Dorlis es un personaje perteneciente al bestiario martiniqués, presente en la cosmogonía de ciertos países africanos como Senegal o Burkina Faso. Sin forma definida, a veces transformado en animal o como una sombra oscura con ojos enrojecidos, su objetivo es el de poseer principalmente a mujeres jóvenes mientras duermen en la noche.

²⁵ Soucougnan: Criatura diabólica del imaginario mágico espiritual antillano que se introduce dentro del cuerpo de la víctima para chuparle la sangre y apoderarse de su energía y para poder espiar a sus enemigos. La leyenda del “volan” importada por los esclavos de la mitología africana, también aparece en algunos relatos martiniqueses como una especie de vampiro generalmente femenino. Cuando cae la noche estos seres se despojan de su piel, que cuelgan en un árbol o en algún saliente y se transforman en una bola de fuego que puede desplazarse rápidamente. A la llegada del día se camuflan de nuevo en humanos recubriéndose de la piel. En los relatos tradicionales se hace hincapié en que hay que evitar nombrarlos o señalarlos si se le ve. En la vida cotidiana se emplean múltiples medidas para evitar su ataque (sal, plantas como la acacia, evitar acercarse a árboles como el fromager o kapokier, cerrar bien las puertas, tener cerca unas tijeras abiertas etc.).

Por último, en el capítulo 4º, ofreceré un análisis del conjunto de elementos e instrumentos con los que grupos subalternos reconstruyen su identidad y su memoria en Martinique en la escuela. El objetivo es analizar las sinergias y continuidades en el ámbito escolar, de los elementos que está empleando la comunidad afrodescendiente para difundir y reconstruir una memoria alternativa y propia. De esta manera, observaremos el impacto de estas estrategias en las nuevas generaciones.

En este capítulo me propongo abordar entonces cómo se transmite y construye lo que siguiendo a los autores decoloniales y en coherencia con el carácter de esta tesis denominaré, la memoria Otra, esta vez en un espacio tradicionalmente hegemónico como el escolar, entendido como una institución centrada en la socialización de los alumn@s y la futura distribución de los mismos en el mercado laboral dentro de una estructura social- etnoracial como la de la Martinique, presentada al inicio.

Para ello realizaré un estudio comparativo de la transmisión actual de la memoria de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización en los centros educativos metropolitanos y posteriormente en los martiniqueses; tras la aplicación del art.4 de la ley Taubira que exige la modificación de los programas educativos y de investigación acordándole al tema “*el lugar consecuente que merece*”.

En suma me propongo vislumbrar las características definitorias de la “nueva narrativa de la esclavitud y la colonización” en ambos contextos educativos, metropolitano y martiniqués.

Desde este prisma identificaré y analizaré los principales mecanismos coloniales del saber implementados por el aparato estatal y las estrategias de contestación de la comunidad educativa racializada dentro de un marco legislativo impregnado por esta Ley, que exige definir este periodo como crimen contra la humanidad y su enseñanza en tanto que genocidio.

En cuanto al desarrollo del capítulo 4, la primera parte dedicada al estado de la cuestión en la metrópoli, sirve como preámbulo para definir las políticas legislativas y educativas en torno a la transmisión de la esclavitud y la colonización en el ámbito escolar a nivel nacional y su aplicación en el territorio nacional.

En el análisis de los discursos vertidos por la comunidad educativa, el posicionamiento de una gran parte de educadores en la metrópoli sigue la misma línea y fundamentos que los incorporados por el colectivo béké acercan de cómo abordar el asunto con las nuevas exigencias legales actuales. Desde esta perspectiva la esclavitud y la conquista presentes en la trata atlántica y la colonización, son concebidas como procesos inherentes al ser humano presentes en todas las épocas.

La banalización, naturalización y esencialización de este periodo y que siguen autores como P. Grenouilleau²⁶ (2004), es empleada para apelar al cientifismo y la rigurosidad,

²⁶ En: Grenouilleau, O. P. (2004) *Les Traités négrières: Essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, coll. «Bibliothèque des Histoires».

que supone acortar los tiempos de una enseñanza aséptica acerca del tema, y extraer toda perspectiva moral en la exposición y tratamiento del asunto en las aulas.

Otra parte del profesorado que abiertamente expresa su intención de tratar el tema como un drama, lo emplea para reforzar el mito fundacional basado en una “República Schoelcheriana”, que comienza con la Revolución francesa y a la que se le atribuye la invención del humanismo.

Desde esta perspectiva la trata atlántica, la esclavitud y la colonización aparecen encajonados en un periodo lejano y sin continuidades, desplazado geográfico, temporal y socialmente, una pre-historia transformada en un ejercicio de crítica que sirve como entrenamiento para el futuro ciudadano francés-blanco “ilustrado, humanista y responsable”.

Una vez contextualizado el objeto de estudio a nivel nacional, me centraré en la segunda parte del capítulo 4º, en entender cómo la memoria de la esclavitud y la colonización se transmiten en la actualidad en los centros educativos martiniqueses teniendo en cuenta el nuevo marco legislativo actual y las nuevas dinámicas político-económicas locales que posicionan a los afrodescendientes como un bloque contra hegemónico.

Para ello al inicio de esta parte, identifico y analizo una de las herramientas fundamentales que supone un cambio significativo con etapas anteriores y que consiste en el libro de texto adaptado realizado por un equipo multidisciplinar de intelectuales y académicos de los departamentos de ultra mar.

En el contenido de esta herramienta metodológica encontraremos múltiples coincidencias, o sinergias mejor dicho, con instrumentos analizados en los capítulos anteriores y que se extienden al ámbito educativo, haciendo partícipes o agenciando a las nuevas generaciones.

Entre ellos encontramos el “*Street Art*”, el uso de la toponimia, el empleo y apadrinamiento de las estatuas y monumentos del espacio público como instrumentos pedagógicos, o la inclusión de la comunidad amerindia en la historia de las islas, reconceptualizando el origen histórico-identitario de la comunidad afrodescendiente.

Para entender su aplicación y la respuesta por parte de la comunidad educativa de estas iniciativas en las aulas martiniquesas, realizaré un estudio de caso de tres colegios seleccionados por la pluralidad de alumnos y la representatividad de estos centros dentro de la sociedad martiniquesa.

El Couvent de Cluny, en Fort de France lugar emblemático de educación y socialización de las élites blancas locales y de la burguesía mestiza, el colegio Cassien Saint Claire en Fort de France, reconocido como ZEP (o zona de prioridad educativa) que acoge a una mayoría de alumnos procedentes de los estratos socioeconómicos más desfavorecidos y el Colegio Edouard Glissant en la localidad del Lamentin, con un

profesorado y una dirección muy motivados en la enseñanza del tema desde estos nuevos enfoques; compondrán los estudios de caso de este capítulo.

El objetivo de este análisis micro social consiste en entender las dinámicas y respuestas de la comunidad educativa ante la apertura de un nuevo periodo, así como las limitaciones y aplicaciones de los nuevos marcos legislativos en torno a la forma y contenido del relato sobre la esclavitud y colonización que se está transmitiendo en esta institución.

De forma complementaria a la última parte del capítulo 3 en el que abordo la institucionalización del jardín creole en el ámbito educativo, proponiendo una forma de patrimonialización que coexiste con una dimensión/versión práctico/económica de la actividad, me propongo abordar el tema de la inmersión de este espacio/práctica en la institución educativa.

Concebido en este contexto también como un espacio fronterizo, en los márgenes, es empleado por el profesorado de colegios como Cassien Saint Claire, para reorganizar los roles y experiencias del mundo poscolonial, al horizontalizar las relaciones entre profesores y alumnos y sus vínculos con la tierra, facilitando a ambos la enseñanza y el aprendizaje.

Para acceder al análisis de las realidades descritas en este capítulo 4º, privilegio un acercamiento etnográfico como herramienta fundamental de acceso a los datos.

Los datos obtenidos de la observación participante y no participante en los establecimientos educativos ya descritos, efectuada tanto en las aulas, como en la sala de profesores y el patio en Mayo de 2015, junto a los datos de las entrevistas abiertas, estructuradas y semi estructuradas realizadas a los profesores de Geografía e Historia de estos centros, serán empleados de forma prioritaria.

Paralelamente emplearé técnicas cualitativas de recogida de datos. Además analizaré los datos arrojados por los cuestionarios realizados en los tres centros a una muestra de 287 alumnos, que me permitirán el acceso hacia las perspectivas, discursos y realidades del alumnado, que con otras herramientas metodológicas tales como la entrevista por ejemplo, serían más difíciles de obtener.

En el final del capítulo expondré algunas de las formas más innovadoras de transmisión de la memoria Otra en algunos de los establecimientos escolares, que incluyen el agenciamiento del alumnado en el proceso de reconstrucción histórica que he analizado en capítulos anteriores, pese a las limitaciones y obstáculos que implementa el aparato estatal para minimizar estos proyectos.

Para ello recuperaré los testimonios del profesorado especializado en esta materia, del colegio Edouard Glissant y de algunos de los enseñantes martiniqueses asistentes al seminario anual sobre el tema en Fort de France, en cuanto al empleo de metodologías alternativas para luchar contra los prejuicios y estereotipos de muchos de los alumnos que importan la visión colonial de la historia.

En suma y en cuanto a la metodología, en el desarrollo de la investigación me he decantado por el empleo de un eclecticismo metodológico que me permita la adaptabilidad y flexibilidad necesarias para triangular el trabajo etnográfico realizado en Martinique en 2015, con las aportaciones de una etnografía virtual, y los datos obtenidos de otras fuentes secundarias. Mi propia experiencia de convivencia con los martiniqueses durante seis años ha posibilitado un acercamiento longitudinal a mi estudio y una evolución personal y reflexiva que necesita ser compartida.

Me he tomado en serio las palabras del antropólogo Oscar Lewis en cuanto a la capacidad de la antropología para optar por el empleo y apropiación de técnicas de recogida de información interdisciplinar y alternativa:

«Lo refrescante que tiene la antropología es su eclecticismo, su disposición para inventar, tomar prestado o hurtar técnicas o conceptos disponibles en un momento dado y lanzarse al trabajo de campo».

(Oscar Lewis 1975: 100-101).

De esta forma he intentado, en concordancia con el posicionamiento teórico que detallo a continuación, *“salir de los lugares y situaciones convencionales de la investigación etnográfica convencional”* (Marcus, 2001), posicionándome metodológicamente hablando en los márgenes, en las fronteras que permiten también a la antropología situarse como una disciplina capaz de despegarse de su ontogenia para poder transformarse en una herramienta de apertura y de difusión de las epistemologías del Sur²⁷ y de la alternatividad de las formas de acceso al conocimiento.

En este carácter crítico de la antropología me acerco al activismo académico que aleja al investigador del confortable anonimato que como se explica a continuación, viene enmarcado dentro de la colonialidad del saber y de la presuposición de la validez de una ciencia universal blanca e incorpórea.

Autores como Xotchil Leyva en un ejercicio espléndido de reflexividad y de descripción de su posicionamiento como investigadora, expone la relevancia del recorrido autobiográfico del investigador en la implicación y posicionamiento con respecto a las sociedades que pretende estudiar.

En este extracto de Leyva podemos comprender la importancia de entender la antropología como una disciplina crítica y militante a la que hace referencia también Rita Laura Segato²⁸, y que permite entre otros aspectos desmarcarse de ciencias sociales como la historia o la sociología:

²⁷ Boaventura de Sousa Santos, las define como el conjunto de conocimientos y prácticas procedentes de los grupos subalternos que a raíz del colonialismo y poscolonialismo, han sido estigmatizados e invisibilizados al no formar parte ni proceder de la cultura dominante.

²⁸ En: Segato, R. L. (2016) *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Hacia un pensar interpelado y disponible*. Disponible en:

“El presente audiolibro no nació de un cálculo frío de un académico sentado en su cubículo elucubrando (o sea, produciendo algo de la nada). Por lo tanto no es un fin en sí mismo (...) aspiramos a que este audiolibro se convierta en un medio, en una herramienta, que nos permita establecer un trabajo concreto con las comunidades a las que pertenecemos (indígenas, artísticas, académicas y políticas) y con jóvenes de pueblos originarios radicados tanto en el campo como en la ciudad. Creo yo, que si no logramos que el presente audiolibro llegue, interpele y sacuda a los miembros de dichas comunidades, estaremos produciendo más de lo mismo”²⁹(...)

Para autores como Brandao³⁰, *la investigación militante aporta al análisis un examen crítico de las estructuras de poder y de los sistemas de opresión, busca involucrarse directamente con los movimientos sociales intentando reasumir su identidad y autonomía.*

Siguiendo esta línea, mi compromiso con el tradicional “objeto de estudio”, implica un posicionamiento particular que lejos de ser negado, tiñe la perspectiva desde la que trabajo y desde la que intento visibilizar los procesos categorizados como poscoloniales implementados por el aparato estatal y las élites locales y también las estrategias de resistencia de los racializados martiniqueses para poder confrontarse a las consecuencias de estos, en sus realidades cotidianas.

Con ello pretendo contribuir a la defensa y difusión de una memoria, la de la esclavitud, colonización y poscolonización por parte de los racializados que sigue cuestionándose como ilegítima, que pretende ser aniquilada bajo el pretexto continuo de su invalidez y subjetividad.

En este ejercicio reflexivo me propongo entonces desentramar las lógicas e intereses parciales y subjetivos que han construido un relato histórico oficial colonial readaptado al contexto actual pero con la misma fuerza estigmatizadora y opresiva originaria.

En correlación con este tipo de trabajo enmarcado dentro de la filosofía de la investigación-acción, he pretendido romper con el clásico eje sujeto-objeto o por lo menos reducir esta distancia a la mínima expresión, intentando hacer más sus inquietudes y preguntas.

Por último creo que la exposición de las limitaciones de este trabajo es importante para poder atender en el futuro aquellos aspectos o enfoques han sido minimizados en los desarrollos analíticos y conclusiones presentadas. En este sentido he de reconocer que la amplitud de temáticas tratadas durante la tesis concerniente al objeto de estudio,

http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf

²⁹Leyva Solano, X. (2010). “Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales”, en Axel Köhler et. al. Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. (2010) *Tejiendo nuestras raíces*. Mexico, D. F.: RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMCUNAM, IWGIA, Orê y Xenix Filmdistribution. pp. 351-359.

³⁰En: Castillo, J. (1991). “La investigación-acción en las ciencias sociales”. *Revista chilena de antropología* nº10.1991, 97-108. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. pp. 7:12

ha imposibilitado un abordaje igualitario de todas ellas, en cuanto a tiempo y profundidad en su análisis.

En cuanto al tema de la transmisión de la “historia del país” en el entorno escolar, tratado en el capítulo 4, la escasez temporal para poder trasladar, transcribir y analizar el conjunto de datos primarios obtenidos durante el trabajo de campo y en la revisión bibliográfica, me ha obligado a emplazar y tratar el tema con mayor profundidad en textos posteriores, presentando aquí el asunto como un cierre en el que se observa la extensión y continuidad de las estrategias y legados analizados en capítulos anteriores, ahora dentro de la institución educativa martiniquesa y su incorporación en las generaciones más jóvenes.

Asimismo la abstracción que he empleado no sólo para intentar ofrecer una visión más “objetiva” y general de las cuestiones tratadas, sino para poder abarcar la heterogeneidad de grupos sociales, agentes y posicionamientos; ha limitado probablemente un acercamiento diferencial a cuestiones como las de género, que son tratadas parcialmente durante este trabajo.

Desde la perspectiva teórica de la Colonialidad y la Decolonialidad. Aplicación práctica del concepto de reflexividad en la investigación.

Repensar significa cambiar las estrategias, resistir a los procesos hegemónicos que invaden a la gente de la Martinique, hacer emerger en definitiva los llamados pensamientos fronterizos, conocimientos situados o desde los márgenes, que suponen una multiplicidad de escapatorias al absolutismo envolvente de la colonialidad.

La importancia de lo que la antropóloga argentina Rita Laura Segato denomina Antropología por la demanda, radica en la necesidad de convertirnos en instrumento de las sociedades a las que estudiamos, aportando una perspectiva más a cuestiones que son de su interés.

Este proceso dialéctico y horizontal aleja a la antropología de los objetivos que tenía al origen y la transforma en una disciplina militante.

En este aspecto debo aclarar que mi objetivo no consiste en hacer de intermediaria de una sociedad con voz propia, ¡y tan propia!, con gigantes intelectuales como los citados anteriormente, si no la de sumarme a la lucha contra un sistema devorador reflexionando sobre las herramientas y estrategias que sociedades como la martiniquesa han desarrollado y perfeccionado en condiciones tan aniquiladoras como la de la esclavitud.

Para ello y desde la teoría se hace inevitable la utilización de conceptos fluidos, que se aproximen a la parcialidad, que sean el vehículo para entender una multiplicidad de realidades que tratan de crear un proyecto común alternativo, en el que no se

reproduzca el mismo sistema hegemónico con actores sociales diferentes, sino que se transformen en una herramienta hacia una práctica traducida en un cambio social, que sobrepase el propio giro epistémico y a la decolonialidad en sí misma.

Desde este trabajo trato de utilizar categorías como las de ciudadanía, o identidad de una forma decolonial, para ello me apoyo en autores como F. Fanon, S. Hall, E. Glissant y otros que epistemológicamente piensan desde la pluriversalidad.

Si la metodología que empleo en el estudio pretende tener este carácter multidimensional en cuanto a técnicas y espacios de observación, en este apartado me propongo presentar el encuadre teórico así como repensar la cuestión de la reflexividad que supone ligar este conocimiento a una experiencia localizada, la mía y a mi objetivo de aprender y compartir las propuestas decoloniales que ofrece esta comunidad resistente y resiliente y la posibilidad de servir como aporte teórico a la misma.

Como señalaba en el prólogo, mi acercamiento, en un inicio laboral, a estas sociedades no es sin embargo casual como tampoco lo es mi posicionamiento ideológico que marcará la elección de un marco teórico como el presentado a continuación. Como mujer blanca, como una investigadora que escribe desde el norte –periférico o desde el ahora Sur de Europa, he podido observar y padecer sin embargo los efectos de la colonialidad en primera persona y resistirme a ellas desde muy temprana edad.

Consciente de mi posición geográfico- pigmentaria privilegiada y de las herencias que inevitablemente me acompañan, he intentado aproximarme de una forma coherente desde el punto de vista metodológico y teórico a estas sociedades y específicamente a sus complejas y elaboradas formas de transmisión de su memoria. Como decía para ello me he inmerso en la producción teórica decolonial, recuperando el concepto de colonialidad como un eje teórico que atraviesa esta tesis y que paso a exponer a continuación.

Si las administraciones coloniales sucumbieron a la presión que la colonización en el propio colono dejaría tras la segunda Guerra mundial y a la necesidad de redefinir políticamente las estrategias poscoloniales que persistirían para seguir geo localizando al mundo y sus habitantes en centros, periferias y semiperiferias; la colonialidad como herramienta teórica, serviría para definir este “nuevo” escenario tan magistralmente analizado desde autores como A. Quijano³¹.

De esta forma el concepto de colonialidad se extiende más allá del fenómeno histórico del colonialismo al abarcar una dimensión cultural, que sobrepasa las delimitaciones histórico- temporales que encierra el termino de colonialismo dentro de una etapa o un espacio determinado y concluso.

³¹ En: Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

La perspectiva poscolonial que define procesos como estos, se nutre entonces del pensamiento fronterizo, de los márgenes, que autores como el palestino E. W. Said, H. Bhabha, el propio Aimé Césaire y tantos otros enriquecerán con aportaciones inestimables que permiten desestructurar la producción teórica, metodológica e ideológica eurocentrada presente hasta el momento.

La filosofía de la liberación encumbrada por E. Dussel en un diálogo (tenso) con la teoría del sistema mundo de E. Wallerstein, ensamblarán estas nuevas formas de ver el mundo, posibilitarán la crítica hacia el eurocentrismo y permitirán entender el sistema de relación instaurado a partir del colonialismo global y de sus ramificaciones y transformaciones, de una manera más “objetiva”.

La identificación y categorización del paradigma de la modernidad como modelo y herramienta de la colonialidad que autores como el tunecino S. Khiari³² (uno de los fundadores del P.I.R. o partido de los indigènes de la République en Francia) desarrollarán con maestría, nos permitiría entender el sibilino, intersticial y permeable mecanismo poscolonial que posibilitaría la continuidad de la jerarquía etnoracial del ser implementada durante la trata atlántica hasta la actualidad.

La construcción de una génesis y una historia paralela, palpable, concreta y localizada, de la Europa colonial a partir del s. XVI que describen autores como W. Mignolo y posteriormente R. Grosfoguel³³ aunando la crítica de la producción filosófica e intelectual eurocentrada con la producción y refinamiento ideológico de la colonialidad; posibilitarían entre otras cuestiones claves, el repensar la naturaleza de los propios sistemas de conocimiento Occidental que de manera incuestionable eran concebidos como universales y deslocalizados-despersonalizados, o desde el ojo de dios como expresaría el autor puertorriqueño.

Donna Haraway (1991) en *“Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza”*, de manera paralela y convergente se suma a esta perspectiva con la aportación conceptual de los “conocimientos situados” definitivos para cuestionar la objetividad de las investigaciones científicas y la asépsis de sus autores, productores y representantes de esta forma de conocimiento endiosada del Occidental.

En este aspecto la reflexividad de los autores será clave en la producción de un conocimiento “des-universalizado”, parcial y localizado que nos permitirá desde un conjunto de perspectivas diferentes, acercarnos con mayor profundidad a las realidades estudiadas.

³² En artículos como: *“La modernidad es el opio del pueblo”* de Sadri Khiari (2012). Publicado en la web del P. I. R. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/la-modernidad-es-el-opio-del-pueblo.html>

³³ Ver resumen en la entrevista a Ramón Grosfoguel: *“No hay Modernidad sin colonialidad y sin la dominación-explotación del resto del mundo”* realizada por Francisco Fernández para Tercera Información, el 01/06/2014. Disponible en: <http://www.tercerainformacion.es/antigua/spip.php?article68961>

La concepción de un sistema de conocimiento sacralizado por y en Occidente, como consecuencia del paradigma de la modernidad permitirá entablar relaciones entre la perspectiva ideológica del “blanco”³⁴ Occidental, masculino-heterosexual siguiendo la crítica de Vandana Shiva (1995:19-75) en su libro “*Abrazar la vida: Mujer, ecología y desarrollo*” - como sumun de la creación en este periodo de racionalismo materialista con el Dios espiritual e incorpóreo de etapas anteriores.

La “Hybris del punto cero” como la catalogaría Santiago Castro Gómez³⁵ en relación a la producción cartográfica que dibujaría el mundo desde la mirada sacralizada y universalista del europeo, formaría parte de las consecuencias de esta cosmovisión.

El marco teórico poscolonial y una perspectiva decolonial en el análisis de un contexto historio geográfico tan específico como la Martinique, vertebra por lo tanto todo este trabajo que comienza por el cuestionamiento de un relato histórico oficial sobre la esclavitud y colonización en esta isla, y la continuidad de mecanismos hegemónicos del saber que pretenden construir y difundir de nuevo una narrativa eurocentrada basada en el cientifismo y la rigurosidad; desde donde cualquier conocimiento situado o memoria de los damnificados, es catalogada como subjetiva, inconsistente y fragmentada.

Como apuntaba al inicio, si la tesis se centra en el análisis de las formas en las que los racializados martiniqueses inscriben, conservan, y reconstruyen un relato histórico Otro³⁶ que en sí mismo constituye una herramienta de resiliencia y resistencia identitaria a procesos hegemónicos como la asimilación; el empleo frecuente en el texto de la división de las colonialidades que desarrollan los autores de la poscolonialidad, constituirá parte del armazón teórico y de las herramientas analíticas para definir y esclarecer determinados mecanismos coloniales y poscoloniales y su permeabilidad y consecuencias para esta ciudadanía ultra periférica que lucha por combatirlos.

Pero para entender que quieren decir los autores inscritos en un enfoque decolonial con la articulación e interrelación de la colonialidad del ser, del saber y del poder y de cómo va a ser empleada esta herramienta en el texto, voy a pasar a exponer brevemente su significado:

La colonialidad del poder será definida desde la concepción de Quijano (2007) como una estructura hegemónica global de poder y dominación que articula “raza” y trabajo, espacios y personas, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de Occidente.

³⁴ Según el significado que establece para esta categoría Ramon Grosfoguel o Santiago Castro-Gómez en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (22-50: 308).

³⁵ En: Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Pontificia: Bogotá.

³⁶ Con este concepto hago referencia al relato histórico alternativo, construido por la comunidad racializada en el que se plasma parte de la memoria de los oprimidos, configurando una narrativa fronteriza, en cuanto a sus receptáculos y contenidos.

Por ejemplo en esta categoría se incluirían procesos estatales con respecto a la Martinique como la discriminación económica positiva o la transferencia de recursos entendida por el estado nación como deuda histórica y que como dije se emplea para reducir la capacidad de elección de la ciudadanía ultra periférica en cuanto a su independencia estatutaria con el estado nación y para continuar con la estigmatización y cosificación del antillano como un subproducto de Francia o como un ser históricamente dependiente e inferior.

La colonialidad del saber (Lander 2000; Mignolo 2007) definida como la geopolítica del conocimiento para estos autores, implica que la hegemonía epistémica surge del singular poder de nombrar por primera vez, crear fronteras, decidir cuáles conocimientos y comportamientos son o no legítimos, y establecer una visión de mundo dominante, que comporta como mecanismo colonial, la estigmatización o invalidación de las epistemologías de los Otros.

Dicha concepción es impuesta a los colonizados para subalternizar sus culturas y sus lenguas, para resquebrajar y marginalizar culturalmente al “indígena” a través de la denominada ‘violencia epistémica’.

Es lo que denominaba Santiago Castro-Gómez como la *Hybris del punto cero*:

“Ubicarse en el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto. Equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado” (Castro-Gómez 2005:25)

Es en esta posición desde la que se inscribe el modelo de ciudadanía republicano francés en el que lo neutro, lo objetivo y lo universal se traduce desde la imposición del blanco, de su cultura, de sus privilegios en un modelo de superioridad que invisibiliza la heterogeneidad cultural que compone factualmente la ciudadanía Francesa.

Imbricada con la colonialidad del ser, las aportaciones de los racializados, de los ciudadanos invisibles del espacio público en la construcción de la Francia actual es descartada y desestimada, continuando con la cosificación del indígena como sujeto al que no se le reconoce su agencia.

La colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) es la dimensión ontológica de la colonialidad que se afirma en la violencia de la negación del Otro.

Como dijo F. Fanon (2003: 35, 36) *“No le basta al colono limitar físicamente el espacio del colonizado; el colono hace del colonizado la quinta esencia del mal. El colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado”*.

La colonialidad del ser emerge entonces de la colonialidad del poder manejada por el Estado, y de la colonialidad del saber liderada por la ciencia moderna. Europa crea así la modernidad y su otro rostro, la colonialidad (Mignolo, 2007), se pone por encima de ella y se autoproclama modelo perfecto para la humanidad. *“El Otro del Nuevo Mundo*

(de la periferia) se encuentra en la minoría de edad, incapaz de servirse del propio entendimiento sin la supervisión del blanco”.

El ilustrado Montesquieu, en “el espíritu de las leyes”, expresa perfectamente esta construcción del racializado cuando citado por Pachón Soto (2007, pág.28) declara:

(...)“No se concibe que Dios, un ser tan sapientísimo, haya puesto un alma en un cuerpo tan negro. Es imposible suponer que tales seres sean humanos”.

Geopolíticamente, las potencias europeas monopolizaron los procesos de generación de conocimiento e innovaciones, mientras condenaron a las sociedades subalternas de África, Asia y América Latina a ser pueblos sin historia (Wolf, 1982) ni saber, reducidos a meros receptores del “conocimiento” y de las innovaciones generadas desde los centros de poder y de saber (Dussel, 1992; Mignolo, 2000).

Darcy Ribeiro (1971) explica las consecuencias de este tipo de mecanismos en determinados individuos y sociedades periféricas que conllevan la negación de su identidad étnica y la adopción de prácticas y hábitos auto-lesivos cultural e identitariamente hablando.

Desde estas aportaciones desde la perspectiva decolonial, que proporcionan un sustrato crítico a este trabajo, la importancia de la incorporación del pensamiento caribeño en esta perspectiva y que estará continuamente presente a lo largo del texto, es indispensable para aproximarse al universo antillano y particularmente a los procesos coloniales y resistentes en Martinique.

Desde diferentes disciplinas autores locales como Edouard Glissant, Aimé Césaire o Frantz Fanon y sus predecesores, Rafael Confiant o Patrick Chamoiseau entre otros, aportan una visión imprescindible y cercana sobre el significado del espacio, de la identidad o del cuerpo y su relación con la memoria histórica para los “*damné de la terre*” (“los condenados de la tierra”) así definidos por Fanon.

Las obras magistrales en este sentido de autores caribeños como el jamaicano S. Hall³⁷(2003) me parecen imprescindibles para entender la cuestión de la identidad cultural desde un enfoque opuesto al esencialismo y reduccionismo de otras perspectivas eurocentradas y que conecta con la necesidad de conocimientos fronterizos, a los que hacía referencia Haraway, constituirán un soporte teórico fundamental en cuanto al análisis de la identidad en Martinique.

Para entender la importancia o más bien la omnipresencia del colonialismo y poscolonialismo en las sociedades caribeñas, la obra del historiador haitiano M. R. Trouillot me permite acercarme en el plano teórico al carácter intersticial de este proceso inacabado y estructurante de sociedades como la martiniquesa.

³⁷ Hall, S. (2003) “¿Quién necesita ‘identidad’?”, en Hall, S. y Du Gay, P. (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.

Las formas y el carácter de las estrategias con las que la comunidad racializada combate a la colonialidad en sus diferentes dimensiones, corren paralelas a la cotidianeidad de estas lógicas inmersas en las relaciones y expresiones culturales omnipresentes en el universo antillano martiniqués.

Michel-Rolph Trouillot³⁸(1992:22) expresaba así estas nociones:

“Las sociedades del Caribe son intrínsecamente coloniales... sus características sociales y culturales... no se pueden explicar ni siquiera describir, sin hacer referencia al colonialismo”.

En el contexto martiniqués encontraremos en este sentido testimonios como el de A. Bourdon de la asociación Amarshifa en el primer capítulo, relatando su experiencia con afrodescendientes que niegan su procedencia histórico-geográfica, lanzándose a la búsqueda de una genealogía que les demuestre una procedencia genealógica alejada de la esclavitud y de un origen africano.

Hasta los recónditos lugares del ser y de su construcción llega este tipo de colonialidad, manifestada en este ejemplo por la búsqueda esperanzada de una procedencia historiográfica diferente para algunos hombres y mujeres de la Martinique, alejada del estigma histórico-identitario del esclavo y de su descendencia, que ven en el blanqueamiento una forma desesperada de escapar a la Otredad que le impone la civilización Occidental.

Estos conceptos, el de Otredad y Otro que han marcado profundamente la historia del colonialismo, también estarán presentes a lo largo de este trabajo para remarcar la diferencia, la frontera que Occidente impone entre lo europeo, entre los patrones culturales, sociales, fenotípicos, epistemológicos del blanco con respecto al “resto”, a la “*foule*” (la eterna “muchedumbre” como describe el colectivo béké al “martiniqués” y en base a la que se define a sí mismo y que estudiaremos en el capítulo 1), en definitiva a los racializados.

Esta última categoría que implica la construcción del imaginario identitario del blanco como modelo de lo neutro, como un ser que escapa a la imposición de las categorías raciales desde las que establecerá la mayor o menor “humanidad” de los Otros, es empleada a lo largo de la tesis para hacer una referencia implícita a los procesos coloniales que desde Occidente construyen al Otro -y desde los que como dice E. Dussel³⁹- el blanco se construye a sí mismo, y que me permitirá englobar a la heterogeneidad de grupos subalternos que comparten en Martinique esta herencia colonial y su capacidad para transformarla y resistirla.

³⁸ Trouillot M.-R. (1992). «The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory». *Annual Review of Anthropology*. pp. 21: 19-42.

³⁹ E. Dussel (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I). México.

En este sentido la aportación de R. Grosfoguel (2007, pp. 63, 64.) acerca de la imbricación y articulación de las tres colonialidades cuando identifica los procesos de desvinculación temporal y espacial del blanco, es decir el vaciamiento de estos determinantes que lo posiciona a la altura del Dios cristiano y que le permite reclamar su epistemología desde el ojo de dios; será clave en este trabajo, para entender el posicionamiento del aparato republicano con respecto a la historia nacional y a la producción histórico-epistemológica del Otro, que apuntaba antes.

Si la poscolonialidad ayuda a definir las lógicas coloniales y poscoloniales que se producen desde la trata atlántica en contextos como la Martinique, los autores que tratan la resistencia me permitirán definir las contra-respuestas, las estrategias que los afrodescendientes emplean para combatir los procesos de dominación inscritos en las colonialidades a las que hacía referencia.

En cuanto al análisis del espacio como soporte de la memoria de la esclavitud y la colonización de los racializados, las aportaciones en este campo de teóricos “fronterizos” como Appadurai 1986, 1988; Hannerz 1987; Rosaldo 1988, 1989, o Anzaldúa (1987: 3) me permitirán definir este concepto como una categoría fluida, instrumental, decolonial y constructivista, perspectiva clave para comprender la construcción del espacio, del cuerpo y de la memoria como confluencia de las dialécticas entre las lógicas coloniales y las estrategias de resistencia desarrolladas para combatir las primeras en la Martinique.

Por su parte autores que trabajan la resistencia como James Scott⁴⁰ (2009) me resultan imprescindibles para definir a nivel teórico el carácter de las relaciones existentes entre dominados y dominadores y las estrategias que los primeros emplazan para salir de esta condición.

Entre ellas la denominada por el autor “*infra política*” o “*conjunto de formas discretas de resistencia que recurren a formas indirectas de expresión*” y que incluyen herramientas de resistencia como las burlas, los chismes y los rumores serán identificadas a lo largo de este estudio por el peso y la presencia que estas tácticas de supervivencia tienen en la cotidianidad de la vida social martiniquesa.

En este aspecto en el capítulo 4º observaremos algunas de estas estrategias de supervivencia de los racializados recogidas por Scott en espacios institucionalizados claramente definidos como la escuela, en donde podremos observar el despliegue de tácticas similares por las generaciones más jóvenes.

La identificación de armas simbólicas como las expuestas por el autor, me han permitido a nivel metodológico desentrañar los dobles discursos a los que mis informantes frecuentemente han recurrido como una forma de protección o enmascaramiento, como parte del legado inmaterial de la esclavitud que tan hábilmente desarrollan los descendientes damnificados de este proceso.

⁴⁰Scott, J .C. (2009). *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*. Paris: Éd. Amsterdam.

Así el acceso a lo que Scott denomina disfraces elementales o elaborados (formas de resistencia difícilmente punibles) me han permitido inmiscuirme teóricamente hablando, en el mundo de la resistencia sutil, de los discursos y praxis aparentemente inofensivos que aplicadas al objeto de estudio, posibilitan una lectura Otra de los mecanismos que los racializados emplean para transformar, difundir y construir su propia memoria histórico-identitaria.

En el análisis específico de la trata, la esclavitud y la colonización, el trabajo de teóricos como Eric Williams⁴¹, me permitirán contextualizar históricamente a las Antillas francesas desde una perspectiva global, desde una mirada a posteriori que posibilita el entendimiento del alcance económico, político e ideológico de este proceso tanto para los colonizadores como para los colonizados.

En su obra “*Capitalismo y esclavitud*”, el autor permite aproximarnos a lo microscópico, a las percepciones y sentimientos individuales sin alejarse de las consecuencias, las repercusiones económicas, ideológicas y políticas globales de un proceso histórico inconcluso y gigantesco como el colonialismo y el capitalismo

En conclusión, con esta tesis pretendo aportar un análisis que de forma holística y ensambladora, recorra las principales vías de expresión y conservación de una memoria e identidad propias, adaptadas al contexto político-legislativo actual y centrado en el espacio y el cuerpo de los racializados en Martinique como receptáculo privilegiado en el que se expresa, construye y conserva la misma. Ambos elementos serán tratados de una forma interrelacional, que me permita desgranar los contenidos y funciones de esta memoria histórica instrumental y alternativa, inscrita en el cuerpo y la tierra como herramientas privilegiadas de combate.

Tras este apartado introductorio en el que incluyo los objetivos y un acercamiento metodológico y teórico sobre el que pivotará todo el trabajo que expongo a continuación, sólo me queda esperar que el texto permita definir y visibilizar los combates que l@s racializad@s martiniques@s llevan acometiendo para valorizar, transmitir, reconstruir y preservar su identidad, su historia y su cultura del devorador proceso colonial y poscolonial al que se enfrentan desde el secuestro de sus ancestros y su deportación a esta isla del Caribe.

⁴¹ Williams, E. (2011) *Capitalismo y esclavitud*. Historia 12. Madrid: Traficantes de sueños.

I. CAPÍTULO 1. CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORÍA DE LA ESCLAVITUD Y LA COLONIZACIÓN POR EL COLECTIVO BÉKÉ.

Interrelaciones, reproducciones y resistencias de los afrodescendientes y “Otros” grupos racializados.



Ilustración 1 y 2. A la izquierda: Antigua carta postal de la Martinique titulada: *Type d'une vieille idiote toujours désolée*, (Tipo de vieja idiota siempre triste). Empleada como símbolo para reivindicar la sustitución del art. 4 de la ley del 23 de febrero de 2005, que proclamaba el rol positivo de la colonización. Disponible en: <http://www.potomitan.info/archives/actualites7.php>

A la derecha: Retrato de Alberic Chuct (1931) de Aimée Dubuc de Rivery, uno de los personajes célebres de la historia familiar de los Dubuc, y de la Martinique. A colación de la imagen recojo un extracto de la narrativa popular acerca de esta figura con la que se suele comenzar su relato: ⁴²“Un soir, à l’occasion d’une promenade avec l’une de ses cousines, elle rencontra une vieille noire dont elle connaissait les talents de devin. Malgré une appréhension justifiée par l’aspect et la réputation de sorcière de la vieille femme, elles osèrent lui demander la bonne aventure. Après quelques réticences, la femme accepta d’observer les paumes des deux jeunes filles. Longuement... puis sibylline, déclara à la cousine d’Aimée: «Toi, tu seras impératrice» il s’agissait évidemment de Joséphine Tascher de la Pagerie –et toi, plus qu’impératrice».

⁴² Traducción al castellano: “Una noche, como ocasión de un paseo con una de sus primas, ella se encuentra con una vieja negra conocida por sus talentos de adivina. A pesar de un miedo justificado por el aspecto y la reputación de bruja de la mujer vieja, osan en preguntarle sobre su destino. Después de algunas reticencias, la vieja mujer acepta en mirar las palmas de las manos de las dos jóvenes. Pasa un rato....luego sibilina, declara a la prima de Aimée: «Tú, tú serás emperadora » se trataba evidentemente de Joséphine Tascher de la Pagerie – “y tú, más que emperadora” (...)). Texto íntegro disponible en: <https://www.vuesblog.wordpress.com/tag/martinique/>

1.1. Introducción.

La historia de la Martinique al igual que la del resto de los departamentos de ultra mar francés, va ligada a la historia de un genocidio, el de la trata atlántica, es decir el del secuestro, el asesinato, el exilio y la esclavitud de millones de personas en aras del enriquecimiento europeo, que como recuerda R. Grosfoguel se convertiría en el inicio del capitalismo o del sometimiento del Occidental sobre los “Otros” y en la conformación e instauración de una lógica etnoracial que transformaría las relaciones y valores del ser humano hasta nuestros días.

La especificidad del contexto martiniqués y de la memoria que los actores sociales en Martinique construyen y transmiten sobre la esclavitud y la trata, está vinculada a la continuidad de las relaciones entre los descendientes de los esclavistas o colonos llamados «békés» y los racializados, es decir los auto identificados como descendientes de esclavos o afrodescendientes, coulis y otros grupos etnoraciales integrados al proceso colonial en tanto que “engagés” (“contratados”) en el siglo XIX.

Para entender cómo se transmite la memoria de la esclavitud, sus contenidos y su preservación a través del desarrollo de formas de resistencia por parte de los afrodescendientes y otros grupos étnicos en Martinique, es fundamental que abordemos el análisis de la construcción de la historia local del colectivo béké, incluyendo las transformaciones actuales que demanda la Ley Taubira desde su aplicación en Mayo de 2001. Una historia que mantiene múltiples semejanzas con la narrativa nacional sobre el proceso colonial y que ha sido impuesta como relato oficial en Martinique hasta hace escasas décadas.

De esta manera podremos estudiar las interrelaciones existentes del mismo con respecto a la constitución de su mito fundacional y las repercusiones histórico-identitarias de esta narrativa para el resto de los grupos subalternos.

Como veremos, la continuidad en el carácter desigual y colonial de la relación entre békés y afrodescendientes, producto del desarrollo de un conjunto de estrategias económicas, políticas, identitarias y de parentesco de esta minoría, junto con el mantenimiento de una ideología etnoracial, por parte del grupo será relevante para entender la naturaleza de las luchas, reivindicaciones y movimientos sociales de los afrodescendientes, la prevalencia e intensidad que en la actualidad tiene la memoria de la esclavitud en la vida de los martiniqueses y la pluralidad y complejidad de formas en las que esta memoria se transmite de generación en generación.

El análisis de estas dimensiones mediante una perspectiva poscolonial, que se puede enmarcar teóricamente a través de las tres colonialidades del ser, del saber y del poder, nos ayudará a entender el carácter de la relación entre pos colonos y pos esclavos y el papel que en el plano histórico, económico y político juega el estado nación, en la continuidad de la arquiestructura social de la isla.

Para entender el rol que ocupa el grupo de békés en la construcción, mantenimiento y difusión del relato histórico local, presentaré a modo introductorio en el primer epígrafe, una breve reseña histórica que incluirá cronológicamente los acontecimientos más importantes ocurridos en Martinique durante el periodo esclavista, a través del relato autobiográfico de la familia Du Buc, una de las más influyentes del colectivo.

A continuación abordaré a tenor de los datos recogidos, las consecuencias y causas de la permanencia de la ideología etnoracial y de prácticas heredadas de la esclavitud y colonización por el colectivo dominante en la sociedad martiniquesa, que atañen a estrategias de estigmatización y homogenización identitaria sobre los racializados, desde los que se construye la identidad del colectivo béké mediante un mecanismo de alterización.

Por otro lado, observaremos las repercusiones y contra-repuestas de estos procesos entre los afrodescendientes.

Una vez expuesta y definida la frontera ideológica en cuanto a las categorías etnoraciales, las jerarquías sociales y sus formas de interrelación, que son impuestas desde el Code Noir por los colonos y la administración colonial, en el tercer epígrafe expondré las consecuencias que a nivel económico conlleva la permanencia de este tipo de estratificación etnoracial y socio económica en Martinique, abordando los discursos y contradiscursos producidos por agentes sociales representativos acerca de las fronteras económicas y del rol hegemónico del grupo como explotadores perpetuos de los recursos materiales y humanos de la isla.

En la última parte del capítulo, interrelacionaré las cuestiones planteadas en los epígrafes anteriores, con el empleo recurrente de dos categorías: “la foule y los békés”, tanto por el colectivo béké como por los medios de comunicación locales para referirse a los racializados y a los descendientes de los colonos.

A partir de este análisis podremos inferir las formas en las que el colectivo béké se construye identitaria e históricamente en relación a los racializados.

En esta relación observaremos cómo los orígenes genealógicos y sus significados coloniales y resistentes, posicionan a cada individuo en una compleja jerarquía etno racial, económica, histórica, social, política y cultural en la que el conjunto de grupos originariamente desterritorializados de la Martinique intentan coexistir.

1.2. Reseña histórica de la instauración de los primeros colonos franceses en Martinique.

En este primer epígrafe realizaré una exposición breve de la historia de la instauración de los primeros colonos en Martinique, que nos permitirá adentrarnos en algunas de las estrategias que aún permanecen activas y que han posibilitado la supervivencia identitaria y económica del grupo, entre ellos y como analizaremos en el último epígrafe, la construcción y mantenimiento de criterios identitarios que les permite ser reconocidos de forma dicotómica frente al resto de la población.

En este análisis sobre el contenido y el peso de los relatos histórico familiares sobre la esclavitud y colonización, tanto en la configuración del mito fundacional de esta minoría como en las repercusiones histórico-identitarias hacia el resto de la población, el empleo de la narrativa de ficción de Marie Reine de Jaham y la narrativa autobiográfica de la familia Du Buc, nos permitirán abordar la cuestión de una manera más cercana y completa.

Asimismo en este recorrido histórico biográfico, observaremos la importancia que ha tenido la ordenación y construcción del espacio público como receptáculo para la conservación y difusión de una historia colonial oficial, narrada a través monumentos, habitations y de nombres del espacio natural y urbano que aún persisten como marcas atemporales en Martinique.

Esta aproximación nos permitirá asentar las bases hacia estrategias histórico identitarias en este medio, que han sido reapropiadas por los afrodescendientes y que abordaremos en el capítulo siguiente.

Los primeros ancestros de las familias de la comunidad béké, se instalaron en Martinique el 15 de Septiembre de 1635, cuando Pierre Belain d'Esnameuc enviado por la Compañía de las islas de América, desembarcó por primera vez en Martinique o Ioüanacéra (isla de las iguanas en lengua Caribe). La pequeña estatua en la plaza de la Savane en Fort de France y el Fort Saint Louis en St. Pierre. quedaron como huellas históricas de su paso por la isla.

Sería el comienzo de la colonización a través de la erradicación o mutilación de cualquier “Otro” grupo humano que se opusiese o no, a los fines del Occidental en Martinique.

En 1645, la compañía quebró y el “territorio” fue vendido a Mr. Jaques Dyel DuParquet.

Veinte años más tarde, en 1667, el monarca francés Louis XIV, a través de su representante el “célebre” Cardinal Richelieu, fomentó la introducción y protección de los intereses de los primeros colonos que pasaron a denominarse les “*seigneurs propriétaires*”, hasta que el espíritu colonial se apoderó por completo de estos e intentaron convertirse en los nuevos regentes de las colonias.

La intervención del rey creando la Compañía de las Indias Occidentales terminaría con su régimen mediante una especie de expropiación.

Pareciera que esta lección quedó muy impregnada en la mayoría de los colonos blancos que como constataremos en profundidad más tarde, y a pesar de las alianzas que mantuvieron posteriormente con otras potencias coloniales, rechazarían enérgicamente cualquier propuesta independentista desde entonces.

160 años bastarían a los franceses para exterminar físicamente a la mayoría de los “indígenas” amerindios o « *peuple de la civilisation du manioc amer* », que hasta entonces poblaban la isla, a pesar de la resistencia que opusieron a la colonización y que llegó hasta el suicidio colectivo que los transeúntes pueden recordar, al pasar inevitablemente por “*Le Tombeau des Caraïbes*⁴³” situado al lado de la carretera de St. Pierre.

Entre las primeras familias de colonos que se instalaron en la isla, nos centraremos en el relato histórico familiar de Mr. Du Parquet, Pierre III y Mme. Aimé du Buc.

El primero como ya hemos apuntado, formaba parte de uno de estos “señores propietarios” que procedían de la nobleza francesa normanda, sobrino de Pierre Belain De Esnambuc, luchó contra los Caraïbes en Dominique perdiendo a un solo hombre de los 300 que le acompañaron de la Martinique. Esta masacre, le permitió en 1661 convertirse en el representante del monarca en las islas de Martinique, Santa Lucía, Granadas y Granadinas.

Su sucesor exterminaría en 1658 a la población amerindia de Cabesterre o “*demeure de sauvage*”, su último reducto y refugio de los nègres marrons.

El apoyo eclesiástico y la intervención de 600 franceses facilitaron la empresa. Esta victoria estimuló a otros colonos para la organización de expediciones que acabaron definitivamente con los “salvajes” como eran denominados en la época.

Pierre du Buc de Rivery formó parte de muchas de ellas. Sus descendientes optarán por denominarle con el sobrenombre de “*Le Brave*” (El Bravo). Tanto retratos, cartas y textos antiguos del personaje serán conservados por la actual familia Du Buc en Normandía y recogidos y difundidos a través de sus biografías en formato telemático y offline.

⁴³ Le Tombeau des Caraïbes homenajea a los últimos amerindios, que según el mito, se arrojarían por este acantilado tras la ocupación francesa. Según la leyenda, las últimas palabras emitidas por el jefe de los Caraïbes, fueron, “*la Montaña de fuego me vengará*”. La erupción de la Montagne Pelée en 1902 en St. Pierre que devastaría la región y mataría a casi la totalidad de sus habitantes, es considerada aún para muchos martiniqueses, como una maldición de este Jefe hacia los colonos. El poder del mundo mágico-simbólico, continúa muy presente como veremos en el capítulo 3º, en la vida de los afrodescendientes, formando parte de las estrategias de oposición y resistencia hacia el grupo hegemónico “blanco”.

Este “coronel honorario”⁴⁴ obligado a fugarse a las colonias tras matar a su primo en duelo, acabó fundando una dinastía de plantadores de azúcar en Martinique por la concesión de propiedades que le otorgó el Rey como reconocimiento por el genocidio de los “indígenas” amerindios.

Yvan Brunet du Buc, en una versión online extraída de su obra « *la saga du Buc* » relata sobre la vida de su ancestro, la capacidad militar que tenía el coronel pero también el legado que según los autores dejó en la isla, instaurando caminos, la primera fábrica de azúcar y aportando los primeros conocimientos sobre la futura industria del cacao.

⁴⁵(...) « *Son travail agricole pour la plantation, la production, et le commerce du cacao en tant que premier cultivateur de cacaoyers et exportateurs de cacao dans le monde, et du fait qu'il a « détaché » ses nègres pour leur montrer la culture de cette nouvelle plante, le producteur de canne à sucre sur la presqu'île de la Caravelle, sa noblesse retrouvée pour service rendu à l'état accordée par Louis XIV. Selon les écrits de 1750, le duc de Choiseul (Ministre de Louis XV), Pierre Du Buc ne s'est pas seulement distingué dans les services militaires: Il a établi la première sucrerie au vent de l'Isle, fait l'ouverture des principaux chemins qui conduisent au Fort Royal et au Fort St Pierre, et procuré une nouvelle source de richesse à la colonie en lui apprenant la culture du cacao dont elle n'avait aucune connaissance.* »(...)

Respecto a su llegada a la isla, el autor remarca la condición inicial de esclavo de Pierre III, señalando que muchos franceses fueron también empleados como mano de obra forzada y mercancía. De nuevo aparece el carácter rebelde del personaje que le permitió escapar a su estatuto de esclavo, convirtiéndose en un renombrado filibustero:

⁴⁶« *Pierre du Buc avait été, pendant sa fuite à Saint Christophe, un « engagé blanc », puis après avoir obtenu sa libération par son maître en le menaçant d'un couteau, il fut*

⁴⁴Mismo término empleado en la biografía de los Du Buc, disponible en: <http://editionsdubucparis.e-monsite.com/pages/jean-francois-du-buc-du-pacquerel.html>

⁴⁵ Esta cita aparece tres veces en el texto sobre la biografía de los Du Buc, al principio como síntesis e introducción en la versión telemática, al describir la llegada de P.Du Buc a la Martinique en donde se especifica que es un texto antiguo oficial y en el epígrafe sobre la difusión de técnicas novedosas para la producción de Cacao por el protagonista: (Lettre de Pierre du Buc datée du 25 novembre 1706 adressée à Sa Grandeur Monseigneur Jérôme Phelypeaux, comte de Pontchartrain, Ministre de la Marine et des Colonies (Secrétariat d'Etat).

Traducción al Castellano: “Su trabajo agrícola para la plantación, la producción, y el negocio del cacao en tanto que primer cultivador y exportador de cacao en el mundo, y del hecho que ha sacado a sus “negros” para enseñarles la cultura de la nueva planta, la producción de caña de azúcar de la península de la Caravelle, su nobleza recuperada para servir al estado y acordado por Louis XIV. Según los escritos de 1750, el duque de Choiseul (ministro de Louis XV), Pierre du Buc no se ha distinguido únicamente en los servicios militares: Ha establecido la primera azucarería de viento de la isla, hecho los primeros caminos que conducen a Fort Royal y a Fort St. Pierre, y dado una nueva fuente de riqueza a la colonia aprendiéndole la cultura del cacao que no conocía. (...)”

⁴⁶Traducción al Castellano: “Pierre du Buc había sido, durante su huida en San Christophe, un “contratado blanco”, y después de haber obtenido su liberación por parte de su gerente amenazándolo con un cuchillo, fue considerado como uno de los más grande filibustero gracias al contrabando y a sus relaciones con piratas.”

considéré comme l'un des plus grands flibustiers grâce à sa contrebande et à ses relations avec les pirates.»

El empleo del término de Trata de Blancos en referencia a los engages de 36 meses, es utilizado en el texto para caracterizar a un proceso que desde esta perspectiva se encuentra desligado de una ideología etnoracial y eurocentrada. La Trata atlántica, la colonización y la esclavitud son reducidas así a un sistema mercantil, en el que cualquiera podía convertirse en esclavo. Un sistema análogo y común para todos del que el personaje escapa a su condición por su fortaleza mental, su capacidad de resistencia y su espíritu aventurero:

⁴⁷ «*La «Traite des Blancs» avait existé au début du XVIIème siècle: des pauvres paysans normands avaient signé des contrats de travail sans vraiment savoir qu'il s'agissait d'esclavage déguisé. Une fois arrivés aux Antilles, ils devaient y rester 36 mois. Beaucoup succombèrent à la peine. On avait même embarqué des prostitués de Paris depuis les ports normands pour peupler les îles du Vents» (...) «On parle d'environ 550 engagés de l'équipée guadeloupéenne de L'Olive-Du Plessis. Ces esclaves blancs, traités comme les cerfs au Moyen Age, se sont battus sans espoir. Certains d'entre eux avaient même fui « aux Saintes », une île double au large de la Guadeloupe. D'autres s'étaient sauvés vers « La Désirade », une île où on avait fondé les dispensaires pour les lépreux.» (...).*

Las relaciones amicales y familiares que se soldaron entonces, en las que la ayuda mutua era un medio de supervivencia, acompañarían a las familias de colonos hasta la actualidad. En la obra aparecen referencias hacia las alianzas que se forjaron entre los colonos entonces:

⁴⁸ «*Mais son but était de pouvoir rencontrer l'ami de son père encore vivant à cette époque, ce fameux Du Parquet. Et il avait un atout en main: il devait remettre cette lettre de recommandation de son père adressée à Monsieur du Parquet dans le but d'être caché et protégé. Pierre réussit à prendre un bateau en direction de la Guadeloupe puis de la Martinique. Arrivé sur l'île martiniquaise, Du Parquet accepta de le protéger dans sa maison de Fort-Saint-Pierre. » (...)*

⁴⁷ Traducción al Castellano: "El trato de los blancos había existido desde el inicio del siglo XVII: Los pobres agricultores de Normandía habían firmado contratos de trabajo sin saber realmente que se trataban de una esclavitud disfrazada. Una vez llegados a las Antillas, tenían que quedarse 36 meses. Mucho murieron de pena. Habían embarcado también unas prostitutas de París desde los puertos de Normandía para poblar las islas de los vientos." (...) "Hablamos de alrededor de 550 contratados de la equipación guadaloupeña de L'Olive-Du Plessis. Esos esclavos blancos, tratados como los siervos de la Edad Media, lucharon sin esperanza. Algunos de entre ellos incluso se fugaron a « Les Saintes », una isla doble y larga de la Guadeloupe. Otros se salvaron hacia « La Desirade », una isla donde fundaron los dispensarios para los leprosos. »(...)

⁴⁸ Traducción al Castellano: "Pero su objetivo era de encontrarse con el amigo de su padre aún vivo en esta época, este famoso Du Parquet. Tenía un as en la manga: Tenía que entregar una carta recomendada por su padre y destinada a Monsieur Du Parquet, con el fin de que le escondiera y protegiera. Pierre conseguía coger un barco en dirección de Guadeloupe y luego de Martinique. Una vez llegado a la isla de Martinique, Du Parquet aceptó protegerlo en su casa de Fort St. Pierre..."

La exterminación de los amerindios en Cabesterre es prácticamente omitida en la obra para enfatizar los logros y el progreso económico que según el autor traería Pierre Du Buc y sus compatriotas a la isla, con la ordenación francocentrada del espacio construyendo barrios y transformándose en uno de los “grands planteurs” de la Martinique. Esta figura exotizada-erotizada en los relatos familiares y en la narrativa de ficción del grupo, constituirá un referente identitario que permitirá transformar a los colonos y sus descendientes, en emprendedores valerosos que lucharán por sus tierras y su nuevo país:

⁴⁹ (...) *“L’arrivée de Pierre du Buc à la Martinique en 1661, à la mort de Mazarin: il fonde la Capesterre et le bourg de La Trinité, et fait preuve de ses premiers exploits militaires contre les Sauvages. Il redevint donc soldat sous les ordres du gouverneur. Enfin, il obtint une première concession, « un cadeau du roi Louis XIV et du Ministre Colbert », ce qui lui permet de devenir un des plus grands planteurs des Antilles: la concession, au Marigot, mitoyenne de celle des moines jacobins du Fond-Saint-Jacques, sur les territoires pris aux Caraïbes. C’est là qu’il développe la culture du cacao. Il s’enfonce ensuite dans la Capesterre à l’Est de l’île (on dit Capesterre ou Cabesterre selon les divers papiers...), et commence à fonder le quartier de La Trinité, tandis que ses compagnons entreprennent les autres régions, et que la petite ville de Saint-Pierre devient une riche cité, le rendez-vous des navires et le centre de négoce de la Martinique.»*

A cerca del contacto de los amerindios con los colonos, el autor recoge estas descripciones en donde la visión del “salvaje” con todos los estereotipos coloniales que implica son reactualizadas en el texto. Como veremos a lo largo de la tesis, el rol que ocupará este grupo en la reconstrucción identitaria e histórica de la comunidad afrodescendiente en Martinique será antagónica a la ofrecida por el autor.

⁵⁰ *“La vie à La Trinité de Martinique: Les colons avaient essayé d’apprendre aux derniers Caraïbes à défricher, mais ceux-ci, « paresseux et alcooliques », préférèrent*

⁴⁹ Traducción al Castellano: “La llegada de Pierre du Duc a la Martinique en 1661, tras la muerte de Mazarin: Funda Capesterre y el burgo de la Trinité, y da pruebas de sus primeras hazañas militares contra los salvajes. Vuelve a ser entonces soldado bajo las órdenes del gobernador. Al final, obtiene una primera concesión, “un regalo del rey Louis XIV y de su ministro Colbert”, lo que le permite llegar a ser uno de los más grandes productores de las Antillas: la concesión, al Marigot, vecina de la de los monjes Jacobinos de Fond St. Jacques, sobre los territorios cogidos a los Caraïbes. Es entonces cuando desarrolla la cultura del cacao. Luego se retira en la Capesterre al este de la isla (se dice Capesterre o Cabesterre según los diversos papeles...), y comienza a fundar el barrio de la Trinité, mientras que sus compañeros emprenden las otras regiones, y que la pequeña ciudad de St. Pierre prospera ricamente siendo el punto de encuentro de los barcos y el centro de negocios de la Martinique.”

⁵⁰ Traducción al Castellano: « La vida en la Trinité de la Martinique: Los colonos habían intentado enseñar a los últimos Caribes a desbrozar, pero aquellos, perezosos y alcohólicos, han preferido dejar la isla gracias a un tratado redactado por Philippe de Longvilliers de Poincy el 31 de marzo de 1660. Poco a poco, se retiraron todos a San Vicente y la Dominica, para vivir ahí inactivos, siendo las dos islas atribuidas para ellos. Algunos descendientes de estos Caraibes de la Dominica han conservado los rasgos característicos de sus ancestros pero son hoy en día muy pocos. Los más numerosos han llegado a ser mestizos acercándose más al africano que al indio. Durante la última gran batalla al norte de la Martinique, estos Caraibes intentaron echar a los franceses. Atrincherados en la península de la

quitter l'île grâce au Traité rédigé par Philippe de Longvilliers de Poincy le 31 mars 1660. Petit à petit, ils se retirèrent tous à Saint-Vincent et à la Dominique, pour y vivre oisifs, ces deux îles leur étant attribuées. Certains descendants de ces Caraïbes de la Dominique ont conservé les traits caractéristiques de leurs ancêtres mais ils sont peu nombreux aujourd'hui. Les plus nombreux sont devenus des métis se rapprochant plus de l'Africain que de l'Indien. Lors de la dernière grande bataille au nord de la Martinique, ces Caraïbes essayèrent de chasser les Français. Retranchés à La Caravelle, ils formèrent un redoutable camp. Pierre du Buc les vainquit au combat de La Case-du-Borgne, près de Sainte-Marie, et dès lors l'île fut assurée aux colons. Pierre sera alors considéré dès lors comme un héros.»

En el siguiente extracto, la reflexión de la familia hacia el exterminio de los Caraibes y a la trata negrera sigue la misma línea que otras iniciativas emprendidas por miembros del colectivo como R. De Jaham que veremos en epígrafes posteriores, en donde se reprueban estos actos al mismo tiempo que se señalan como contrapartida, las aportaciones patrimoniales e históricas de los personajes en la isla, en lo que podría ser la defensa del rol positivo de la colonización.

⁵¹ *“Très souvent, les colons utilisaient leurs chiens pour les poursuivre: les Du Buc ont racontés que, lors de ces traques, les Caraïbes se suicidaient en sautant dans le vide dans les endroits reculés. Il existe d'ailleurs, au Prêcheur, dans le Nord de l'île, un endroit où les Indiens ont sauté par milliers dans le vide. Cet endroit est appelé « le Tombeau des Caraïbes » ou « Coffre à Mort » ! Il y a une dizaine d'années, un très émouvant pèlerinage des Caraïbes de la Dominique a eu lieu. Nous ne pouvons que compatir à leur douleur. Après cette victoire contre les Caraïbes, Pierre du Buc recevra sa nouvelle récompense de la part du roi : une concession appelée « La Caravelle ». Il s'y installera définitivement à partir de 1661, d'après sa lettre datée du*

Caravelle, formaron un campo temible. Pierre du Buc les superó en el combate de la Case du Borgne, cerca de Saint-Marie, desde entonces la isla fue asegurada para los colonos. Pierre será a partir de ahora considerado como un héroe.”

⁵¹ Traducción al castellano: “Muy a menudo los colonos usaban sus perros para perseguirlos: Los Du Buc contaban que, durante estos ataques, los Caraïbes se suicidaban saltando al vacío de algún lugar alejado. Existe por ejemplo en Le Prêcheur al norte de la isla, un lugar donde los indios saltaron por miles al vacío. Este lugar se llama « la tumba de los Caraïbes » o « caja de muerte »!. Hace diez años tuvo lugar un emocionante peregrinaje de Caraïbes de la Dominica. Solo podemos compartir su dolor. Después de la victoria sobre los Caraïbes, Pierre du Buc tendrá su nueva recompensa de parte del rey: Una concesión llamada « la Caravelle ». Se instalara ahí a partir de 1661, según su carta con fecha del 25 de noviembre de 1706 (Archivos nacionales F^o5 C8A16). Es su nieto quién construirá el castillo du Buc en la Caravelle en el siglo XVIII (en 1725 exactamente). Después de esta batalla de la Case-du-Borgne, los du Buc y los otros colonos remplazaron a los Caraïbes deportados a la Dominica por los negros importados de África. Y son verdaderamente estos hombres, mujeres y niños negros (los esclavos negros) quienes acompañados de los blancos contratados (« los esclavos blancos ») han dado valor al suelo de la Martinique en el siglo XVIII. En esta época, un parlamentario Francés en misión había comparado la Martinique « con un verdadero jardín donde ningún pulgar de terreno sigue sin usarse ». Sabemos también que el contrabando y la venta de esclavos se hacían en su casa en el lugar llamado « l'Anse du Buc » al sur de la península de la Caravelle. Sus acciones horribles son parte de otros tiempos, otras épocas.” (...)

25 novembre 1706 (Archives Nationales F°5 C8A16). C'est son petit-fils qui construira le château du Buc à La Caravelle au XVIIIème siècle (en 1725 exactement). Après cette bataille de La Case-du-Borgne, les Du Buc et les autres colons préférèrent remplacés les Caraïbes déportés à la Dominique par des noirs importés d'Afrique. Et ce sont véritablement ces hommes, femmes et enfants noirs (les esclaves noirs) accompagnés des engagés blancs (« les esclaves blancs ») qui ont mis en valeur le sol de la Martinique au XVIIIème siècle. A cette époque, un parlementaire français en mission avait comparé la Martinique « à un véritable jardin dont pas un pouce de terrain n'est inutilisé ». On sait aussi que la contrebande et la vente d'esclaves se faisait chez lui sur le lieu-dit « l'Anse du Buc » au sud de la presqu'île de la Caravelle. Ces agissements horribles faisaient parties d'un autre temps, d'une autre époque. »(...).

El autor prosigue su relato acerca del contexto en el que vivieron sus ancestros y de pasajes históricos en los que esclavos y maîtres se unían en defensa de un objetivo común aunque dispar. Los colonos en conservar “sus tierras” y los esclavos en no empeorar su situación según les decían los maîtres, con la llegada de los conquistadores ingleses:

⁵²«Les Martiniquais sont tous soudés par un seul but: défendre leur île qui va être envahie dans les prochaines heures. Dans toutes les habitations, on se barricade, même dans les églises ! Les colons et les prêtres donnent des armes blanches à leurs esclaves. Ceux-ci préfèrent restés français. On leur dit que l'esclavage pratiqué par les Hollandais et les Anglais est pire que tout. Tous les grands et glorieux colons sont là avec leurs fils : Antoine CORNETTE, DE COLLARTI, DU PREY DE LA RUFFINIÈRE, Pierre DU BUC DE LA CARAVELLE, DE CACQUERAY-VALMEUNIER, LAGUARIGUE, Jaham DE VERTPRE, même le vieux Guillaume D'ORANGE (65 ans) qui a été le fidèle compagnon de Mr DU PARQUET.»(...)

Como vemos en estas líneas, se hace referencia de nuevo a un tratamiento heroico de los colonos y a la unión de las familias que actuaban en defensa de sus intereses comunes.

En suma, en estos extractos que recojo del texto completo, y que siguen el mismo enfoque que las narrativas de ficción del colectivo y de la visión que muchos de sus miembros ofrecen en los medios de comunicación, podemos observar los vínculos familiares y amicales que ya los primeros colonos mantenían entre sí y que a través de diferentes relaciones de ayuda, les servían para apoyarse y obtener beneficios estatales.

Por otro lado las formas de enriquecerse y conseguir diferentes concesiones reales, pasaban por prestar servicios militares a la monarquía, o lo que es lo mismo, exterminar

⁵² Traducción al Castellano: « Los Martiniqueses se unen por un único objetivo: Defender su isla que será invadida en las próximas horas. Todas las habitaciones se fortifican, je incluso las iglesias! Los colonos y los curas dan armas blancas a los esclavos. Estos prefieren seguir con los franceses. Se les dice que la esclavitud practicada por los holandeses y los ingleses es lo peor de todo. Todos los grandes y gloriosos colonos están aquí con sus hijos: Antoine Cornette, De Collarti, Du Prey De La Ruffinière, Pierre du Buc de la Caravelle, De Cacqueray-Valmeunier, Laguarigue, Jaham De Vertpre, también el viejo Guillaume D'Orange (65 años) que fue fiel compañero del Señor Du Parquet (...) ».

a los nativos e importar los medios de producción económica europea adaptándolos al nuevo contexto.

La noción de progreso y desarrollo que se instaurará como ideología en esta época, y que configurará uno de los pilares del paradigma de la modernidad, persiste también a través de sus descendientes mediante la desvalorización de las formas de vida de los grupos humanos que habitaban en la isla antes de su ocupación europea, de los medios de transformación de su entorno y de una visión mercantil de la “deportación” (secuestro) de los africanos.

Aquí la idea del “salvaje” inunda el imaginario colonial impidiendo para el grupo, cualquier acercamiento horizontal a las culturas y habitantes de estos territorios.

En este tipo de narrativas el valor de la tierra y otras formas de producción y relación con la misma, previas a la llegada de los colonos, son desvalorizadas.

En estas proposiciones, los mecanismos de conservación y explotación sostenible del ecosistema por parte los amerindios, son desconocidos o desestimados por el autor.

En este sentido y como veremos a lo largo del capítulo, la percepción del paso de un espacio caótico, improductivo, “infernol”, al de un lugar regulado, productivo, innovador, sano etc... que se le atribuye a los primeros colonos y békés, sigue en la actualidad presente y forma parte del mito fundacional de la comunidad y de la legitimación del rol del colectivo como ordenadores de la vida económica y social de la Martinique.

En el caso de Pierre III, “*la introducción y enseñanza*” de la producción de cacao a los indios, la transformación de Cabesterre en “*barrios*”, (donde actualmente se encuentra el núcleo residencial de los békés) tras la masacre de los nativos y “*négres marrons*”, y la creación de una generación de plantadores de azúcar, constituyen los principales ejes que enarbolan al personaje en un héroe de la época y que hacen que su historia persista y se difunda en la actualidad, remarcando el carácter emprendedor, aventurero y valiente de este antepasado.

Se entiende el capitalismo en esta etapa, como sinónimo de desarrollo, mencionando a modo de reconocimiento “políticamente correcto”, el valor del trabajo de los esclavos como medio para este fin.

Las líneas de tipo ético-moral con las que los familiares tratan de exculpar al Brave del genocidio y esclavitud de otros seres humanos, se adaptan completamente al nuevo discurso de la raza y a corrientes intelectuales de autores como O.P Grenouilleau⁵³(1993), igualando las dimensiones de la trata atlántica a los “*engagés blancs*” del inicio y de esta manera naturalizando la esclavitud que aparece así encajonada en un periodo concreto, remoto, estático y sin consecuencias para sus descendientes; salvo el orgullo de pertenecer a una familia con una gran historia para los

⁵³ Grenouilleau, *op. cit.*, pág. 35

békés y la vergüenza y el sufrimiento de haber padecido humillaciones y malos tratos para los afrodescendientes. Esta construcción histórica que minimiza las consecuencias y dimensiones de la trata atlántica permite realizar afirmaciones del tipo:

“Los esclavos negros juntos con los “esclavos blancos” fueron realmente los que le dieron valor a la tierra durante el siglo XVIII”.

En esta proposición, el autor legitima la parte económica de la trata, en la que los esclavos enriquecen el “suelo”, convirtiendo “el suelo” en el agente activo de este proceso, cuya autoría ya no es ni siquiera humana, sino invisible y abstracta.

Además de constatar la participación de Pierre du Buc como esclavista de una época remota, en el texto se señala de este periodo, únicamente datos acerca de la contabilidad de mercancías y bienes y la productividad anual conseguida por du Buc, casi exaltando el carácter empresarial del mismo a través de los logros económicos que obtiene con la explotación.

En las últimas líneas de la narrativa sobre la defensa de la Martinique contra los holandeses e ingleses, observaremos como el enfoque de este relato, se repite de diferentes maneras en otros discursos de familias békés, llegando a constituir una parte de las narrativas que conforman el mito fundacional de la comunidad, y en el que de manera generalmente emotiva, se refleja la percepción sobre la unión de señores y esclavos, de blancos y negros para defender la Martinique de amenazas externas.

Las formas de concebir al extranjero frente a los “martiniqueses” en estas circunstancias, y la necesidad de proteger a la isla de los mismos, siguen presentes en el imaginario del colono reactualizándose hacia los nuevos fenómenos “invasores”, que como veremos posteriormente en el discurso predominante del grupo, son identificados ahora en los asentamientos económicos y la especulación inmobiliaria de los metropolitanos.

La unión ficticia entre ambos como defensores de una tierra e historia común, parece surgir de una necesidad o medio de reconciliación y acercamiento social del grupo. Se podría entender como una especie de redención que de manera perversa, pasaría por la aceptación y/o sumisión del esclavo o descendiente hacia el rol del béké.

De esta forma, una situación defensiva frente a un enemigo común, permite de manera momentánea y liminar, la coalición o reconciliación histórica de ambas facciones, que se nutren y definen frente a los que no han vivido como esclavos o como colonos. La legitimación implícita del colectivo en la propiedad, ocupación, residencia y pertenencia a una identidad conjunta, la de martiniqueses, que engloba al maître y al esclavo, se convierte en este contexto, en un objetivo común voluntariamente reconocido por ambos, y manifestado por discursos actuales en los que una parte de los afrodescendientes demanda el apoyo de esta minoría en el movimiento independentistas, como veremos a continuación.

Posteriormente a la época de Pierre III, el paso de las plantaciones de tabaco, a partir del siglo XVII por el monocultivo de azúcar y posteriormente su transformación en ron, modelará el paisaje insular que dominará la economía del país hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX.

Esta producción requería más mano de obra debido a la expansión de su consumo en Europa y a la dureza de las condiciones laborales que produjeron un mayor número de bajas, que fueron reemplazadas a través del comercio triangular o directamente desde los puertos de Nantes y Bordeaux y mediante una forma local de organización del trabajo más exhaustiva: Las « habitations » que inspiradas en el modelo feudal, reemplazaría a la colonización rural.

Tanto en Guadalupe como en Martinique los plantadores de azúcar denunciaron la mala gestión de la compañía de las indias Occidentales ligada a la disminución de esclavos en ambas islas. Es por este motivo que en 1671, Louis XIV suprimió el monopolio de la Trata entrando en guerra contra los holandeses y contra la compañía que terminó por disolverse, formándose la compañía de Senegal (1673) y la compañía de Guinea (1684) obligadas por precepto legal, a “transportar a 1000 negros por año”, y estableciéndose la trata negrera a gran escala.

En 1680, el rey incentivó a la población de colonos a seguir en esta línea, otorgando títulos nobiliarios a aquellos que lograsen establecerse en las colonias y tener más de 100 esclavos.

Como señala Petit-Jean-Roget⁵⁴, en esta época la necesidad de la instauración de colonos en las islas era tan grande, que la mayoría de los inmigrantes franceses o bien formaban parte de las clases más humildes que buscaban en los trópicos y en las ventajas que ofrecía la realeza, un medio para sobrevivir y “prosperar económicamente”, o eran delincuentes perseguidos por la justicia que veían en las colonias una escapatoria.

De los 300 Blancos enviados a la Martinique, solo el 10 por ciento poseían un título nobiliario y a muchos plantadores ya asentados, se les otorgaba como incentivo para mejorar la productividad de sus explotaciones y el aumento de la compra de esclavos.

La esclavitud se volvería dominante en Martinique y la trata sería masiva para asegurar el reemplazamiento de la mano de obra y su población.

El incremento de las relaciones entre colonos blancos y esclavas negras- a pesar del envío de mujeres metropolitanas de clase baja- y la descendencia negra de estas relaciones, incentivó en esta época, la exacerbación de la ideología racial hasta su

⁵⁴En: Roget, P.-J. (1980) *La société d’Habitation à la Martinique—1635-1665*. Lille: L’Atelier de reproduction des thèses de Lille III et Paris. Librairie Champion.

reglamentación en 1685 con la creación del Code Noire⁵⁵ promulgado por Colbert, que se conformó como el texto jurídico esencial.

Su principal función consistirá en ordenar las relaciones entre esclavos y colonos, o lo que es lo mismo, institucionalizar la esclavitud acelerando el ritmo de la trata, convirtiendo el mestizaje en delito y la pureza de sangre en motivo de concesiones y títulos nobiliarios.

Los filósofos de la Lumière, representantes del saber y del conocimiento de la época, apoyaron y desarrollaron la ideología racial que se asentó de forma definitiva en este periodo.

La instrumentalización de la piel del colono como símbolo que permitía el reconocimiento de su origen e identificación social, es decir como representante francés del poder monárquico en las colonias, pasó a transformarse entonces, en una de las prioridades estatales de la época.

La maquinaria colonial del poder que incentivó económicamente la endogamia entre los colonos y penó la proliferación de relaciones con los esclavos, provocó la intensificación ideológica etnoracial del colono y la frontera definitiva que criminalizaría el acercamiento hacia la población esclava, pero principalmente tuvo por objeto impedir las rebeliones de nègres marron y los actos de resistencia y resiliencia entre los insurgentes, que se acentuaban en esta época y suponían pérdidas económicas que el estado pretendía evitar.

En este sentido, los 60 capítulos del Code Noire representan uno de los artefactos de la perversidad de los mecanismos hegemónicos capitalistas y coloniales que ya se desplegaron en esta época. El texto jurídico se presentaba como un instrumento innovador y necesario para reglamentar la vida entre colonos y esclavos, limitando los derechos de los primeros sobre los segundos.

La actual controversia intelectual de las interpretaciones sobre el texto como mediador o “bienfaiteur” frente a los que lo califican como crimen contra la humanidad, constata el peso de la ambigüedad del documento, la doble moral del mismo y el intento de algunos intelectuales de mostrar un paralelismo de un sistema de vigilancia y castigo (M. Foucault) que pretende asemejar las condiciones de vida del ciudadano francés de la época, con la de los esclavos de las colonias.

La polémica abierta en torno al historiador J.F. Niort, muestra hasta qué punto las interpretaciones e ideologías en torno a la esclavitud, y sus productos, continúan vigentes e irresolubles.

En 1724, el texto se reelaboró de nuevo por Louis XV, con una segunda versión del Code Noire que omitía los artículos 5,7,8,18 y 25 del tratado anterior.

⁵⁵ A consultar en línea en: <http://www.vho.org/aaargh/fran/livres6/codenoir.pdf>

En este mismo periodo se sitúa la obra de Père Labat, fundador de la explotación azucarera de Fond Saint Jacques, en 1722⁵⁶, que detalla los lugares y las poblaciones de origen de la trata y de la vida de los esclavos. Su persona también está recogida en el relato histórico de los oprimidos como “*pèrlaba*” que en creole designa a un espíritu maligno⁵⁷.

En este sentido, si entre los colonos se desarrollaba la cultura de la tortura y la explotación, entre la población negra se desplegaba y transmitía una cultura de resistencia física, espiritual, económica e identitaria, que se conformaba como medio de oposición frente al maître.

Esta es también la época de Balthazard du Buc de Bellefonds, (nieto de uno de los hijos de Pierre III), tratante de esclavos, negociante en el comercio triangular y plantador de cacao, café y tabaco, que heredó el patrimonio económico resultante de la explotación y comercio de las mercancías (humanas y agrícolas) de sus antecesores, y le permitió construir el « *Château Du Buc* » o “*habitation de la Caravelle*”, en 1725, convertido en lugar de culto turístico.

Los ataques que sufrió posteriormente la Martinique por los ingleses, comenzaron en 1759 y también la especificidad del contexto martiniqués actual con respecto a otros departamentos de ultra mar, ya que en el resto de colonias la mayoría de los colonos fueron ejecutados debido a las luchas sociales y a la revolución francesa que se inició a partir de 1788 con el intento abolicionista “*de la Société des amis des Noirs*” en Paris y la insurrección de esclavos en el norte de Santo Domingo en 1791.

3 años más tarde, en pleno periodo revolucionario, Victor Hugues, enviado por Francia, recuperó la Guadalupe con la colaboración de los esclavos. En consecuencia se suprimió el sistema esclavista y se inició “*le régime de la terreur*”, en el que los colonos “royalistas” y anti abolicionistas fueron perseguidos, ejecutados o tuvieron que exiliarse momentáneamente hasta el restablecimiento posterior de la esclavitud en la isla.

Gladys Démocrite, guadalupeña, refiere sobre las consecuencias actuales de este periodo en el grupo:

⁵⁸“*Encore aujourd’hui évoquer cette période avec des blancs créoles révèle à quel point ils ont été touchés par cette période trouble et à quel point le traumatisme est encore vivace.*»

Sin embargo en Martinique, esto no fue posible debido a que muchos békés emigraron hasta conseguir el apoyo del imperio británico, sublevándose ante los franceses y

⁵⁶En: *Nouveau Voyage aux Isles Françaises de l’Amérique* en 6 volumes publicado en Paris, en 1722.

⁵⁷ En: Espinosa, P. R. (2012) *Tropiques Barbares. Chroniques nicaraguayennes*. Paris: Nouvelles. Mon petit Éditeur. (61:174).

⁵⁸ Traducción al Castellano: “Aún hoy, evocar aquel periodo con los blancos creoles revela hasta qué punto les afecta este periodo borroso y hasta qué punto el traumatismo esta aún vivo.”

retomando la isla en 1794, revocando así la convención que abolía la esclavitud del 4 de Febrero de este mismo año.

En 1802 Napoleón restablecía de nuevo el sistema esclavista en el resto de las colonias y se volvían a aplicar los estatutos marcados en el Code Noire.

Desde 1809 hasta 1814, la isla volvía a ser de nuevo británica y los colonos se veían otra vez favorecidos al mantener la continuidad con el mismo régimen.

⁵⁹Mademoiselle Aimée du Buc de Rivery (1776-1817), *“fille d’aristocrates planteurs de la Martinique”*, y prima de la emperatriz Joséphine no vivió muchos de estos acontecimientos. La familia asegura que en uno de los viajes a Francia, su navío fue secuestrado por unos piratas, siendo raptada y convertida en esclava y posteriormente vendida al sultán Abdul Hamid I de Constantinopla que la elevó al rango de 4ª Kadime y más tarde a *“sultane validé”*, pasando a denominarse *«Nakchidil»* o ⁶⁰*«Reine-Mère Empreinte du Cœur, la plus belle des belles, la beauté sculpturale»*, del imperio otomano, y a la que se le atribuye la construcción de hospitales y orfanatos debido a la generosidad y solidaridad del personaje con los más pobres y enfermos.

Jacques Petit Jean Roget historiador de la Martinique, desmiente esta parte de la historia en su libro *«J’ai assassiné la sultane Validé»*, afirmando que esta leyenda pasó a formar parte de la narrativa familiar, a través de la creación de una pieza teatral apoyada por algunos de sus miembros, en la que se reconstruiría la biografía de Aimée.

La importancia de este personaje en los relatos de la familia, continúa con la caracterización de singularidad, notoriedad y aventura que señalan los descendientes en torno a la historia y repercusiones de sus miembros en la sociedad martiniquesa y francesa y con el caso de Aimée, también a las relaciones internacionales con Turquía, ya que aseguran que el origen del mantenimiento de la cooperación y diplomacia entre ambos países surge de este vínculo.

Aimée aparece retratada como la versión femenina estereotipada de Pierre. Los atributos que configuran al hombre y a la mujer en el imaginario patriarcal occidental de ambos, se representan y exaltan en la narrativa de los dos personajes: Aimée, mujer servil (esclava), generosa, dedicada al bienestar/cuidado de los más necesitados, bella, resiliente, sumisa, aparece como la otra cara del estereotipo varonil que constituye la figura de Pierre, guerrero, fuerte, intrépido, conquistador.

En torno al tratamiento que la familia hace sobre la esclavitud y la colonización, y que como veremos más adelante, forma parte de la nueva construcción histórica del colectivo en torno a la memoria familiar y comunitaria, Aimée juega un papel primordial en tanto que representa una visión de la trata desracializada, fluida y

⁵⁹ Traducción al Castellano: “Señorita Aimée du Buc de Rivery (1776-1817), hija de aristócratas plantadores de la Martinique”.

⁶⁰ Traducción al Castellano: “Reina madre huella del corazón, la más bella de las bellas, la belleza escultural.”

azarosa. Se intenta mostrar un sistema esclavista globalizado, en el que cualquiera puede ser esclavo o esclavista y revocar esta condición por sus atributos, e incluso transformarse en un mito o una figura de poder importante dentro del propio sistema, como también le sucediera a Pierre III en este relato.

La prima de Joséphine pasa de ser la señora del maître, a la esclava de un sultán, que consigue cambiar su estatus y se convierte en un símbolo del estereotipo patriarcal de la mujer ideal. La suerte del esclavo parece con la biografía de Aimée, ser responsable del propio esclavo.

El exotismo con el que se trata esta época a través del personaje contribuye a la difusión y construcción de un imaginario colonial que se propaga a través de los nuevos canales de transmisión del des- conocimiento en una amalgama de ficción y relato histórico.

El Best Seller : "*La nuit du Sérail*" en 1983 de Michel de Grèce, la película "*Angélique, Marquise des Anges*" de Robert Hossein, la ópera de Donizetti, la película "*Puissance Intime*" en 1989 de O'Shea Ambre, la obra "*L'impératrice Voilée*" en 1923 de Benjamin Morton, el libro "*Une Sultane Française*" en 1928 de Jean Minassian y otras tantas obras que difunden la « *vida de Aimée* », atestiguan el poder de seducción de una versión histórica de la esclavitud y trata atlántica cómoda para el mundo occidental y encarnada desde una ideología opresiva y enmascarada de la mujer.

Las interpretaciones sobre la recopilación histórica que hacen algunos miembros de la familia, nos muestra la subjetividad y localización que entraña la construcción de un relato familiar que pretende ser aséptico, mediante la utilización de fuentes de datos primarios, cartas oficiales, textos históricos, retratos, etc. que legitimarían la cientificidad de la historia.

Por otro lado la lectura de este tipo de biografías por un público no especializado, y en un canal de comunicación global como internet, fomenta la difusión y consolidación de un relato biográfico familiar con pretensiones científicas, en el imaginario Occidental. En el siguiente ejemplo podemos observar las impresiones de este lector tras la lectura de la narrativa de los Du Buc recogidas de su blog telemático:

⁶¹«*Nombreuses sont les familles et les êtres de l'Histoire, dont nous ne mesurons pas l'importance du passage sur cette terre. Nous nous rendons compte que toute vie*

⁶¹ Traducción al Castellano: "Numerosas son las familias y los seres de la historia, cuya importancia no se mide en su paso sobre esta tierra. Nos damos cuenta que todas las vidas aportan su originalidad y su lote de aventuras. Pero es evidente que hay destinos más "romanescos" que otros... Es el caso de la familia du Buc, a través de Yvan Brunet du Buc de Mannetot, historiador. Con el apoyo de los suyos, la historia de una grande y noble familia de origen normando se revela con la salida del libro "*1493-1848***¡Si la Martinique me fuera contada...!*" Yvan Brunet du Buc de Mannetot, coge el relevo de Maria du Buc, para revelar ese "tesoro" familiar. La introducción de su libro podría resumirse con este titular: "*Desde siempre, sabemos que el nombre de nuestra familia tiene una historia, una gran historia*". Hay rumores, las tradiciones orales, los documentos, las cartas, las fotografías, las viejas mapas, los viejos libros, los cuadros, los escudos, las tierras, "las viejas granjas", los viejos castillos, las viejas mansiones, las viejas tumbas,... ¿qué descubrimos aun?: En 1657, Pierre III du Buc, hijo de Jean VI, mata

*apporte son originalité et son lot d'aventures. Mais force est de constater qu'il y a des destins plus "romanesques" que d'autres... C'est le cas de la famille du Buc, par le truchement d'Yvan Brunet du Buc de Mannetot, historien. Avec le soutien des siens, l'histoire d'une grande et noble famille d'origine normande se révèle avec la sortie du livre "1493-1848 *** Si la Martinique m'était contée..."...Yvan Brunet du Buc de Mannetot, prend le relais de Maria du Buc, pour révéler ce "trésor" familial. L'introduction de son livre pourrait se résumer à ce passage: "Depuis toujours, nous savons que notre nom de famille a une histoire, une grande histoire. Il y a les rumeurs, les traditions orales, les documents, les lettres, les photographies, les vieilles cartes, les vieux livres, les tableaux, les blasons, les terres, « les vieilles fermes », les vieux châteaux, les vieux manoirs, les vieux tombeaux.... Que découvre-t-on encore : En 1657, Pierre III du Buc, fils de Jean VI, tue son cousin... Pierre embarque discrètement à Dieppe, destination Martinique. Il débute sa nouvelle existence sous le nom de Pierre Dubuc. Il s'enrichit, retrouve ses lettres de noblesse, à force d'exploits, de courage et de réussite. Pierre du Buc de la Caravelle fonde ainsi la branche antillaise des du Buc. Branche qui laissera quelques traces significatives dans l'histoire de France et l'histoire des Antilles française. Nous retiendrons le Château Dubuc en Martinique..., des combattants valeureux, un économiste, deux écrivains, un intendant, trois députés, un Franc-maçon, dont vous découvrirez l'implication économique, politique et culturelle au fil des pages et au fil des siècles... Et puis il y a Aimé du Buc de Rivery.... Nous connaissons deux grandes dames de France, originaire ou ayant vécu en Martinique : L'impératrice Joséphine de Beauharnais, de son vrai nom Marie-Josèphe-Rose de Tascher de la Pagerie, épouse de Napoléon Bonaparte et Madame de Maintenon, épouse secrète de Louis XIV...En Martinique, Joséphine petite joue avec sa cousine Aimée du Buc. Un jour, les deux fillettes rencontrent une voyante ou sorcière Vaudou. A Joséphine elle aurait prédit : "tu seras reine... non, pas reine... tu seras plus que reine...". Quant à Aimée du Buc, elle l'aurait vu recluse dans un magnifique palais qu'elle ne pourrait plus jamais quitter...Un livre destiné naturellement à ceux que l'histoire des Antilles Françaises intéresse de près ou de loin, mais aussi un ouvrage tout public dont les nombreuses anecdotes bien réelles pourraient inspirer quelques romanciers...».*

a su primo...Pierre embarca discretamente para Dieppe, con destino a Martinique. Debutando su nueva existencia bajo su nombre de Pierre Dubuc. Se enriquece y recobrar sus títulos de la nobleza, con hazañas, coraje y éxito. Pierre du Buc de la Caravelle fundó así la rama Antillana de los du Buc. Rama que dejará huellas significativas en la historia de Francia y en la historia de las Antillas francesas. Recordaremos el castillo Dubuc en Martinique...Los combatientes valerosos, un economista, dos escritores, un intendente, tres diputados, un Franco-Masón, cuya implicación económica, política y cultural se descubrirá al hilo de las páginas y de los siglos...y después esta Aimé du Buc de Revery... conocemos dos grandes damas de Francia, originaria o que haya vivido en Martinique: La Emperatriz Joséphine de Beauharnais, cuyo verdadero nombre es Marie-Josèphe-Rose de Tascher de la Pagerie, esposa de Napoleón de Bonaparte y Doña de Maintenon, esposa secreta de Louis XIV...En Martinique, Joséphine de pequeña jugaba con su prima Aimée du Buc. Un día las dos niñas vieron una vidente o bruja vudú. Para Joséphine había predicho "serás reina... no, no reina... serás más que reina". Respecto a Aimée du Buc, la veía reclusa en un suntuoso palacio, que nunca podría dejar (...). Un libro destinado naturalmente a aquellos que la historia de la Martinique les interesa de cerca o de lejos, pero también una obra para todos los públicos, donde las numerosas anécdotas muy reales podrían inspirar a algunas novelas...".

En este tipo de relatos y si continuamos con la cronología histórica de la esclavitud en Martinique, el último tratado de la abolición de la esclavitud que en teoría prohibirá la continuidad del sistema esclavista en Francia, vendría de la mano de V. Schoelcher.

El abolicionista desde 1848 representará la figura unilateral que pondrá fin a este periodo con la firma de una disposición legal, que penaba con la pérdida de la nacionalidad a quién continuara con la trata y otorgaba el estatuto de *nouveaux libres* a los esclavos.

Si el símbolo abolicionista vendrá representado por el blanco francés, la abolición de la esclavitud será producto de un conjunto de factores interrelacionados.

Entre ellos cabe señalar el crecimiento de la industria de la remolacha en la metrópoli o el coste de las resistencias y revueltas de los esclavos, que fueron sustituidos por mano de obra asalariada y posteriormente por los inmigrantes procedentes de la India, del Congo, de China o de Oriente Medio.

Estos pos-esclavos, estatutariamente libres pero con condiciones de trabajo y de vida aún durísimas, continuaron su labor en las mismas plantaciones de azúcar de antaño y con los mismos békés o colonos como maîtres-jefes, recompensados por el estado inmediatamente después de la abolición, con seis millones de francos.

En este contexto, las recomendaciones de las élites locales y nacionales de la época a los racializados martiniqueses, para olvidar el pasado y la identidad, se convirtieron en premisas, casi ordenanzas insalvables para alcanzar una ciudadanía que comportaba teóricamente la promesa de igualdad. Estas premisas marcarían hasta la actualidad a ambos grupos, békés y afrodescendientes en la elaboración y evolución de los contenidos de las narrativas histórica sobre este periodo y de sus formas y receptáculos de transmisión.

En este sentido, en la exaltación de personajes coloniales retratados al estilo de la familia Du Buc, que eran exotizados en una narrativa de aventuras y peripecias, se omitía su papel como esclavistas. En la actualidad y tras la promulgación de la Ley Taubira que supondrá la apertura pública del debate del asunto colonial en Francia y los Dom, la transmisión de este periodo continúa siendo un tabú también para muchos miembros del colectivo, como señalan De Jaham o De Laguarigue:

⁶²(...) « *L'esclavage on parle pas, c'est du passé. Le Blanc et Le Noir avaient honte, et c'est à partir de 1998 qu'on a commencé à en parler de l'esclavage. Avant on n'en a jamais parlé, ce n'était pas un sujet, un passé confus... Avant on parlaient pas du tout. Aujourd'hui c'est un sujet, il y a des gens qui veulent faire des séparations des blancs et des noires* »(...)« *Ils n'ont jamais éprouvé le besoin, ou ils ne savent pas comment exprimer tout ça, moi j'ai toujours refusé de me taire.* »

⁶² Traducción al Castellano: "...De la esclavitud no se habla, es pasado, el Blanco y el Negro tenían vergüenza, y es a partir de 1998 que hemos comenzado las discusiones sobre la esclavitud. Antes no hemos hablado jamás de esto, no era un tema, ni un pasado confuso... Antes no hablábamos de nada. Hoy si es tema, hay gente que quieren hacer separaciones de blancos y negros"... "jamás han tenido necesidad, o no saben muy bien cómo expresar todo esto, yo siempre he rechazado callarme".

Entrevista a Roger de Jaham.

⁶³« Non, il peuvent dire : ça été atroce, que c'est une histoire horrible, mais ils ne veulent pas... il y a l'attitude de plusieurs...il n y a pas de musée de l'esclavage aux EEUU, il y avait un refus de la parte des blancs sur les noirs, et c'était une manière de reconnaître le crime, mais les gens n'avaient pas envies, ce n'est pas qu'ils ne voulaient pas parler, c'est qu'ils ne savaient pas comment parler. Je suis très frappé ici de voir... Maintenant il y a le mémorial, heureusement, lors de 2015 les gens en Martinique n'avaient pas un lieu pour voir ce qui c'était passé, ... le président du Conseil Régional et son équipe sont des martiniquaises, des noires, et ils n'ont jamais eu non plus la volonté de mettre un musée, de parler de l'esclavage eux même. C'était aller un peu chez le Béké dès qu'il faut parler, mais qui va parler ? et comment de l'esclavage ? Mais il y a cette espèce de réserve qui est liée à la douleur, et à force de non dire, c'est devenu récurrent et est arrivée une espèce de banalisation.»

Entrevista a Mr. De Laguarigue.

En las exposiciones de ambos, la transmisión de la esclavitud en el seno familiar se silencia. Así el mito fundacional de la comunidad permanece intacto pero se borran prácticas que también en el mundo metropolitano comienzan a ser cuestionada desde el aspecto ético y moral.

En cuanto a las manifestaciones de una parte de la ciudadanía racializada de ultra mar que demanda en la actualidad, la aplicación efectiva de los postulados que recoge la Ley Taubira que criminaliza y visibiliza la trata y la esclavitud, la reacción de la opinión pública en la metrópoli y en general la postura que adopta el estado nación sobre el tema, se centra en minimizar o silenciar estas manifestaciones. Cuando esto no posible, bien por la reagudización de los conflictos sociales o por la habilidad de ciertas estrategias de visibilización de los afrodescendientes, el aparato hegemónico continúa reproduciendo y difundiendo estereotipos que culpabilizan al racializado de las hostilidades intergrupales y del malestar de la población e instan de nuevo a la comunidad hacia el olvido y el silencio. En la siguiente discusión telemática observamos estas posturas y las reacciones de los martiniqueses:

⁶⁴“Oui lilo!!!, tu ne peux pas comprendre...et c'est ça le problème en Martinique. Les Martiniquais établissent un monologue et tu fais partie de ces gens qui ne comprennent

⁶³ Traducción al Castellano: “No, puede decir que ha sido atroz, que es una historia horrible, pero no quieren... tienen la actitud de varios,... no hay museos de la esclavitud en Estados Unidos, había un rechazo de parte de los blancos sobre los negros, y era una manera de reconocer el crimen, pero la gente no tenía gana, no era que no quisieran hablar, si no que no sabían cómo hablarlo. Estoy muy impactado de ver aquí... ahora está el memorial, en hora buena, en 2015 la gente de Martinique no tenía un lugar para ver lo que había ocurrido,... el presidente del Consejo Regional de la Martinique y su equipo son Martiniqueses, negros, no han tenido jamás la voluntad de poner un museo, de hablar de la esclavitud ellos mismos, era ir un poco a casa de los Békés para hablar, ¿pero quién y cómo hablar de la esclavitud? Porque existe una especie de reserva ligada al dolor, y por culpa del tabú, es hoy recurrente y ha llegado a ser una especie de banalización.”

⁶⁴ Traducción al Castellano: “¡¡¡Si Lilo!!! No puedes entender...y no es el problema de la Martinique. Los Martiniqueses establecen un monólogo y forman parte de esta gente que no entienden jamás lo que dicen los demás...¡¡y no escuchan nada!!!! De todas formas no iremos para delante jamás, hay

jamais ce que disent les autres...et vous n'écoutez pas!!!!!!! De toute façon on n'avancera jamais, il y a trop de cabochards comme toi...tu sais que tu as tort, mais ce n'est pas grave, tu continues à aboyer avec des mots qu'on t'a enfoncés dans ta petite tête. Tu es vaniteux, haineux comme Domota. Avant de demander du respect, respecte les autres toi même !!! Ça c'est typiquement Antillais.

Foro de znanas martinique. Tema: *Domota raciste?* Respuesta de “ralacasquette”. (09-03-2009 a las 13:22).

⁶⁵« *Lilika à cela je tiens à te confier que des martiniquais pensent que la Martinique est toute proche des côtes africaines et que cette île se trouve dans l'océan arctique. N'y a-t-il pas un problème dans ce sens-là également?».*

Foro de znanas martinique. Tema: “*Les derniers maitres de la Martinique: les Békés*”. Respuesta de “coincoing”. (23/02/2009).

⁶⁶“*Il est vrai que certains Martiniquais commencent à en avoir marre des métros qui viennent leur faire la leçon, mais de là à dire que les Antillais sont racistes. C'est sur le regard paternaliste et condescendant de certains métros, ça les Antillais n'en veulent plus. Je crois que des Antillais disent aux Blancs: ok vous venez chez nous mais respectez notre culture, respectez nous”.*

Foro znanas martinique. Tema: *Domota raciste?* Respuesta de “lilo”. (08-03-2009 a las 16:25).

En un tono paternalista conciliador el estado nación llama a la « *sensatez* » e invita al antillano de nuevo « *a seguir hacia adelante, a no anclarse en el pasado* ».

El 9 de Diciembre de 2009 E. Besson, Ministro de Inmigración apelaba a la reflexión y el cuestionamiento de la identidad nacional y expresaba en la Asamblea Nacional:

“Chacun peut être fière de ses racines, mais en même temps il existe un creuset, celui de la République (...) qui pour moi instaure une hiérarchie entre les appartenances.”

(“Cada uno puede estar orgulloso de sus raíces, pero al mismo tiempo existe un crisol, el de la República (...) que para mí instaure una jerarquía entre las pertenencias”).

demasiados obstinados como tú...sabes que no tienes razón, pero no es grave, tú sigues ladrando con unas palabras que te han metido en tu pequeña cabeza. Eres presumido, vicioso como Domota. Antes de pedir respeto, ¡¡¡respetar a los demás tú mismo!!! Esto es típico de las Antillas.”

⁶⁵ Traducción al Castellano: “Lilika quiero confiarte que unos Martiniqueses piensan que la Martinique está muy cerca de las costas Africanas, y que esta isla se encuentra en el océano ártico. ¿No hay un problema en este sentido también?”.

⁶⁶ Traducción al Castellano: “Creo que algunos Antillanos ya no pueden más con estos metropolitanos que vienen a dar lecciones, pero de ahí a decir que los Antillanos son racistas. Es sobre la mirada paternalista y condescendiente de algunos metropolitanos, de esto los Antillanos ya no quieren más. Creo que los Antillanos dicen a los blancos: Ok venís en nuestra isla pero respetarnos, respetar nuestra cultura.”

Esta postura se representa aquí mediante la reproducción del discurso de un cibernauta lyonés respecto a los movimientos sociales del 2009 en Martinique:

(...) *“Et je trouve dommage aussi qu'on revienne toujours à la période de l'esclavage, je ne dis pas qu'il faut oublier cette période, au contraire, mais aujourd'hui il n'y a plus de maître ni d'esclave et faudrait avancer un peu et chercher ailleurs les problèmes. C'est trop facile de toujours mettre la faute à l'esclavage. J'trouve que c'est un manque de resté envers votre ancêtre esclave. Voilà j'espère n'avoir fâché personne.”* (...).

(...) « Y encuentro penoso también que volvamos siempre al periodo de la esclavitud, no digo que haya que olvidar este periodo, pero hoy ya no hay más amos ni esclavos y habría que avanzar un poco y buscar fuera el problema. Es demasiado fácil siempre culpar a la esclavitud. Bueno, espero no haber enfadado a nadie.» (...)

En el forum zananas martinique: *“Une petite solution contre les békés”*. (Jon) el 30-06-2009.

Numerosos intelectuales y hombres políticos de primera línea en la metrópoli, se posicionan a favor de una estrategia asimilacionista que pasa por olvidar este proceso histórico y con ello minimizar su expresión pública.

El discurso mayoritario que aglutina el posicionamiento de esta parte de la ciudadanía, se centra en la exposición de los riesgos que entrañarían la promoción del debate sobre la esclavitud y colonización, y con él la reconstrucción de la historia local y su incorporación al relato nacional. Este proceso de integración histórica, favorecería la victimización de la comunidad antillana hasta hacer peligrar la identidad nacional y el mito fundacional republicano. Además el abuso y la multiplicidad de demandas de reparación que se originarían en este proceso, promoverían el tan temido comunitarismo para este sector de la población.

En este sentido A. Kaspi (2008) recuerda las declaraciones públicas del Secretario de Estado de Defensa y de los Antiguos Combatientes, ante las demandas de jornadas y actos públicos que conmemoren la abolición de la esclavitud y su reconocimiento como crimen contra la humanidad:

“N'est pas admissible que la nation cède aux intérêts communautaristes et que l'on multiplie les journées de repentance pour satisfaire un groupe de victimes”.

(« No es admisible que la nación ceda a los intereses comunitaristas y que multipliquemos las jornadas de arrepentimiento para satisfacer a un grupo de víctimas »).

Los discursos y demandas actuales de los ciudadanos ultra periféricos por la reparación histórica son desde estos posicionamientos, tildados de inmaduros, victimistas y oportunistas, apelando al antirracismo blanco y a la obstinación e incapacidad del racializado para « progresar » y olvidar.

En el siguiente fragmento, este internauta nos hace partícipes de los sentimientos que genera para la comunidad racializada, proposiciones de este tipo:

⁶⁷«*Dès qu'il y a des points sensibles dans l'histoire, on parle toujours rapidement de "tourner la page". Si on laissait les personnes concernées décider ?! . "Tourner la page" sur des drames, des traumatismes, des haines, des non-dits.... Est-ce le terme juste? .Ceux qui ne sont pas concernés viennent, repartent, passent à autre chose; Eux, ils peuvent "tourner la page". Ceux qui sont là, qui ont toujours été là et qui le resteront, ils vivront avec, porteront les stigmates et feront du mieux qu'ils peuvent. On oublie un peu vite aussi qu'il s'agit de terre, de propriétés. On ne "tourne pas la page" sur ces choses aussi vite qu'on le voudrait. La terre se transmet, de génération en génération, et les histoires et secrets avec.*»

Foro zananas martinique. Tema : « *Une petit solution contre les békés.* ». Respuesta de «Kkaledon » (18-07-2010).

Una parte del colectivo béké, se suma al posicionamiento de muchos metropolitanos y a los mecanismos del estado nación para estigmatizar a los afrodescendientes y desestimar sus demandas de reconocimiento histórico.

Christiane en la discusión que mantenía con Mr. Morin se mostraba en desacuerdo con su vecino cuando aseguraba que el tema de la esclavitud tendía a ser recurrente y que no “*daba para más*”:

⁶⁸*Christiane: «On ne tourne pas en rond, je ne vais pas te laisser dire ça, le problème de l'esclavage n'a pas été véritablement résolu, et la preuve c'est qu'à chaque fois qu'il y a quelque chose ça remonte ça veut dire qu'il y a des choses qui n'ont pas été faites, c'est comme quelqu'un qui est malade et qui n'a pas fait sa psychanalyse et à chaque fois il va remonter. C'est facile à dire ça!».*

El “*Blanc Péyi*” de la Guadalupe, Mr. H. Damoiseau, mantenía el mismo discurso que Morin en la entrevista televisada en el jardín de su mansión, invitando a los guadaloupeños a pasar la página de la esclavitud y “*mirar hacia adelante*”.

Sin embargo algunos miembros del colectivo béké también expresan su sorpresa e indignación ante posturas metropolitanas que continúan con un tratamiento invasivo,

⁶⁷ Traducción al Castellano: “Cuando hay puntos sensibles en la historia, hablamos siempre rápidamente de “girar la página”. ¿Y si dejamos a las personas afectadas decidir? Girar la página sobre dramas, traumatismos, odios, tabús,... ¿es el termino justo? Los que no estén afectados que vengan, se vayan, y pasen a otras cosas, ellos pueden “girar la página”. Los que están aquí, desde siempre aquí y que se quedarán, vivirán, y llevarán las estigmas y harán lo mejor posible. Olvidamos rápidamente también que hablamos de tierra, de propiedades. No se “gira la página” sobre estas cosas tan rápido como quisiéramos. La tierra se transmite a través de generaciones, y las historias y secretos también con ella.”

⁶⁸ Traducción al Castellano: “Christiane: No damos vueltas en bucle, no te voy a dejar decir esto, el problema de la esclavitud no está realmente resuelto, y la prueba es que siempre que pasa algo esto vuelve y quiere decir que algo no se ha hecho, es como alguien que está enfermo y que ha hecho su psicoanálisis y siempre vuelve, es fácil de decir esto.”

alienador y paternalista de la historia local-nacional y sobre la importancia de la misma para estas poblaciones:

⁶⁹«*Je ne sais même pas comment on peut dire, pour moi c'est criminel, c'est extraordinaire, c'est des propos qui me heurte, ça me blesse d'entendre ça, pour moi c'est quasiment du fachisme, c'est quand même votre idée de nous fait chier avec vos histoires dont on a rien à faire, il faut oublier le passé pour y aller à l'avenir, c'est extrêmement simpliste, est-ce que l'on va dire à la France, ou à la Bretagne d'oublier son passé ?, mua ka dire au français pourquoi es que vous faite le 14 juillet ?, faire table rase du passé et on passe á autre chose, c'est simple, c'est criminel, ce sont des propos comme ça qui ont été retenu et qui représentent certaines autorités quand les choses peuvent tourner mal, c'est inacceptable.*» Entrevista a Mr. De Laguarigue.

Discursos minoritarios como el presente, quizás constituyan un primer paso hacia un cambio en la mentalidad de los békés, hacia una ruptura con su rol de opresores.

Hasta aquí he presentado en breves líneas la parte de la historia de la esclavitud y la colonización en Martinique y algunas de las interrelaciones con procesos de épocas posteriores e incluso actuales.

De este modo, a través de los relatos de Yvan Brunet du Buc de Mannetot y Mme. Martin du Theil sobre la biografía de dos de los personajes más relevantes para la familia, he intentado reconstruir y relacionar la historia de la Martinique con la vida de algunos de sus miembros, sujetos privilegiados del lado hegemónico de la trata y de la narrativa histórica y biográfica por parte de sus descendientes.

A partir de esta pequeña introducción que nos ha inmerso en la vida de dos personajes mitificados de la historia colonial, pasaremos a continuación a analizar y exponer el rol del colectivo béké, la relación entre este tipo de narrativas históricas y el mito fundacional de la comunidad y la importancia de las mismas en la construcción histórica de la Martinique, así como en la concepción de una sociedad pos- esclavista teñida por un periodo histórico lejano para unos y permanente para otros.

⁶⁹ Traducción al Castellano: "No sé ni cómo se puede decir, para mi es criminal, es extraordinario, son unas propuestas que me molestan, que me dañan al escuchar esto, para mi es casi fascismo, es a pesar de todo vuestra idea de molestarnos con vuestras historias que no nos interesan, hay que olvidar el pasado e ir hacia el futuro, es extremadamente simplista, ¿crees que vamos a decir a Francia, o a los Bretones de olvidar su pasado?, yo le digo a los Franceses ¿por qué celebráis el 14 de julio? Borrar todo el pasado y pasarnos a otra cosa, es simple, es criminal, son propuestas así que han sido retenidas y que representan las autoridades cuando las cosas se tuercen, es inaceptable."

1.3. Cuerpos y memorias: Békés, afro ¿? descendientes y “otros”.

En este epígrafe y en correlación con el apartado anterior, profundizaremos en los mitos fundacionales de la comunidad imaginada definiendo al colectivo, y entendiendo así la complejidad de las pluri-realidades que conforman el universo socio-cultural martiniqués y la especificidad histórica y actual de un contexto enmarcado por extremas continuidades, herencias y resistencias coloniales.

Nos centraremos en la importancia identitaria que tiene para el grupo la conservación del color de la piel, del apellido y la construcción y la transmisión del relato histórico-familiar, para en el siguiente epígrafe poder extrapolar las consecuencias socio-económicas e identitarias de estas concepciones y prácticas, para el resto de la sociedad martiniquesa.

Para ello y tras haber expuesto el enfoque mayoritario que públicamente mantiene el colectivo en cuanto a la construcción del relato histórico de las familias, que hemos tratado con la narrativa de los Du Buc, comenzaré por definir el término de béké y sus subcategorías que nos servirá como preámbulo para acercarnos a los mecanismos que el grupo desarrolla para preservar una identidad común, nutrida de heterogeneidades.

*Béké*⁷⁰ es una categoría « emic » utilizada para definir a una comunidad residente y nacida en Martinique, cuyos ancestros están vinculados con la trata atlántica como colonos blancos procedentes de la metrópoli francesa. El pigmento blanco de la piel constituye el símbolo principal y más reconocible de su pertenencia al grupo.

Los orígenes del término son múltiples, pero la mayoría de autores y martiniqueses hacen referencia a una denominación que es originaria de los esclavos y que persistió hasta integrarse en el vocabulario creole utilizándose de manera generalizada hasta la actualidad.

Mientras que el béké para algunos provendría de una lengua africana que se importaría para designar al colono blanco, otros como Mme. A, profesora de Geografía e Historia en el tradicional colegio elitista, “*Le Couvent de Cluny*”, prefieren aceptar y difundir la hipótesis en sus aulas, de que el origen del término se deriva de una estrategia de resistencia de los esclavos para avisar a sus compañeros de la presencia del colono, sin que este pudiera percatarse. También en el espacio on-line observamos la difusión del origen del término en donde “Eric”, coincide con Mme. A. sobre la genealogía de la palabra béké:

⁷¹«*Bonjour Louison, "Békés" semble vouloir dire "blancs des quais". Ils étaient souvent commençants et on les retrouvait à vérifier leurs marchandises sur le quai. Si le béké*

⁷⁰ Documento audiovisual en el que dos miembros del colectivo en diferentes etapas históricas manifiestan qué es para ellos ser un béké en: *Confession de béké*. Actualizado el 08/10/2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LSYN2TzJxNQ>. (0:59)

⁷¹ Traducción al Castellano: “Buenos días Louison, “Békés” parece que quiere decir “blancos de los muelles”. Eran muy a menudo comerciantes y se veían mucho sobre los muelles verificando sus

est blanc, contrairement au métro, il est et se sent martiniquais. Ce n'est d'ailleurs pas ce qui lui est reproché”.

Respuesta de Eric (18-10-2008 a las 12:51). Forum znanas- martinique: “*Qui a dit Béké?*”.

No obstante como sucede con el resto de grupos etnoraciales en martinique, la auto identificación de los miembros del colectivo es diversa y cuestionada, aunque al final, todos aceptan o reconocen el término de Béké como criterio identitario habitual.

En los siguientes extractos que recojo de varias entrevistas realizadas a miembros del colectivo, se plasma un sentimiento común hacia esta categoría, que para ellos está ligada al cuestionamiento de su pertenencia como martiniqueses:

⁷² « *Vous dites un béké. D’abord on est tous antillais. J’ai suivi ma scolarité ici, j’étais un petit béké oui, mais j’ai fait les mêmes 400 coups que les autres. J’avais le même esprit, la même mentalité. On était élevé au même fruit à pain, dachine et morue. Ma nourriture et les choses qui m’entouraient n’étaient pas trop différentes de l’autre antillais, fils d’ouvrier, de médecin ou d’avocat* ».

Entrevista a Mr. De Reynal (2011, 2:7).

⁷³(...) «*Un accident de l’histoire a voulu que je sois blanc, je suis un blanc créole. (...) Je suis plus martiniquaise que personne, je n’ai jamais quitté la Martinique, je suis encore là pour entendre le racisme de certaines personnes et de fait, des békés, quand ont dit les békés c’est déjà du racisme, ils sont tous pareilles, moi je me sens totalement créole, je parle mieux créole que français...*».

Entrevista a Roger de Jaham el 18/05/2015 en Ducos.

“Creo que los békés, ese término es una categoría que no me gusta, porque los békés hay békés y békés, yo mismo tengo gran parte de mi familia que es béké, mi tío es Bernard Hayot, con el que he tenido bastante relación, tengo amigos, los he frecuentado bastante, cada vez menos, mis primos son békés... ”.

mercancías. Si el Béké es blanco, al contrario del metropolitano, es y se siente Martiniqués. No es por supuesto esto lo que se le reprocha. “Respuesta de Eric (18/10/2008 a las 12h51). Fórum Znanas-Martinique: “¿quién ha dicho Béké?”.

⁷² En: David, Lisa (2011) «*Gilles de Reynal: « D’abord on est tous Antillais* ». Entrevista publicada por Rédac Creoleways, el 22 de abril 2011. Disponible en: <https://creoleways.com/2011/04/22/gilles-de-reynal-dabord-on-est-tous-antillais/>

Traducción al Castellano: “Ustedes dicen un Béké. Para empezar somos todos Antillanos. He hecho mi escolaridad aquí, era un pequeño Béké sí, pero la he liado igual que los otros. Tenía el mismo espíritu, la misma mentalidad. Estábamos cuidados bajo el mismo árbol del pan, yuca y bacalao. Mis alimentos y las cosas que me rodearon no eran muy diferentes de la de otro Antillano, hijo de obrero, de médico o abogado.” (2:7).

⁷³ Traducción al Castellano: (...) “El accidente de la historia quiso que fuera blanco, soy blanco creole. (...) Soy más martiniqueses que nadie, no he salido jamás de la Martinique, estoy aun aquí para entender el racismo de algunas personas y de hecho de los Békés, cuando se dice los Békés, eso ya es racismo, son todos iguales, yo me siento totalmente Creole, hablo mejor el Creole que el Francés...”. Entrevista a Roger De Jaham el 18/05/2015 en Ducos.

Traducción al castellano del encuentro con Mr. Brichant. Notas del diario de campo del 10/05/2015 en Fort de France.

En otros departamentos de ultra mar si bien la presencia de los “békés” es minoritaria y representa un peso económico y social más pequeño en relación a la Martinique⁷⁴, también existe una minoría de descendiente blancos de los colonos que continúan conservando las habitations y destilerías, pero que en el caso de la Guadalupe pasan a llamarse “Blanc péyi”, acepción, que como señala la doctora I. Michelotte⁷⁵ del departamento de lingüística y Cultura moderna de la U. de Génova, no conlleva connotaciones económicas.

La diversidad interna a la que aluden autores como Edith Kovats Bodeaux, sobre este colectivo, puede ser analizada desde diferentes perspectivas, pero todas ellas parten de la base de la conservación del color como criterio que unifica el reconocimiento de sus miembros hacia el grupo.

Si tenemos en cuenta las subdivisiones que clasifican al béké según su estatus económico, I. Michelotte (2007, 4:14) recoge a través de su trabajo sobre la lingüística del francés y el creole en Martinique, varias categorías en el seno del grupo:

⁷⁴ « *Aujourd'hui les blancs créoles sont loin d'être aussi puissants que les békés martiniquais. Ils possèdent environ 10% du foncier agricole et seules quelques rares exceptions ont su s'adapter en construisant des groupes d'envergure. Loret notre champion local avec ses 650 millions d'euros de chiffre d'affaires et ses 67 enseignes installées en Guadeloupe, en Martinique, en Guyane, à la Réunion, en Métropole, en République Dominicaine, et même en Chine n'a pas à rougir. Mais il fait office d'exception même si d'autres groupes tels que Blandin essaient de suivre l'exemple. Encore une classe dominante par son influence, sa fortune (même si elle tend à se relativiser), notre caste de blancs créoles est plutôt en voie d'extinction lente. Les jeunes optent de plus en plus pour des carrières à l'étranger, se marient de plus en plus avec des individus qui ne font pas partie de la caste (très souvent des blancs métropolitains), les héritages s'éparpillent, les noms s'éteignent peu à peu. Bragelone, Baimbridge, Raizet etc... ont cessé d'être des noms de familles pour les blancs pays pour n'être plus que des noms de quartiers ou de sections. De 14000 en 1802 ils ne sont aujourd'hui que 2 à 3000 vivant en Guadeloupe.* »

Traducción al Castellano: “Hoy los blancos creoles están lejos de ser tan poderosos como los Békés de Martinique. Poseen más o menos el 10% del terreno agrícola y sólo en algunas raras excepciones unos pocos han sabido adaptarse construyendo grupos de envergadura. Loret nuestro campeón local con sus 650 millones de euros de venta y sus 67 paneles de publicidad instalados en Guadalupe, en Martinique, en Guayane, en la Réunion, en Francia metropolitana, en República Dominicana y también en China, no tiene por qué avergonzarse. Pero es una excepción a pesar de otros grupos como Blandin que intentan seguir sus pasos. De nuevo una clase dominante gracias a su influencia, su fortuna (a pesar de tender a relativizarse), nuestra casta de blancos Creoles está más bien vía de extinción lenta. Los jóvenes optan más por carreras en el extranjero, se casan más a menudo con individuos que son de la casta, (muchos con blancos metropolitanos), las herencias se dispersan, los nombres se apagan poco a poco. Bragelone, Baimbridge, Raizet, etc.... han acabados finalmente de ser nombres de familia para los “Blanc-pays” a ser nada más que nombres de barrio o de sección. De 14000 en 1802 hemos pasado hoy a 2 o 3000 viviendo en Guadalupe.”

En: Démocrite, G. (2003) « *A la découverte de nos blancs péyi.* » *Mais qui sont-ils? Où se cachent-ils?* Publicado en Quelques pas de Mika, el 01/10/2003. Disponible en: <http://www.lemikadechaine.com/A-la-decouverte-de-nos-blancs-peyi.html>

⁷⁵ En: Michelot, I. (2007). *Du Neg nwe au Beke Goyave, le langage de la couleur de la peau en Martinique.* Constellations francophones, Publifarum, nº. 7, publicado el 20/12/2007. Disponible en: http://publifarum.farum.it/ezine_articles.php?id=53

⁷⁶« Il y a le gros béké qui possède beaucoup de richesses opposé au petit béké, qui possède peu de biens. On nomme béké déchu celui qui a perdu ses possessions et qui est souvent écarté du "milieu"(...) le béké France signifie ici métropolitain (...). Enfin, békette et békétude, sont deux outrances, dérivées de béké pour se moquer. La békette est une femme békée et békétude est la qualité de ce qui est béké. Ce dernier néologisme est fabriqué par un auteur pour se moquer de la multiplication de lexies formées sur le nom des groupes ethniques représentés à la Martinique (négritude et indianité) ou sur des termes génériques (antillanité et créolité) (...). Blanc péyi_ qualifie un blanc de France né aux Antilles et ayant adopté les caractéristiques régionales (notamment la langue créole). Il est composé du complément du nom - péyi (signifiant local) en construction directe sans connotation économique, par opposition au béké (où le sème de " riche " est dominant) et au petit blanc (où le sème " pauvre " est dominant), appellation méprisante du blanc qui n'a pas réussi économiquement. Le français régional cite également du créole: on entend par exemple An lapo blan, terme péjoratif signifiant littéralement une peau blanche.» (...)

Existe además la categoría de “Béké goyave” o “Béké grillave” (pequeño blanco rural), que para la autora designaría a la burguesía mulata, pero para C. Chivallion⁷⁷, y otros intelectuales haría referencia a un béké sin fortuna, desplazado al estatus más bajo dentro de la jerarquía del colectivo, pero que a pesar de poseer las condiciones económicas y laborales más desfavorables, conservaría los privilegios vinculados al grupo étnico dominante. Históricamente los individuos de este grupo fueron asignados para trabajar y vivir en los campos de guayabas, de ahí el término.

Durante la realización del trabajo de campo en Martinique, mediante diferentes encuentros con un miembro de esta subcategoría, pude constatar en este caso sin embargo, que la asignación de “béké goyave” hacía más referencia hacia la condición económica del sujeto, que continuaba conservando el apellido e historia familiar como descendiente blanco del colono martiniqués, que a sus características fenotípicas.

En todos los casos, el criterio visible que se mantiene como identificador de los miembros del colectivo en relación al resto de grupos, sería el de la persistencia de la

⁷⁶ Traducción al Castellano: “Está el Béké gordo que posee muchas riquezas en oposición al pequeño Béké, que posea pocos bienes. Se llama Béké caído el que perdió sus posiciones y fue separado del “medio”...el Béké Francia significa aquí metropolitano... Por fin “Békettes y Békétudes” son dos excesos derivados de Béké para burlarse. La Békette es una mujer Béké y Békétude es la cualidad de lo que es Béké. Este último neologismo fue fabricado por un autor para burlarse de la multiplicación de léxicos formados sobre los grupos étnicos representados en la Martinique (Negritud y indianidad) o sobre términos genéricos (antillanidad y creolidad) (...) Blanc péyi califica a un blanco de Francia nacido en las Antillas que ha adoptado las características regionales (especialmente la lengua Creole). Está compuesto del complemento del nombre péyi (significa local) en construcción directa sin connotación económica, en oposición al Béké (donde la semántica “rico” es dominante) y al pequeño blanco (en donde la semántica pobre es dominante), apelación despreciable del blanco que no ha triunfado económicamente. El Francés regional cita igualmente del Creole: se escucha por ejemplo “an lapo blan”, término peyorativo que significa literalmente una piel blanca.” (...)

⁷⁷En: Chivallion, C. (2012) *L’esclavage du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Ed. Karthala. (376: 619).

misma línea de color a través de estrategias de parentesco endogámico que continúan vigentes mediante la transmisión de una ideología racista y que persisten debido al aislamiento residencial, cultural, educativo y espiritual de la mayoría de sus miembros y la aplicación de códigos de exclusión y penalización hacia los transgresores del grupo.

Jean-Luc de Laguarigue miembro de este colectivo, me contaba su experiencia sobre las maneras en las que a los niños se les dirige hacia el reconocimiento del blanco como lo cercano, lo bueno y positivo, frente a lo desconocido, al temor o a las sorpresas desagradables del encuentro con sujetos racializados y paralelamente anónimos, sin apellido rastreable:

⁷⁸«*Jusqu'à dans les années 70 c'était comme ça, c'était impossible même si quelques-uns avaient la peau blanche et on savait qui ils avaient des antécédents ...c'était une espèce de sacrilège et beaucoup de jeunes mariés ont dû partir à la Guadeloupe et sortir de la société, c'est quand même assez vrai, maintenant je ne connais pas d'exemple, mais c'était pas avec le noire... un béké devait épouser une béké, mais si un béké s'amusait avec une espagnole ou une italienne c'était quelque chose, en tout cas j'étais élevé comme ça, et j'avais mes tantes, j'avais 10 ou 12 ans quand je me demandais quels cousins j'allais épouser, et je demandais à ma grand-mère à 14/15 ans pourquoi je devais épouser à mes cousins ; parce qu'on sait d'où il viennent à quelle famille ils appartiennent, si tu épouse a une étrangère peut-être il va sortir un fou dans la famille, c'était une éducation. » (...)*

Entrevista a De Laguarigue, en Gros Morne el 12/05/2015.

Siguiendo esta línea, podemos reconocer el testimonio de Paul Henri⁷⁹ en el que explica el significado del color de la piel, transformado en el principal vehículo identitario y en consecuencia, en el principal instrumento para conservar la homogeneidad como manera constitutiva de preservar la identidad individual y del colectivo.

⁷⁸ Traducción al Castellano: "Hasta finales de los años 70 era así, era imposible incluso si algunos tenía la piel blanca y sabíamos que aquellos tenían antecedentes... era una especie de sacrilegio y muchos de los jóvenes casados tuvieron que irse a la Guadeloupe y salir de la sociedad, es algo bastante verdadero, ahora no conozco ni un ejemplo, pero no era con los negros...un Béké tenía que casase con una Béké, pero si un Béké se divertía con una Española o una Italiana, ya era algo, de todos modos he sido educado en este sentido, y tenía mis tías, cuando tenía 10 o 12 años pregunté con qué prima me tenía que casar, y preguntaba a mi abuela a los 14/15 años por qué tenía que casarme con mis primas, porque sabemos de dónde vienen, a que familia pertenecen. Si te casas con una extranjera puede que salga un loco en la familia quizás. Era una educación..." Entrevista a De Laguarigue en Gros Morne el 12/05/2015.

⁷⁹ Testimonio de Paul-Henri, 54 años, jefe de empresa, recogido en: Zander, U. (2013) "La hiérarchie «socio-raciale» en Martinique. Entre persistances postcoloniales et évolution vers un désir de vivre ensemble ". REVUE Asylon(s), N°11. *Quel colonialisme dans la France d'outre-mer ?*, (27 de mayo de 2005).

Para él « ante todo uno es blanco, mestizo, negro... ». El color se convierte así en el indicador esencial y transmisor de la memoria y la historia familiar, empleándose como marca indeleble de la posición económica que ocupa el sujeto en el tejido social.

En este sentido el mestizaje para este informante, se entiende como el riesgo de la disolución de esta memoria e identidad, e implícitamente de los privilegios económicos inherentes al blanco:

⁸⁰«*Je ne sais pas s'il faut que je le dise... c'est vrai que de conserver, de garder les races entre elles – je crois que ça ne sera pas dans l'air du temps – mais pourquoi pas à la limite ? C'est vrai qu'aujourd'hui, quand on regarde la population du monde, elle est de plus en plus métissée de partout. Tous les grands leaders au pouvoir, tous les gens médiatiques, des hommes politiques en passant par les mannequins (...), ce sont tous des gens qui sont un peu sous les mêmes colorations, les mêmes pigmentations de peau. C'est amusant, enfin, ce sont des choses très pareilles. Pourquoi est-ce qu'on ne garde pas chacun un peu d'identité quelque part de chacun? Une identité de noir, de blanc, de jaune... pourquoi pas?»*

Paul Henri, defiende este discurso la continuidad con las reglas que marcaba le Code Noire sobre el matrimonio inter étnico, expresando en esta entrevista el rol del color de la piel como símbolo e instrumento básico de identidad y pertenencia individual y cultural, adoptando parte del discurso de la modernidad que se establece sobre el tema del mestizaje y que traslada el racismo biológico al plano cultural defendido por autores como S. Huntington, y que en definitiva continúa legitimando mecanismos de homogenización etnoracial:

⁸¹«*Je vais reprendre un thème que j'ai entendu un jour à la radio, en parlant des mélanges. J'ai trouvé ça une sacrée belle réponse, je ne sais pas qui était derrière le*

⁸⁰ Traducción al Castellano: “No sé si hay que decirlo...es verdad que de conservar, de guardar las razas entre ellas- creo que no estará en el aire del tiempo-¿pero al final por qué no?. Es verdad que hoy, cuando miramos a la población mundial, es cada vez mas mestiza en todos los lados. Todos los grandes líderes en el poder, todas las personas mediáticas, pasando por los hombres políticos y modelos (...), son gentes que tienen una piel con las mismas coloraciones, los mismos pigmentos de piel. Es algo divertido, en fin, son cosas muy similares. ¿Por qué no guardamos en cada uno un poco de identidad en algún sitio de cada uno? Una identidad de negro, blanco, amarillo... ¿por qué no? ».

⁸¹ Traducción al Castellano: “Voy a recoger un tema que he escuchado un día en la radio, hablando de la mezclas. He visto esto como una muy bonita respuesta, no sé quién estaba detrás del micrófono, pero era visiblemente alguien del país (...) y la respuesta de esa señora que decía: “yo tengo 50 años, tengo una hija...imaginamos que caiga enamorada de un Béké...El problema de poner dos seres humanos juntos, es para empezar complicado, ...si ponéis además la restricción de la religión, la restricción de la cultura, del nivel social y de la piel...multiplicáis cada vez el riesgo de divorcio potencial, de desunión potencial. Pero además de esto entiendo bien que mi hija que se casará con el hijo de una familia blanca, se encontrará probablemente cómoda en la familia blanca donde va a desembarcar... Si los jóvenes se aprecian, pienso que ella será admitida igualmente, ¡pero yo tendré un problema!” Habla de ella y dice “tendré un problema, ¿cómo hago yo para reencontrarme en mi familia? ¿Dónde estaré? “He cogido el ejemplo de esta señora, no he respondido para mí en la historia, pero encontré esta historia muy bien y estructurada. Creo que responde bien al análisis del sistema que yo me hago. Porque es verdad, para ser franco, preferiría a pesar de todo para el futuro de mis hijos, no poner restricciones en

micro, mais c'était visiblement quelqu'un du pays (...) et la réponse de cette dame, elle disait: « moi j'ai 50 ans, j'ai une fille (...), imaginons qu'elle tombe amoureuse d'un Béké (...). Le problème, c'est que de mettre deux êtres humains ensemble, c'est déjà une chose compliqué (...). Si vous y mettez la contrainte de la religion, la contrainte de la culture, du niveau social, la contrainte de la peau... vous multipliez chaque fois le risque du divorce potentiel, de désunion potentielle. Mais en plus de ça, je comprends bien que mon enfant qui aura épousé donc l'enfant d'une famille blanche, va se retrouver probablement à l'aise dans la famille blanche où elle va débarquer (...), et si les jeunes s'apprécient, je pense qu'elle sera admise également, mais moi, j'aurai un problème!» Elle, parlant d'elle, dit: « j'aurais un problème, comment je fais pour me retrouver dans la famille, moi ? Où serais-je ? » J'ai pris l'exemple de cette dame-là, je n'ai pas répondu pour moi dans l'histoire, mais j'avais trouvé cette image bien, assez structurée. Je trouve qu'elle répond bien à l'analyse que moi, je me fais du système. Parce que c'est vrai que, pour être franc, je préférerais malgré tout pour l'avenir de mes enfants, de ne pas mettre de contraintes dans l'union qui pourrait y avoir entre deux êtres. Parce que de (...) faire cohabiter deux êtres ensemble, c'est quand même pas facile. Mais mettez-y toutes les contraintes dont on parle, vous compliquez le système pas mal aussi. Donc je ne pense pas qu'il y ait de la part des Békés ici l'opposition farouche, (...) mais c'est vrai que je pense qu'ici on exacerbe beaucoup sur le problème de la pigmentation de la peau. En fait, ce n'est pas que ça, il y a d'autres facteurs à côté.(...) Il reste encore le problème du niveau social, le problème de formation, de culture, de religion... Il y a encore beaucoup de choses. C'est probablement plus facile de se marier avec quelqu'un qui a les mêmes sociabilités que vous sur toute la ligne. C'est plus facile ou plus intéressant, plus enrichissant.»

La continuidad durante 4 siglos de la blanquead de un grupo tan reducido como el de los colonos y sus descendientes entre una población mayoritariamente mestiza, constituye un claro síntoma de la persistencia de una ideología etnoracial acérrima que al final se ha constituido como el mecanismo principal para la conservación de la identidad y de la historia del colectivo.

En este sentido el testimonio de Rolan Suvelor, un mestizo de 78 años, ilustra la relación entre Békés y otros grupos etnoraciales:

⁸²*«Un mulâtre de bonne éducation et un Béké moderne, à force d'être en affaires, sont devenus copains. Le fils de l'un et la fille de l'autre sont en âge d'épousailles. Le Béké*

la unión que podrían tener dos seres... Porque hacer que cohabiten dos personas juntas, no es nada fácil. Pero ponerle además todas las restricciones que estamos hablando, sería complicar bastante el sistema. Entonces no pienso que haya aquí de la parte de los Békés una oposición salvaje..., pero pienso que aquí se exagera mucho sobre el problema de la pigmentación de la piel. De hecho, no solo es esto, hay otros factores al lado, (...): queda aún el problema del nivel social, el problema de la formación, de la cultura, de la religión,... hay aún muchas cosas. Es probablemente más fácil casarse con alguien que tiene las mismas sociabilidades que usted de todos modos. Es más fácil o más interesante, más enriquecedor.”

⁸² Traducción al Castellano: “Un mulato de buena educación y un Béké moderno, de tanto negociar juntos, acaban como amigos. El hijo de uno y la hija del otro están en la edad del matrimonio. El Béké

convie souvent son ami à prendre le ti' punch sous sa véranda. Enhardi par tant d'honneur, l'invité se lance: "Et si nous marions nos enfants?" Le Béké regarde son ami, se lève sans un mot et pénètre dans la maison. Arrivé au bas de l'escalier, il crie vers l'étage. "Ma fille, j'ai une question à te poser." "Oui, papa." "Est-ce que tu veux épouser un nègre?" "Oh, non, papa, bien sûr!" Le Béké revient sur la terrasse et s'adresse à son invité. "Tu as entendu la réponse!"»

Como observamos en el testimonio de Suvelor, al igual que en la opinión expresada por P. Henri⁸³, el color de la piel en realidad como símbolo de pertenencia histórico-identitaria, sobrepasa a aspectos como el cultural o el económico, determinando las fronteras relacionales entre los miembros de cada grupo.

También en los foros on line locales, la mayoría de intervinientes perciben la endogamia como una práctica habitual entre el colectivo béké o exponen experiencias cercanas en torno a ella:

⁸⁴« *Les békés ne se mélangent pas à la population! C'est vrai qu'ils sont antillais et parle très bien créole!! Ils ne peuvent (veulent) pas se marier avec les noirs: Une mère béké a dit à sa fille qui sortait avec un métisse: " tu choisis entre lui et l'héritage!! La fille a quitté le gars!! »*

Respuesta de axello972. (18-10-2008 a las 22:42). Forum zananas-martinique: « *Qui a dit Béké ?* »

« *Les Békés ne se mélangent pas, alors y-a un fond de racisme dans tout ça. Ma fille a été invitée à un anniversaire et pas le petit voisin noir (ses parents sont fortunés). Eh bien la copine de ma fille lui a dit de brulé pour point, c'est parce qu'il est noir et c'est comme ça ici. »*

Respuesta de rominet (18-10-2008 a las 04:53). Forum zananas-martinique: « *Qui a dit Béké?* »

invita muy a menudo a su amigo para tomar el ron ti'punch bajo su baranda. envalentonado con tanto honor, el invitado adelanta: "¿y si casamos a nuestros hijos?" El Béké mira a su amigo, se levanta y se retira a su casa sin decir ni una palabra. Llegado al pie de la escalera grita hacia la primera planta: "Hija tengo una pregunta que hacerte", "Si Papá", ¿quieres casarte con un negro?" "oh no Papa, por supuesto que no". El Béké vuelve a su terraza y se dirige a su invitado: "¿has escuchado la respuesta!".

En: Pivois, M. (2000). *Couleur béké*. Publicado en La Liberation, el 11 de agosto del 2000. Disponible en: http://www.liberation.fr/cahier-special/2000/08/11/couleur-beke_334020

⁸³ Zander, *op.cit.*, pág.77

⁸⁴ Traducción al Castellano: "¡Los Békés no se mezclan con la población! Es verdad que son Antillanos y hablan muy bien el Creole, no pueden (ni quieren) casarse con los negros: Una madre Béké dijo a su hija que salía con un mestizo: "¡Eliges entre él y la herencia!! ¡¡Y la chica dejó al tío!!" Respuesta de Axello972. (18/10/2008). Fórum zananas-Martinique: ¿quién dijo Béké?".

"Los Békés no se mezclan, entonces hay un fondo de racismo en todo esto. Mi hija ha sido invitada a un cumpleaños y no el pequeño vecino negro (sus padres son ricos). Pues su amiga le ha dicho a mi hija de quemarse por fin, eso es porque es negro y es así aquí." Respuesta de Rominet (18/10/2008 a las 04:53). Fórum zananas-Martinique "¿quién dijo Béké?".

En cuanto al papel del hombre y de la mujer en la conservación del fenotipo y con él la pertenencia histórico-identitaria y económica de sus descendientes hacia el grupo, una de mis informantes en Martinique, Mme. Ch. me contaba su experiencia como profesora con alumnas békés en el Couvent de Cluny, explicándome el rol primordial de estas adolescentes en sus familias.

Ella ejemplificaba este papel a través de la distribución de alumnas en el colegio, que podía observar fácilmente en el recreo, al encontrar de forma marcada a las niñas y adolescentes békés siempre separadas del grupo de afrodescendientes.

También el literato e intelectual Patrick Chamoiseau, expresaba en estas líneas el papel de la mujer entre el colectivo:

⁸⁵ « *(Elle tient) l'édifice sous une haute surveillance: il était pensable qu'un Béké eût négrillons dehors, mais crime impossible qu'une Béké livrât son ventre à autre chose que la construction blanche de leur fragile esquif dans notre océan sombre. C'est la femme qui tenait le tout, assurait les passages d'une rive à l'autre; elle était plus ou moins difficile à obtenir en mariage selon que sa chevelure fût blonde, sa peau translucide, et que ses yeux ramenassent de loin des azurs de noblesse.* »

En suma, la continuidad identitaria del grupo basada en el mantenimiento de una descendencia blanca (con derecho a portar el apellido, a la transmisión de la historia familiar, y a heredar el patrimonio), ha prevalecido como criterio de pertenencia esencial para la comunidad desde el siglo XVI, en un contexto geográfico “adverso” como el de la insularidad de la isla y de una demografía del 99 %⁸⁶ de población “racializada”.

Numerosos son los discursos en torno a la exclusión a la que son sometidos los miembros békés que deciden quebrantar una de las directrices principales del Code Noire en referencia a la mixicidad.

El éxito de la película “*La grande béké*”⁸⁷ de Marie Reine De Jaham, televisada por Martinique 1ère en 2011 e inspirada en la novela del mismo nombre, en donde se relata la historia de una familia de békés con sus reglas internas, constituye una prueba de la importancia y polémica social que existe aún en torno al tema.

El historiador martiniqués Bernard Petitjean-Roget o el “béké insurgente” como lo conocen en Martinique, atestiguaba en su propia familia este tipo de prácticas:

⁸⁵ Traducción al castellano: “(Ella tiene) el edificio bajo una alta vigilancia: era factible que un Béké tuviera negrillos afuera, pero crimen imposible que una Béké dejase su vientre a otra cosa que la construcción blanca de sus frágiles esquifes en nuestro océano oscuro. Es la mujer que tenía el todo, asegurando los pasos de una orilla hacia la otra, era más o menos difícil obtenerla en matrimonio según si su cabello era rubio, su piel translúcida, y sus ojos devolviesen desde lejos azules de nobleza”.

⁸⁶ Según datos del INSEE (1999): 3 000 miembros del colectivo por 397 732 habitantes. También en: Gurrey, B. y Hopquin, B. (2009) *Békés: Une affaire d'héritage*. Publicado en « Le Monde », el 28 de febrero 2009.

⁸⁷ Disponible en: <https://vimeo.com/152279045>

«Mon frère a épousé une mulâtresse de très vieille famille, il s'est aussitôt éliminé».

Por su parte, Christiane o “*chabine*”⁸⁸ como se dirigen amicalmente sus vecinos, me contaba a cerca de su historia familiar como su abuela béké, se había casado y tenido hijos con un “negro” por amor, pese a la oposición del grupo familiar. Esta decisión le supuso la exclusión económica y social, siendo apartada de la herencia que le correspondía por nacimiento y el aislamiento inmediato del colectivo.

Así la conservación del color conforma el acceso del sujeto a lo que le es más querido, su familia, sus relaciones sociales, sus privilegios económicos, su identidad individual, intragrupal y social y también su historia. La vinculación de la blanquedad del sujeto con su origen histórico familiar dentro de la Martinique que se transmite a través de los relatos, las habitations y un complejo código comportamental y social, constituye la base identitaria del colectivo.

Una descendencia mestiza supone como refería P. Henri, la disolución o el punto final de la contribución del sujeto a la línea familiar para la mayoría de sus miembros, o quizás la apertura de nuevas formas de relación, del cese de una ideología y prácticas opresoras también para el propio colectivo dominante y la construcción de nuevos vínculos histórico geográficos con la corporalidad.

El intelectual martiniqués A. Césaire (1939) expresaba esta concepción en “*Cahier d'un retour au pays natal*”:

⁸⁹« *Au bout du petit matin ces pays sans stèles, ces chemins sans mémoire, ces vents sans tablettes.* »

El silencio histórico sobre la cuestión colonial que ha acompañado durante décadas al relato nacional y local oficial transmitido en los medios de comunicación y en la institución escolar, se ha confrontado a formas de lectura alternativas, omnipresentes en Martinique que tienen que ver con la corporalidad o con la conservación del pigmento de la piel, de un fenotipo desde el que se determinan los roles y contenidos histórico familiares de cada cual en la sociedad martiniquésa.

La estrechez de la relación entre la narrativa histórica y su herencia que manifiesta su máxima expresión y vía de transmisión en la corporalidad de sus descendientes, hace imposible para la sociedad martiniquésa, la ruptura con un periodo que continúa adaptativamente presente, que posiciona y “significa” al ser y su devenir en tanto que descendiente histórico de un grupo u otro.

⁸⁸ El término *chabine* hace referencia a una mujer con el color de la piel clara, siendo ambos progenitores de descendencia africana. En creole es corriente la expresión “*Chaben chapé*”, una *chabine* que por su color de piel ha escapado a la condición social de sujetos con una pigmentación más oscura de piel.

⁸⁹ Traducción al Castellano: “Al final del pequeño amanecer, aquellos países sin estelas, estos caminos sin memoria, estos vientos sin tablas.”

Las tensión y el malestar que provoca en la actualidad una construcción histórico- social como la expuesta, es “patologizada” para diferentes autores y actores sociales. Así desde la eurocentricidad de las corrientes psicoanalistas o la psicología social, la sociedad martiniquesa se categoriza como una sociedad traumatizada explicando desde el enfoque de la enfermedad, la recurrencia cotidiana de las expresiones y prácticas de la población hacia la figura del esclavo y a la esclavitud.

Esta perspectiva supone negar las continuidades coloniales que a nivel ideológico, identitario, económico, social y político continúan operando y condicionando las realidades de sus descendientes, centrándose así en una única dimensión, la psicológica que se explica desde dogmas universalizados, construidos por y para el Occidental:

⁹⁰« Le déni est en effet un mécanisme paradoxal qui fonctionne à notre insu pour nier une réalité mais qui ne permet pas de constituer la mémoire de cette réalité. C'est une tentative imparfaite pour se détacher de la réalité d'un événement ou d'un fait, quand leur signification ne peut pas être admise psychiquement par un sujet. Le mécanisme du déni va mettre en place deux courants opposés, contradictoires qui vont coexister en même temps et dans le même lieu psychique, de façon totalement indépendants l'un de l'autre. L'un qui reconnaît la réalité de l'existence de l'esclavage alors que dans le même temps, l'autre courant ne veut rien savoir de la place qu'à l'esclavage dans le fonctionnement psychique. C'est selon Freud, « une très habile solution » pour se protéger de la souffrance insupportable provoquée par un évènement, mais le prix à payer est un clivage, une déchirure dans la personnalité qui va réduire au silence toute relation personnelle avec l'esclavage. »⁹¹

La continuidad de una ideología etnoracial amparada por políticas estatales que encumbra al colono blanco como representante del poder hegemónico en Martinique, contrasta con este tipo de concepciones que enmascaran e invisibilizan las realidades y continuidades del sistema poscolonial actual, focalizándose en el racializado como sujeto incapaz de superar un proceso histórico sucedido 4 siglos antes.

La persistencia de prácticas endogámicas que van ligadas a un tipo de racismo entre los Békés (el biológico), claramente visible en el contexto martiniqués y que entraña en la “era de la modernidad, la biopolítica, y el racismo cultural-asimilacionista”, una forma

⁹⁰ Traducción al Castellano: “La negación es en efecto un mecanismo paradójico que funciona sin nuestro conocimiento para negar una realidad, pero que no permite constituir la memoria de esta realidad. Es un intento imperfecto para desatarse de la realidad de un evento o de un hecho, cuando sus significaciones no pueden ser admitidas físicamente por un sujeto. El mecanismo de la negación va a poner en su sitio dos corrientes opuestas, contradictorias que van a coexistir en el mismo tiempo y el mismo lugar físico, de manera totalmente independiente una de la otra. Una reconoce la realidad de la existencia de la esclavitud mientras que al mismo tiempo, la otra no quiere saber nada del sitio de la esclavitud en el funcionamiento físico. Es según Freud, “una muy hábil solución “para protegerse del sufrimiento insoportable provocado por los eventos, pero el precio a pagar es una escisión, un corte en la personalidad que va reducir al silencio todas las relaciones con esclavos.”

⁹¹ Wiltord, J. (2010). *Les békés: maîtres et pères?* Texto de la conferencia del 14 de Julio de 2010 para un público no especializado. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France. (6:15).

arcaica, explícita y comprometida de opresión etnoracial, para la metrópoli, es en consecuencia criticada por ciertos sectores políticos y sociales a nivel nacional y condenada por gran parte de la población de ultra mar.

Como consecuencia de estas respuestas, algunos miembros del colectivo, tienen como objetivo desmontar los estereotipos que acompañan a la caracterización del grupo y su micro sociedad, comenzando por desmentir la endogamia como una estrategia de parentesco generalizada.

Roger de Jaham, empresario en el sector automovilístico y fundador de la asociación Tous creoles, durante nuestra entrevista en su despacho, no cesaba de repetirme que su vida está hecha de colores, que tiene muchos amigos de color y que su propia hija se había casado con “*uno de ellos*”.

La difusión y repercusión social, mediática y en el medio virtual de este enlace fue tan elevada, que no puede ser más que el indicativo de una anomalía o un caso excepcional que se sale de lo habitual:

⁹²« *Ma fille a épousé un noire, bon, mon frère a épousé une noire, bon...* » (...)

(...) «*Je suis assez famille, je vais vous montrer une photo. Voici mon meilleur ami, il est très blanc, est très blanc, vous avez remarqué ? Mes amis ils sont très blancs, vous voyez ? Je n'ai pas à passer ma vie à me justifier. Voici le mariage de ma fille, lui il est un suédois... Quesque je vais faire, dire toutes les matins... Ma vie est vraiment faite de toutes couleurs, des photos des amis, je suis à Saint Lucie ici, c'est des noires... Voici avec qui je passe mes vacances, je ne vais pas mettre dans France Antilles: J'ai passé mes vacances avec un nègre, je m'en fou, c'est mes amis.*»

Paralelamente en la discusión entre Christiane y Mr. Morin (que se identifica como béké), observamos ambos discursos, el de la afrodescendiente que quiere visibilizar la continuidad de la endogamia entre el colectivo y el del béké que emplea argumentos para desmontar y normalizar esta práctica:

⁹³(...) « *Le mariage entre békés et un enfant qui n'est pas béké est minime, il y a les hommes qui épouse la noir mais c'est minime, moi j'avais une élève qui sortait avec une*

⁹² Traducción al Castellano: “Mi hija se ha casado con un negro, bueno, mi hermano se ha casado con una negra, bueno...” “Soy bastante de familia, LE enseño una foto, es mi mejor amigo, es muy blanco, y muy blanco, ¿ha visto?, Mis amigos son muy blancos ¿ves? No he pasado mi vida justificándome, esta es la boda de mi hija, él es sueco, ¿qué puedo hacer yo? Decir cada mañana... Mi vida es muy variopinta, fotos de los amigos, estoy en Santa-Lucia, aquí son negros...Son con quien paso mis vacaciones, no voy a poner en el periódico France- Antilles: He pasado mis vacaciones con un negro. No me importa, son mis amigos.”

⁹³ Traducción al Castellano: “El matrimonio entre Békés e hijos que son Békés es mínimo, hay hombres que se casan con las negras pero es mínimo. Yo tenía una alumna que salía con un Antillano, tuvo que esconderse, no podían enseñarse porque los padres no estaban de acuerdo,...pero el problema es que el matrimonio de momento con gente de colores es casi imposible. ¿Cuántas personas se han casado? ...Desde el inicio los Békés no se casan, tienen aventuras (amantes). Mi abuela era la hija de un Béké con una sirvienta, no me importan los colores, hasta que haya gente como tú, encontraras 150 personas para responderte. Quieres contar tu historia oficial y yo la quiero destruir. Das un ejemplo de

antillaise, elle a dû se cacher, je ne peux pas me montrer parce que mes parents ils ne sont pas d'accords(...) mais le problème est que le mariage pour l'instant avec quelqu'un de couleur est quasiment impossible, combien de personnes se sont-ils mariés... ?(...) depuis le début les békés ne se marient pas ils ont des maîtresses, ma grand- mère était l'enfant d'un béké avec une servante, je m'en fou de la couleur, tant qu'il y aura des gens comme toi, tu vas trouver 150 personnes qu'ils vont te répondre à toi. Tu veux raconter ton histoire officielle et je veux la détruire. Tu donnes un exemple de mariage, et tu le fait déjà comme quelque choses de général, la majorité des enfants békés, à leurs parents ils disent non. Personne ne parle de ça dans mon établissement. Un mariage existe et tous les békés se marient...ce n'est pas représentatif. La majorité des békés sont au courant. C'est normal, les gens ils cherchent la couleur. Tous les békés cherchent la race blanche. »(...)

Entrevista el 2/05/2015 en Fond Moulin, Bellefontaine.

Mr. Morin trataba de convencer con la exposición de un ejemplo mediático, que la endogamia no conllevaba criterios etnoraciales entre los békés y que estaba desapareciendo como práctica habitual:

⁹⁴(...) « *Sur Fort de France et dans tout le reste de la Martinique il parle de ça, c'est représentatif de quoi ce mariage mixte qui a eu lieu ça fait 10 mois ?, c'est le fils d'une grande famille de béké et la fille du numéro 2 du parti indépendantiste de la Martinique, c'est Mr. De Gentille et Mlle. Duville. Ce mariage, que j'en connais un tas...il y a 1550 hectares de terre avec la fille du plus grand parti révolutionnaire, elle a eu lieu à 20 h45, la réunion a été à l'Eglise, ils ont parlé à la télé ils disent qu'ils s'aiment, ça fait des années qu'ils se fréquentent, elle a dit que quand elle a sût qu'il était un béké elle été surprise ..., voilà un exemple concrèt de mariage mixte, statistiquement dans les différentes communautés, c'est comme effectivement, il n'y en a pas beaucoup, mais aujourd'hui 2 mariages béké sur 10 c'est avec des gens de couleur différents, les békés ne se mélangent plus. Ce n'est pas la race le problème. Sur quelle loi les békés s'appuient pour dire qu'ils ne devraient pas se marier avec les gens de couleur ? Vous cherchez la probabilité et pas l'affinité, ses premiers amours.» (...)*

matrimonio, y haces de él una cosa general. La mayoría de los hijos de Béké, a sus padres les dicen que no. Nadie habla de esto en mi establecimiento. El matrimonio existe y todos los Békés se casan. No es representativo. La mayoría de los Békés lo saben. Es normal, la gente busca el color. Todos los Békés buscan la raza blanca." (...) Entrevista el 02/05/2015 en Fond Moulin, Bellefontaine.

⁹⁴ Traducción al Castellano: "En Fort de France y en todo el resto de la Martinique se habla de esto, ¿de qué es representativa esta boda mixta que tuvo lugar hace 10 meses? Es el hijo de una gran familia de Béké y la hija del número 2 del partido independentista de la Martinique, es el señor De Gentille y la señora Duville. Esta boda, que conozco un montón,...hay 1550 hectáreas de tierra, con la hija del partido revolucionario más grande, tuvo lugar a las 20h45, la reunión fue en la iglesia. Han hablado a la televisión y dicen que se aman, llevan años viéndose, ella dijo que cuando supo que él era Béké se quedó sorprendida,... Esto es un ejemplo concreto de matrimonio mixto, estadísticamente en las diferentes comunidades es como. Efectivamente no son muchos, pero hoy 2 bodas de cada 10 son de gentes de colores diferentes, Los Békés no se mezclan... El problema no es la raza. ¿Sobre qué ley los Békés se apoyan para decir que no deberían casarse con gente de color? Buscáis la probabilidad y no la afinidad, sus primeros amores."

Si antes hacíamos mención a una perspectiva de la esclavitud y la continuidad de sus prácticas desde las teorías psicoanalistas, para antropólogos funcionalistas o materialistas históricos como M. Giraud o M. Harris, la ideología etnoracial y más específicamente la endogamia practicada por el colectivo béké tendría como objetivo el del mantenimiento de los recursos y riquezas en el seno del mismo grupo, y supondría una especie de extensión del origen de la construcción de la ideología racial en el proceso histórico de la trata y colonización, que legitimaría la explotación de los racializados para el beneficio económico de los colonizadores.

En este extracto el antropólogo antillano M. Giraud (1980)⁹⁵ en “*racés, clases et colonialisme a la Martinique*”, ilustra las consecuencias inmediatas en el plano económico de la ideología racial en el contexto local, que se traducen para él, en la actual estratificación etnoracial y socio-económica en Martinique:

⁹⁶(...) « *Au sommet de la pyramide sociale nous trouvons la classe dominante, celle des propriétaires latifundistes, des dirigeants et des principaux actionnaires des usines, des grands commerçants, dont l'immense majorité sont des Blancs créoles regroupés en quelques familles étendues le plus souvent alliées entre eux. Ces derniers possèdent plus des 2/3 des terres cultivables, la quasi-totalité des usines à sucre, les 9/10 des*

⁹⁵ Giraud, M. « Races, classes et colonialisme à la Martinique » en Giraud, M. (1980) *L'Homme et la société*. Volumen 55. Nº 1. Modes de production et de consommation. pp. 199-214. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1980_num_55_1_2052. (206, 207, 208: 214).

⁹⁶ Traducción al Castellano: “En la cumbre de la pirámide social se encuentra la clase dominante, los propietarios latifundistas, los dirigentes y principales accionistas de las fábricas, los grandes comerciantes, como la inmensa mayoría de los blancos Creoles agrupados en algunas familias extendidas y aliados frecuentemente entre ellos. Aquellos últimos poseen más de 2/3 de la tierra cultivable, la casi totalidad de las fábricas de azúcar, los 9/10 de las plantaciones de plátanos, la totalidad de la conserverías de piñas y el casi monopolio del comercio de importación/exportación. Exportando una buena parte de los beneficios, no constituyen una variable de la burguesía nacional, más bien una especie de clase compradora y que a pesar de estar implantados en la isla desde hace más de tres siglos, queda de alguna forma alejada de esta. Las clases medias están compuestas de gerentes del sector privado, de funcionarios, de miembros de profesiones liberales y también de propietarios agrícolas medianos sin empleados y pequeños comerciantes, hombres de colores, en particular los mulatos, dominan. Los miembros disfrutaban en sus actividades profesionales, de muchas ventajas (estabilidad del empleo, remuneración y sueldos relativamente altos, indemnizaciones diversas...) que contrastan con las condiciones miserables donde viven las masas populares, la franja que les separa de eso, es de hecho notablemente más importante que en las sociedades industriales. Principales reproductoras de la ideología asimilacionista, cogieron la dirección del combate que triunfó en 1946 con el voto de la ley de departamentalización de las Antillas Francesas, donde ellos fueron las principales beneficiarias. Estas clases que, según una expresión del escritor Edouard Glissant de Martinique (vol. Glissant 12), son de representación antes de ser de explotación, tienen un vivo sentimiento de su posición. Si se denominan a veces élite es porque les gusta presentarse como tal. La clase de los productores, trabajadores agrícolas y proletarios de la industria, constituyen la base de la pirámide social, agrupa más de 2/3 de la población activa de Martinique y está compuesta de hombres de colores, en mayoría de negros. Visto la importancia del desempleo que reprime a la Martinique (son el 40% de la población activa) y el carácter temporal de la actividades agrícolas de las exportaciones, que da trabajo solo 5 meses al año, este grupo social está caracterizado por una muy grande inestabilidad de empleo de sus miembros, que desemboca sobre muchos cúmulos y alternancias de ocupaciones, y por un nivel de vida de 3 a 4 veces inferior al de la población metropolitana. No son estas unas condiciones favorables para la aparición de una fuerte conciencia de clase...”

plantations de bananes, la totalité des conserveries d'ananas et ont également le quasi-monopole du commerce d'import-export. Exportant une bonne part de leurs bénéfices, ils ne constituent pas une véritable bourgeoisie nationale mais une sorte de classe comprador et qui, quoique implantée dans l'île depuis plus de trois siècles, est restée d'une certaine façon étrangère à cette dernière. Les classes moyennes sont composées des cadres du secteur privé, des fonctionnaires, des membres des professions libérales ainsi que des moyens propriétaires agricoles n'employant pas de salariés et des petits et moyens commerçants ; les hommes de couleur, en particulier les Mulâtres, y dominent. Leurs membres jouissent dans leur activité professionnelle de nombreux avantages (stabilité de l'emploi, revenus et salaires relativement élevés, indemnités diverses...) qui contrastent avec les conditions souvent misérables dans lesquelles vivent les masses populaires, le fossé qui les sépare de celles-ci est, de ce fait, nettement plus important que dans les sociétés industrielles. Principales reproductrices de l'idéologie assimilationniste, elles prirent la direction du combat qui triompha en 1946 avec le vote de la loi de départementalisation des Antilles françaises, dont elles furent les principaux bénéficiaires. (..). Si on les dénomme parfois V élite c'est qu'elles aiment à se présenter comme telle. La classe des producteurs, travailleurs agricoles et prolétaires de l'industrie, constitue la base de la pyramide sociale; elle regroupe plus des 2/3 de la population active martiniquaise et est composée d'hommes de couleur, dans leur immense majorité des Noirs. Vu l'importance du chômage qui sévit à la Martinique (les chômeurs représentent environ 40% de la population active) et le caractère saisonnier des activités de l'agriculture d'exportation, qui ne donne du travail que cinq mois par an, ce groupe social est caractérisé par une très grande instabilité de l'emploi de ses membres, qui entraîne de nombreux cumuls ou alternances d'occupation, et par un niveau de vie qui est de trois à quatre fois inférieur à celui de la population métropolitaine. Ce ne sont pas là des conditions favorables à l'émergence d'une forte conscience de classe.» (...)

Como vemos, quizás la ontogenia de la instauración de una ideología etnoracial tuviera como objetivo un fin únicamente económico, pero en todo caso ha sobrepasado como motivo, el fin que le era reservado, ya que no sólo ha cartografiado al racializado en un conjunto de prejuicios, y estereotipos con el objeto de justificar la explotación económica y el espolio de sus recursos, si no que ha transformado las formas de relación y la percepción del ser sobre sí mismo y los demás. En definitiva se ha superado la construcción de una ideología como objetivo, para pasar a conformar una cosmovisión (la occidental) desde la que se configura e inscribe globalmente al ser humano y se jerarquizan sus culturas, su historia, sus capacidades, sus posibilidades etc...

En este sentido es en el que entiendo que la “ideología etnoracial” supera al fin, el del monopolio económico del blanco, ya que el propio blanco se configura y construye en torno a un sistema de símbolos que ya no es de su pertenencia, que le sobrepasa.

Por otro lado creo que es importante señalar el riesgo de minimizar la trata y sus consecuencias y extensiones a un nivel únicamente económico, al que se adhieren autores como O. P. Grenouilleau y que supone un tratamiento reduccionista de las dimensiones del proceso permitiendo la naturalización, esencialización y banalización

de un sistema de explotación basado en la acumulación de riquezas, que se generaliza para todo grupo humano.

P. Clastres o K. Polanyi advierten en este sentido, de la falacia de la imposición de la concepción capitalista desarrollada en Occidente como un pensamiento universal.

También desde las teorías poscoloniales autores como R. Grosfoguel o Santiago Castro Gómez en el “giro decolonial” señalan un punto de inflexión con el proceso de la trata atlántica que conlleva el paso del yo conquistador al de homo económicas y el inicio de la construcción de una ideología etnoracial que no es análoga a otros sistemas de esclavitud anteriores ni paralelos, sino como producto y medio originado en este periodo.

Por extensión en el contexto local, reducir las estrategias etnoraciales endogámicas del colectivo béké, a una cuestión meramente económica (en la que la conservación y transmisión del capital se sitúa como eje), supondría desatender el carácter multidimensional de estas prácticas que atañen a todas las dimensiones del ser (económica, histórica, social, espiritual etc...) en Martinique.

De esta forma en el universo cartesiano importado por los colonos, el blanco es el sinónimo visible y reconocible para los Békés de poder, de progreso y de desarrollo, de celebridad discreta, de historia y de agencia. La construcción colonial del racializado implica lo opuesto, el negro, el Noire o el Nègre (término más usual en Martinique), situado como base de la pirámide jerárquica etnoracial representa su alter-ego, lo anónimo, lo desconocido, lo ausente, lo pasivo, lo pobre histórica, familiar, económica, y socioculturalmente.

La construcción del cuerpo del maître y del esclavo en las sociedades esclavistas y pos esclavistas sigue esta percepción dual, en la que los significados del blanco se configuran en contraposición e interrelación con los del cuerpo negro. El esclavo desposeído de su propio cuerpo, un cuerpo desalmado y animal se exhibía a trozos (pechos grandes, brazos fuertes, dientes sanos etc...) para la venta y catalogación.

El proceso de segmentación simbólica del cuerpo negro era precedido del arrebatamiento de todo elemento que diera pistas de su humanidad: Su cultura, su rol en las líneas familiares y sociales, su nombre, su agencia, su espiritualidad, su lengua etc... eran aniquilados para transformar un ser en mercancía, objeto de venta, propiedad, en uso para el beneficio, explotación o divertimento del blanco.

Así, el esclavo pasaba a transformarse para el maître en un conjunto de miembros que le pertenecían. Reconocido en primera instancia por el color de su piel, como objeto sobre el que el colono inspeccionaba sus cualidades instrumentales y explotables, el “ser” era reducido a un cuerpo poseído.

Como veremos en el capítulo 3, el universo mágico-espiritual creole está inundado de personajes malignos que poseen e invaden cuerpos. En el bestiario mitológico se plasma aún el terror actual de los martiniqueses hacia estos monstruos que se apropian de lo más preciado e inaccesible, del interior del ser, reduciendo al hombre en una mercancía, en un amasijo de piel y músculos sin voluntad, en un esclavo visto por el maître.

El reconocimiento de la individualidad, la distinción o la singularidad de cada esclavo, no tendría sentido en este contexto que tiene su inicio con la captura, “deportación” y cosificación del hombre negro.

Rémi Astruc⁹⁷, alude a este fenómeno refiriendo que el colono no tenía la necesidad de desarrollar esta capacidad de reconocimiento o de aprender a distinguir las caras de los hombres de otro color, para vivir. En este proceso de deshumanización la homogenización de los cuerpos se transformaba en un sistema de organización, en una frontera simbólica y en un mecanismo de alterización identitaria.

De esta premisa se infiere la vinculación existente entre la representación homogeneizadora occidental del continente africano y de sus habitantes como un abstracto, sin más particularidades que el color negro que al final se diluye en un todo invisible para el occidental.

La consecuencia y continuidad de esta concepción dual y eurocéntrica, atañe a la representación y a las formas de transmisión de la memoria del grupo de colonos y sus descendientes en Martinique (líneas familiares reconocibles y visibles individual, social, genealógica e históricamente) y el de los racializados (tratados como la “*foule*” o muchedumbre, gentes sin trascendencia histórica familiar ni social), que será estudiado con profundidad en este capítulo.

En este universo cartesiano del occidental, el mito del blanco se nutría de la exposición explícita de la corruptibilidad del cuerpo negro, de la exhibición de todos sus horrores que rebajaban al ser a un conjunto de miembros y huesos deformados.

En la visita que realicé a Janjanbureh, Georgetown o “*la isla de los esclavos*”, en Gambia y específicamente a la puerta del no retorno, el guía me explicaba emocionado como al esclavo rebelde se le encadenaba de pié y cabeza abajo, dejándole hasta su muerte varios días con el resto de cautivos, para lanzar su cuerpo después a los cocodrilos. Cuando le pregunté por qué seguían manteniendo un edificio como ese, con una sonrisa me respondió: “*¿No ves cómo se lo está tragando la selva?*”...

La exhibición de este tipo de actos tendría por objeto demostrar la fuerza del blanco y evitar revueltas entre los secuestrados, pero también reducir al negro a las miserabilidades de la carne, de un cuerpo convertido en el objeto del maître, que a base de explotación, vestiría su blanquedad con lujos y refinamientos.

En este sentido, Mme. A. explicaba a sus alumnos durante la clase sobre colonización, que una de las causas de la pérdida de poder del blanco y el aumento de las rebeliones entre los colonizados durante la época colonial en Martinique, consistió en el derrumbamiento del mito de la superioridad de la raza blanca cuando el negro observó cómo los blancos se mataban entre ellos y además necesitaban a los negros para ayudarlos contra los invasores.

Citando sus palabras textualmente:

⁹⁷ En: Astruc, R. (2011) *Stéréotypes grotesques et identité noire: quels héritages de l’esclavage?*. Raison –Publique.fr. (3 :18)

(...) “Cuando vieron que se morían, se pudrían en las trincheras, se dieron cuenta que el mito era una mentira”.

Clase de historia y geografía a alumnos de 4º curso, Convento de Cluny, Fort de France, 14/05/2015.

Pero si se trataba de convertir al negro en un ser sin alma, frente al mundo católico del blanco, el resultado se volvería en su contra.

En este extracto escrito por Bernardin de Saint-Pierre en 1789, el negro desposeído ya de su corporalidad, se *reificaba* a través del desarrollo de la espiritualidad, de la adopción del catolicismo como medio de conservación de parte de su mundo espiritual originario, y como instrumento de reivindicación de su condición almada:

⁹⁸ «...*Qu'importe ? Il était noir. Il fut donc vendu à un capitaine anglais qui allait à la Jamaïque ; vendu ou troqué successivement à des Flamands, des Danois, des Suédois, des Juifs, Pour de l'argent, du fer, du tabac, du café, pour un cheval, pour un bœuf Chacun d'eux imprimait sur sa peau le sceau de son esclavage avec un fer Brûlant. Son corps fut tour-à-tour à plusieurs tyrans, mais son âme resta toujours à lui...»*

En el capítulo 3 de este trabajo observaremos como las bases sobre las que se asentaba al principio, el cuestionamiento religioso de la humanidad del colonizado y que establecían la división entre el blanco y el negro, se transforman ahora, para reducir al blanco a un cuerpo consumidor, obsesionado por su exhibición e incorruptibilidad hacia el paso del tiempo, desacralizado y alejado del sustento espiritual que lo dotaba de humanidad en los siglos precedentes. Este fenómeno en la actualidad choca con la importancia de la espiritualidad para el “racializado”.

Así, la importancia de las características corporales como medio de categorización y valorización del ser humano originada durante la trata atlántica, se ha hiperdesarrollado y extendido al Occidental desbancando cualquier otro culto o religión y paradójicamente aprisionándolo como veremos, en necesidades inalcanzables que invisibilizan otras carencias.

Un cuerpo construido desde su animalidad o visceralidad remitía también a su ausencia de contenido.

En la concepción dicotómica cartesiana del cuerpo y el alma y del cuerpo y la mente, una vez hipersimbolizado y exhibido al negro desde su condición encarnada, la mente no ocupaba un lugar en la representación maximizada de la morfología y fisiología de este cuerpo.

⁹⁸ Traducción al Castellano: (...) “¿Qué importa? Eran negros. Fue entonces vendido a un capitán inglés que iba a Jamaica, vendido o trocado sucesivamente con unos flamencos, daneses, suecos, judíos, para dinero, hierro, tabaco, café, por un caballo, por un buey (...). Cada uno de ellos imprimiendo sobre su piel el sello de su esclavitud con un hierro ardiente. Su cuerpo fue vuelta tras vuelta en manos de varios tiranos, pero su alma siempre le perteneció.” (...).

La extensión de este proceso se constata a través de la categorización del africano como dejado, incontinente o insustancial que encontramos en las descripciones de la época recogidas en el texto de H. Cussac⁹⁹:

¹⁰⁰ «*On retrouve chez les nègres la même incontinence, le même orgueil et la même stupidité (que chez les Néron, les Caligula, les Domitien...)*» (...) «*Les nègres échappent à la plupart de leurs maux par leur insouciance et la mobilité de leur imagination* ». «*Cependant, il faut l'avouer, si quelques peuplades de l'Afrique nous surpassent en qualités morales, en général les nègres sont très inférieurs aux autres nations par celles de l'esprit.*» «*Je puis protester sur mon expérience que je ne connais point de nation plus vicieuse.*»

Christiane tanto en su discusión con Mr. Morin como en expresiones que empleaba a propósito de su percepción sobre el grupo béké, hacía alusiones frecuentes a la continuidad de esta concepción entre el colectivo dominante, refiriendo que “*los negros habían dejado de ser tontos, que no la trataran como tonta que ya no se lo creía nadie*”.

Como analizaré en el epígrafe 3 de este capítulo, la categorización colonial del negro como un ser inferior desde el punto de vista intelectual, transmitida desde el periodo esclavista a través de la extensión simbólica del cuerpo en oposición con la mente, continúa vigente en la caracterización de la comunidad afrodescendiente frente a la minoría béké.

Por otro lado, la visión de la sexualidad y del sexo del hombre negro, que aparece en la última línea, también sigue los preceptos de esta visión judeo cristiana o platónica en la que se demonizan “*los vicios de la carne*”, la irrefrenabilidad del cuerpo, que precisa de la espiritualidad y la mente para dominar su lado “animal”. En esta concepción, el hombre negro desposeído de atributos intelectuales y por tanto transformado en bestia o cuerpo humano sin sustancia (salvaje), se convierte en la víctima de lo único que lo constituye y paradójicamente no posee, su cuerpo.

El estatismo corporal que caracteriza al blanco y que va seguido de este rechazo o estigmatización del cuerpo, es incorporado en la visión del hombre negro como un símbolo de la muerte o del duelo trasladado de África y encarnado en el maître, con todos los atributos que esto conlleva (la inmovilidad, la palidez, la asexualidad etc...) y que se contraponen con la concepción del negro. Esta percepción está presente en el simbolismo de múltiples prácticas locales.

Por ejemplo en el *biguine*, danza y música originaria de Martinique y Guadalupe, podemos observar como la parte superior del cuerpo contrasta con la intensidad de movimientos de la parte inferior (de cintura para abajo), integrando ambas percepciones, la del blanco y su representación estática, morbil, frente a la movilidad negra concebida desde su parte sexual.

⁹⁹ En: Cussac, H. (1998). *Corps noir, corps nègre, corps esclave chez Bernardin de Saint-Pierre. Contribution d'un intellectuel des Lumières à l'histoire de l'esclavage et de son abolition*. Paris: UNESCO (176: 198)

¹⁰⁰ Traducción al Castellano: “Vemos en los negros la misma incontinencia, el mismo orgullo y la misma estupidez (igualmente que con los Nerones, los Calígula, los Domitien...)... los negros escapan a la mayoría de sus males gracias a su imprudencia y la movilidad de su imaginación”. “mientras, hay que decirlo, si algunos poblados africanos nos superan en moralidad, en general los negros son muy inferiores a las otras naciones por la del espíritu”. “Puedo decir por mi experiencia que no conozco ninguna nación más viciosa.”

Además la espectacularidad de estas prácticas culturales se vincula con la noción de invisibilidad e irreconocibilidad impuesta por la cosmovisión del blanco en una doble vertiente, como respuesta cultural y comunitaria a la construcción hegemónica de los cuerpos negros, que ante la notoriedad y colorido de estas manifestaciones, obligan al colono a convertirse en espectador pasivo y como tal, anónimo de los colonizados; y en instrumentos y espacios de transmisión de estrategias de resistencia económica, física, espiritual, cultural, escondidas detrás de sus llamativos y visuales componentes.

En este último aspecto el racializado ridiculiza al colono al entrenar y desarrollar técnicas de lucha y defensa delante de él y sin que se dé cuenta, retándolo y retratándolo, valiéndose del carácter ignorante y pueril del blanco que posibilitaba la inmunidad de este tipo de exposiciones.

En W. E. B Du Bois (1989), encontramos estos atributos en el relato del autor a cerca de la condición del negro y sus prácticas culturales concebidas desde la sátira burlesca:

¹⁰¹«*Quelque part entre les hommes et le bétail, Dieu a créé un tertium qu'il a appelé Nègre – une créature simple et bouffonne, à la fois adorable à l'intérieur de ses propres limites, mais conçue pour marcher sous un voile*».

Como constata Astruc, los significados y posicionamiento de cada grupo, se extenderían y visibilizarían en prácticas como el *blackface*, en las que el blanco ridiculizaba y caricaturizaba al negro en un espectáculo cómico teatral. El negro era retratado como un cuerpo esperpéntico, desorganizado y exagerado.

La apropiación del racializado, de estas representaciones mutilantes realizadas por y para el divertimento del colono, posibilitó, como sucediera con la escolaridad, una vía para la contestación y reconocimiento de su valor, mediante el uso de los canales de difusión coloniales.

Una vez más el hombre negro integraba de manera alienante, la visión hegemónica etnoracial para desestructurar posteriormente esa misma ideología, mediante la apropiación y superación de las prácticas culturales e intelectuales vinculadas al occidental. Como veremos a lo largo del texto con diferentes prácticas culturales, esta capacidad de adaptación, de resiliencia, y de transformación que acompaña a la cultura creole, se conformará como uno de los principales legados inmateriales de las sociedades poscoloniales caribeñas.

La edificación de los cementerios también trasladaría esta visión dicotómica cartesiana, a través del colorido de las construcciones funerarias que se exponen mediante un mosaico de azulejos blancos y negros y que simbolizarían las relaciones entre mártires y esclavos.

¹⁰¹ Traducción al Castellano: "En alguna parte entre los hombres y el ganado, dios a creado un tercero que ha llamado negro- una criatura simple y payasa, a la vez adorable dentro de sus propios límites, pero concebido para andar sobre una vela."



Fotografía 1. Cementerio de Morne à l'eau (Guadaloupe). En: *Caribbean Gravesite Stock Photos and Images*. Disponible en: <http://www.alamy.com/stock-photo/caribbean-gravesite.html>

En este sentido, la separación que establecía el colono con la suntuosidad y distancia física de los enterramientos de sus muertos con respecto a los esclavos, se diluye en la representación visual del cementerio creole, en el que el símbolo del negro y del blanco es equivalente, lo que podría hacer referencia a la reivindicación de la analogía de ambos cuerpos que corren la misma suerte en la corruptibilidad de su naturaleza mortal.

Por otro lado y como analizaremos en profundidad en el capítulo 3, si el hombre negro desarrolla estrategias de resistencia espiritual que responden a la ideología etnoracial de la época, la desposesión del cuerpo, que pasa a ser una propiedad o herramienta más del maître, es desafiada mediante la apropiación de este instrumento, empleando la fisiología corporal como arma y espacio de lucha.

El cuerpo femenino conformado por el colono como material de reproducción y por tanto de ganancias y como manera de satisfacción de sus necesidades personales, era utilizado por el propio sujeto, como medio para empobrecer al blanco o reapropiarse de sus funciones y “productos” mediante el aborto voluntario o el infanticidio o como instrumento de ascensión social intergeneracional a través del mestizaje.

Así, la reducción de la mujer a su aparato reproductor representado por expresiones como “*une planteuse d’hommes*”, sería entonces contestado mediante la apropiación de esta violencia física y simbólica, que rescataría para reducir su funcionalidad y por tanto su explotación mediante la negación de la maternidad, que suponía también el sacrificio de la trascendencia a través de la negación espacial y temporal del propio ser.

La lucha contra el sistema esclavista a este nivel, suponía la auto aniquilación a través de la continuidad de actos violentos hacia sí mismo, perpetrados esta vez por el propio sujeto, que sustituía al maître en un objetivo antagónico.

Aunque el análisis en profundidad de este tema será tratado en el capítulo 3, me parece importante citar aquí parte de las premisas desarrolladas posteriormente,

necesarias para entender la concepción y el rol del mestizaje en la sociedad martiniquesa y su papel en la memoria e identidad.

Así, el mestizaje, “*un no lugar metafórico*”, como lo describe R. Toumson (1998, 227: 115) en *Mythologie du métissage*, resultado mayoritariamente de la explotación sexual de la mujer negra, se constituía entonces como otra vía, quizás más alienadora o menos inmediata, de contestación hacia el poder por parte de las mujeres y hombres racializad@s.

Si M. Giraud hacía referencia en su obra, a la singularidad del mantenimiento de la arquiestructura social en Martinique como producto de estos procesos, desde este trabajo señalaría que quizás la mayor visibilidad de la estratificación etnoracial presente en la isla representa una de tantas pluralidades, de tantas especificidades que se enmarcan dentro del conglomerado colonial/capitalista global que opera con la misma ideología y las mismas lógicas de poder generadoras de expresiones particulares adaptadas y transformadas por el contexto local.

Eso sí, son estas transformaciones, adaptabilidades y deconstrucciones las que componen la especificidad del contexto martiniqués y desde las que partiremos en este trabajo.

Desde este punto de partida, podemos observar la radicalización dicotómica en la representación de la identidad del blanco vs el negro que opera en la metrópoli y sobre la que se hacen eco algunos de los martiniqueses en los discursos experienciales sobre su identificación en la Francia metropolitana, poniendo de manifiesto el carácter ambiguo de la jerarquía de color o las categorizaciones múltiples y de las diferencias palpables con los significados y concepciones de la pigmentación de la piel con respecto al Occidental.

En el artículo publicado en el Washington-post “*People of Color Who Never Felt They Were Black*”, podemos encontrar testimonios de experiencias semejantes en inmigrantes procedentes de América Latina que son identificados como “*negros*” en EEUU.

Yvette Modestin, un nativo de piel oscura de Panamá que trabajó en Boston, expresaba en este sentido, que la situación era abrumadora:

*"No hay un día que yo no tenga que explicarme."*¹⁰²

Estos testimonios nos lleva a reflexionar sobre el doble carácter de la persistencia de las categorizaciones coloniales en la actualidad, que por un lado continúan operando como una herencia colonial, estigmatizadora y excluyente en Martinique y al mismo tiempo desde los actores sociales, permiten la instrumentalización de estas categorías en cuanto al modelaje al que hace referencia Giraud y a la capacidad de apertura desde la que los sujetos se posicionan según sus intereses individuales y/o socioeconómicos, lo que sugiere un cierto fenómeno de empoderamiento en este sentido y de flexibilidad.

¹⁰² A consultar en línea en: https://es.wikipedia.org/wiki/Regla_de_una_gota#cite_note-WPost-14.

Desde esta perspectiva el mestizaje supone una vía de escape a la dualidad occidental que en materia de identidad, clasifica a los sujetos bajo una polaridad que deja espacio únicamente para la confrontación o la asimilación. En este sentido, la asimilación se hace extensible en la actualidad hasta la imposición de etiquetas identitarias que suponen la negación del racializado, que van más allá del tradicional Blanco o Negro. En este testimonio observamos la percepción de esta internauta sobre la categorización de Black que recibe por parte de algunos metropolitanos:

« Je me sens insultée quand on utilise le mot Black. Je n'ai pas besoin de ce mot, je n'ai pas besoin que l'on prenne des pincettes avec ce que je suis, ni qu'on essaye de le positiver. Je n'ai pas besoin et je ne veux pas qu'on essaie d'enjoliver ma couleur de peau, mon statut en utilisant un anglicisme-qui-fait-joli. Je suis hors de moi quand on me qualifie de « femme Black ». Je ne compte pas les interpellations du type « J'adore les femmes Black ! ». Comme si on me crachait à la figure tous les fantasmes lubriques liés à l'image de la femme Noire. Le summum étant le terme « Blackette » qui me donne juste envie de plonger la tête de mon interlocuteur dans la cuvette des chiottes avant de lui dire d'aller chercher sa « Blackette » dans un zoo. Ou dans le cul de sa mère (la boucle est bouclée). »

Texto completo disponible en: <https://riensurchacha.wordpress.com/2011/06/11/mulatre-quarteron-octavon-capre-chabin-black-je-hais-ces-termes/>

En esta proposición observamos como la importación de términos etic, desde la metrópoli para designar al racializado, constituyen procesos de eufemización que se emplean como mecanismos silenciadores del vínculo entre la genealogía del término Noire o nègre y su función de transmisión y visibilización de los procesos histórico-coloniales y de las prácticas que se derivan de ellos en el medio familiar y comunitario.

Por tanto la apropiación de la designación del término y la transformación del mismo, atenta contra su función visibilizadora en tanto que elemento proyector de los mecanismos que le dieron lugar y de las luchas que lo reconstruyeron y resignificaron.

Negar la categoría de nègre, Noire, chabin etc... a través de designaciones europeizadas- americanizadas como black, supone además, continuar con mecanismos de objetivación del racializado y se opone a los fenómenos de apropiación y transformación como los señalados anteriormente en relación a la jerarquía de color desde la que estos grupos se enfrentan al dualismo europeo, que intenta ensamblar a todas las categorías emic en el mismo término asimilador.

Asimismo en testimonios como el ofrecido por esta internauta, podemos observar las repercusiones en la práctica del concepto teórico de la negritud desarrollada por Césaire y otros intelectuales locales, que han intentado bascular las significaciones del negro impuestas por la ideología etnoracial blanca, conservando la terminología para transformarla en un símbolo de reafirmación identitaria mediante la reconstrucción y dignificación del afrodescendiente frente a la monstruosidad de la civilización opresora.

Entre estas formas de resistencia, el mestizaje entre los diferentes grupos étnicos en Martinique es un fenómeno tan extendido, que el individuo tiene la opción de elegir

su pertenencia a través de los diferentes devenires históricos y procedencias de sus ancestros, sin obviar el esquema colonial etnoracial en el que la piel blanca se situaría en lo alto de esta pirámide, configurada como un símbolo y transporte para el éxito económico y social.

En testimonios como el de Mr. Rangom miembro de la asociación *Les Amies de l'Inde* en Martinique, observamos esta apertura identitaria que ofrece el mantenimiento de las categorías etnoraciales desde la que los racializados pueden apropiarse de una identidad y pertenencia alternativas:

¹⁰³ *"Le fait de pouvoir s'exprimer avec nous dans la pratique...vous serai agréablement surpris de voir que des officiers sont afro descendant dans de culte indienne, avec nous. J'étais étonné parce que j'étais contrarié. Ça m'a fait plaisir, celui qui danse dans le culte là, c'était un garçon afro descendant qui s'exprimais dans son rituel de manière comme si intérieurement il était plus hindou que moi, il est habité par l'indianité beaucoup plus fort que moi, c'est possible ah !(..). Beaucoup préfèrent se sentir indien, maintenant qu'on les approche(...) Il va vous donner une indication de son appartenance parce qu'il avait une tante, un oncle ou un arrière-grand-père qui était indien,... je crois que même le maire d'ici il fait des recherches en ce moment pour pouvoir prouver que son grand père était un enfant qui est venu d'une région indienne.» (...)*

Testimonio de E. Rangom sobre la integración de la indianidad en algunos afrodescendientes. 19/05/2015 en Case Pilote.

Encontramos en la discusión entre Christiane y Mr. Morin variantes de la misma práctica identitaria, en donde Mr. Morin se sitúa en el lado béké de su genealogía para auto identificarse como miembro de este colectivo, a pesar de tener un ancestro amerindio:

¹⁰⁴-Christiane: (...) « *Tu parles pour le béké et tu te considères comme un béké mais tu n'es pas un béké.* » (...)

-Morin: (...) « *C'est nous qui pouvons dire, qui peuvent dire, qui est arrivé dans la Martinique, c'est nous qui sommes ici depuis... ma famille a consigné la date la plus ancienne des possessions de la Martinique, t'as des histoires ici, t'as pas des éléments,*

¹⁰³ Traducción al Castellano: "El hecho de poder expresarse con nosotros en la práctica...estarías agradablemente sorprendida de ver que los oficiantes son afro-descendientes en el culto indio, con nosotros. Estaba estupefacto porque estaba contrariado. Me ha alegrado. Este que baila en el culto era un chico afro-descendiente y se expresaba en su ritual de manera como si interiormente fuera más hindú que yo, está habitado por la indianidad más fuertemente que la mía, ¿es posible ah! (...)Muchos prefieren sentirse indios, ahora que nos acercamos(...) Os va dar una indicación de su pertenencia porque tenía tías, tíos, bisabuelos que eran indios,...yo creo que hasta el alcalde aquí busca en este momento poder encontrar que su abuelo era un hijo que venía de una región india..."

Testimonio de E. Rangom sobre la integración de la indianidad en algunos afrodescendientes. 19/05/2015 en Case Pilote.

¹⁰⁴ Traducción al Castellano: -Christiane: (...) "Hablas por los Békés y te consideras como un Béké pero no eres un Béké." -Morin (...):"Somos nosotros quienes podemos decir, lo podemos decir, quién llegó a la Martinique, nosotros estamos aquí desde... Mi familia tiene consignada la fecha más antigua de las posesiones de la Martinique, tienes historias aquí, tú no tienes elementos, no podías abrir la b...mi ancestro era el nieto de la estatua pequeña de Fort de France." (haciendo referencia a Pierre Belain d'Esnambuc en la Savane des Esclaves).

tu n'ouvrais pas la b... mon ancêtre était le neveu de la statuette qu'il est à Fort de France » (haciendo referencia a Pierre Belain d'Esnambuc en la Savane des Esclaves).

Esta adaptabilidad e instrumentalización de un sistema de categorización como el instaurado en la esclavitud y colonización en Martinique, que permite una apertura o alternatividad a la dicotomización identitaria presente en la metrópoli, no implica dejar de lado las consecuencias del carácter mutilante y excluyente de este tipo de jerarquía etnoracial que se integra y transmite de una manera más explícita en este contexto, tanto como explícitas y reconocibles se mantienen aún las generaciones de descendientes de esclavistas y colonos que la importaron y desarrollaron en las colonias y de muchos afrodescendientes que continúan trabajando la caña y la banana en las mismas plantaciones de antaño.

El reconocimiento de la diversidad, incluso desde una perspectiva que es fruto directo de la herencia y clasificación etnoracial de los esclavos y “engagés” en el periodo esclavista y post esclavista, resulta en la práctica menos rígida que el sistema dicotómico de clasificación etnoracial Occidental.

La hija de Christiane (chabine) y casada con un inmigrante argentino (blanco), me decía que físicamente su hija era como yo:

¹⁰⁵ « *Elle est comme toi, la même peau, les mêmes cheveux, pareille...* »

(“Ella es como tú, la misma piel, el mismo cabello, igual...”.)

En el patio de la escuela infantil del Couvent de Cluny, esperando para entrevistarme con la directora del establecimiento, Mme. Tell, un grupo de niñas se esforzaban en explicarme cómo era su directora. “*Es como tú*”, decían, “*tiene el pelo rizado y la piel clara...*”

Si podríamos encontrar en estas proposiciones, como en tantas otras prácticas y discursos, el peso de la colonialidad del ser que se impone en la necesidad del acercamiento hacia el fenotipo del blanco y de su cultura, no sólo como medio de ascensión social, sino como aproximación al canon de belleza impuesto por el colono, la extensión del mestizaje y la posibilidad de elección entre orígenes diversos, se muestra paradójicamente más flexible que la categorización etnoracial que opera en la metrópoli.

En este último aspecto, el mantenimiento de la diversidad de categorías identitarias etnoraciales en Martinique, supone una forma de empoderamiento al romper con la hipofiliación o “*la regla de una gota*”. Los límites entre “el blanco” y el “negro” se difuminan, al igual que el número de miembros que componen la comunidad béké y que “desaparecen o se disuelven” con el mestizaje, según las propias reglas endogámicas del colectivo.

Por otro lado, frente a los postulados homogenizadores de la ciudadanía republicana francesa o a la estigmatización de las especificidades culturales e históricas de la parte racializada de esta ciudadanía, el mantenimiento explícito de la diversidad etnoracial en Martinique como criterio identitario principal entre la sociedad martiniquesa, combate estas presunciones. La asimilación cultural, identitaria e histórica impuesta

durante décadas por el estado nación francés a los colonizados, choca contra una sociedad marcada por el reconocimiento de la diferencia, de la pluralidad de orígenes, de historias inscritas en el fenotipo pigmentario de cada sujeto y familia.

La comparativa entre ambas sociedades no implica, como decía al analizar el testimonio de Christiane, el silenciar la lógica etnoracial que se sitúa detrás del imaginario colonial martiniqués sobre la categorización y las prácticas de blanqueamiento de la piel, esto supondría un sesgo en la exposición de una herencia colonial que tiene por objeto engrandecer y legitimar al blanco en su rol de opresor.

En este sentido es innegable la exposición de numerosas prácticas y denominaciones de tipo etnoracial, integradas también por el colectivo afrodescendiente y particularmente por los mestizos o chabins. Entre ellas se encuentra por ejemplo la apelación de “*Congo*” entendido como insulto en lengua creole, que hace referencia al color más oscuro de la piel y que tiene sus raíces en la oposición entre afrodescendientes nacidos en la plantación y los inmigrantes *engagés* traídos del Congo en el siglo XIX, como mano de obra “asalariada”.

En esta línea se encuentra el personaje del *Nègre-gros-sirop* que en Carnaval aparece embadurnado de aceite negro para asustar y correr detrás de los asistentes mayoritariamente afrodescendientes que se muestran atemorizados, y en donde simbólicamente se hace patente la necesidad del martiniqués de escapar de la piel negra.

Al mismo tiempo esta figura caracterizada como “repugnante”¹⁰⁶ para algunos martiniqueses, tiene como rol intentar seducir a las espectadoras, pudiendo aparecer semi desnudo durante el desfile. En este carácter ambivalente del personaje, el *Nègre gros-sirop* representa un homenaje al Negro Marron y a su libertad. También podría constituir un mensaje sobre el poder del mestizaje como instrumento de debilitamiento del grupo dominante.



Fotografía 2 y 3. Imágenes del nèg gwosiwo o Nwè kon an fon kannari (Negro como el fondo de un cubo) en los Carnavales de Martinique. Embadurnados de aceite de batería y hollín, atemorizan a los espectadores. Disponibles en: <http://s121758490.onlinehome.fr/edl/carnaval/carnaval.htm> y <http://chabinedesiles.skyrock.com/760063634-neg-gros-sirop.html>

¹⁰⁶ Ver referencias al personaje y análisis complementarios en págs. 147 y 391 de este mismo texto. En: Cathala, N. (2006) “*An bel péyi Kannaval*” publicado en Marzo de 2006. Disponible en: <http://s121758490.onlinehome.fr/edl/carnaval/carnaval.htm>

La representación carnavalesca del personaje tiene su homónimo en expresiones cotidianas como “*blanchir la race*” o “*sauver la race*” (salvar la raza o blanquear la raza) que hacen referencia a las prácticas usuales de parentesco de blanqueamiento etnoracial y que he apuntado a lo largo del texto en ejemplos como las expresiones ligadas al término de chabine o chabin recogidas en la referencia 88 de este texto.

El sistema colonial que dignifica o condena al ser en base a su pertenencia a una genealogía criminal/conquistadora o esclava/sumisa, y que encumbra a unos dentro de las élites económicas o posiciona a los otros en una situación de dependencia y precariedad, marca el inicio de las estrategias de cada cual para permanecer en este estatus en el caso de los békés o para modificarlo a través del blanqueamiento para el resto de la población.

En todos ellos la reproducción de la ideología etnoracial como marcadora de las tres esferas de la colonialidad a la que alude N. M. Torres y que condiciona la identidad individual y comunitaria de la sociedad martiniquesa, continúa persistiendo en la actualidad. En los siguientes testimonios observamos la continuidad de estas prácticas en las entrevistas mantenidas con R. De Jaham y la hermana guadaloupeña Joseph Marie:

¹⁰⁷(...) « *Entre les noires il y a le même discours, il y a du racisme entre personnes de couleurs, c'est très fort. Si vous êtes noire et que votre sœur est plus claire elle sera préféré pour leurs parents, j'ai une amie qui me disait que quand un enfant né dans une famille métisse ils veulent savoir quand on dit ça, elle dit, on prend le bébé, on regarde son anus, c'est la seule façon de voir s'il est noir au blanc, s'il est noir il est noir si il n'est pas noir il est un blanc, alors tous les bébés on les retournent, tous !ça veut dire que le racisme il est très fort entre les noires, ça c'est terrible». C'est sur toute la planète, toute le monde veut être blanc, est affreux, c'est ça le truc » (...)*

Sobre Mr. X: « *Je voudrais vous rencontrer et j'aimerais que l'on discute... en 2009 il ne voulait pas parler, finalement il a accepté l'entretien est ce type a le « culot » de*

¹⁰⁷ Traducción al Castellano: «Entre los negros hay el mismo discurso, hay un racismo muy fuerte entre personas de color. Si usted es negra y su hermana es clara de piel, ella será la preferida de sus padres. Tengo una amiga que decía que cuando nace un niño en una familia mestiza, quieren saber cómo es, ella dice: Cogen él bebe y le miran el ano, es la única manera de ver si es negro o blanco, si es negro es negro si no es negro es blanco, entonces a todos los niños se les da la vuelta, ¡a todos!. Esto quiere decir que el racismo es muy fuerte entre los negros, es terrible.” Está en toda el planeta, toda la gente quiere ser blanco, es espantoso, es esto el truco.”

Sobre Mr. X: “Quiero contárselo y me gustaría hablarlo. En 2009 él (Mr. X.) no quería hablar, finalmente aceptó la entrevista y este tío tiene la vergüenza de decirme en la entrevista... sabe que él es de una familia de Guadalupe con piel clara, entonces me dice que tiene una hermana que se casó con un negro y que ella ha sido rechazada. Le digo, señor sea valiente, si de verdad desea la paz... ¡¡No lo cuente jamás!!(Dice Mr. X. ante la proposición de De Jaham). Entonces acepta la hipótesis de que yo soy un racista, pero usted acaba de decirme algo extremadamente racista, ¡ha repudiado a su propia hermana por casarse con un negro!, le digo que me trastorna. Desde aquella fecha nos vemos, somos amigos.” Entrevista Roger de Jaham.

“Mira los niños en el recreo, juegan con el pelo de los otros, hasta los pequeños aman los cabellos de... porque no aceptas tu pelo como es, yo los tengo Caraïbes, nosotros pasamos la plancha para cabellos para que estén como los de los blancos, ahora menos, hoy pasamos una crema para que estén más lisos y para que sean más fácil de peinar, antes no se aceptaban los cabellos rizados. Entrevista de la Hermana Joseph Marie el 15/05/2015, en el Couvent de Cluny en Fort de France.

me dire lors de l'entretien- vous savez, lui c'est une famille de guadeloupéens á la peau claire- alors il me dit qu'il avait une sœur qui a épousée un noir et elle a été refusé. Je lui ai dit, Monsieur soyez courageux si vous êtes vraiment pour la paix... (Mr X.: Ne leur dite jamais !!).

Donc vous accepté l'hypothèse que je sois un raciste mais vous qui venez me dire quelque chose d'extrêmement raciste, votre propre sœur vous l'avez renié parce qu'elle a épousé un noir...!, je le dit, vous me bouleversé. Depuis cette date on échange, on devient des amies.»

Entrevista a Roger de Jaham.

(...) « Regarde les enfants dans la cours ils jouent avec les cheveux des autres, même les petites aiment les cheveux d'eux... parce tu n'acceptes pas tes cheveux comme ils s'ont, moi c'est caraïbes, nous on passe le fer pour que les cheveux soit comme les cheveux des blancs, maintenant moins, maintenant en passe une pommade pour que les cheveux soient plus lisses parce qu'ils sont plus facile à peigner mais avant on n'acceptait pas les cheveux crépus.» (...)

Entrevista a la hermana Joseph Marie, el 15/05/2015. Couvent de Cluny. Fort de France.

50 años antes, Frantz Fanon (1952: 159) en “*Piel negra, máscaras blancas*” hacía referencia a las consecuencias de estos mecanismos entre los jóvenes martiniqueses de su época:

¹⁰⁸ *«Nous conseillons l'expérience suivante à ceux qui ne seraient pas convaincus : assister à la projection d'un film de Tarzan aux Antilles et en Europe. Aux Antilles, le jeune noir s'identifie dans le fait à Tarzan contre les nègres. Dans une salle d'Europe, la chose est beaucoup plus difficile, car l'assistance, qui est blanche, l'apparente automatiquement aux sauvages de l'écran. Cette expérience est décisive. Le nègre sent que l'on n'est pas noir impunément. Un documentaire sur l'Afrique, projeté dans une ville française et à Fort de France, provoque des réactions analogues. Mieux : nous affirmons que les Bochimans et les Zoulous déclenchent davantage l'hilarité des jeunes antillais. Il serait intéressant de montrer que dans ce cas cette exagération réactionnelle laisse deviner un soupçon de reconnaissance. En France, le noir qui voit ce documentaire est littéralement pétrifié. Là, il n'y a plus de fuite: il est à la fois Antillais, Bochimans, et Zoulou ».*

Por otro lado y como apuntaba anteriormente, en la complejidad de los procesos identitarios que operan en Martinique, nutridos por sinergias, y contraposiciones, el

¹⁰⁸ Traducción al Castellano: “Aconsejamos la experiencia siguiente a los que no estarían convencidos: asistir a la proyección de una película de Tarzán en las Antillas y en Europa. En las Antillas, el joven negro se identifica en el hecho de Tarzán contra los negros. En una sala Europea, la cosa es mucho más difícil, porque el público, que es blanco, pertenece automáticamente al salvaje que esta sobre la pantalla. Esta experiencia es decisiva. El negro siente que no puede ser negro impunemente. Un documental sobre África, proyectado en una ciudad Francesa y en Fort de France, provoca reacciones análogas. Mejor afirmamos que los bushmens y los Zulús provocan más risas entre los jóvenes de las Antillas. Sería interesante demostrar que en este caso esta exageración de reacción deja adivinar un reconocimiento sospechoso. En Francia, el negro que ve este documental queda literalmente petrificado. Aquí, no hay escapes posibles: Es a la vez de las Antillas, bushmen y zulú”.

blanqueamiento a través del parentesco y su aceptación social podrían responder simultáneamente a un objetivo divergente e interrelacionado, es decir el de la disolución del colectivo dominante a través del arrebato de lo que lo constituye e identifica, o lo que es lo mismo, mediante la conquista contra hegemónica del color.

Esto explicaría el rechazo que sin embargo mantiene el colectivo afrodescendiente hacia aproximaciones al béké que no impliquen una descendencia mestiza, como sería el caso de los *coulis* y el rol histórico atribuido a este grupo como colaboradores del patrón, o a la condena social y mediática de los denominados “*nègs domestiques*”, que son excluidos y percibidos como traidores y que trataremos en diferentes contextos a lo largo de la tesis. Mr. De Jaham hace referencia a esta categorización en cuanto al tratamiento que reciben los afiliados afrodescendientes a su asociación, por una parte de la sociedad martiniquesa.

¹⁰⁹(...) « *Il a un petit groupe d'agitateur racistes... On est dans une démocratie, ils ont le droit de dire beaucoup plus de choses. Eux ils peuvent me traiter de sâle blanc, moi je ne peux pas les traiter de sâle nègres... Quand quelqu'un noire, veut faire partie de l'association ils le traitent de nègre blanc. (...) Beaucoup de gens pensent que quand un noir est à côté d'un blanc c'est le blanc qui est au-dessus, mais c'est affreux.* »

Entrevista a Roger De Jaham.

En este sentido el acercamiento de los afrodescendientes al colectivo béké que no conlleve la búsqueda de una filiación blanqueada, suele ser percibido como desleal, fruto del interés económico del sujeto (individual y puntual, sin trascendencia), que manifiesta así su codicia en detrimento de la comunidad.

La figura histórica del « *negro doméstico* » representa entonces al afrodescendiente que se adscribe, trasmite y defiende las reglas y concepciones del grupo blanco de colonos y en consecuencia no persigue el mestizaje en su acercamiento:

¹¹⁰« *Dans tous créole tu as les domestiques du petit De-Jaham; qui paie ses nèg domestiques pour faire la leçon aux autres nègres; comme dans le temps où les fouetteurs étaient des nèg domestiques pour quelques subsides l'histoire se répète ? (...). Pas de problème mon petit Luky, pour ton invitation, mais de quoi s'agit-il comme réunion? Parce que si c'est pour boire, je ne bois pas !!! Si c'est pour manger j'ai à manger chez moi!! Je ne suis pas un nèg domestique qui ne va pas plus loin que le bout de son assiette!! Je te préviens.* » (...).

¹⁰⁹ Traducción al Castellano: “Hay un grupito de agitadores racistas, estamos en una democracia y tienen el derecho de decir mucho más cosas ellos, pueden tratarme de blanco sucio, pero yo no puedo decirles negros sucios... Cuando alguien, negro quiere ser parte de una asociación lo tratamos de negro blanco (...) Muchas personas piensan que cuando un negro está al lado de un blanco, es el blanco que está por encima, es espantoso.” Entrevista a Roger De Jaham.

¹¹⁰ Traducción al Castellano: “En Tous creole tienes a “los domésticos” del pequeño De Jaham, que paga a sus negros domésticos para dar la lección a los otros negros, como en el tiempo en el que los azotadores eran negros domésticos, ¿para algunos subsidios la historia se repite? (...) no hay problema pequeño Luky, por tu invitación, ¿pero de qué trata esta reunión? Porque si es para beber, ¡¡yo no bebo!! Si es para comer ¡¡yo tengo de comer en casa!! ¡¡no soy un negro doméstico que no ve más allá de su plato!! te aviso” (...).

Extraído de una conversación virtual entre « Duthie » y « Lucky » (afrodescendiente y béké) en el foro Makacla: « Les békés sont- ils martiniquais? ». (21 de Octubre de 2009).

También en el género literario encontramos referencias explícitas a la figura del *nèg domestique* y su significado para el colectivo afrodescendiente. En *Le Maître Savane* de Marie Reine de Jaham (1999: 207, 208) la autora cita:

¹¹¹ «*Contrarié de se voir mêlé à cette affaire, amis en même temps flatté de la confiance du béké, Marcel avait juré de garder le secret.*» (...)

–*Démarré ou je te saigne sur place, nèg'blanc ! Siffle vicieusement le Jamaïcain. Tu sais c'qu'on leur fait, aux neg'blancs qui pactisent avec les békés ?*».

En esta línea, se encuentra la figura de «*neg comparaison*» o «*nègre qui s'y croit*», que categoriza a un afrodescendiente instruido, que frecuenta al colectivo béké por su posición económica o laboral y que como el *nèg domestique*, también es estigmatizado del grupo de racializados.

Durante mi estancia como DUE en Martinique en 2009, encontré el mismo tratamiento hacia un trabajador por parte del resto de compañeros. El auxiliar en cuestión había decidido irse a vivir a la zona del Robert, como veremos, un espacio tradicionalmente ocupado por la minoría béké. Debido a este hecho sus compañeros le criticaban abiertamente utilizando la ironía para hacerle entender el rechazo hacia esa decisión y entre ellos comentaban que era fruto de una necesidad de notoriedad y clasismo.

En suma, la complejidad de estrategias desarrolladas por los afrodescendientes como las apuntadas, en cuanto a las representaciones y roles del color, son empleadas para integrar e instrumentalizar las clasificaciones etnoraciales instauradas desde la trata y en este mismo proceso combatir y resistir a sus consecuencias.

En este sentido como decía, las estrategias de blanqueamiento a través del parentesco no tienen un carácter sancionador, son asumidas desde la normalidad por la naturalización de esta práctica como medio de ascensión social legítimo en Martinique.

Por otro lado la exclusión y condena social intragrupal a la que son sometidos los békés en cuanto a la ruptura hacia formas de parentesco endogámicas, se une a la condena y estigmatización del resto de la población hacia la preservación de este tipo de prácticas que simboliza una ideología etnoracial y “*méprisante*”(despreciadora) para los racializados.

¹¹²«*Suffit-il de ne pas être béké pour être un homme digne de ce nom, et non un sâle rejeton béké d'un sâle con de békés qui se reproduisent entre eux et sont donc condamnés à être des dégénérés congénitaux ?*».

¹¹¹ Traducción al Castellano: “Contrariado de verse liado en este asunto, amigos al mismo tiempo y halagado de la confianza del Béké, Marcel había jurado guardar el secreto (...)

- Arranca o te desangro aquí mismo, negro blanco, silba viciosamente el jamaicano... Tú sabes lo que se les hacen a los negros blancos que pactan con los Békés?

En: De Jaham, M-R. (1991) *Le Maître de la Savane*. Paris: Alban-Michel. (207, 208: 311).

Publicado en zananas martinique el 06/10/2011, por Claustaire.

En el siguiente fragmento podemos observar la reflexión de una internauta afrodescendiente con ancestros békés, sobre la generalización de referencias hacia el colectivo y las prácticas endogámicas.¹¹³

(...) « *Laissons les békés de côté, à force de se marier entre eux, ils disparaîtront (on voit déjà les ravages de la consanguinité!). Vive le métissage!* ».

Respuesta de Caelina.m37 (11-02-2009) al Fórum Martinique sobre el artículo de opinión

«La fin des Békés, utopie ou réalité!!! ».

De esta manera la propia ideología etnoracial como criterio identitario para los békés también persigue al blanco creole encerrándolo cada vez en un grupo más reducido y arcaico, que compromete actualmente a las presunciones teóricas de tipo humanista que conforman el mito fundacional republicano, lo que favorece el empleo de estereotipos y caricaturas por parte de los afrodescendientes.

También el nuevo marco europeo a nivel legislativo en torno a la criminalización de la esclavitud y colonización, refuerza el posicionamiento de los afrodescendientes y es empleado para alejar a los békés de la participación pública y política, deslegitimando su existencia histórica y actual en la isla.

En la entrevista realizada a R. de Jaham durante la realización del trabajo de campo en Martinique, el empresario refería apesadumbrado y combativo:

¹¹⁴(...) « *Nous sommes aujourd'hui dans toutes les manifestations, dans toutes les émissions il fallait que l'on s'exprime, et travailler dans le dialogue a épaissir la*

¹¹² Traducción al Castellano: "Sería suficiente no ser Béké para ser un hombre digno, y no sucio rechazado béké de un sucio béké tonto que se reproducen entre sí y están por consecuencia condenados a ser unos degenerados congénitos." (16/10/2011 por Claustaire).
(...) "Dejemos los Békés de lado, de tanto casarse entre ellos, desaparecerán (¡ya se ven los estragos de la consanguinidad!). Que viva el mestizaje." Respuesta de Caelina.m37 (11-02-2009) al Fórum Martinique sobre el artículo de opinión « *La fin des Békés, utopie ou réalité!!!* ».

¹¹³ En: <http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-pierre-anselme/061011/guadeloupe-ne-me-touchez-pas-sales-negres>. Comentario acerca del artículo: *Guadeloupe: «Ne me touchez pas sales nègres!»*. Realizado por Jean-Pierre Anselme el 06/10/2011.

¹¹⁴ Traducción al Castellano: "Estamos hoy en todas las manifestaciones, en todas las emisiones, teníamos que expresarnos, y trabajar en el dialogo para serenar a la sociedad Martiniquesa porque hay aun tensiones raciales, y el problema es que hay aún mucho racismo y es muy difícil cuando se encuentran gentes enfermas, con rabia, porque hay rabia, , porque hay rabia contra nosotros, y empiezo a estar cansado, de los racistas cuando ven a un blanco, ...hay que tranquilizar a la gente, (...) Me parece que mucha gente lo ha entendido pero al contrario la rabia se exagera, hoy estoy acusado, el 24 de junio iré frente al tribunal porque algunos negros dicen que no puedo mezclarme en los debates públicos, y creo que eso exagera a los "negristas", es gente que sólo piensa en la raza negra y creo que eso les ha excitado (...) Hay gente de color que dice que si Déspointes hubiera sido negro, hoy no tendríamos ningún problema, pero es blanco y Béké, entonces es insoportable, según si eres blanco o negro eres condenado, pero hoy todo es al revés, antes si usted era negra no tenía derecho a la palabra, gracias al Code Noire pudieron hablar e incluso quejarse. Alain Déspointes, ¿sabe que firmó también la declaración?, decía que en una misma familia esto era armonía, en una familia mestiza hay

société martiniquaise parce qu'il y encore des tensions raciales, et le problème es qu'il y a beaucoup de racismes et que c'est très difficile quand on trouve des gens malades, haineux, parce qu'il y a de la haine contre nous, et je commence à en avoir marre, des racistes dès qu'ils voient un blanc... c'est apaiser les gens. (...) Il me semble que beaucoup de gens ont compris, mais par contre ça exacerbe la haine. Je suis aujourd'hui accusé, le 24 juin j'irai dans le tribunal parce que des noires disent que je ne dois pas me mêler dans les débats publiques. Ça exacerbe les noiristes, c'est des gens qui ne pensent que a la race noire, et je crois que ça les a excités (...) C'est que des gens de couleur disent, si Despointes aurait été noir, il n'y aura aucun problème, mais il était blanc et béké, alors là c'est insupportable. Selon si vous êtes blanc ou noire vous ait condamné, mais aujourd'hui tout est renversé. Avant si vous étiez un Noir vous n'aviez pas le droit à la parole, mais grâce au Code Noir ils ont pu s'exprimer et même porter plainte. Alain Despointes vous saviez qu'il a signé aussi la déclaration, il a dit dans une même famille c'est pas harmonieux, dans une famille métissé il a des couleurs différentes qui sortent...et là ça a déclenché dans la famille des problèmes, et comme il a dit ça, alors qu'il est blanc, il est condamné.» (...).

Entrevista a Roger de Jaham.

En el espacio online el fortalecimiento del bloque contra hegemónico afrodescendiente se expresa en numerosos discursos de internautas que denuncian la continuidad de roles, y la participación del estado como interventor colonial y promotor de esta situación:

« Yep, Sarko raciste ou pas?, le Pen raciste ou pas?, Mrs x ou Mrs y raciste ou pas ? Je vais vous dire quelque chose que tout le monde est raciste tant qu'il y aura de l'hypocrisie-dire clairement les choses, ils se fâchent, parlent en sous entendant les vérités, laissant certains perplexes. L'abolition de l'esclavage fut établit, et les mêmes salops ont encore les richesses, richesse construite sur le dos des nègres. Cela ne choque personne quand un béké tient des discours de pur facho-mais cela gêne quand un noir antillais l'ouvre un peu trop. Je n'arrive pas à comprendre qu'est que ces gens (profiteurs de 400 ans) font encore aux Antilles, Gwada a tout compris avant nous. Les choses ont changé, la vérité se sait maintenant- et certain ici en métropole découvre les mots ""béké"". Faut pas être surpris quand je dis que les mêmes ont les bons postes, le ministre de l'outre-mer, les préfets de Martinique, le préfet de Martinique, même de la Réunion- sommes- nous des incapables hein ? On ne peut plus gouverner des âneries ou se prendre des bananes dans « le fion »et en redemander. La vrai question mérite d'être reformulée "L'ETAT est- il raciste ou pas"? Et Domota peut-il encore se battre pour le peuple ? (antillais afro-indien). »

Respuesta de sam972. (11-03-2009 a las 10:20). Fórum zananas- martinique: «Domota raciste?».

Como hemos apuntado en este ejemplo y como detallaremos en el Capítulo 2 y 3, la agencia y la capacidad de empoderamiento del colectivo afrodescendiente se incrementa y se hace más visible en las dos últimas décadas con manifestaciones como las ocurridas

colores diferentes que sobresalen... y allí mismo desató a la familia problemas, y dijo eso y encima era blanco, entonces estaba condenado.” Entrevista a Roger de Jaham.

en 2009, que se acompañan de reivindicaciones de tipo económico e histórico para denunciar prácticas y discursos focalizados principalmente hacia el colectivo béké, pero también hacia las políticas poscoloniales del estado nación.

Este fenómeno constituye un arma más de desestabilización y estigmatización desarrollada por diferentes agentes sociales y políticos contra la continuidad de la herencia colonial, que se dirige fundamentalmente hacia esta minoría.

Por otro lado, si el empoderamiento del colectivo afrodescendiente es palpable a pesar de los mecanismos hegemónicos que preservan la estratificación etnoracial económica, también podemos observar una estratificación en el plano histórico- etnoracial-cultural, que asume las dimensiones del ser y del saber y que tiene una relevancia específica en este contexto, ya que como hemos apuntado, la posición de los sujetos en la sociedad martiniquesa, viene determinada por su genealogía y con ella por la pertenencia de sus ancestros como grupo opresor u oprimido, es decir, a su rol en la historia de la esclavitud y colonización que se visibiliza en la vida cotidiana tanto entre Békés y afrodescendientes, como con el resto de grupos. En el siguiente extracto de esta entrevista, Mr. Rangom, explica algunas de sus experiencias y relaciones con respecto a miembros afrodescendientes:

¹¹⁵(...) "*Eux ils ont toujours voulu avoir le dessus, quand ils ont mis en avance la négritude de Monsieur Césaire, je n'ai pas compris pourquoi ils n'ont pas voulu que les indiens le fassent aussi.* » (...)

« Il ne m'a jamais reçu comme un originaire de l'inde si non comme un martiniquais, il disait même chère ami, en partant il me faisait une accolade. »

(Sobre encuentros con A. Césaire).

(...) *« Hier soir il était là un afro descendant et il m'a interpellé avec un terme péjoratif et je n'ai pas répondu n'y bonjour n'y bonsoir, j'ai laissé passer un peu de temps et quand il a été tous seul, je l'ai vu en train de réfléchir, alors je me suis approché et je lui ai dit, comment vas-tu l'esclave? Et il m'a dit pourquoi l'esclave? Et je lui dis, pourquoi tu m'as dit chien Kouli? Et il m'a dit excuse-moi, ce qui n'est pas bon pour moi ce n'est pas bon pour toi, il ne faudrait pas le faire dans la violence. »*

Entrevista con Mr. Rangom.

En estos testimonios Mr. Rangom presidente de la asociación Amis de l' Inde, me hacía partícipe del peso de las construcciones históricas, sus roles y significados en relación con la piel y anejos como vehículo reconocible de estas herencias, que determinan la posición del sujeto en la actualidad.

¹¹⁵ Traducción al Castellano: (...) "Ellos han tenido siempre "el por encima", cuando han puesto al frente la Négritude de Monsieur Césaire, no he entendido porque los indios no podían hacerlo también (...).

"No me ha recibido jamás como un originario de india, sino más bien como uno de Martinique, decía también sus amigos, despidiéndose me daba un abrazo (sobre encuentros con Césaire).

"Ayer noche estaba aquí un afro descendiente y me interpelaba con un término peyorativo y no he respondido ni hola ni buenas noches, dejé pasar un poco de tiempo y cuando lo vi solo y reflexionando, entonces me acerque y le dije ¿qué tal esclavo? Y me respondió ¿por qué esclavo? Y le repliqué ¿porqué me dijiste Perro Kouli? Y me pidió perdón. Lo que no es bueno para mí no lo es para ti, no hay que hacerlo con la violencia." Entrevista con Mr. Rangom.

En relación a la negritud, podemos observar como esta concepción es percibida por el grupo de coulies, como un símbolo propio del colectivo afrodescendiente, más que como una categoría ensambladora que acompaña a la teorización de la universalidad particular de Césaire y que según expresa mi informante, parece emplearse como un instrumento del universalismo abstracto o devorador y hegemónico que invisibiliza al resto.

En este sentido, en el refrán popular traducido del creole, que recojo a continuación, se expresa el carácter y reconocimiento inicial de la llegada de los coulies en Martinique, que venían a la isla en principio como trabajadores asalariados, lo que determinaba una distinción diferente en cuanto al valor del sujeto con respecto a los recién liberados esclavos.

¹¹⁶ « *Nonm-lan sôti lôt bô péyi'y, (L'homme a quitté son pays d'autre bord) I pasé dlo vini isi, (Il a passé l'eau pour venir ici) Tout moun té ka pran li pou moun, (Tous le prenaient pour quelqu'un) Pandan tan-an sé vakabon (Mais ça n'était qu'un vagabond) ».*

El peso que comportaba la alienación y estigmatización del esclavo aparece aquí claramente reflejado, al igual que la reproducción de mecanismos de opresión por el colectivo afrodescendiente al constatar que en la práctica, los “Engagés” eran concebidos como sujetos coloniales y venían a sustituir y complementar el trabajo del esclavo *affranchie* (liberado).

En esta canción biguine radiodifusada « *Vini oué coulie ya* », se muestra la maldición de un inmigrante indio que no puede conseguir ninguna mujer ni mantenerla y que acaba siendo un vagabundo.

Esta maldición parece visibilizar y continuar con la herencia histórica y social del kouli procedente de la casta paria en su lugar de origen, que se arrastra a través del Océano hasta la Martinique, en donde continúa marginalizado y excluido de la sociedad.

« *Woy! Vini wè kouli-a, woy! Woy! (Venez voir le coolie), woy Kouli-a, kouli-a, woy! (Le coolie, le coolie, va!) Ba li lè pou li pasé, (Laissez le passer), Pou li fè kout twotwé li kanmenm (Afin qu'il fasse quand même son trou sur le trottoir !) Vini wè kouli-a, woy! [vini wé Kouli-a, kouli-a, woy! Ba li lè pou li pasé, Pou li peu chanjé de konduit (Afin qu'il puisse changer de conduite)».*

En las siguientes designaciones cotidianas hacia el “Coulie” encontramos el mismo tipo de estigmatizaciones:

“*Chien kouli*”, « *Coolie mangé chien*», « *Faible kon an Koulie* », « *Coolie dalot* » (para los que se encargaban de la limpieza de Fort de France), « *Tout coolie ni an kout dalo (trotwa) pou i fé.*» (Todo indio se encontrará limpiando las calles un día u otro) ¹¹⁷

¹¹⁶ Traducción al Castellano: Refrán 1: “El hombre ha quitado su país del otro borde, ha cruzado el agua para venir aquí, todos pensaban que era alguien, pero es un vagabundo.”

Refrán 2: “Venir a ver el Kouli, el Kouli, el Kouli va, dejarlo pasar, venir a ver el Kouli, el Kouli, dejarlo pasar a ver si cambia de conducta.”

¹¹⁷ A consultar más expresiones similares en: <http://etabs.ac-martinique.fr/rneris/projetsfaits/Immigration%20indienne.htm>

En ambas exposiciones podemos constatar los mecanismos de estigmatización esta vez dirigidos hacia el grupo Coulie, que operan a través de la tradición oral constituyendo extractos de la memoria de su llegada en Martinique y forjando estereotipos de discriminación que hacen referencia a un rol histórico subalterno.

En las citas anteriores, la última expresión evoca la espera de varias decenas de personas en Fort de France, para ser repatriadas, que acabaron viviendo en la calle, y posteriormente destinados a la limpieza de la ciudad por el Consejero General.

Un blanc-pays de la época, expresaba su percepción de los koulies en una escena de la vida cotidiana, equiparándolos a la condición del negro:

¹¹⁸«*Assis par terre, les jambes croisées, tous mangeaient avec les mains. Où auraient-ils pris, pauvres gens, des écuelles et des fourchettes pour tant de monde? Je crois même qu'ils n'en auraient pas souhaité, étant habitués à toujours manger avec les mains, comme les nègres du reste.*»

Quizás la exclusión social de los “Kulis”(en lengua tamoul) o “engagés”¹¹⁹, se debiera en un inicio, al hecho de que este grupo pasaría a sustituir en la práctica al esclavo, como una especie de mano de obra servil adscrita a la tierra y con condiciones similares a los precedentes, lo que posibilitaba una forma evidente de continuidad con el periodo anterior y por lo tanto, de enriquecimiento y empoderamiento del colectivo béké, más que una alianza entre grupos o la posibilidad de un apoyo económico o laboral por parte del “extranjero”.

Por otro lado la llegada posterior de los coulies con respecto a los amerindios, a los colonos o a los afrodescendientes en la construcción histórica colonial, marca una legitimidad identitaria e histórica menor para el grupo de békés y afrodescendientes, determinada en función del orden de llegada de cada colectivo.

Las estrategias empleadas por estas minorías para combatir el estigma histórico-identitario impuesto desde su llegada por las élites blancas y mestizas y actualmente por el grupo contrahegemónico, comprenden múltiples iniciativas de tipo espacial, religioso, cultural etc... algunas de ellas recogidas en el capítulo 2 y 4.

En este aspecto, en el que diferentes grupos como los coulies tratan de integrar su historia e identidad en la sociedad, tanto agentes políticos como intelectuales salen al paso haciéndose acopio del término de “*concurrence de mémoires ou mémorielle*”¹²⁰,

¹¹⁸ Traducción al Castellano: “Sentado en tierra, las piernas cruzadas, todos comían con las manos. ¿De dónde habrían cogido pobre gente, platos y tenedores para tanta gente? Creo que ni los hubieran aceptado. Creo que están acostumbrados a comer con las manos, como el resto de los negros.”

¹¹⁹ Término utilizado para designar a los trabajadores asalariados que vinieron como inmigrantes en el siglo XIX, y que evolucionaría en el creole actual para denominar al cliente del diablo que ha cambiado su alma por poderes maléficos. Todo el simbolismo de esta transformación remite a procesos de estigmatización de los antiguos inmigrantes y a la construcción histórica de los afrodescendientes acerca de las relaciones y asociaciones de los grupos con la minoría blanca local. A consultar en: <http://ecrit.creole.free.fr/lexique.html>

¹²⁰ El término hace referencia a los peligros y riesgos que corre una sociedad, cuando diferentes grupos sociales reivindican de forma competitiva, atenciones particulares invocando los dramas humanos a los que se han visto sometidos en el pasado.

para obstaculizar iniciativas de este tipo en aras de legitimar un relato histórico oficial hegemónico y homogenizador.

El filósofo francés R. Débray, declaraba en 2008, sobre las demandas de reconocimiento histórico en torno a la cuestión de la esclavitud y a propósito de la iniciativa propuesta por N. Sarkozy para que cada alumno francés apadrinase a una víctima de la Shoah, lo siguiente:

¹²¹ « *Autant le devoir de mémoire est nécessaire, autant son abus est contre-productif. Je pense qu'il s'agit ici d'un abus de mémoire, puisque c'est donner à l'émotion la première place quand le but de l'école n'est ni émotionnel ni compassionnel, encore moins mortifère. (...) Il y a un risque d'escalade, d'une surenchère, d'une concurrence des mémoires. Celle-ci pourrait bientôt provoquer, dans le monde des banlieues, la revendication d'une adoption des victimes d'Israël en Palestine. Et puis il y a les Tsiganes, il y a les Arméniens, et puis il y a surtout les Noirs... (...) Au lieu d'unifier, j'ai peur que cette initiative ne divise selon des clivages communautaires et confessionnels.* »

En este extracto observamos como el autor considera como un abuso, las reivindicaciones para el reconocimiento y la integración de las memorias de los grupos oprimidos.

Bajo la categoría de “Les Noirs” encontramos las demandas de la visibilidad de la trata atlántica, cuya exposición en las aulas es incompatible para el escritor, con los fines de la escuela republicana.

Posteriormente en 1997, Jean-Michel Chaumont, acuñaba la expresión de “*concurrence de victimes*”, para alertar sobre los riesgos de las competiciones por el reconocimiento de las deportaciones y genocidios históricos, reconocidos jurídicamente o no.

La polémica generada en torno al tema se centraba principalmente en las comparaciones u oposiciones del tratamiento del genocidio nazi y el de la esclavitud y trata atlántica.

En este sentido, entender como competición de memorias, las reivindicaciones de visibilización y reconocimiento de un genocidio y una cultura que ha permanecido amordazada 4 siglos bajo los intereses históricos etnocéntricos republicanos, no es sino un síntoma más, del interés de acallar una parte de la historia de Francia que con herencias y permanencias actuales, resulta incómoda y amenazante para los grupos hegemónicos blancos.

Por todo ello, los términos de *concurrence mémorielle* o *concurrence de victimes* que atañen a las discusiones en torno a la integración de la memoria de las víctimas en los

¹²¹ Traducción al Castellano: “Saberlo de memoria es tan necesario, que abusar de él es contra productivo. Pienso que hablamos aquí de un abuso de memoria, porque es dar a la emoción el primer lugar cuando el objetivo de la escuela no es ni emocional ni pasional, y menos mortífero...hay un riesgo de escalada, de sobre puja, de una concurrencia de las memorias. Aquellas podrían pronto provocar, en el mundo de los barrios, la reivindicación de una adopción de las víctimas de Israel en Palestina. Y, hay los Gitanos, y los armenios, y hay sobre todo los negros... (...) En lugar de unificar, me temo que esta iniciativa divida según los clivajes comunitarios y confesionales.” Disponible en: http://archiv.eurotopics.net/fr/home/presseschau/archiv/results/archiv_article/ARTICLE24747-Regis-Debray-craint-la-concurrence-des-memoires

diferentes procesos históricos de opresión y explotación, son interpretados desde este trabajo como producto de la necesidad de preservar un relato hegemónico en el que parece no tener cabida otras perspectivas u otros productores de conocimiento, que no sean los impuestos y legitimados desde la universalidad de la civilización occidental y sus representantes del saber.

La pluri-versalidad epistemológica se intenta abrir paso entre las estigmatizaciones y categorizaciones de pseudo ciencia y conocimiento subjetivo atribuidas por los productores de la historia colonial.

En el contexto local, la reproducción de mecanismos hegemónicos al igual que la emergencia de estrategias de resistencia por parte de los racializados, son dos caras de la misma moneda.

Si la presencia continua de los colonos blancos ha intensificado en Martinique la emergencia de formas de resistencia y resiliencia más marcadas como por ejemplo la abundante proliferación teórica anticolonial, también ha reagudizado una concepción histórica dicotómica, en la que se acentúa la oposición del maître/béké versus el esclavo/afrodescendiente.

En este universo divergente y a su vez complementario, otros grupos colonizados, como los “inmigrantes”, o “engagés” componen un conglomerado minoritario, que desatendidos en los programas políticos y educativos estatales, también encuentran oposiciones para una integración cultural, económica y política en el ámbito local.

Gilbert Francis Ponaman compartía la misma percepción que Rangom sobre la dificultad de integrar y hacer reconocer esta parte de la historia a nivel local y nacional y también la necesidad de una visibilidad fuera del interior del colectivo:

¹²²“*Nous conservons nos valeurs tamoules mais nous avons aussi nos valeurs créoles*”(…) *la communauté indienne aux Antilles est importante mais mal connue. Pourtant nous intégrons parfaitement ses apports, tel que ses apports culinaires comme le colombo*”, a fait remarquer pour sa part Patrick Karam.»¹²³

Aunque la aportación de la indianidad en Martinique ha sido visibiliza y tratada de forma teórica por autores como R. Confiant, hemos visto como continúa ensombrecida tanto en el espacio público como educativo:

¹²⁴ « *Il exprime mieux que tous nos vrais origines* » (A cerca de R. Confiant). Respuesta a las referencias teóricas sobre la indianidad del autor a Mr. Rangom.

Así y a pesar de la aparición del concepto y el debate sobre la creolidad, la representación generalizada de grupos subalternos como los coulies para una parte de la

¹²² Traducción al Castellano: “Conservamos nuestros valores Tamoules, pero tenemos también nuestros valores Creoles (...) La comunidad india en las Antillas es importante pero no muy conocida. A pesar de todo integramos perfectamente estos aportes, tal como el aporte culinario por ejemplo el Colombo. Ha hecho remarcar por su parte Patrick Karam.”

¹²³ Texto completo disponible en: http://www.zinfos974.com/Indianite-en-oultre-mer-il-faut-combattre-la-culture-de-l-oubli_a14761.html.

¹²⁴ Traducción al Castellano: “Expresa mejor que nadie nuestros verdaderas orígenes.” A cerca de R. Confiant). Respuesta a las referencias teóricas sobre la indianidad a Mr. Rangom.

población, continúa siendo la de una diáspora (India) aislada de la historia de la esclavitud y colonización y de la sociedad creole.

En resumen, en la construcción de la historia de la esclavitud y colonialidad ¹²⁵en Martinique, la complejidad de las herencias coloniales junto con las estrategias de resistencia histórica y cultural de los grupos oprimidos han dado como resultado una jerarquía de las memorias en la que el periodo de la esclavitud antes de 1848 (tanto de la parte de los colonos como de los esclavos), juega un rol predominante y decisivo en la visibilidad de dos memorias imbricadas, complementarias y dicotómicas al mismo tiempo, que desplazan a otras minorías a un rol ausente o ensombrecido en el relato histórico y la vida social de la Martinique.

En este aspecto la comunidad afrodescendiente asume el rol del colonizador reproduciendo en los otros colectivos, mecanismos de invisibilidad y ostracismo histórico y público que le son y han sido impuestos tanto a nivel estatal como local por los colonos y sus descendientes.

Por otro lado los coulis no sólo se confrontan al colono y al bloque contra hegemónico en cuanto al reconocimiento histórico, identitario y cultural en el plano local, si no que se ven y han visto obligados a preservar prácticas culturales y espirituales en el espacio privado, invisibilizando una parte de su cultura que resulta incompatible con los criterios de normalidad que impone el estado nación a través de la laicidad y que veremos en el capítulo 4.

De esta manera el colectivo couli es negado también a nivel nacional:

¹²⁶(...) « *L'indien il dit pas toujours tout ce que ils demandent, j'ai peur que les gens interprètent mal quelque chose que l'on a pas dit...* » "si vous me dit qu'ici pour quoi on fait de la danse du culte, on coupe la tête des mouton, ..." *il ne faut pas que vous dit ça, il faut que vous dites que je rencontre une communauté indienne, si minime soit-elle et ils aiment faire savoir qu'ils font partie intégrante de la société martiniquaise, mais aussi française, européenne et aussi de la société mondiale.*"
"Nous avons beaucoup de problèmes dans l'association mais tout le monde c'est regroupé en force et on s'est dit que même s'il y a des obstacles on va faire ça pour rappeler la mémoire de nos ancêtres."

¹²⁵ Tratada desde la perspectiva que enmarca esta tesis, como una continuidad de readaptaciones en los mecanismos hegemónicos del poder que se construyen desde la trata, mediante un engranaje diferente, caracterizado por la aparición de una ideología etnoracial que posibilita la emergencia y establecimiento del capitalismo como un sistema económico global, basado en la aniquilación cultural, epistemológica, espiritual, histórica y/o física de seres humanos etiquetados como racializados, en aras del hombre blanco occidental heterosexual que encarna el poder y el capital como el símbolo clave del paradigma de la modernidad.

¹²⁶ Traducción al Castellano: "El indio no dice siempre lo que le piden, tengo miedo de que la gente interpreta mal algo que hemos dicho..." "si me preguntas porqué aquí practicamos la danza del culto, o cortamos la cabeza de la ovejas... no hay que decir esto, usted tiene que decir que ha encontrado a una comunidad india pequeña y que desean que se sepa que queremos ser parte integrante de la sociedad Martiniquesa, pero también Francesa, europea y también de la sociedad mundial."
"Tenemos muchos problemas en la asociación pero todo el mundo se ha agrupado con fuerza y nos hemos dicho que a pesar de los obstáculos vamos a hacerlo para recordar la memoria de nuestros ancestros."

Además, el orden de llegada y la forma en la que los diferentes grupos se asientan históricamente en la isla, son variables desde las que se determina su mayor o menor legitimidad en la construcción y pertenencia a la sociedad martiniquesa como apuntaba antes. Este hecho constituye una extensión de la asunción asimilatoria de la legitimación de la minoría béké que se auto percibe como fundadora de la Martinique a través de la conquista del territorio.

Por otro lado, como hemos observado en el testimonio anterior, el papel histórico de los diferentes grupos y sus estrategias de resistencia o supervivencia que implicaban e implican un acercamiento al colono, determinan también el carácter de las relaciones intergrupales que persisten en la actualidad y que como señalábamos anteriormente, son condenables o no por el bloque contra hegemónico constituido por los afrodescendientes.

Joseph Marie me hacía partícipe de la vigencia del color de la piel, como marcador desde el que se establecían formas arcaicas “tradicionales” de relación inter grupal que de manera cotidiana se desarrollaban en el plano social:

¹²⁷(...) «*C'est notre histoire, on ne peut pas faire de film, on ne peut pas passer par-dessus, c'est quelque chose qui nous a marqué que l'on veuille ou non, on a des réactions quelque fois d'esclave. Par exemple, tu vas voir des noires, qui dès qu'un blanc arrive leur attitude change, parce que c'est un blanc ?, il y a quand même quelque chose, même les gens qui ont vécu longtemps en France, quand ils voient un béké et toute ça.*» (...).

Entrevista con la hermana Joseph Marie, Mayo de 2015.

En este sentido, el tratamiento social e histórico- identitario actual de los descendientes congolese que fueron deportados a la Martinique como *engagés*, se asemeja al de las otras minorías que compartieron el mismo rol pero se intensifica en cuanto a su posición en la jerarquía etnoracial.

Así opera un doble proceso de exclusión en el caso de los congolese, ya que la herencia colonial de la jerarquía de color se instrumentaliza como símbolo de discriminación no sólo histórica, sino social, identitaria y político-económica.

Este fenómeno excluye la posibilidad de que la estigmatización y omisión del patrimonio cultural e histórico de otros colonizados, sea consecuencia de una posible distancia étnico-cultural hacia el grupo afrodescendiente o blanco.

Durante la conferencia de Serge Pain en St. Pierre “*Congos de la Martinique*”, A. Thulan refería que cuando era pequeña, las otras niñas no querían tocar a los Congos y que era una vergüenza decir que vivían en Pont Cacá, lugar de residencia tradicional de los Congos en Martinique.

En este mismo sentido, otro anciano añadía que les llamaban peyorativamente “*nèg deguinée*”.

¹²⁷ Traducción al Castellano: (...) “Es nuestra historia, no podemos hacer películas, no podemos pasar por encima, es algo que nos ha marcado queramos o no, tenemos reacciones a veces de esclavos. Por ejemplo, verás unos negros que cambian su actitud en el momento que un blanco se acerca, ¿porque es un blanco? hay algo, incluso la gente que ha vivido mucho tiempo en Francia cuando ven a un Béké y todo esto...” (...). Entrevista con la hermana Joseph Marie.

En este sentido, en “*Les Damnés de la Terre*”, Frantz Fanon aúna la idea de la construcción del cuerpo racializado con la violencia estructural y simbólica a la que es sometido y las consecuencias (hacia sí mismo y hacia los “Otros”) de este proceso mantenido durante siglos, que puede ser traducido en fenómenos como el tratamiento marginalizador de los grupos minoritarios, especialmente el congolés en Martinique y reproducido, como veremos en el capítulo siguiente, hacia los inmigrantes haitianos:

¹²⁸*“La première chose que l’indigène apprend, c’est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites ; c’est pourquoi les rêves de l’indigène sont des rêves musculaires, des rêves d’action, des rêves agressifs. Je rêve que je saute, que je nage, que je cours, que je grimpe. Je rêve que j’éclate de rire, que je franchis le fleuve d’une enjambée, que je suis poursuivi par une meute de voitures qui ne me rattrapent jamais. Pendant la colonisation, le colonisé n’arrête pas de se libérer entre neuf heures du soir et six heures du matin. Cette agressivité sédimentée dans ses muscles, le colonisé va d’abord la manifester contre les siens. C’est la période où les nègres se bouffent entre eux et où les policiers, les juges d’instruction ne savent plus où donner de la tête devant l’étonnante criminalité nord-africaine.”*

Christiane, afrodescendiente de mediana edad, me acompañó sin excesivo entusiasmo al inicio, a la conferencia de Mr. Pain.

Recordaba cómo durante su infancia y adolescencia había presenciado este tipo de discriminación y tratamiento del congolés por el color y características del pelo, la piel etc...que resaltaba su procedencia africana y la ausencia de mestizaje.

Tras el evento mostraba sin embargo su sorpresa y admiración ante la información que acababa de recibir sobre el status de “*trabajador voluntario*” de los congoleses a su llegada en Martinique, además de sus aportaciones culturales y lingüísticas a la cultura creole y que se confrontaba con la representación que mi informante tenía previamente sobre el colectivo y que entre risas y timidez me explicaba a través de la imagen de fealdad, “negrura”, escasa cultura etc...

El testimonio de algunos miembros del colectivo de descendientes Congos durante la conferencia, constataban también la reproducción de mecanismos de estigmatización, como la creación de estereotipos desde los que son paradójicamente retratados los afrodescendientes por el grupo de blancos (a nivel local y nacional).

La construcción colonial de la historia del grupo Congo, incorporada por los afrodescendientes, omite las resistencias de este grupo a la imposición colonial de las élites que incluyó su implicación en la “*Insurrection du Sud*”, las huelgas, su oposición a trabajar para el colono centrándose en el jardín creole como fuente de

¹²⁸ Traducción al Castellano: “La primera cosa que el indígena aprende es a quedarse en su sitio, no salirse de los límites, eso es porque los sueños de los indígenas son musculares, sueños de acciones, sueños agresivos. Sueño que salto, que corro, que escalo. Sueño que me parto de risa, que paso por encima del río con una zancada, y que me persiguen una manada de coches que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no para de liberarse entre las 9h de la noche y las 6h de la mañana. Aquella agresividad sedimentada en sus músculos va en primer lugar, manifestarla en contra de los suyos. Es el periodo en el cual los negros se comen entre ellos y durante el cual la policía y jueces de instrucción no saben dónde mirar frente a una asombrosa criminalidad Norte-Africana.”

En: Frantz Fanon(1961) *Les Damnés de la Terre* (1961). Paris: La Découverte poche, (Ed.2002, p. 53-54).

ingresos y los logros del colectivo en materia laboral, además de su legado cultural y patrimonial.

A nivel individual algunos de sus descendientes rechazan estos orígenes mientras que otros, como M. F. Massubo declaran a los asistentes: “*Merci maman pour me faire comprendre tout ça... Vous devriez être fière d’être Congo*”.

La reconciliación con el pasado, la historia y la necesidad de emprender acciones dirigidas a la visibilización e integración del colectivo Congo, constituyeron los puntos claves de reflexión del encuentro, tras la escucha de los testimonios de los descendientes congolese, por los asistentes.

En este sentido, a nivel grupal al igual que otras asociaciones de “*immigrantes martiniquaises*”, el colectivo Congo intenta visibilizar sus orígenes e historia a través de actos convivales, proyectos educativos y genealógicos.

Un ejemplo de estas iniciativas y manifestaciones, es la abundante difusión de las enseñanzas congolese en materia espiritual, epistemológica, cultural e histórica, apoyada también por intelectuales afrodescendientes como el antropólogo Gerry L'Etang y que podemos encontrar en el espacio on-line:

¹²⁹(...)« *Je voudrais rendre hommage à tous les Bakongo qui ont versés leur sang sur ma terre natale « Madinina Kongo » Partout où il y a eu des révoltes, les bakongo étaient aux avant-postes ...En Haïti (Makandal), au Brésil (Zumbi), à Cuba (Mariano Ganga), aux Amériques (Jemmy), au Mexique (Gaspar Yanga), en Martinique (Mounboundo, Quinquela, M' Vondo) etc...Les Bakongo nous ont légués le Kikongo qui est caché dans la langue que nous parlons appelée Kréol...que nous retrouvons en Guadeloupe, en Haïti, à la Dominique, etc...Les Bakongos nous ont laissés des danses comme la Calenda (Kalenda) et aussi un art martial redoutable Damnye(Ngolo) ...Les Bakongos nous ont légués la science secrète des plantes...et aussi des rituels sacrés pour se protéger...Il existe dans une commune vers le Gros-Morne un morne portant le nom de Kongo dans mon île: morne Congo. J'ai trouvé un document réalisé par un frère sur l'heritage Kongo de Madinina (Martinique)...Bonne lecture.»*

El tratamiento de los Congos en Martinique también por los grupos racializados muestra el peso de la manipulación histórica colonial y la porosidad de los mecanismos de estigmatización racial reproducidos por todo el conjunto de la sociedad martiniquesa hacia los descendientes “Engagés”.

¹²⁹ Traducción al Castellano: “Quiero rendir un homenaje a todos los BAKONGO que han vertido su sangre en mi tierra natal: MADININA KONGO,...en todos los lugares de conflictos los BAKONGO estaban en los primeros puestos, en Haití (Makandal), en Brasil (ZUMBI), en Cuba (MARIANO GANGA), en las Américas (JEMY), EN México (GASPAR YANGA),en Martinique (MOUNBOUNDO, QUINQUELA, M’VONDO) etc.... Los Bakongo nos legaron el KIKONGO que está escondido en la lengua que hablamos llamada KREOL... que encontramos en Guadeloupe, en Haití, en Dominica, etc....los BAKONGO nos han dejado bailes como la calenda (KALENDA) y también artes marciales temibles Damnye (NGOLO)...Los BAKONGO nos han legado la ciencia secreta de los planetas...y también rituales sagrados para protegerse...existe en un pueblo cerca de Gros-Morne una colina que lleva el nombre de KONGO en mi isla: colina CONGO. He encontrado documentos realizados por un hermano sobre la herencia KONGO de MADININA (Martinique)...buena lectura.”

En: L'Etang, G. (2003) *De l’héritage culturel congo, indien et chinois à la Martinique*. Publicado por Ntumua Mase. Disponible en: www.potomitan.info/travaux/heritage.php

Como consecuencia de este fenómeno, los grupos más oprimidos históricamente hablando, han tenido que desarrollar como sucede con los afrodescendientes respecto a los mecanismos hegemónicos estatales y locales, estrategias de invisibilidad para transmitir su cultura en entornos “íntimos” y mediante vías alternativas.

Todo ello nos invita a reflexionar sobre el carácter interrelacional de los mecanismos y vías de transmisión de una pluralidad de memorias que componen la historia local de la Martinique y la vigencia de la ideología etnoracial fraguada en la época esclavista y colonial.

En el siguiente epígrafe continuaremos profundizando en esta cuestión, centrándonos en las adaptaciones del discurso colonial por parte del colectivo béké en las últimas décadas y en las causas y repercusiones del mismo.

1.4. ¿Entre Déspointes y Jaham? Readaptación del discurso de la raza en el ámbito público.

En la primera parte de este epígrafe abordaré las causas y repercusiones que se han producido a nivel económico con el mantenimiento de las élites blancas dominantes en la isla, entre las que encontraremos la construcción de fronteras económicas, espaciales y sociales que favorecen la continuidad de prácticas endogámicas por parte del colectivo, ya estudiadas en el epígrafe anterior.

Para ello, el análisis de los discursos y contradiscursos vertidos por miembros del grupo y por los afrodescendientes tanto en el espacio on line como offline, se completará con datos estadísticos que nos acercarán a las verdaderas dimensiones de estas divisiones y privilegios económicos.

Como veremos esta herencia histórica e ideológica que ha sido posible debido al apoyo legislativo y financiero del aparato estatal, constituye el núcleo actual de la confrontación y el malestar social vigente entre ambas facciones, que se ejemplifica en escenarios como las tradicionales explotaciones latifundistas y las luchas de los agricultores por mejorar sus condiciones de vida.

Contextos como este, fomentan la percepción de una parte de los martiniqueses sobre la continuidad de los roles de cada grupo con épocas anteriores.

En esta parte estudiaremos el papel histórico del estado nación con respecto al mantenimiento de las ayudas y privilegios de la élite blanca, como representantes de los intereses de la república en la isla, y veremos como también se extiende en el momento actual, con el establecimiento de beneficios económicos y fiscales para los metropolitanos que invierten y trabajan en los Dom, en un mecanismo que denominaré de *renovación poscolonial*.

Frente a la continuidad de mecanismos hegemónicos nacionales con lo que las élites blancas han persistido en una posición económica confortable, los movimientos sociales del 2009 serán analizados en esta parte el texto como una herramienta empoderadora del

grupo de afrodescendientes dirigida en el caso de la Martinique hacia la denuncia pública de esta situación.

En este sentido, la dependencia económica de la población hacia las políticas de discriminación positiva desarrolladas por el estado nación, tendrá su origen en el papel de esta minoría que según los manifestantes habría dirigido a la población a adquirir hábitos consumistas y estilos de vida occidentalizados.

Las repercusiones de las declaraciones del empresario octogenario H. Despointes, implicarían como veremos en la última parte del epígrafe, el repliegue mediático-público del colectivo y la consolidación de un discurso entre sus miembros en el que se enfatiza la pérdida de poder y la heterogeneidad económica del grupo.

De nuevo el aislamiento o el ostracismo hacia los integrantes que rompan con esta elaboración discursiva mediática, se pone en práctica como mecanismo de supervivencia del colectivo.

Por último estudiaremos las propuestas de acercamiento que en materia histórico-identitaria realizan algunos actores sociales como R. De Jaham a través de su asociación, y que como veremos, constituyen un ejemplo de este nuevo discurso adoptado por sus miembros, que es empleado como un vehículo para poder participar en la vida pública de la isla, no sin las dificultades del peso de la herencia familiar.

En cuanto al contexto en el que realicé las diferentes entrevistas a miembros de la comunidad béké durante el trabajo de campo, he de decir que estos encuentros se han desarrollado en circunstancias diversas y con informantes muy diferentes en cuanto a su estatus económico y social, pero en todos ellos ha existido un nexo común, el de la actitud y posición ideológica que el sujeto ha desplegado a lo largo de la entrevista y que en el plano económico se proyectaba de forma incongruente con el contexto en el que se desarrollaba la misma.

Como veremos a continuación, este fenómeno es también observable en diferentes intervenciones públicas y se asemeja a las sensaciones recogidas por otros entrevistadores.

Durante mi estancia de varios años en los departamentos de ultra mar, únicamente he encontrado a un miembro del colectivo béké que interactuara con otros grupos de forma horizontal.

En la playa de Schoelcher, varios jóvenes martiniqueses mantenían una conversación muy significativa con lo que sería un chico de su edad. Algunos turistas mostraban su curiosidad ante la singularidad y rareza del encuentro.

El muchacho (blanco) de aproximadamente 19-20 años hablaba en creole con 3 jóvenes de su edad afrodescendientes, los chicos ironizaban y se mostraban muy extrañados de que el muchacho se expresara en los mismos términos que ellos e intentara acercarse de una forma amistosa.

En seguida le preguntaron ¿Qué era él?, el chico les respondió que era martiniqués. Le cuestionaron a cerca de sus orígenes, de si sus padres eran metropolitanos, de dónde vivía etc., el muchacho respondió que sus padres habían nacido en Martinique. ¡Entonces eres un béké! concluyeron entre risas y complicidad. El chico continuó

reafirmandose en su identidad martiniquesa. Tras pocos intercambios de tipo superficial, los tres amigos se fueron riéndose extrañados y el chico se quedó en la playa.

A las personas que estábamos allí nos sorprendió todo aquello, que el blanco hablara creole en la misma jerga que los tres chicos, que se acercara a ellos en busca de conversación y también la reacción de los otros al catalogarlo por sus orígenes como béké y dar por finalizado el encuentro.

Lo cierto es que se estaba dando una situación inusual en cuanto al modo y al contexto de relación entre ambos.

En ejemplos como este, podemos observar como la piel representa el símbolo visible desde el que se localiza a cada cual en una encarnación actualizada de la herencia esclavista, a partir de la que se desarrollan códigos comportamentales de interrelación que sitúan a los sujetos en un grupo u otro.

El estatus económico, además del rango de edad, marcan también las formas de distanciamiento y exclusión y los roles como estigmatizadores o estigmatizados.

En este ejemplo, la ironía y el distanciamiento de los jóvenes afrodescendientes, es empleada como una táctica habitual entre los grupos subalternos como señalan autores como J. Scott (2003).

A través de estos recursos se marca la diferencias hacia un sujeto que utilizando los mismos códigos lingüísticos y conductuales que los afrodescendientes, se ve cuestionado y rechazado por el color de su piel, probablemente por un estatus económico que no corresponde con los parámetros de normalidad del grupo y por el peso en este caso, de su herencia.

Como veremos en el epígrafe siguiente, las fronteras educativas y residenciales de los békés se encuentran muy marcadas, debido a mecanismos de cohesión grupal y a las posibilidades económicas que generalmente les permite su posición social, por lo que los encuentros entre ambos colectivos se producen en un entorno laboral o puntualmente en eventos singulares, en los que cada cual desarrolla estrategias de alejamiento con respecto al otro.

Las impresiones de otros entrevistadores en cuanto a la actitud y contexto de las entrevistas “habituales” con diferentes miembros del colectivo béké, distan también del caso anterior:

¹³⁰ *L'année dernière, je les avais cherchés partout. Sans succès. “Ils se cachent dans leurs somptueuses villas, au François”, m'avait-on dit.*

¹³⁰ Traducción al Castellano: “El año pasado, les había buscado en todos los lugares, sin tener suerte. Se esconden en su suntuosa villa en el François, me dijeron. Pues he encontrado uno hoy, en el medio de un invernadero lleno de plátanos que este blanco creole con falsos aires de Laurent Delahousse, me ha recibido. Siempre he ignorado su existencia hasta que he visto el excelente reportaje de Los últimos Maîtres de la Martinique del periodista Romain Bolzinger (...) Laurent Delahousse me recibe en su empresa porque quiero una entrevista sobre el futuro del plátano, siento a un hombre de negocio “busy busy”, porque a nuestra llegada se despide de dos o tres personas de una reunión, con la vista puesta en el salón de la agricultura (Paris), si he entendido bien. Me cruzo también con Nora, la jefa de prensa de la más importante unión bananera de las Antillas francesas, no hace más que pasar. Dos empleados cruzan la explotación, el jefe les dirige unas palabras en Creole, con una voz fuerte, esto me parece raro. Es como si bruscamente Laurent Delahousse cogiera el acento de Costa de Marfil en directo en las noticias de la televisión. Sin ofensas, Laurent hace venir al invernadero figurantes por necesidades de la

Eh bien j'en ai rencontré un aujourd'hui. C'est au milieu d'une serre remplie de plants de bananes que ce blanc créole, aux faux airs de Laurent Delahousse, m'a reçue.

J'ai toujours ignoré leur existence, jusqu'à ce que je visionne l'excellent reportage Les derniers maîtres de la Martinique du journaliste Romain Bolzinger(...) Laurent Delahousse-bis m'accueille donc dans son entreprise, car je veux l'interviewer sur le futur de la banane. On sent l'homme d'affaires busy busy puisqu'à mon arrivée, il prend congé de trois, quatre personnes - un meeting en vue du salon de l'Agriculture, si j'ai bien compris. Je croise aussi Nora, l'attachée de presse de la plus importante union bananière des Antilles françaises, elle ne fait que passer.

Deux employés traversent l'exploitation, le patron leur adresse quelques mots en créole, d'une voix puissante. Ça me fait bizarre. C'est comme si soudainement, Laurent Delahousse prenait l'accent ivoirien en présentant le JT. No offense. Laurent-bis fait venir des figurants dans la serre pour les besoins de la caméra. Se tient prêt pour l'interview. Répond clairement à toutes mes questions, même celles qui dérangent. A aucun moment il ne montre des signes d'impatience. J'ai noté un léger accent martiniquais(...) "Chez les békés, t'as de tout. Des sympas, des méchants, des riches, des pauvres, des gens qui ont fait des mariages mixtes..", cette phrase de Greg m'est revenue à l'esprit. En effet, nous ne sommes plus au 17e siècle. Les mentalités changent, et heureusement. Cela fait juste bizarre d'avoir rencontré un béké tout de même assez cliché : aisé, non-métissé au premier abord, à la tête de deux exploitations bananières de centaines d'hectares, et des employés noirs(...) En rentrant à la rédaction, je raconte ma matinée aux collègues. "Je crois bien que j'ai rencontré un béké", dis-je avec candeur. Ils rigolent. "Il s'appelait comment?" Après avoir entendu le nom de Laurent-bis, ils me regardent avec un air entendu : "Bien sûr qu'il est béké, tu vois l'immeuble à côté du notre, bah c'est un immeuble qui porte son nom". Car ici tout est une histoire de familles. Y a les Rivière, les Payet, et les Hoareau à la Réunion, les Albertini en Corse... »¹³¹

En todos mis encuentros con miembros del grupo, la importancia de la genealogía e historia familiar, constituyó una constante que se hacía presente como un sello indeleble de la identidad del personaje.

Los discursos de todos ellos intentando desmontar la idea de la persistencia de una hegemonía económica blanca en Martinique se mostraba como decía, contradictoria con los contextos en los que se desarrollaban las entrevistas: La exuberante habitation St.

cámara. Se prepara para la entrevista, responde claramente a todas mis preguntas, también las que molestan. En ningún momento enseña signos de impaciencia. He notado un ligero acento de Martinique... "En casa de los Békés tienes de todo, unos simpáticos, mal intencionados, ricos, pobres, gente que han hecho bodas mixtas...", esta frase de Greg me ha vuelto a la mente. En efecto, no estamos aún en el siglo XVII. Las mentalidades cambian por suerte. Se me hace raro encontrarme con un Béké que hace bromas fáciles, no mestizo al primer vistazo, a la cabeza de dos explotaciones de plátanos de cientos de hectáreas, y con unos empleados negros...Volviendo a la redacción, cuento mí mañana a los colegas. "Creo que he encontrado a un Béké", digo con candor. Se ríen. "¿Cómo se llamaba?" Después de escuchar el nombre de Laurant Delahousse, me miran con un aire de entendidos: "Claro que es Béké, ves el inmueble en frente al nuestro, lleva su nombre". "Porque aquí todo es historia de familia. Están los Rivière, los Payet, y los Hoareau en la isla de la Reunión, los Albertini en Córcega..." En: *Mon premier béké*. Publicado en Oct. De 2013 en « Le blog d'une journaliste bridée qui vient s'installer pour un an en Martinique. Et plus si affinités ». Disponible en: <http://matinikbonjou-blog.tumblr.com/>

Etienne, el colegio elitista de St. Joseph de Cluny, la habitation burguesa en Fort de France, o el despacho del gerente de la empresa de distribución automovilística en Ducos.

Las referencias históricas de los personajes se hacían patentes en la permanencia de sus apellidos en lugares públicos, en sus discursos y en la conservación de las habitations, tierras y destilerías de antaño.

El entorno laboral o residencial de las entrevistas simbolizaba a través de un lenguaje no verbal, la posición económica de sus personajes, traducida en la permanencia de las fronteras económicas del colectivo.

Esto es posible debido al rol colonial y poscolonial que ha ejercido este grupo como representante de la Francia conquistadora, y cuyo mantenimiento ha dependido de las relaciones y privilegios que han mantenido con el aparato estatal en cada época.

En este sentido y como señalaba en el primer epígrafe de este capítulo, el estado nación incentivó la posición económica del colectivo a través de políticas de desigualdad a favor de esta comunidad, que se iniciaron tras la abolición de la esclavitud, con la indemnización económica recibida por la pérdida de los esclavos en 1849. Este tipo de medidas fueron proseguidas por el mantenimiento de la propiedad y explotación de las tierras martiniquesas por parte del grupo, por beneficios fiscales y comerciales adaptados al contexto colonial y poscolonial percibidos del estado y en las últimas décadas a nivel europeo, por las diversas ayudas y apoyos económicos y judiciales que en materia agraria han percibido los explotadores latifundistas, incluyendo la concesión de prácticas irregulares de tipo económico, ecológico, y jurídico que en la metrópoli estaban penalizadas y que veremos a continuación.

Todo ello se enmarca dentro de una ideología etnoracial nacional actualmente invisibilizada, que justifica una política económica que favorece la continuidad de la representación colonial blanca en la isla:

¹³² « *C'est très complexe parce que la société martiniquaise n'est pas homogène, alors je ne considère pas le béké comme martiniquais, je les considère comme des ressortissants français en Martinique, d'ailleurs le gouvernement français les considère ainsi puis qu' ils s'attache à les défendre exactement comme ils font en Afrique, le gouvernement français a avoué que nous sommes des départements et que nous sommes tous français, ce n'est pas vrai, ils nous considère comme des indigènes, et puis les européens, si vous venez ici, la France défendra vos intérêts en face des miens s'il y a concurrence.* »

Entrevista con Mr. Regis, presidente de la asociación Assaupamar, en Mayo de 2015.

¹³² Traducción al Castellano: "Es muy complejo porque la sociedad Martiniquesa no es homogénea, entonces yo no considero al Béké como Martiniqués, lo considero como expatriados de Francia en Martinique, de hecho el gobierno Francés les consideran así porque les defienden exactamente como en África. El gobierno Francés ha afirmado que somos departamentos y franceses, no es verdad, nos consideran como indígenas, y luego los Europeos, si decide venir aquí Francia defenderá sus intereses frente a los míos, si hay competencia." Entrevista con Mr. Regis, presidente de la asociación Assaupamar.

La lealtad de los békés para con el estado nación, se traduce en la oposición que la mayoría del colectivo muestra a procesos independentistas que reclaman una parte de las sociedades martiniquesas, marcando con esta posicionamiento la distancia a posturas anticoloniales que podrían suponer una vía de acercamiento con el colectivo afrodescendiente.

Varios miembros del grupo expresan en estas entrevistas su clara oposición hacia la independencia de la isla:

¹³³ «*Mr. X refuse de me recevoir, quelqu'un qui a accepté la rencontre, des universitaires, ils se sont assis à discuter, et ils disent merde on se trompe quelque part, Mr. X il va me dire à moi ce qu'est mon histoire, (...). Il ne veut pas me voir parce que je ne suis pas indépendantiste, je suis créole et je me sens bien dans la France, pour lui c'est incompatible. Moi je lui ai répondu qu'un petit pays comme la Martinique ne pouvait pas s'assurer la prospérité. Regarde les îles à côté, ils veulent un Bolivar, est-ce qu'un créole doit être indépendantiste ?*»

Entrevista a Roger de Jaham.

De Laguarigue muestra sus dudas respecto a la entrada en un régimen de “*collectivité unique*” votado mayoritariamente el 24 de Enero de 2010 y que ha sido operativo a partir de Diciembre de 2015:

¹³⁴ «*Je ne sais pas du tout si sur le plan économique c'est une bonne chose qui permettrait réduire le plan de gestion, plus souple dans la direction, du point de vue de la démocratie je ne sais pas...c'est drôle de voir comme la Guadeloupe a refusé ça, la Guadeloupe a dépassé la Martinique, économiquement ça marche mieux, je crois que la démocratie fonction entre un pouvoir et un contre-pouvoir à partir du moment où on enlève le contre-pouvoir ça peut être quelque chose de pas très simple* ».

El empresario Mr. De Reynal también muestra su rechazo ante una desvinculación territorial con el estado nación:

¹³⁵ «*– Des choix pour le pays? Alors moi c'est définitif. Je ne suis pas pour l'indépendance.*

¹³³ Traducción al Castellano: “Señor X se opone a recibirme, alguien que ha aceptado la reunión, unos universitarios, se han sentados a discutir conmigo, y piensan mierda nos equivocamos en algún momento, Mr. X me va decir a mí lo que es mi historia... no me quiere ver porque no soy independentista, soy Creole y me siento bien en Francia, para él es incompatible. Yo le he respondido que un pequeño país como la Martinique no puede ser próspero. Mirad las islas de al lado, quieren un Bolívar, ¿es que un Creole tiene que ser independentista?”

¹³⁴ Traducción al Castellano: “No sé si el plan económico es una buena cosa que permitiría reducir el plan de gestión, más flexible de la dirección, del punto de la democracia no lo sé...es raro de ver como la Guadeloupe se ha negado a esto, la Guadeloupe ha superado la Martinique, económicamente funciona mejor, creo que la democracia funciona entre un poder y un contra poder, a partir del momento en el que se quita el contra poder, esto puede ser algo muy simple.”

¹³⁵ David, *op. cit.*, pág. 74 Traducción al castellano: “¿posibilidades para el país? Entonces para mi es definitivo. No estoy por la independencia.

Antilla: ¿Piensa que la Martinique será siempre un departamento Francés?

G.DE Reynal: lo deseo porque considero que hay que estar dentro de un conjunto importante. Estábamos en la familia Francia con 50 millones de personas, estamos hoy en la familia Europa con 300 millones de habitantes. Son capitales mucho más importantes. Costábamos quizás mucho a Francia,

ANTILLA: *Vous croyez que la Martinique sera toujours un département français.*

G. De Reynal: *« Je le souhaite parce que je considère qu'il faut qu'on fasse partie d'un ensemble important. Nous étions dans la famille France avec 50 millions de personnes, nous sommes aujourd'hui dans la famille Europe avec 300 millions d'habitants. C'est des capitaux beaucoup plus importants. On coutait peut-être chère à la France, on compte aujourd'hui 10 fois moins cher à l'Europe. Enfin proportionnellement. Je ne vois pas d'avenir, de confort, de progrès social, de progrès économique, d'évolution des hommes, de culture, et de bien être si on ne fait pas partie d'un grand ensemble. C'est vrai qu'on peut revenir à la plage, à la cueillette, à la pêche, c'est une qualité de vie mais quand on a connu autre chose c'est difficile ».*

Una postura anti independentista secundada por la mayoría de los miembros del colectivo, muestra implícitamente el proteccionismo económico y político estatal que posibilita el mantenimiento del grupo como explotador de los recursos.

Un ejemplo de este vínculo lo encontramos con el monocultivo de la banana y la caña de azúcar desarrollado mayoritariamente por el colectivo, y que subsiste en el primer caso, básicamente de las subvenciones europeas y estatales al no poder competir con los costes de las importaciones desde otras partes del Caribe y América Latina.

En un país en el que prácticamente no hay exportaciones, la industria bananera supone sin embargo, la principal actividad agrícola en cuanto a la extensión, número de explotaciones, producción, riqueza agrícola o creación de empleos¹³⁶, que estaría controlada por el colectivo, pero indirectamente por el estado nación.

La polémica¹³⁷ que surge en torno al monopolio de la actividad por parte del grupo, es motivo de confrontación entre patronos (békés) y asalariados (afrodescendientes), ya que los segundos se cuestionan el porqué del mantenimiento de un monocultivo que da pérdidas y los hace más dependientes, y los primeros aluden a los altos salarios de la mano de obra en relación con otros países.

Los trabajadores por su parte, denuncian situaciones laborales irregulares en donde aseguran que no se cumple la ley y que en base a estas negligencias se explica la anormalidad de casos de accidentes laborales que sufren los agricultores y que atañen también a la Guadalupe:

¹³⁸ *« Il n'y a ni mensualisation ni retraites complémentaires. Une partie du travail est même payée à la tâche, alors que c'est interdit. »*

pero hoy costamos 10 veces menos a Europa. Bueno proporcionalmente. No veo ningún futuro, comodidad, progreso social, progreso económico, evolución del hombre, de la cultura, y del bien estar si no estamos dentro de un gran conjunto. Es verdad que podemos volver a la playa, a la colecta, a la pesca, es calidad de vida, pero cuando hemos conocido otra cosa es difícil.”

¹³⁶ A consultar en : *« La filière banane en Martinique: état des lieux et perspectives. »* Nº. 41, Julio de 2007. Publicado por: IEDOM.

¹³⁷ Ver encuentro entre trabajadores de la banana y Roger de Jaham en Trois Ilet acerca del monocultivo de esta fruta en: *“Le pouvoir économique des békés?”*. Publicado por MTKL-TV: www.martiniklite.net, el 30 de mayo de 2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9J4Xy6BrkTo>

¹³⁸ Traducción al Castellano: “No hay ni mensualidades ni pensión complementaria. Una parte del trabajo es incluso pagado por la tarea, cuando está prohibido.”

Un experto designado por el CHSCT¹³⁹, señalaba en Enero de 2014 que las condiciones de trabajo eran deplorables, que se cobraba el salario mínimo y se realizaban entre 13 y 14 horas por día, bebiendo agua del río que como veremos en el epígrafe siguiente, continúa contaminada con pesticidas tóxicos para el ser humano.

Ante las denuncias públicas y los movimientos sociales de los empleados, para demandar una mejora en las condiciones laborales tanto en el entorno de la banana como en la situación económica general de la isla, Mr. De Lucy, presidente de la UGPB (Unión des groupements de producteurs de bananes), expresaba en estas declaraciones realizadas a Antilles Politique en la “Journée Outremer Développement” del 5 Septiembre de 2009:

¹⁴⁰ (...) « Par contre si nous avons développé ... c'est facile de dire aussi depuis que le mal est fait , que le coléreux est fait, si nous avons développé en Martinique et en Guadeloupe un tourisme organisé de haute de gamme, nous aurions pu avoir aujourd'hui une destination formidable...si il y a un chemin à reconstruire, à mon avis s'est celui-là, de rebâtir aux Antilles Françaises un tourisme haut de gamme, mais pour ce là il faut un consensus social forte, parce que personne n'as plus peur des problèmes sociaux que le touriste, simplement parce que le touriste ne viens pas en Martinique, en Guadeloupe en vacances, pour être pris en otage par un conflit social quoi qu'il soit.»(...)

Como observamos la respuesta a la cuestión de las soluciones sobre el panorama económico de precariedad y dependencia de la isla no puede ser más ambigua.

Por un lado en su discurso propone un turismo de alta gama, alejándose de los problemas de la banana y las consecuencias de la precariedad de las condiciones laborales de sus empleados y por otro, muestra un rechazo implícito a los movimientos sociales acaecidos meses anteriores, denunciando que a causa de manifestaciones de este tipo, no se puede desarrollar una actividad económica centrada en el turismo.

Sobre el monopolio de la banana, el poder económico y la dependencia hacia las subvenciones del estado para la continuidad del cultivo, Guy Cabort-Masson, nacionalista martiniqués expresaba en declaraciones realizadas en 2002:

¹⁴¹ « Les Békés sont des Français de pure race blanche, des colons au strict service du métropolitain et non au service du peuple martiniquais, des colons vivant en apartheid

¹³⁹ Ver en artículo de prensa: “Les révoltés de la banane contre un régime féodal” publicado el 27/03/2015. Disponible en: <http://www.humanite.fr/les-revoltes-de-la-banane-contre-un-regime-feodal-569719>

¹⁴⁰ Traducción al Castellano: (...) “Pero si hubiéramos desarrollado... es fácil hablar una vez que el mal está hecho, que los coléricos han hecho, si hubiéramos desarrollado en Martinique y en Guadeloupe un turismo de alta gama, hoy podríamos tener un destino formidable...si hay un camino que construir, desde mi punto de vista es este, reconstruir las Antillas Francesas con un turismo de alta gama, pero para esto hace falta un consenso social fuerte, porque nadie tiene miedo de los problemas sociales del turismo, simplemente porque el turista no viene a Martinique y Guadeloupe de vacaciones, para ser rehén de un conflicto social de lo que sea.”

¹⁴¹ Traducción al Castellano: “Los Békés son Franceses de pura raza blanca, unos colonos al estricto servicio de los metropolitanos y no de los Martiniqueses, unos colonos viviendo en Apartheid en la dominación local primero por la tierra garantizada por el estado Francés desde 1700, donde la producción actual (plátanos) es llevado a punto de brazo por las subvenciones Francesas. Una casta notablemente más asistida que el pueblo de color. Una casta de solo 0.8% de la población controlando

dont la domination locale d'abord foncière est garantie par l'État français depuis 1700, dont la production actuelle (banane) est portée à bout de bras par les subventions françaises. Une caste nettement plus « assistée » que le peuple de couleur. Une caste faisant 0,8 % de la population contrôlant 60 % des terres utiles, plus de 15 % de l'économie du pays alors que le peuple de couleur n'a qu'environ 10 % de cette économie atomisée en « entreprises » ayant en moyenne entre 1 et 2 employés! »

En este testimonio este martiniqués expresa su convicción a cerca de la vinculación entre la hegemonía económica del colectivo, con la continuidad del apoyo estatal desde la época colonial que manteniéndose en la actualidad, es ejemplificado una vez más con la situación del cultivo de la banana.

Por otro lado, el autor intenta denunciar los estereotipos estatales creados hacia la población racializada, que atañen a la falta de iniciativa y dependencia, trasladando estos atributos a los productores békés.

En todo caso, la cuestión de las explotaciones bananeras intensifica el malestar social al continuar con un régimen de explotación del patrón hacia los obreros afrodescendientes, cuyo sentimiento es el de continuidad con el proceso esclavista y pos esclavista.

Numerosos trabajadores expresan esta percepción en lengua creole al denunciar las condiciones laborales y la relación con los patrones, en manifestaciones públicas en las que refieren: “*nou pa esclavs.*” (No somos esclavos).

En esta afirmación encontramos este vínculo histórico que traslada la inmediatez de épocas anteriores, con el mismo espacio y trabajo agrícola, con los mismos patrones y con la precariedad en las condiciones de vida de los trabajadores ahora asalariados. Todo ello se empeorara con la polémica de los pesticidas que como veremos ejemplificará las relaciones irregulares y privilegiadas entre el colectivo béké y el estado nación.

Por otro lado, el mantenimiento de relaciones privilegiadas con el aparato estatal, no impide el desarrollo de mecanismos económicos antagónicos que en el caso de los békés, pasan por la exclusión económica y social de los metropolitanos residentes en la isla y por parte del estado nación, por la ampliación de medidas que favorecen la presencia de nuevos metropolitanos, principalmente en el área militar, inmobiliaria, sanitaria y educativa y de estrategias que incentivan el empoderamiento económico de los mismos.

Este proceso al que denominaré *mecanismo de renovación colonial*, es percibido para la comunidad béké como amenazante y denunciado por algunos miembros que expresan su descontento ante el empoderamiento económico de estos nuevos “colonos”. Por tanto los metropolitanos son entendidos para el grupo como una especie de competencia extranjera ilegítima.

En la entrevista con F. Brichant acerca de su relación empresarial con miembros del colectivo, me explicaba que:

60% de las tierras útiles, más 15% de la economía del país mientras que el pueblo de color solo tiene 10% de esta economía atomizada de empresas teniendo de media 1 y 2 empleados!.”

“Yo he tenido problemas con Mr. X, porque piensan que esta es su isla que llevan aquí desde hace no sé cuántos siglos y que los metropolitanos venimos a “enmerdarlos”, si trabajan con los metropolitanos es porque ellos se llevan una parte, pero en general intentan excluirnos, una vez que han sacado provecho de tus conocimientos o habilidades te apartan”.

También Alejandro, inmigrante argentino y marido de Christiane refería:

“Los békés son tremendos, para nuestra sorpresa mi vecino se hizo con una gran extensión de tierra allá arriba, pronto nos dimos cuenta que la venta tenía un sentido. Cuando salió todo el asunto de los pesticidas entendimos que el terreno que era rural, ya no tenía ningún valor, porque ya no se podía plantar nada en él” (risas).

De Jaham como miembro más visible de colectivo en el plano mediático, al intentar desmontar la posición hegemónica atribuida a los békés, en el siguiente testimonio implícitamente denuncia la incursión del metropolitano como nuevo agente económico privilegiado:

¹⁴² « Faut-il rappeler que les plus gros propriétaires fonciers du Diamant, des Anses-d'Arlet, de Sainte-Anne, du Morne-Rouge, notamment, et de bien d'autres communes de la Martinique, ne sont pas des Békés, bien qu'ils soient Martiniquais ? En outre, les plus grandes exploitations agricoles de l'île n'appartiennent pas à des natifs d'ici : il s'agit en particulier des 2.000 hectares du Galion à Trinité, propriété d'une famille métropolitaine descendante d'Émile BOUGENOT, des 1.500 hectares et davantage qui dépendent du groupe métropolitain CAYARD, aussi bien à Sainte-Luce, qu'à Saint-Pierre et au Lorrain. ». «Même la canne, le sucre et le rhum, ces symboles agro-industriels martiniquais, sont aujourd'hui détenus à plus de 70% par des sociétés métropolitaines ! ». ¹⁴³

Así, el empoderamiento económico y el asentamiento de nuevos metropolitanos derivado de los incentivos económicos estatales (ya sea a través de los beneficios económicos percibidos por la clase funcionaria, como fiscales para los empresarios), supone una competencia que como vemos en sus manifestaciones, el colectivo béké entiende como desleal.

En cuanto a las relaciones intergrupales en este sentido, la continuidad de la hegemonía económica por parte del colectivo, fomenta la concepción generalizada de injusticia y necesidad de reparación entre los afrodescendientes.

¹⁴² Traducción al Castellano: “Hay que recordar que los más grandes propietarios de tierras del Diamant, de Anse-d'Arlet, de Saint Anne, de Morne rouge, especialmente y de muchas otras comunidades de la Martinique, no son Békés, mismo ¿si son Martiniqueses? Además, los más grandes explotadores agrícolas de la isla no pertenecen a los nativos de aquí: es el caso de 2000 hectáreas entre Galion y Trinité, propiedad de una familia de metropolitanos descendientes de Emile BOURGENOT, de los 1500 hectáreas y de más que dependen del grupo metropolitano CAYARD, en Saint Luce, Saint Pierre y el Lorrain.” “Incluso la caña, el azúcar y el ron, estos símbolos agro-industrial de la Martinique, están a manos en más del 70% por sociedades metropolitanas.”

¹⁴³ En: De Jaham, R. *La place des Békés à la Martinique: mythes et réalités*. Publicado el 5/5/2009, versión rectificada del 2011/2012. (2:4). Disponible en: <http://www.touscreoles.fr/wp-content/uploads/2010/06/LA-PLACE-DES-BEKES-A-LA-MARTINIQUE2.pdf>.

La continuidad de estrategias coloniales que preservan el patrimonio económico del colectivo béké a través de reglas matrimoniales que mantienen la homogeneidad etnoracial del grupo, y la exclusión a la que se ven sometidos aquellos que rompen con este reglamento, (pasando a ser identificados como « *békés de bas feuille* »), sumado a la dificultad de una pertenencia alternativa a otros colectivos en Martinique, impide en muchos casos la apertura económica y social del grupo.

Todo ello suscita una gran polémica y problemática social en la que se fusiona la cuestión de la desigualdad económica, los privilegios políticos, el tema del mestizaje, el reparto de tierras...

Las repercusiones del mantenimiento de los privilegios económicos de los békés, van más allá del plano material ya que se imbrican como hemos apuntado antes, con la historia de la esclavitud de manera que esta desigualdad es entendida como una consecuencia directa de la trata atlántica, que a diferencia de la concepción metropolitana y de los nuevos discursos colonialistas-asimilacionista, es percibida en Martinique como un proceso histórico continuo y permanente.

Las controvertidas declaraciones de personajes públicos como la profesora en Historia Camile Chauvet, plasman las percepciones de una parte de la población en este sentido:

¹⁴⁴ « *Ils ont été payés pour libérer leurs esclaves en 1848, ont survécu aux crises agricoles, en partie grâce aux aides de la métropole. Ils ont su rebondir à chaque mutation de la société antillaise, se trouver avec un savoir consommé là où était l'argent, là où tombaient les subventions d'un Etat qui les a toujours jugés comme ses meilleurs relais. L'esclavage a disparu mais ils sont restés les maîtres, de père en fils.* » « *Le mouvement social a ôté les inhibitions du reste de la population. A la préfecture de la Martinique, un manifestant abîmé de fatigue et d'un peu d'alcool invectivait les négociateurs patronaux : "Les békés, vous êtes des malpropres ! Cela fait trois cent cinquante ans que vous nous exploitez, ça suffit ! Nous ne sommes plus vos esclaves. Donnez-nous ce que vous nous devez !"* »

El abordaje que hace la comunidad afrodescendiente en el espacio online, se centra en la cuestión de la ilegitimidad histórica de los békés, al situarse como parte de la élite actual de la sociedad, con derecho a la propiedad y explotación de tierras y a la posesión de otros recursos que son heredados a partir de un proceso histórico criminal y condenado en la actualidad:

¹⁴⁴ Traducción al Castellano: "Fueron pagados por liberar a sus esclavos en 1848, han sobrevividos a las crisis agrícolas, en parte gracias a las ayudas de los metropolitanos. Han sabido rebotar en cada una de las mutaciones de la sociedad de las Antillas, encontrarse con un saber consumir donde está el dinero, donde caen las subvenciones de un estado que siempre los ha tenido como su mejor relevo. La esclavitud ha desaparecido pero se han quedado los maîtres, de padres a hijos." "El movimiento social ha quitado las inhibiciones del resto de la población. En la prefectura de la Martinique, un manifestante gastado por el cansancio y por un poco de alcohol apaleaba los negociadores de la patronal: "¡los Békés sois unos sucios! Hace 350 años que nos explotáis, ¡ya basta! No somos vuestros esclavos. ¡Darnos lo que nos debéis!"

En: Chauvet, C (2011) *Les békés vu par le français en 2009...2011 rien n'a change*. Publicado el 18 de Noviembre de 2011 en versión on line. Disponible en: <http://www.lenaif.net/les-bekes-vu-par-les-francais-en-2009-2011-rien-na-change-par-camille-chauvet/>

¹⁴⁵« *Je ne sais pas si tu as regardé ce reportage par la fin ou dormi pendant tes cours d'histoire et d'économie mais tes propos sont effrayants. Les groupes dirigés par les Békés sont des descendants des colons blancs qui pratiquaient l'esclavage, il me semblerait que c'est encore un crime contre l'humanité, par conséquent ils font donc des profits sur ce que j'appellerai de l'argent sâle.* »

Respuesta de “fistondú” a “momo” en el foro: Reacciones sobre la difusión del video de Canal + “*Les derniers maîtres de la Martinique*”. (8 de febrero de 2009).

También en los movimientos sociales del 2009, el discurso mayoritario de la opinión pública antillana se centraba en el colectivo béké como responsable de la precariedad económica de una parte importante de la población y del elevado coste de la vida.

Para muchos afrodescendientes el capitalismo actual se encarna en la figura estereotipada del béké como responsable de la pérdida de valores de la comunidad en aras de un pensamiento individualizador, que les obliga a enriquecerse aún más, fomentando el consumo occidentalizado que impide la prosperidad económica de otros grupos de población, al encarecer la producción local e imposibilitar un comercio local equitativo.

Se introduce así el papel del béké y del racializado, el del productor y el consumidor, el del capitalista y el « esclavo moderno », dentro del contexto histórico actual que intuitivamente enmarca sus orígenes en la trata atlántica y que reproduce los estereotipos coloniales que crea el estado nación sobre los afrodescendientes.

¹⁴⁶« *C'est eux qui se tiennent à l'écart. Ils ne se mélangent pas. Et ils ont toujours l'esprit esclavagiste : ils parlent toujours d' « habitation », alors que l'habitation n'existe plus. Ils se sont appropriés les terres et maintenant ne veulent pas les donner. Ils détiennent l'économie de la Martinique : l'automobile, les grandes surfaces... Ils nous tiennent esclaves par la consommation. Nous sommes toujours esclaves : on nous a enlevé les chaînes des pieds pour les mettre dans nos têtes !* ».

Suzette, 53 años, comerciante, Sainte-Luce (20 de Octubre 2003). En: U. Zander (2005, 29:42).

En los testimonios siguientes observamos la conciencia de actores sociales relevantes sobre las nuevas formas de consumismo y las readaptaciones coloniales de los medios de explotación ligados a las colonialidades del ser, del saber y del poder y encarnadas en los békés y nuevos colonos metropolitanos como representantes de un producto global (el capitalismo) dirigido y producido por el blanco.

¹⁴⁵ Traducción al Castellano: “No sé si has mirado este reportaje hasta el final o si te has dormido durante tus cursos de historia y economía, pero tus propuestas son espantosas. Los grupos dirigidos por los Békés son unos descendientes de los colonos blancos que practicaban la esclavitud, me parece que aún es un crimen contra la humanidad. En consecuencia obtienen beneficios sobre lo que llamo dinero sucio.”

¹⁴⁶ Traducción al Castellano: “Son los que se mantienen apartados. No se mezclan. Y tienen aún el espíritu esclavista: hablan aún de las “habitaciones”, cuando estas ya no existen. Se han apropiado las tierras y ahora no quieren devolverlas. Conservan la economía de la Martinique: Automóviles, grandes superficies... nos tienen esclavos por el consumo. Ya no somos esclavos: ¡nos han quitado las cadenas de los pies para ponerlas en nuestras cabezas!”

Christiane, profesora de economía en el Couvent, explicaba su particular percepción hacia la industria automovilística de la isla, sobre la que el colectivo mantiene el monopolio, preguntándose irónicamente porqué en una isla tan pequeña con los problemas económicos que una parte de la población tiene, “*en las casas hay de media dos y tres coches por familia, ¿por qué crees que hay tantos problemas de circulación?*”, continuaba añadiendo que para ella era “*alucinante ir al banco y recibir por correo facilidades impensables para la compra de un coche que se contraponían con las dificultades para conseguir un préstamo para comprar una casa o un terreno... todo esto es economía dirigida!*” .

También durante la entrevista que realicé a Mr. Regis, presidente de la asociación político-ecológica Assaupamar, me explicaba las consecuencias de práctica cotidiana de los martiniqueses, haciendo referencia implícitamente a algunas de las acciones reivindicativas desarrolladas durante las manifestaciones del 2009, en las que se incitaba a la población a boicotear las formas de producción capitalistas lideradas por grupos empresariales békés y se exhortaba al consumo de “alimentos procedentes de la economía local”(cultivados por el pequeño agricultor):

¹⁴⁷(...) « *Nous ne sommes pas des imbéciles qui se disent apolitiques, ça n'existe pas, si vous décidez de manger des patates douces à la place de pomme de terre vous fait de la politique économique.*»(...)

Entrevista a Mr. Regis en le Carbet el 20/05/2015.

También en el espacio on line observamos discursos similares:

¹⁴⁸« *Il est temps que les békés arrêtent leurs bordel, éviter dans la mesure du possible d'acheter dans leurs magasin, fournissez-vous auprès des marchants, pour le poisson aller directement vers les pêcheurs pour la viande, volaille ou ce qui est possible aller voir les paysans il faut arrêter de donner l'argent au béké* ».

Respuesta de Vivi en el foro zananas Martinique: “Une petite solution contre les béké”. (11-02-2009).

Vemos de esta manera cómo premisas de la teoría poscolonial de autores como R. Grosfoguel se introducen en la percepción cotidiana de algunos de los actores sociales martiniqueses sobre las implicaciones y transformaciones del comercio triangular en el sistema capitalista global.

La evolución del proceso capitalista puede localizarse y personificarse en este contexto a través de las relaciones y vínculos heredados de las generaciones pasadas entre « maîtres » y esclavos, adaptados a las prácticas del capitalismo actual y encarnados en el caso de los békés, por las nuevas generaciones ligadas a líneas familiares blancas que persisten en un rol poscolonial- empresarial.

¹⁴⁷ Traducción al Castellano: “No somos imbéciles, los que se dicen apolíticos, esto no existe, si decide comer la batata en vez de la patata hace política económica...”

¹⁴⁸ Traducción al Castellano: “Ya es momento de que los Békés paren su “bordel”, hay que evitar comprar en la medida de lo posible en sus tiendas, comprar a los mercados, para el pescado ir directamente hacia el pescador, para carne de aves o lo que sea, ir hacia los granjeros, hay que dejar de pagar a los Békés.”

La especificidad histórica, demográfica, geográfica y de los procesos culturales de la isla, dan como resultado una visibilidad y reconocimiento inmediato de la estratificación social, de los sujetos y su procedencia histórica, del reconocimiento del capital económico etc...lo que polariza aún más los posicionamientos y alianzas de cada grupo y visibiliza la continuidad de la historia de la esclavitud y colonización.

En cuanto a este punto me pregunto si es posible la convivencia y la reconciliación social que de una forma desvinculada y paternalista propone el estado nación, cuando la violencia estructural y simbólica resulta patente en la cotidianeidad de las realidades de sus actores sociales. ¿Cómo podría un martiniqués con una historia familiar en la que sus ancestros han sido explotados y esclavizados por los ancestros de individuos con los que se cruza, reconoce y que gozan probablemente de un buen nivel de vida debido por la herencia recibida, tener una actitud de reconciliación, cuando el 20 % de la población sobrevive de ayudas sociales estatales?.

Si comparáramos un proceso como el de la trata atlántica y lo trasladáramos a un contexto europeo como el del genocidio nazi imaginando un desenlace similar al de las Antillas francesas, ¿cómo se podría pedir una convivencia pacífica a los descendientes de los judíos empobrecidos descendientes del holocausto con los hijos o nietos de los antiguos nazis, si estos siguieran formando parte de la élites y su estatus actual fuera fruto del enriquecimiento de sus antepasados por la explotación y genocidio judío ?. ¿Sería legítimo entonces condenar a los descendientes de los esclavistas por los actos criminales de sus ancestros?

Estos interrogantes generan gran parte de la controversia y polémica social actual, ya que en torno a estas cuestiones continúa girando el asunto de la reparación histórica de los « esclavo-descendientes ».

Este tema lo abordaremos, sin embargo en el segundo capítulo, cuando se expongan los significados y simbolismos de la tierra para las martiniquesas y la cuestión de la reparación.

El núcleo central de la problemática social que gira en torno a la relación historio-atemporal entre ambas facciones, y que no se percibe de una manera tan reagudizada en otros departamentos en los que también existen los descendientes de los colonos y su control económico sobre la población general, se debe probablemente al hecho de que en Martinique no ha sucedido al contrario que en otras islas, una victoria general precedida de una ruptura física y simbólica del colonizado hacia el colono, ni una repartición de tierras al menos a nivel simbólico, como sucediera en la vecina Guadalupe, aunque fuera temporalmente muy pequeña.

La declaraciones del octogenario béké H. Despointes en “*Les derniers maîtres de la Martinique*” y la magnitud de las repercusiones sociales que acaecieron como consecuencia de la exposición explícita de una ideología etnoracial, atestiguan la tensión irresoluble por el momento entre ambos grupos, promoviendo también en el plano económico, la necesidad de intensificar los códigos de discreción pública por parte del colectivo.

Conscientes del clima de crispación que provoca esta situación, muchos de los békés optan y se ven obligados por tanto, a guardar silencio, expresándose raramente en los

medios de comunicación, debido a que el discurso y la ideología que algunos mantienen, no se adecua a la reformulación del discurso colonial « moderno »:

¹⁴⁹*“Il ne faut pas se montrer arrogants, ostentatoires, résume Claude de Jaham. Il faut rester à sa place comme nous l'avons fait depuis trois cent cinquante ans. »*
En " Les békés vu par les français en 2009 ...2011 rien n'a changé... » Por Camille Chauvet. (18 Noviembre 2011).

Unidas a otras estrategias de supervivencia del grupo, el compromiso del mantenimiento de un discurso y prácticas etnoraciales preservadas en el seno de la comunidad e invisibilizadas en la esfera pública, se hace obligatorio.

Las consecuencias de su incumplimiento, siguen las mismas líneas que las del mestizaje, es decir, el ostracismo y exclusión social del miembro:

“Todos se le han echado encima, firmaron una carta en contra de sus intervenciones, ha sido excluido del colectivo por su falta de discreción, ya era mayor etc... pero es mal honesto porque esa es la ideología exactamente que siguen y que hablan frecuentemente entre ellos, en las reuniones sociales que tienen. Te voy a decir una cosa, todos los martiniqueses conocen perfectamente las reglas de los békés, Despointes ha dicho en alto lo que la mayoría piensa y hace”.

Entrevista con F. Brichant, en Fort de France.

Por otro lado, como analizábamos al principio del epígrafe con los jóvenes en la playa de Schoelcher, la heterogeneidad económica del colectivo y los sistemas de exclusión internos, son reapropiados por los otros grupos.

El béké o el metropolitano que no tiene medios económicos para permanecer en los círculos residenciales, educativos y de ocio del grupo, es excluido y discriminado por su liminalidad en tanto que opresor ya que no cuenta con los recursos económicos para dar continuidad al estatus elitista del colectivo, y estigmatizado por los otros grupos en cuanto a su pertenencia ideológica, etnoracial e histórica, que lo confronta con los racializados.

La pérdida de poder económico del clan en las últimas décadas, tras la llegada de nuevos inversores extranjeros y metropolitanos y el empoderamiento político de otros grupos etnoraciales locales, ha dado como resultado una intensificación de estos fenómenos.

Frente a posturas aparentemente disertadoras y comprometidas con la pacificación social como veremos con miembros como De Jaham, las declaraciones de H. Despointes (Caballero de la Legión de Honor) a cerca de un tema tan polémico como la endogamia y la raza, sirvieron en 2009 para alentar y fortalecer el reinicio de las reivindicaciones sociales tanto en el espacio online como offline:

¹⁴⁹ *Íbid.*, p. 124

Traducción al Castellano: “No hay que mostrarse como arrogante, ostentoso, resume Claude de Jaham. Hay que quedarse en su sitio como lo hemos hecho desde 350 años.”

¹⁵⁰«*Dans les familles métissées, les enfants sont de couleurs différentes, il n'y a pas d'harmonie. Moi, je ne trouve pas ça bien. (...). Nous (ndlr : les Békés), on a voulu préserver la race (...). Les historiens ne parlent que des aspects négatifs de l'esclavage et c'est regrettable*».

Declaraciones de Alain Huyghues-Despointes, del grupo empresarial PDG, uno de los principales jefes empresariales de Martinique, dentro del reportaje difundido el 30 junio de 2009 en el programa “*Spécial Investigation*” en Canal +.

El contenido de la entrevista a Despointes se instrumentalizó en su momento para identificar y visibilizar la representación estereotipada del discurso comunitario del colectivo béké, siendo objeto de análisis y de iniciativas económicas y políticas por parte de los martiniqueses, que continúan aun reformulándose y difundiéndose en la actualidad.

Si la huelga general de 2009 iniciada en Guadalupe, aparecía como respuesta a una situación económica desigual en relación a la calidad de vida de los metropolitanos, y cuyo objetivo era abaratar el coste de la vida o de los productos básicos, las declaraciones y difusión por Roman Bolzinger de “*les derniers maître de la Martinique*”, actuaron como el desencadenante que provocó la adhesión y participación activa de los Martiniqueses a la causa guadalupeña, pero con un tinte reivindicativo claramente dirigido hacia la cuestión de la reparación histórica, y a la denuncia pública de los “arcaísmos” que mantenían la supervivencia del clan.

En el plano económico el problema del coste de la vida que era planteado en Guadalupe fundamentalmente hacia el estado nación, en Martinique se focalizaba sobre el colectivo blanco local, que se configuraba como el responsable de la precariedad económica de un sector elevado de la población:

¹⁵¹“*On nous dit que les prix élevés sont dus aux frais de transport. Mais pourquoi les jus fabriqués sur place, le sucre de canne et même les bananes sont plus chers qu'en métropole ?*”

Las declaraciones de esta limpiadora hacen referencia a H. Despointes como principal distribuidor de bebidas locales como Caresse Antillaise.

La reacción general por parte de los martiniqueses fue diversa pero indudablemente generó que los sentimientos de rabia, de indignación, y de rencor que se mantenían latentes y se expresaban en el medio privado o familiar, también pasaran a dominar el plano público y se canalizaran en la figura del béké. Como indicaba anteriormente, todo ello desembocaría en el movimiento social de marzo del 2009.

R. Confiant en su artículo « *Attaquer les Békés...en parole* », expresaba el desconcierto que le producía esta « explosión » traducida en agresividad verbal, que habían catalizado las palabras de Despointes:

¹⁵⁰ Traducción al Castellano: “En las familias mestizas, los niños son de colores diferentes, no hay armonía. Yo no encuentro esto muy bien... nosotros (Békés) hemos querido preservar la raza... los historiadores no hablan más que de los aspectos negativos de la esclavitud y es lamentable.”

¹⁵¹ Traducción al Castellano: “Nos dicen que los precios elevados son por culpa de los transportes. Pero ¿por qué los jugos fabricados en la isla, el azúcar de caña y hasta el plátano son más caros que en la Francia metropolitana?”

¹⁵² « *L'Assaupamar au siècle dernier et cette association écologique a été maintes fois confrontée aux Békés. Je n'ai jamais rencontré une seule fois sur le terrain les «grandes gueules» anti-béké d'aujourd'hui. Pas une seule fois!* ».

Confiant manifestaba así la decepción ante el escaso apoyo popular que en años precedentes tuvo por parte de la población con sus denuncias públicas, reivindicaciones judiciales, y mediáticas a cerca de prácticas abusivas e ilegales por parte de algunos békés, que concernían a temas de interés público, como el asunto de los pesticidas y los desastres ecológicos en Cap Salomon sobre los que hablaremos en el capítulo siguiente, y sobre cuestiones más privadas como la coacción de libertad de expresión de algunas de las declaraciones vertidas en sus trabajos a cerca de la visibilización pública de diferentes personalidades de la minoría.

Las reacciones de la mayoría de la población hacia las declaraciones de Despointes, responden a estrategias heredadas de resistencia activa frente a un discurso hegemónico que explicita o hace aflorar la latencia expresiva de prácticas y discursos cotidianos, impregnados por la ideología etnoracial omnipresente en la isla.

En resumen, las formas de resistencia de “*la foule*” en el medio público corrieron paralelas a la exposición visible de prácticas y discursos que permanecen activos en la esfera privada intra e intergrupala.

Las consecuencias económicas para muchos actores sociales después de la huelga del 2009 han sido nulas, persiste la percepción de precariedad, y desigualdad en esta esfera respecto al contexto nacional.

En el plano simbólico e ideológico, varios informantes hacían referencia a un cambio caracterizado por el empoderamiento del colectivo afrodescendiente sobre el béké y que podrían simbolizar esa ruptura o victoria a pequeño nivel, que demandan los grupos oprimidos:

¹⁵³ « *Moi je crois que c'était important en 2009, c'était un mouvement spontanée, et extrêmement nécessaire, il vaut mieux avoir un 2009 dans un pays où les gens vont dans la rue et font partie de sa frustration, même s'il y a des paroles qui sont brutales, caricaturales, ça reste des paroles, ça fait émerger et sortir un problème, c'est mieux*

¹⁵² Traducción al Castellano: “El Assaupamar en el siglo pasado y esta asociación ecológica ha estado mil veces confrontadas a los Békés. No he visto ni una vez en el terreno “las grandes bocas “anti-Béké de hoy. ¡Ni una sola vez!”. En: Confiant, R. *Attaquer les Békés...en parole*. Publicado por potomitan. Disponible en: <http://www.potomitan.info/confiant/beke.php#top>)

¹⁵³ Traducción al Castellano: “Yo creo que era importante en 2009, era un movimiento espontaneo, y extremadamente necesario, es mejor tener un movimiento de 2009 donde la gente va a la calle y forman parte de su frustración, a pesar de las palabras ardientes, caricatúrales, estas se quedan como palabras, hacen surgir los problemas, y es mejor que el terrorismo, sabiendo que lo pudo ser también... la gente que decide ir a las Habitations, degollar a los blancos, puede ocurrir, yo creo que 2009 es la prueba de la inteligencia de la Martinique. A pesar de todo, de la violencia de la palabras, de lo pasado, hay una paz común que hace un respecto, pero es difícil, las cosa acabaran por arreglarse. Está saliendo lo más que ha construido la Martinique durante años, es decir la sociedad de las Habitations. Estoy muy sorprendido de ver que lo de 2009 nació a través de los pensionistas, de 60/70 años. Ellos habían conocido el sistema colonial, extremadamente jerárquico, verdaderamente la separación blanco-negros, y a través de lo de 2009 todo eso salió.” Entrevista a De Laguarigue.

que du terrorisme, mais ça peut l'être aussi ..., des gens qui décident d'aller aux habitations, d'égorger les blancs, ça peut arriver ça, moi je crois que 2009 est la preuve aussi de l'intelligence de la Martinique, malgré tout, la violence de certaines paroles, du vécu, il y a quand même une paix commune qui fait un respect, même si c'est difficile, les choses vont finir par se régler. Il est en train de sortir le plus qui a fait la Martinique pendant des années, c'est t'a dire la société d'habitation, J'étais très frappé de voir que 2009 est né pour les gens à la retraite, de 65/70. Eux ils avaient connu tout le système colonial, extrêmement hiérarchisé, vraiment la séparation blanc-noir, et à travers de 2009 tout ça il est sortie. »

Entrevista a De Laguarigue.

Christiane relataba cómo en Bellefontaine, su lugar de residencia, un grupo de afrodescendientes intentaron linchar a un miembro del colectivo béké, siendo apaciguados por el independentista Serge Letchimy, que se interpuso entre ambos para convencerles de que esa no era la manera de vengarse por lo que había sucedido.

Para ella las manifestaciones de 2009 fueron positivas en la medida que hicieron tomar conciencia al grupo béké del poder de los afrodescendientes: *“Ahora los békés entienden que no pueden hacer lo que les dé la gana.”*

Encontramos en estas declaraciones un acto de empoderamiento físico, espacial y simbólico, en donde el colectivo racializado indica a la minoría béké que su subsistencia pasa porque sus miembros permanezcan invisibles, lo que hace bascular los roles y las formas de transmisión identitaria de los colectivos, relegando ahora al espacio privado, la trasmisión y difusión de los discursos e ideologías del grupo béké que integran este nuevo escenario a través de la denuncia de la limitación de sus derechos de “libre expresión” de autores como De Jaham, o integrando este nuevo rol desde una perspectiva reelaborada, en la que como veremos se autocaracterizan como discretos y educados frente a una muchedumbre sobreexcitada.

En definitiva las declaraciones de Despointes en la esfera pública echaban un pulso a las victorias conseguidas por los afrodescendientes hacia la condena de la trata como crimen contra la humanidad y las prácticas colaterales del establecimiento legal de esta proposición, que va ligada a reformulaciones discursivas sobre el tema y a la visibilidad (en ámbitos restringidos aun) de la esclavitud¹⁵⁴.

La pasividad de la población frente a un discurso y una práctica reconocida pero estigmatizada en la esfera pública por el grupo contra hegemónico, hubiera supuesto la aceptación del regreso de una ideología etnoracial explícita en el plano público y una vuelta atrás a los logros que en materia legal y simbólica se habían producido con la Loi Taubira. Por lo que la contundencia de la respuesta social a las declaraciones no se hizo esperar.

Por tanto, la instrumentalización de las declaraciones de Despointes por parte de los afrodescendientes, encendieron la mecha para visibilizar a nivel nacional, las problemáticas económicas y sociales presentes en los departamentos, redujeron la capacidad pública y mediática del colectivo béké, y supusieron la emergencia de

¹⁵⁴ Se desarrolla en el apartado final el tratamiento del proceso de colonización como un fenómeno que permanece ensombrecido y aislado en unas configuraciones políticas, simbólicas y teóricas ambiguas, que visibilizan el rechazo de la esclavitud pero no el de la colonización.

estrategias de resistencia nuevas y la recuperación de herencias resistentes que se habían perdido entre los mecanismos neocoloniales capitalistas.

En contraposición a los discursos de Despointes y debido a la necesidad individual de expresión que tiene algunos békés y al mismo tiempo al imperativo grupal de mantenerse en silencio, como hemos observado, diferentes actores sociales optan por matizar sus declaraciones públicas, en un intento de adaptarse al discurso occidental sobre la raza, lo que se entiende como lo « políticamente correcto » que evitaría la censura social.

En esta línea, Marie Reine De Jaham, escritora del texto narrativo analizado en este trabajo, denunciaba los propósitos segregadores y manipuladores y estereotipados del periodista R. Bolzinger en la difusión del documental “*les derniers maîtres de la Martinique*”, calificando de delicada, la situación del colectivo en cuanto a su origen histórico y su rol en la sociedad martiniquesa:

¹⁵⁵« *Au nom de cette fraternité spirituelle, je vous ai accueilli l'été dernier à Nice où vous souhaitiez m'interviewer sur les « békés », sujet délicat entre tous. Vous vouliez, disiez-vous, tracer un portrait objectif de ce petit groupe au lourd passé(...) Au lieu de peindre le groupe béké dans sa diversité, vous focalisez sur une infime minorité, dont vous montez en épingle les pires travers, dans le but évident de faire de vos « Békés », de vieilles crapules cyniques et racistes, passant sous silence les honnêtes gens qui œuvrent patiemment pour la justice, pour le partage et pour la paix. Vos « Noirs » ne sont pas mieux lotis. Ces dockers furieux peu différents en somme de ceux de Marseille, ces consommatrices épuisées et soucieuses, comme leurs sœurs de métropole, les croyez-vous suffisamment représentatifs du tissu social de l'île ? ».*

Los discursos de Jaham, De Reynal, o Hayot, siguen este posicionamiento, tratando de mostrar un actitud transparente y franca en la que se minimiza el estatus económico que mantiene el colectivo, intentando parecer humildes en este aspecto y empleando normalmente la ironía para indicar un cambio evidente en el rol económico, que supondría una discontinuidad con las herencias económicas coloniales, que sin embargo para la mayoría de la población persisten entre el colectivo:

¹⁵⁶(...) ANTILLA: « *Etes-vous un homme riche?* »

¹⁵⁵ Traducción al Castellano: “En el nombre de esta fraternidad espiritual, os he acogido el verano pasado en Niza donde deseabais una entrevista sobre los Békés, sujeto delicado entre nosotros. Queríais y habéis dicho, trazar un relato objetivo de este grupito con pasado pesado (...) en lugar de pintar al grupo Béké en su diversidad, os habéis focalizado sobre una minoría ínfima, a la cual habéis exagerado los peores trapos, con el objetivo de hacer de vuestros Békés unos viejos crápulas, cínicos y racistas, dejando en el silencio las honestas gentes que trabajan pacientemente por la justicia, por compartir y por la paz. Vuestros Negros no están en mejor posiciones. Estos Dockers furiosos poco diferentes en fin de los de Marsella, estos consumidoras agotados y preocupados, como sus hermanas de la Francia metropolitana, ¿las cree suficientemente representativas del tejido social de la isla?”

En: De Jaham M-R (2009). *Lettre à Romain Bolzinger*. Publicada por Rédac Creoleways, el 17 de febrero de 2009. Disponible en: http://www.potomitan.info/lafwans/huyghues_despointes.php

¹⁵⁶ David, *op.cit.* pág. 74

Traducción al Castellano: (...) Antilla: “¿Es usted un hombre rico?”. G DE REYNAL: “No un hombre rico. A lo mejor alguien que tiene una buena visión de la cosas, porque toca muchas cosas.” Antille: “¿Es usted

G. De REYNAL – « Non, pas un homme riche. Peut-être quelqu'un qui a une bonne vision des choses, parce qu'il touche à beaucoup de choses. »

ANTILLA: « Vous êtes un bon Français, vous faites semblant de ne pas comprendre qu'on parle d'argent. »

G. De Reynal – « Vous parliez d'argent ? (rires). Demandez cela à mon banquier, ils prennent mon pouls tous les matins. Je suis riche de dettes, mais quand on a des dettes cela veut dire qu'en face il y a des investissements, et on espère qu'un jour ils seront productifs. J'ai des dettes oui. »

ANTILLA: « Payez-vous l'impôt sur la fortune? »

G. De REYNAL – « non, non pas encore. » (Risas) (...)

De Reynal señalaba que:

« Nous, on représente une telle minorité. Bon, nous avons une responsabilité économique et sociale importante, on joue notre rôle. Je reste en contact avec les hommes politiques. Je considère que les hommes de terrain doivent être sur les listes, et pas les hommes de l'ombre »

Por su parte, De Jaham se esforzaba en hacerme entender que la pérdida de poder económico entre los békés era un hecho probado pese a la intención del colectivo afrodescendiente en denunciar una oligarquía económica que impedía el desarrollo del resto de la población.

Para ello durante nuestro encuentro, hacía uso de una encuesta que según él mandó realizar, con la que quería convencerme de la heterogeneidad económica de sus miembros y del cambio socio económico en el reparto de riquezas que se ha producido desde hace décadas:

¹⁵⁷ « C'est une insulte vers le Noires, c'est-à-dire qu'ils sont tellement con, couillon qu'ils ne sont pas capable de monter une entreprise, Mr Parfait est un béké, moi je travaille avec des chiffres, pas avec de préconçus. Là c'est vrai que la majorité des concessions automobiles sont de la propriété des blancs créoles, dans la grande distribution vous allez trouver 20 à 25 pour cent mais c'est tout, vous allez écrire tout ce que l'on parle ici ?, c'est parce que on a créé un mythe, mais je vais vous dire, chacun dit comme il entend. » (...)

un buen Francés?, simula que no entiende cuando se habla de dinero.” G DE REYNAL: “¿Usted hablaba de dinero? (risas) Pregunte esto a mi banquero, toma mi pulso cada mañana. Estoy rico de deudas, pero esto quiere decir que en frente hay inversiones, y esperamos que un día sean productivas. Si tengo deudas.” Antilla: “¿Paga usted impuestos sobre la fortuna?” G DE REYNAL: “No, no aún no”.(risas)

DE REYNAL señala: “Nosotros, representamos una tal minoría. Vale, tenemos una responsabilidad económica y social importante, tenemos un puesto que sostener. Estoy en contacto con los hombres políticos. Considero que los hombres de terreno tienen que estar en las listas, y no los hombres de la sombra.”

¹⁵⁷ Traducción al Castellano: “Es un insulto hacia los negros, es decir que son tan tontos, estúpidos como para no ser capaces de montar una empresa, Monsieur perfecto es Béké, yo trabajo con números no con preconceptos. Aquí es verdad que la mayoría de las concesiones automovilísticas son de la propiedad de los blancos Creoles, en la distribución encuentra el 20% a 25% pero nada más, ¿va a escribir todo lo que estamos diciendo? ...Es porque hemos creado un mito, le digo que aquí todos dicen lo que escuchan.”

Por otro lado la diversidad económica y la transferencia del poder económico hacia metropolitanos y otros grupos locales, a la que aluden los miembros del colectivo en un discurso público integrado por la mayoría, contrasta con los datos arrojados por numerosos análisis y estudios económicos realizados sobre el tema que vierten cifras como que el 1% de los békés (probablemente menos) controlarían el 30 % del PIB, según Patrick Lecurieux-Durival, presidente de la Medef martiniquesa.

En base a datos como el presentado y a pesar de los intentos de la comunidad por alejarse de un rol predominante, continuaría existiendo un monopolio grupal de la actividad económica y comercial sobre el resto de población, pese al declive económico acentuado en los últimos 50 años en detrimento de nuevos inversores metropolitanos y de una cierta movilidad socioeconómica local que continúa paralela a criterios etnoraciales (burguesía mestiza).

También en la narrativa de Marie Reine de Jaham encontramos en los sentimientos y reacciones del protagonista, el empoderamiento de una burguesía creole y la entrada de nuevos colonos metropolitanos, que comienzan a desplazar fundamentalmente en el plano político, al colectivo:

¹⁵⁸“...*Un fonctionnaire qui encaisse des pots de vin en échange de permis de construire, et des à pour-valoir sur des terrains qui ne sont pas à vendre , cela fait du bruit, surtout dans un pays où l'esprit provincial est friand de scandales. La grande béké lui avait sauvé la mise.*”

El protagonista expresa su incredulidad ante el nuevo panorama político en el que Marcel representa al mulato bastardo que por sus orígenes históricos y familiares no “debería” ocupar un puesto de esta relevancia, de ahí la sorpresa del protagonista. En ella, se hace pone de relevancia la legitimidad y las formas de continuidad del poder a través de la jerarquía etnoracial y herencia económica y familiar del sujeto, que tenían lugar hasta entonces:

¹⁵⁹*Marcel. « Tout le monde savait qu'il était le petit-fils d'une amarreuse de cannes. Une nègresse édentée qui n'avait jamais appris à lire et descendait son litron de rhum quotidien comme un homme. Comment avait-il réussi à acquérir une telle puissance ? On chuchotait qu'il était franc-maçon, hautement gradé».*

Así en esta secuencia observamos las relaciones de poder en cuanto al género, que hace referencia de forma peyorativa al carácter de la madre de Marcel y a los hábitos inherentes al rol de hombre. Vemos en este párrafo la importancia de la línea familiar,

¹⁵⁸ Traducción al Castellano: “...Un funcionario que se dejaba sobornar a cambio de permisos de construcción, y unas preferencias sobre terrenos que no se venden, esto da que hablar, sobre todo en un país donde el espíritu provincial tiene apetito para los escándalos. La gran Béké le había salvado la apuesta.”

¹⁵⁹ De Jaham, *op cit.*, pág. 102

Traducción al Castellano: “Todos sabían que era el hijo de una atadora de cañas. Una negra desdentada que no sabía leer y se bebía su litrona de ron cotidiano como un hombre. ¿Cómo él había conseguido tanto poder? Se decía en voz baja que era franco-Masón, y altamente graduado.”

de la procedencia histórica de la familia, de los códigos patriarcales que definen el rol de la mujer en la vida social de la Martinique y de la imposibilidad de que un mulato de origen humilde acceda a puestos de poder. Aquí se expresa también la dificultad para la ascensión social de los racializados, en una sociedad en la que los sujetos permanecen encajonados en base a estas dos categorías (procedencia histórico-etnoracial y económica), que se traduce en el mundo narrativo de la novela en la necesidad de que Marcel se apoye en una sociedad secreta tradicionalmente blanca, para legitimar su poder en la sociedad martiniquesa.

De nuevo surge la canne a sucre como símbolo de continuidad de la herencia colonial: “*Le petit fils d’une amarreuse de cannes*”, expresa chocado el protagonista.

También encontramos su versión de los problemas del “foncière” (de la actividad agraria) en Martinique, que son observados por la autora desde el prisma de la corrupción pública y su visión de las formas en las que los nuevos centros de poder local son ocupados por miembros de otras categorías etnoraciales (mestizos).

¹⁶⁰ – « *Par la suite, Marcel était devenu un homme important: Le Président du Comité régional !...Comment diable en était-il arrivé là ?* » (26:311)

En la misma línea de discreción del colectivo, cuando les interrogo a cerca de la fortuna y patrimonio del Groupe Bernard Hayot (con 1,8 millar de euros de “chiffres d'affaires” y 6 000 asalariados en el Caribe y la metrópoli), varios informantes mantienen coincidencias en su discurso, excepcionalizando al personaje y desvinculándolo de una herencia colonial anterior. Según expresan, el motivo de su fortuna se debe al carácter emprendedor y riguroso del personaje, que aparece como una representación ficticia de la homogeneidad económica del conjunto:

¹⁶¹ « *Moi j’ai essayé de faire quelque chose à travers la photographie, est-ce que les békés ont eu la force économique pendant la période esclavagiste et après, c’était la société dominante, les nègres, ils faisaient du tambour, etc. mais il n’y avait pas de création pour eux(békés), alors l’image des békés est très ancrée en ça, a part trois familles qui sont riches le reste des békés sont de petits fonctionnaires, alors je crois que l’image du béké va s’éteindre. C’est l’élite dans les croyances, les békés ne sont pas que Bernard Hayot, il ne peut pas faire croire qu’ils sont tous ensemble, les maires ne sont pas blancs, le conseil régional n’est pas béké, le port n’est pas dirigé par les*

¹⁶⁰ Ibid., pág. 102

Traducción al Castellano: “Por entonces, Marcel había conseguido ser un hombre importante: el presidente del comité regional! ¿Pero cómo diablos ha llegado aquí?” (26:311).

¹⁶¹ Traducción al Castellano: “Yo intento hacer algo a través de la fotografía, los Békés han sido la fuerza económica durante el periodo de la esclavitud y después, estaba la sociedad dominante, los negros ellos tocaban el tambor, etc. Pero no hubo creaciones para ellos (Békés), pero la imagen de los Békés está anclada en esto, aparte de tres familias ricas el resto son pequeños funcionarios, entonces creo que la imagen del Béké va desaparecer. Son la élite en las creencias, los Békés no son únicamente Bernard Hayot, no se puede hacer creer que están todos juntos (que son iguales), los alcaldes no son blancos, el consejo regional no es Béké, el puerto no está dirigido por los Békés, los escritores y grandes pensadores, ¿quien son la referencia?...un tal Fanon, un tal Chamoiseaux...” Entrevista a Mr. De Laguarigue.

Békés, les écrivains et les grands penseurs, quelle est la référence ?, ce Fanon, ce Chamoiseaux... »

Entrevista a De Laguarigue.

La visibilidad de una heterogeneidad económica en torno al colectivo, se mantiene entonces como el discurso público mayoritario entre sus miembros y tiene como objetivo, extinguir la representación única del béké o blanco criollo, proclamando la pluralidad de realidades económicas dentro del grupo y la inexistencia de un discurso ideológico unitario. Estas reivindicaciones se hacen extensibles, como vimos en el epígrafe 2, a la endogamia etnoracial como una práctica en desuso o minoritaria.

Sin embargo y como decía antes, los puestos laborales, el estatus económico o el patrimonio los entrevistados, es contradictorio con sus discursos que pretenden representar posturas conciliadoras, pero efectivamente resultan ambiguas.

Un ejemplo ilustratorio de este posicionamiento es mantenido por miembros como R. De Jaham, un personaje in extremis contradictorio, en cuanto al lenguaje verbal y no verbal, a lo que debía decirme, lo que quería y lo que podía en su discurso.

En una actitud algo arrogante y segura a cerca de su rol público (el de la asociación que funda y preside) y privado (el de un hombre empeñado en mostrarme fotos con “amigos de color”), aparecía un ser rechazado y sólo, con una extrema necesidad u obsesión, por acercarse a una población que inconscientemente retrataba desde la persistencia heredada de las caricaturas etnoraciales hacia el “negro” y sus resistencias y que quería desvincularse de la representación de un grupo y de una historia familiar cada vez más pesada.

En el siguiente extracto recogido en el espacio on line, el estigma histórico-familiar opera ahora en contra de los descendientes de los colonos:

« Les frères de Jaham. (Ou les ancêtres de certain de Tous Créoles) »

Les frères de Jaham (Fort-Royal-1845):

L'accusé reconnaît: avoir donné à l'esclave Rosette, enceinte, dix-sept coups de rigoise et vingt-cinq coups administrés par lui-même .qu'à diverses époques et en dépit de sa maladie avait infligé au jeune Gustave des châtiments corporels sévères et l'avait fait mettre dans un parc à veau ; bien que malade il lui avait fait mettre un carcan rivé par une chaîne et le forçait à travailler ainsi le jour, et la nuit le jetait dans un local insalubre avec un morceau de planche pour se coucher; il en est mort ;

Sévices également sur Jean-Baptiste (9 ans); on lui coupa le lobe de l'oreille et fut contraint avec deux autres enfants Gustave et Vincent, de manger des mélanges excréments humains et d'excréments d'animaux; Jean-Baptiste et Gustave étaient les fils de Rosette. (...) Un des frères de Jaham prit la fuite. L'autre fut acquitté.» (...)

Extracto vertido de la discusión virtual de “Pour békés Lucky et Zobi” entre varios participante antillanos y békés en el foro “*Les békés sont-ils martiniquais?*”. (23 de Octubre de 2009).

Utilizando desesperadamente su ordenador y la imagen de agente híper reclamado, Me De Jaham, repetía los argumentos que una y otra vez ya había expuesto para diferentes

entrevistadores y con los que yo contaba tras escuchar previamente a otros miembros del colectivo durante las entrevistas de campo y en declaraciones en el medio online.

Después de casi dos horas encerrados en un despacho sobrecargado de libros y símbolos sobre la esclavitud, su discurso se disolvía en justificaciones y la entrevista no paraba de girar en torno a lo mismo: Al rol y éxito de su asociación y su trabajo público, a desmontar la imagen y prácticas estereotipadas hacia el grupo y en denunciar la estigmatización y exclusión pública a la que se ve sometido el colectivo y a todo aquel que lo apoya.

Sus declaraciones en torno a la reconstrucción y difusión de la trata, la esclavitud y colonización, son análogas a los mecanismos y discursos hegemónicos desarrollados por el aparato estatal sobre el asunto, materializados en los programas nacionales educativos, como veremos en el capítulo 4.

Así si las declaraciones de Despointes sobre su visión de la historia colonial, formaban parte de un discurso condenable públicamente, la reconstrucción del periodo esclavista y posesclavista para el grupo de békés manifestada públicamente gira en torno al apoyo de las reformulaciones científicas de tipo eurocéntrico representadas por enfoques economicistas y eurocentradas de historiadores como O.P. Grenouilleau y a nivel político por el apoyo explícito de proposiciones como la del ex ministro E. Besson en 2005 sobre el rol positivo de la colonización.

En este extracto observamos como la integración de un posicionamiento políticamente correcto en torno a la cuestión y tratamiento de la ideología etnoracial adoptada públicamente por la mayoría de los miembros del colectivo béké, deja vislumbrar un enfoque etnocéntrico y colonial que se manifiesta de forma inconsciente en declaraciones que tratan de alabar la postura contraria:

¹⁶²«*Bonjour* à tous.
J'ai lu attentivement l'article de Guillaume Hayot, ainsi que les précédents

¹⁶² Traducción al Castellano: “Buenos días a todos, he leído atentamente el artículo de Guillaume Hayot, y también los precedentes comentarios. Pienso que el artículo del Señor Hayot es evidentemente una cosa positiva en la jungla de los conflictos sociales actuales (y desde siempre, me parece). Pero pienso que es una sonrisa más que una verdadera mano extendida. La comunidad Béké, recientemente señalada con el dedo con rabia y juzgada como principal acusada de todos los males de las Antillas, debe efectivamente de reaccionar, de defenderse, de limpiarse de los propósitos calumniosos que, mezclados con unas justas constataciones, pasan como una carta de correos en el espíritu de los habitantes de las Antillas. Si, los Békés tienen razón de defenderse, porque no tienen toda la culpa, porque no son los depredadores que se dice, porque no son los responsables de los actos de sus ancestros, porque tienen derecho a vivir en su isla, en su tierra, de invertir, de plantar, de construir, de montar sus empresas, de emplear, de desemplear, de comprar, de vender, de negociar, de asociarse,...etc, con el mismo derecho que cualquiera de los ciudadanos de este país. Pero tienen que guardar una cosa en mente: Han recibido como herencia algo mucho más preciado que lo recibido por los otros de las Antillas. No hablo de posesiones, de tierra, de dinero (¡aunque es importante!), sino hablo de educación, de buenas maneras, de buenos consejos, de apoyos familiares, de valores morales. Lo que les sitúan nada más nacer en una esfera de protección donde su desarrollo se ve facilitado. Pero por desgracia, y es lo que inconscientemente los conflictos actuales han hecho notar, les Békés no han tenido la capacidad (o la voluntad) de compartir esta herencia con los otros de las Antillas. No han hecho este esfuerzo, seguramente difícil, de implicarse en el desarrollo social de las Antillas. Se han amurallado con sus ventajas y oportunismo como lo hubiera hecho, supongo, cualquier otra comunidad. Es la ley de la naturaleza, la ley del cada uno para sí mismo, la ley de las ideologías capitalistas. Nadie

commentaires. Je pense que l'article de Mrs. Hayot est bien évidemment une chose positive dans la jungle des conflits sociaux actuels (et de toujours, se me semble-t-il). Mais je pense que c'est un sourire, plus qu'une véritable main tendue. La communauté béké, récemment pointée du doigt avec haine et placée sur le banc des accusés comme responsable de tous les maux antillais, se doit effectivement de réagir, de se défendre, de se laver des propos calomnieux qui, mélangés à de justes constatations, passent comme des lettres à la poste dans l'esprit des antillais. Oui, les békés ont raison de se défendre, car ils n'ont pas tous les torts, car ils ne sont pas les prédateurs que l'on dit, car ils ne sont pas responsables des actes de leurs ancêtres, car ils ont le droit de vivre sur leur île, sur leur terre, d'investir, de planter, de construire, de monter leur entreprise, d'embaucher, de débaucher, d'acheter, de vendre, de négocier, de s'associer, etc., au même titre que n'importe quel autre citoyen de ce pays. Mais ils doivent garder une chose à l'esprit: ils ont reçu en héritage quelque chose de bien plus précieux que ce que les autres antillais ont reçu. Je ne parle pas de possession, de terre, d'argent (quoique), mais je parle d'éducation, de bonnes manières, de bons conseils, de soutiens familiaux, de valeurs morales. Ce qui les place dès leur naissance dans une sphère de protection où leur développement s'en trouve facilité. Malheureusement, et c'est ce qu'inconsciemment les conflits actuels ont révélé, les békés n'ont pas eu la capacité (ou la volonté) de partager cet héritage avec les autres antillais. Ils n'ont pas fait cet effort sûrement difficile de s'impliquer dans le développement social des Antilles. Ils se sont murés avec leurs avantages et leur opportunisme comme l'aurait fait, je suppose, n'importe quelle autre communauté. C'est la loi de la nature, la loi du chacun pour soi, la loi d'une société aux idéaux capitalistes. Personne n'a envie de donner dix euros à un pauvre dans la rue quand on en a besoin pour aller au cinéma. C'est sur ce schéma que les békés ont traversé les décennies. Doit-on leur en vouloir? Théoriquement non, car ils ont agi comme tout le monde le ferait dans notre société occidentale. Même le pauvre dans la rue qui trouve deux euros à terre n'ira pas le donner à un autre encore plus pauvre. Et si les békés avaient été les esclaves et les noirs les maîtres, les choses auraient été, inversement, exactement les mêmes aujourd'hui (...). Ce n'est évidemment pas une tâche aisée, car ce mur est haut et solide et qu'il y a de l'autre côté une société antillaise qui comporte, elle aussi, son lot de d'erreurs et de problèmes qui ne sont pas tous attribuables à leur pauvre héritage. Des efforts doivent être consentis, des mains doivent être tendues et ces mains tendues doivent être saisies, des choses du passé doivent être pardonnées, des aprioris doivent être effacés, des chances doivent être données et même des secondes chances (pour des emplois par exemple), des investissements doivent être fait dans des installations, dans des écoles, dans des centres de soin, d'éducation, les rancœurs doivent être oubliées,

quiero dar 10 euros a un pobre en la calle cuando los necesitamos para ir al cine. Es sobre este tema que los Békés cruzaron las décadas. ¿Tenemos que reprocharlos algo? Teóricamente no, porque han actuado como todo el mundo lo haría en nuestra sociedad Occidental. Incluso el pobre de la calle que encuentra dos euros en el suelo, no irá a dárselos a otro más pobre. Y si los Békés hubieran sido los esclavos y los negros los Maîtres, las cosas hubieran sido, invertidamente, exactamente las mismas hoy (...). No es evidentemente una tarea fácil, porque este muro es alto y sólido y hay del otro lado una sociedad de las Antillas que contiene, ella también, su lote de errores y de problemas que no son todos atribuibles a la herencia. Los esfuerzos tienen que ser consentidos, las manos se tienen que extender y estas manos extendidas tiene que agarrarse, las cosas del pasado tienen que perdonarse, lo preconcebido se tiene que borrar, una primera posibilidad tiene que darse y también una segunda (por unos empleos por ejemplo), inversiones tienen que hacerse en instalaciones, en las escuelas, en los centros de cuidados, de educación, los rencorosos tiene que olvidar, los comportamientos arrogantes tienen que ser evitados, los actos delictivos engendran el odio, los celos y las envidias tienen que cesar...etc., etc...."

des comportements hargneux doivent être évités, des actes délictueux engendrés par la haine, la jalousie et les envies doivent cessés, etc., etc, etc, etc. (...).

Conferencia-debate: “*La place des Békés dans la société antillaise*” (Suite). Publicado por admin. Clasificado en “Vie de l’association”. Publicado el 04-04-2009. Testimonio de Alex vertido el 24-04-2009.

Paralelo al reconocimiento social, político y jurídico de la esclavitud y la trata atlántica como crimen con la Loi Taubira, y previo al acercamiento que de forma simbólica iniciara A. Césaire con la plantación de un courbaril en 2001 en la Habitation Clement, De Jaham expresó su apoyo público a la Ley de 2001 y recibió más de 400 mensajes privados de agradecimiento por parte de los miembros del colectivo, como me explicaba durante la entrevista que mantuvimos en la localidad de Ducos.

¹⁶³ « *La communauté martiniquaise est née dans l’inhumanité de l’esclavage. Cette sombre histoire a porté atteinte à la dignité de ces hommes et de ces femmes, et il en est résulté de grandes souffrances qui marquent encore profondément les Martiniquais de toutes origines. Des colons venus d’Europe se sont implantés à la Martinique depuis le XVIIe siècle dans le cadre de l’expansion coloniale, et y ont fait souche. Parmi leurs descendants, des Békés d’aujourd’hui se souviennent et tiennent à apporter leur témoignage à la célébration du Cent-cinquantième de l’abolition de l’esclavage. Ils le font avec sincérité et émotion. L’évocation de cette histoire commune, fondatrice de l’identité créole contemporaine, doit constituer une nouvelle étape vers une meilleure reconnaissance mutuelle de tous ceux qui vivent à la Martinique et sont, ensemble, les acteurs de son devenir. Aujourd’hui de par le monde, plusieurs millions d’hommes, de femmes et d’enfants sont encore maintenus en esclavage, bien que celui-ci ait été officiellement aboli dans tous les pays. Pour que cesse cette situation intolérable, il est impératif que tous les Martiniquais s’unissent pour déclarer l’esclavage comme étant un crime contre l’humanité.* » (Manifeste « Nous nous souvenons... »).

Entre los mostrados por el empresario durante la entrevista que me concedió en su despacho, recojo estos dos ejemplos como muestra del apoyo de la comunidad hacia el manifiesto público de De Jaham:

¹⁶³ Traducción al Castellano: “La comunidad Martiniquesa nació con la inhumanidad de la esclavitud. Esta sombría historia ha perjudicado la dignidad de estos hombres y mujeres, y dio como resultado grandes sufrimientos que marcan aún a los Martiniqueses de todos los orígenes. Unos colonos venidos de Europa se han implantado en la Martinique desde el siglo XVII en el contexto de la extensión colonial, y se han enraizado. Entre sus descendientes, los Békés de hoy recuerdan y quieren dar su testimonio en la celebración de los 150 años de la abolición de la esclavitud. Lo hacen con sinceridad y emoción. La evocación de esta historia común, fundamento de la identidad Creole contemporánea, tiene que constituir una nueva etapa hacia un mejor reconocimiento mutuo de todos los que viven a la Martinique y están, juntos, los actores de su porvenir. Hoy en el mundo, varios millones de hombres, mujeres y niños son aún sometidos a la esclavitud, a pesar de que se haya abolido en todos los países. Para que pare esta situación intolerable, es imperativo que todos los Martiniqueses se unan para declarar la esclavitud como crimen contra la humanidad.” (Manifiesto” nosotros recordamos...).

Monsieur Roger de JAHAM
MULTI-CONTROLES
Z.I. Mangles Acajou
97232 LAMENTIN

Fort de France, le 16 décembre 1998

Mon Cher Roger,

Je tiens tous d'abord, par la présente, à te féliciter pour les différentes actions que tu as entreprises auprès des médias afin d'apporter à notre histoire un éclairage complémentaire.

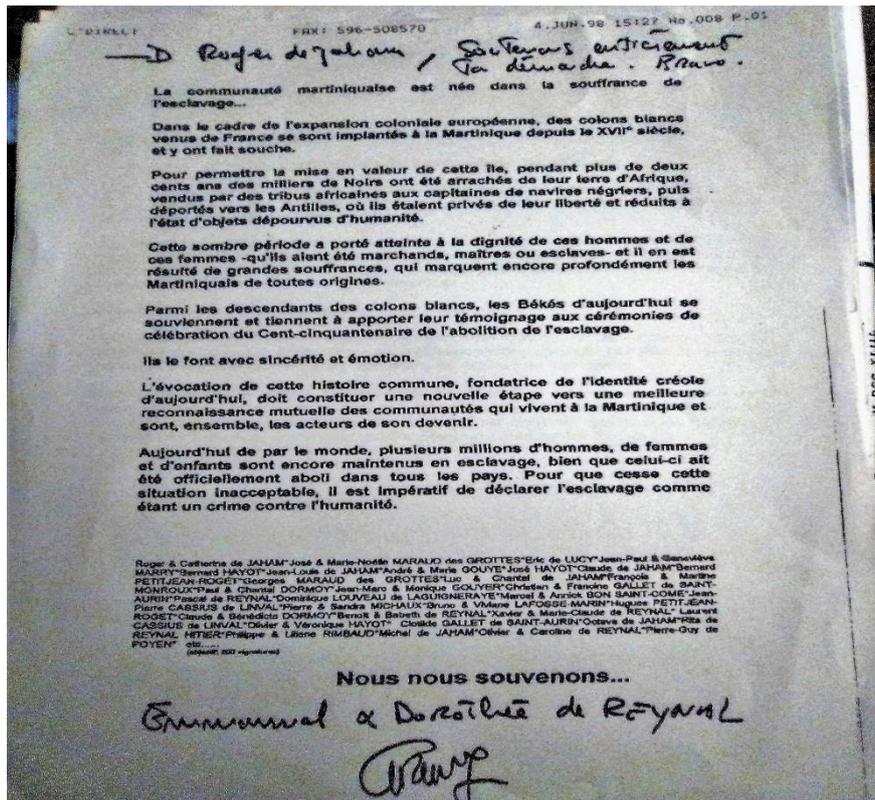
En cette année de commémoration de l'abolition de l'esclavage et de 50^{ème} anniversaire de la déclaration universelle des droits de l'homme, nous souhaiterions, mon épouse Angéla, mon fils Grégory (majeur), mon fils Vadim (mineur), ma fille Aurélia (mineure) et moi-même, rejoindre les membres de la pétition pour la reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité.

Je précise que mes deux enfants mineurs, avec qui nous avons longuement parlé de la question, m'ont donné leur accord pour y participer.

Je te présente mes meilleurs vœux pour cette nouvelle année 1999 et te prie de croire, mon Cher Roger, à l'expression amicale de mes meilleurs sentiments.

Fotografía 4. Carta de apoyo de un miembro de la comunidad béké y de su familia, hacia el manifiesto "Nous Nous souvenons..." creado y difundido por R. De Jaham en 1998.

(Mi querido Roger, Deseo sobre todo por la presente, felicitarte por las diferentes acciones que has emprendido hacia los medios, con el fin de aportar a nuestra historia una claridad complementaria. En este año de conmemoración de la abolición de la esclavitud y del 50º aniversario de la declaración universal de los derechos del hombre, deseamos, mi esposa Angelamos hijos Grégory (el mayor), mi hijo Vadim (menor), mi hija Aurélia (menor) y yo mismo, me reúno a los miembros de la petición para el reconocimiento de la esclavitud como crimen contra la humanidad. Preciso que mis dos hijos menores, con quienes hemos hablado largamente de la cuestión, me han dado su acuerdo para participar. Te mando mis mejores deseos para este nuevo año 1999 y te ruego que creas, mi querido Roger, a la expresión amistosa de mis mejores sentimientos.) Fin de la traducción al castellano.



Fotografía 5. Carta de la familia De Reynal, mostrando igualmente su acuerdo y apoyo a Mr. De Jaham por su Manifiesto.

(Roger De Jaham, apoyamos enteramente tu demanda. Bravo. Manifiesto: “Nosotros nos acordamos...”. Emmanuel y Dorothée De Reynal).

La ambigüedad de estas declaraciones en donde se adhieren a un tratamiento criminalizador del proceso histórico se manifiesta en su adhesión a las proposiciones sostenidas por el nuevo discurso histórico-científico colonial. Esta incoherencia en las manifestaciones del colectivo que es paralela al discurso político del estado nación, conlleva una forma de proteccionismo contra las repercusiones de declaraciones explícitas como las de Despointes, más que un acercamiento real para la defensa de la ley Taubira, que por otro lado resultaría incompatible con el mantenimiento del mito fundacional de la comunidad:

¹⁶⁴Sobre la entrevista televisada de H. Despointes, De Jaham expresa: (...) « *L'esclavage c'était une saloperie, mais Mr. De Jaham vous imaginez ce que vous dit*

¹⁶⁴ Traducción al Castellano: (comentarios sobre la entrevista televisada) “... La esclavitud era una basura, pero Señor De Jaham ¿Se imagina lo que está diciendo? Sus ancestros eran ... Puede que los suyos también, del tercio de esclavos liberados en 1848, los propietarios eran gente de color... y como a la Martinique los negros,... son mestizos, europeos y africanos quizás, usted tiene ancestros esclavistas. No me siento para nada aislado, somos muchos a decir esto entre los Békés, hay que denunciar. Mandé esos test (el manifiesto anterior) a los Békés pidiéndoles que firmaran y lo reenviaran, he recibido más de 400 y con entusiasmo, han firmados todos.” “Qué ha dicho (sobre la entrevista del Señor Despointes en 2009)...dos cosas, no hemos hablado de todos los buenos lados de la esclavitud, hoy los historiadores empiezan a contar que las habitations no eran campos de concentración, h que había propietarios negros con esclavos. Me niego a que echen

la?, vos ancêtres étaient... peut être les vôtres aussi, du tier des esclaves libéré, en 1848, les propriétaires étaient des gens de couleur... et comme à la Martinique les noires...se sont des métisses, des européens et des Africains peut être, vous avez des ancêtres esclavagistes. Je ne me sens pas du tout isolé, nous sommes très nombreux à dire ça chez les Békés, il faut dénoncer. J'ai envoyé ces tests aux Békés en leur demandant de signer et renvoyer, j'ai reçu plus de 400 et de façon enthousiaste, ils ont tous signés».

«Qu'est-ce qu'il a dit (...) deux choses, on n'a pas dit tous les bons côté de l'esclavage, aujourd'hui les historiens commencent à raconter que l'habitation n'était pas un camp de concentration, et il avait des propriétaires d'esclaves noires. Je refuse qu'on rejette sur les blancs, l'occident et les Békés toutes les responsabilités, c'était un crime partagé, ça n'absolu pas à l'Occident, on est tous les deux coupables. Il s'est passé quelque chose dans le passé qui a fait partager, qui a-t-il de malheureux ? Il est mal à droit et ses propos son maladroit, mais il a dit deux choses. Il n'y a aucune volonté d'amoindrir le crime, mais peut-être demain vous serai condamné pour manger de la viande, demain on dira c'est impossible de tuer un animal et de le manger, mais aujourd'hui la culture autorise ça. C'était une société très violente, il y avait l'inquisition, il ne faut pas penser que c'était une société monolithique, il faut arrêter ça»(...).

Manifestaciones como las que recojo a continuación de H. Damoiseau (propietario béké de la destilería de ron Damoiseau en Guadeloupe), acerca del rol positivo de la colonización, nos muestran la continuidad de los paradigmas etnocéntricos de la modernidad como son el progreso y desarrollo, vinculados a una concepción jerarquizada de las culturas que pasa por el ensalzamiento del capitalismo occidental como máximo y ensombrecedor de cualquier otro valor, y que justifica masacres como la de la trata, mediante la que supuestamente los racializados han podido acercarse a los privilegios culturales y económicos del Occidental:

¹⁶⁵ «Il y a un héritage colonial, attendez, l'héritage il ne faut pas le nier, moi je la connais, eu ils la connaissent, on oublie souvent d'ailleurs de dire, ça arrange bien de

sobre los blancos, los occidentales y los Békés todas las responsabilidades. Fue un crimen compartido, no absuelve al Occidental, somos los dos culpables. Ha pasado algo en el pasado que hizo que se compartiera, ¿Quién es el desgraciado?? Es torpe en sus proposiciones, pero ha dicho dos cosas: No hay ninguna voluntad de menospreciar el crimen, pero quizás mañana estén condenados por comer carne, mañana diremos que es imposible matar a un animal y comerlo, pero hoy la cultura autoriza esto. Era una sociedad muy violenta, había la inquisición, no hay que pensar que era una sociedad monolítica, hay que parar esto.”

¹⁶⁵ En: «Un Béké vante les bienfaits du Sénégal*». Entrevista a Hervé Damoiseau el 11/06/2009 en Guadeloupe. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SiCvLP0laQA>

Traducción al Castellano: “Hay una herencia colonial, espere, la herencia no hay que negarla, yo la conozco, ellos también la conocen, y olvidamos a menudo decir, porque es más fácil no decir que los primeros vendedores de esclavos eran negros, que vendían negros a los blancos, y también nos quejamos tanto de la Guadeloupe y de su sistema, ¡va!...Los de Guadeloupe venden sus playas y qué les prohíbe ir a visitar Senegal y ver sus diferencias con el Senegal y no con Francia...Porque el poder colonialista no es tan desagradable ...”.

pas le dire que les premiers vendeurs d'esclaves s'étaient des nègres, qui vendaient des nègres aux blancs, et puis on se plaint autant de la Guadeloupe et de son système, bah...!. Les Guadeloupéens ils vendent des galets, qu'est qu'y les empêche d'aller visiter le Sénégal pour voir ces nuances aux Sénégal et pas en France... parce que le pouvoir colonialiste n'est pas aussi désagréable que ça...»

A colación con estos argumentos, la Asamblea Nacional aprobó la ley n° 2005-158 del 23 de febrero de 2005 desde la que se pretendía inscribir el rol positivo de la colonización en los manuales educativos nacionales, siendo retirada poco tiempo después ante las presiones sociales que denunciaban tal proposición.

Este doble discurso público que mantiene el colectivo béké sobre la esclavitud y la colonización, como vemos corre paralelo, como decía con el tratamiento ambiguo que se da al tema por parte del estado nación, aprobando la ley Taubira y sus dispositivos, que reconoce la trata atlántica como crimen contra la humanidad y por otro, obstaculizando su ejecución práctica como veremos en el capítulo 4º y proponiendo en el plano legislativo la Ley del 2005.

Con respecto a los mecanismos hegemónicos que el poder emplaza para contrarrestar los efectos de la visibilidad de la historia colonial en el mito fundacional francés, y en el relato oficial hasta ahora imperante, la tesis de historiadores como O.P. Grenouilleau que representa a un conjunto de autores que siguen la misma perspectiva¹⁶⁶; ha supuesto como vemos, la legitimación intelectual desde Occidente para la reapertura del discurso colonial adaptado a la actualidad.

Aquí, la banalización de la trata atlántica se inscribe dentro de un proceso que universaliza al homo economicus. En este sentido el capitalismo como origen y consecuencia de la trata atlántica se transforma en un pensamiento inherente al ser humano y racional. La trata atlántica se transforma en un proceso histórico más, que resulta de la necesidad de concreción en el plano físico, del pensamiento naturalizado en todo ser humano y en cualquier época, es decir el de la obtención de la maximización de beneficios al mínimo coste. El autor expone al respecto:

¹⁶⁷ « *L'aspect moral mis à part, peu de choses distinguaient le trafic négrier des autres grands commerces maritimes* » O. P. Grenouilleau. (2004, 176:736)

¹⁶⁶ Entre otros autores ver: Marin-Lemesle, R. (1998). *Le Commerce colonial triangulaire, XVIIIe-XIXe siècle*, PUF, « *Que sais-je* », o Pouquet, J. *Encyclopaedia Universalis*, en: « *Antilles* », que sigue la misma línea ideológica que la obra de O. P. Grenouilleau « *Les Traités négrières, essai d'histoire globale* », ya citado en este capítulo (Pág. 35).

¹⁶⁷ Grenouilleau, *op. cit.*, pág.35

Traducción al Castellano: "El aspecto moral fuera, pocas cosas distinguían el tráfico negrero de otros grandes negocios marítimos."

Traducción al castellano del testimonio de Mr. Morín: "Francia ha sido colonizada por los Romanos, los Romanos por los Griegos, los Griegos..., si hablamos de colonizadores cultural, están desde el siglo II, volvemos a la fuente del Nilo, la historia está hecho de colonización ahora"...". Había urgencias

En el discurso de Mr. Morin podemos observar la adopción de las mismas proposiciones, cuando habla de su particular interpretación de la historia:

Morin: «La France a été colonisé par les romains, les romains ont été colonisés par les grecs, les grecs..., si on parle de colonisateur culturel ils y sont depuis le 2eme siècle, on remonte à la source du Nile, l'histoire est faite de colonisation maintenant... » « Il y avait des urgences historiques, maintenant que les gens commencent à tourner en rond et qu'ils se sentent sûr de ces histoires (de césairistes) ils commencent à s'intéresser dans d'autres (esclavage, colonisation).» «Les Indiens refusent d'être mis en esclavage, c'est pour ça qu'on a fait venir les africaines parce que dans sa mentalité, ils y avaient déjà l'esclavage d'une façon ancestral, ils ont fait d'une façon industriel ce qu'il y avait déjà d'une façon ancestral» Il y avait aussi l'esclavage islamique. (...) L'histoire de l'humanité c'est quoi alors?, c'est la loi du plus forte qui veut s'imposer au plus faible ?...et s'il n'y a pas la construction intellectuel ou morale qui te permet de transcender cette énergie, tu deviens un opprimé, ça c'est commun à toutes les races, cultures, couleurs (...) Il y avait des esclavages entre asiatiques aussi , si le capitalisme est l'exploitation des uns vers les autres... de l'héritage même du psychisme humaine ».

También R. De Jaham sigue las mismas líneas en este extracto:

«Les engagés c'était les premières esclaves blancs, pour eux ça n'existait pas, il n'y a pas eu d'esclaves blancs, les esclaves étaient forcément noires, a commencé en Martinique, j'ai essayé de leurs expliquer que l'esclavage a duré trois siècles en Martinique et qu'en Arabie... ah non c'a n'existe pas.» Entrevista a R. de Jaham.

El discurso minoritario del colectivo viene representado por manifestaciones como las de Mr. De Laguarigue que expresa que banalizando y naturalizando el sistema esclavista instaurado en las colonias, podría silenciarse de nuevo esta parte de la historia:

¹⁶⁸(...) *“Ce n'est pas nous qui avons inventé l'esclavage. Je pense qu'il y a quand même chez beaucoup un manque de conscience historique et une façon très rapide de tourner*

históricas, ahora que la gente empieza a dar vueltas en círculo y que se sienten seguros de estas historias (Cesaristas), empiezan a interesarse en otras (esclavitud, colonización).” “Los indios se negaron a ser puestos en esclavitud, por esto hemos hecho venir a los Africanos, porque en su mentalidad había ya la esclavitud de una manera ancestral.” “Había también la esclavitud islámica (...) ¿La historia de la humanidad que es entonces? ¿Es la ley del más fuerte que quiere imponerse sobre el más débil?... y si no hay construcciones intelectuales o morales que te permitan transcender esta energía, te vuelves un oprimido, esto es común a todas las razas, culturas, colores,...había esclavos entre asiáticos también, si el capitalismo es la explotación de los unos por los otros...de la herencia misma del psique humano.”

“Los Engagés fueron los primeros esclavos blancos, para ellos (los independentistas, intelectuales de la negritud/creolidad etc.) esto no existió, no hubo esclavos blancos, los esclavos eran negros por supuesto, empezando por la Martinique, he intentado explicarles que la esclavitud duró 3 siglos en Martinique y que en Arabia... ¡Ha no! esto no existió.” Entrevista a R. De Jaham.

¹⁶⁸ Traducción al Castellano: “No somos nosotros los que hemos inventado la esclavitud. Pienso que hay mucho falta de conciencia histórica y una manera muy rápida de voltear el problema diciendo: La esclavitud existió en todas las civilizaciones, es parte de la historia de la humanidad, los Romanos, los Griegos, han sido esclavos, así que no hablamos más.”

le problème en disant : L'esclavage a existé dans toutes les civilisations, fait partie de l'histoire de l'humanité, les romains, les grecs ont été esclaves, donc on n'en parle plus»

En el nuevo relato colonial oficial tanto local como nacional, la implicación de los “africanos” en la captura y venta de los esclavos, constituye un elemento mayor que se presenta como imprescindible en la transmisión escolar del tema, con el que se dotaría al asunto de un enfoque más objetivo, como veremos en el capítulo 4º. En todas las manifestaciones y testimonios encontrados, esta proposición es empleada para apoyar el razonamiento de la universalidad del homo oeconomicus, eximiendo colateralmente al occidental de las responsabilidades históricas y actuales de este genocidio, de la consideración excepcional de este proceso histórico, y en definitiva de cualquier reparación económica-política o simbólica hacia sus descendientes.

En este tipo de argumentaciones, el papel de una minoría implica la representación del resto. No se cuestionan los mecanismos coloniales por los que estas figuras participan en el sistema de deportación, ni la perversidad del propio sistema para lograr corromper a estos sujetos. Por otra parte, la concepción etnoracial de África como un todo homogéneo, sin divisiones ni políticas, muestra como indicaba antes, una percepción dicotómica entre el blanco y el negro, que a través de un mecanismo homogeneizador centrado en la “raza” desde el punto de vista biológico, desatiende, en el último caso, la diversidad de la poblaciones humanas en todas sus dimensiones, lo que manifiesta la desvalorización, ignorancia y desinterés hacia la pluralidad y complejidad de grupos de un continente como el africano.

Por otra parte la persistencia de la idea de un rol positivo para los descendientes de la trata en tanto que instrumento de aproximación hacia los beneficios económicos, políticos, o culturales de Occidente ya recogidos en testimonios anteriores como el de Mr. Damoiseau, conlleva la legitimación de un argumento profundamente racista que sirve de pilar para la « *justificación misionera* » de este genocidio/ epistemicidio:

¹⁶⁹ « *Il faut admettre qu'il s'agit du premier exemple de grand commerce international entre Blancs, Noirs et Arabo-Turcs, rentable pour tous les parties.* »

La idea de desarrollo o productividad ligada a la capacidad del Occidental para la conquista a través de la exterminación del medio natural, cultural, social... del resto de grupos humanos, corre paralela al rechazo y menosprecio de otro tipo de desarrollos (espiritual, ecológico, adaptativo etc...) , de otras ideologías y políticas y de otras formas de conocimiento.

¹⁶⁹ Traducción al Castellano: “Hay que admitir que es el primer ejemplo de gran comercio internacional entre blancos, negros y arabo-turcos, rentable para todos los partes.”

Declaraciones de O.P. Grenouilleau realizadas para L'Express el 14/03/2005. Disponible en: <http://msi.net/Une-negrophobie-academique#nh27>

Odile Tobner recoge algunas de estas premisas vertidas en el ámbito académico desde las que se difunde la idea de desarrollo vinculada con el mundo Occidental y de dependencia de las poblaciones « Otras » hacia el estado colonial/poscolonial benefactor:

¹⁷⁰(...) « *L'ensemble des phénomènes positifs et négatifs* » de la traite, (...) « *Quelques années plus tard, (tras la abolición de la esclavitud) il ne resta rien des richesses accumulées dans ces îles et nombre de négociants métropolitains furent ruinés. Mais on peut considérer que ces derniers auront été le vecteur de l'implantation de l'ethnie noire. Par voie de conséquence, sans doute que les descendants de celle-ci auront ainsi échappé à d'autres fléaux.* »

Discursos como el anterior que podemos encontrar en el espacio on line, constituyen una muestra del conjunto de posicionamientos que llevaron a realizar la proposición de la Ley sobre el rol positivo de la colonización, apoyada por una parte de la ciudadanía francesa.

En definitiva el éxito y la difusión mediática de obras como las de O. P. Grenouilleau constituyen un indicador de la necesidad de preservar un relato histórico colonial, adaptado al nuevo discurso sobre la raza y por tanto válido en la esfera pública. Para ello se precisa del apoyo del aparato hegemónico del saber desde el que transformar un conocimiento politizado en universal e irrefutable.

Siguiendo el mismo enfoque en el que se naturaliza y universaliza el sistema esclavista, la esclavitud en la época actual es empleada como argumento para desestimar el interés por una época que desde estos posicionamientos, hace siglos que ha concluido. Mr. De Jaham emplea este recurso utilizado en su encuentro con Mme.Taubira:

¹⁷¹« *J'ai rencontré à Madame Taubira et je lui ai dit : Mais madame votre loi est égoïste, et les esclaves actuels ?, et les esclaves transsahariens ? Etc...Ah !, Ça ne me regarde pas, elle m'a dit ça, et elle-même a reproché aux africains qu'ils ne veulent*

¹⁷⁰ Traducción al Castellano: "El conjunto de los fenómenos positivos y negativos de la trata".

(...) "Algunos años después (tras la abolición de la esclavitud), no quedó nada de las riquezas acumuladas en estas islas y muchos negociantes metropolitanos se arruinaron. Pero podemos considerar que estos últimos han sido el vector de la implantación de la etnia negra. En consecuencia, sin duda los descendientes de aquella harán escapado a otros males. Entonces los ricos se habían evaporado. Esto solo existe en las creencias mágicas. Las riquezas han cambiado de manos, han servido a desarrollar industrias, armamento, velería, industrias del lujo,...Pero el colmo del cinismo y de la estupidez, lo sabemos, es de señalar como único beneficiario de este periodo de haber permitido a los Africanos dejar su infierno de origen... ¡y además con el transporte gratis!"...

En: Tobner, O. (2007) *Une négrophobie académique? Olivier Pétré-Grenouilleau, ou la banalisation de la Traite*. Publicado en Le Mots sont importants, el 04/12/2017.

¹⁷¹ Traducción al Castellano: "He hablado con Madame Taubira, y le he dicho: Pero Madame vuestra ley es egoísta, ¿y los esclavos actuales?, ¿los esclavos transaharianos?, etc.... ah! Esto no me interesa, me ha dicho, y ella misma ha reprochado a los africanos de no asumir su parte de la esclavitud porque muchos africanos no quieren hablarlo. En 2004 ella denunció esto, los africanos no se atreven. Es necesario que reconozcan su participación en la esclavitud. Porque como yo soy blanco, soy descendiente de esclavistas, y el otro porque es negro, es descendiente de esclavos... hay gente que dice: Yo soy un descendiente de esclavos... ¡Boff!"

pas assumer leur partie de l'esclavage parce que beaucoup d'africains ne veulent pas en parler. En 2004 elle a dénoncé ça, les africains n'osent pas. Il faut qu'ils reconnaissent leur participation à l'esclavage, parce que moi je suis blanc alors je suis descendant d'esclavagiste et l'autre parce qu'il est noir, est descendant d'esclaves... il y a des gens qui disent: Je suis un descendant d'esclaves... Boff! ».

En estos discursos se desestima las consecuencias y ramificaciones de la trata atlántica en la actualidad, ni las conexiones entre las nuevas formas de esclavitud y la instauración de un sistema capitalista global fraguado precisamente durante este proceso histórico.

Por otro lado sus propuestas de englobar casi obligatoriamente a colonos y colonizados en una categoría ensambladora como la de creoles, no resulta convincente para la mayoría y suscita numerosas críticas.

En una parte de los discursos vertidos en el espacio on line y por mis informantes, la idea de que un béké « *pueda ser* » creole no es compartida ni aceptada por los afrodescendientes. La extensión hacia esta pertenencia que proclama De Jaham como medio de encuentro y comunión, es observada por los afrodescendientes desde la apropiación ilegítima de una categoría en la que el colectivo no tiene cabida. Así el término identitario creole es concebido para los afrodescendientes como una categoría propia.

El rechazo de una gran parte de la población hacia el acercamiento identitario de algunos miembros del colectivo béké, que es injustificado mientras estos mantengan los privilegios económicos derivados de su condición, promueve por otro lado, el alejamiento de ambas facciones.

Los békés se convierten ahora en esclavos de su herencia, en un soporte vivo de la transmisión de la historia de la esclavitud que instrumentaliza el racializado no sólo como arma de desacreditación y denuncia del colectivo, sino también como un cimiento alternativo en el que transcribir, conservar y difundir parte de esta historia, como vimos en la discusión anterior entre varios internautas.

Por todo ello, si el discurso de Despointes representa el lado más explícito y condenable de la herencia ideológica colonial entre los békés, las líneas discursivas de actores sociales como de De Jaham, se caracterizan por la ambigüedad. En este sentido, la transmisión de un discurso que condena públicamente la trata y la esclavitud, se acompaña de múltiples proposiciones que enmascaran una ideología etnoracial encubierta en donde se naturaliza, banaliza y acota este periodo en un tiempo lejano. Las proposiciones de construir una Martinique unida y común coexisten con el apoyo hacia los actuales mecanismos estatales coloniales que promueven la dependencia económica de los isleños hacia la República y Europa. El intento por desmitificar una homogeneidad económica en el colectivo béké se produce desde un estatus económico-social elevado o en muchos casos elitista desde el que ni siquiera es consciente el propio personaje. Por último el reclamo hacia la necesidad de crear una identidad común se aúna con el retrato de una población racializada caricaturizada en estos discursos.

Así, para muchos martiniqueses también las propuestas de actores que pretenden ser “mediadores” o “pacificadores” en el plano teórico o público, son incompatibles con las realidades y persistencias coloniales en la isla:

¹⁷²«Assis sous un élégant carbet, dans le souffle de l'alizé, Roger de Jaham, 60 ans, laisse flâner son accent créole pour raconter le camouflet qu'il a récemment subi : "Pour la première fois de ma vie, un homme que je saluais m'a dit : "Je ne serre pas la main d'un béké." L'homme a encaissé l'humiliation, retiré sa main et ne se voile pas la face, sait bien le lourd passif historique qui oppose les 3 000 békés aux 400 000 autres Martiniquais. Son ancêtre est arrivé dans l'île en 1635, comme capitaine de la milice. Il s'est enrichi sur la misère des esclaves. Un autre aïeul, Octave, a même été jugé pour les mauvais traitements qu'il infligeait à ses serviteurs. Le descendant a déniché récemment les minutes du procès dans des archives. "On ne parlait pas de l'esclavage à la maison. Pour nous aussi, c'était un poids."

Mais aujourd'hui, c'est comme si rien n'avait changé. Exploiteur, affameur, raciste, endogame: Roger de Jaham ne comprend pas l'opprobre que subit actuellement sa communauté aux Antilles, hurle à "une sacrée cabale". "Nous sommes des boucs émissaires, estime-t-il".

En este epígrafe hemos expuesto la posición económica dominante del colectivo, y la persistencia y cambios actuales, tanto en el plano material como en el simbólico e ideológico vinculando el rol elitista del grupo con las políticas de proteccionismo estatal ligadas a una ideología etnoracial permanente pero enmascarada. Para ello hemos analizado brevemente ejemplos como el de los movimientos sociales del 2009 y discursos y posicionamientos como los de H. Despointes o R. De Jaham, que en apariencia aparecen como opuestos pero que mantienen muchos nexos comunes.

En el siguiente epígrafe profundizaremos en los mitos fundacionales del colectivo que historiográficamente dicotomizan la sociedad en el anonimato abstracto y general de “la foule” afrodescendiente y la notoriedad singular de las familias históricamente localizables y reconocidas del colectivo béké.

¹⁷² Chauvet, *op. cit.*, pág. 124

Traducción al Castellano: “Sentado bajo un elegante Carbet, con el soplo de los alisios, Roger de Jaham, 60 años, deja volar su acento creole para contar la zancadilla que ha recibido recientemente: “por primera vez de mi vida, un hombre que saludaba me dijo: “yo no doy la mano a un Béké.” El hombre encajó la humillación, retiró su mano y se escondió el rostro, sabe muy bien el pesado pasivo histórico que oponen los 3000 Békés a los 400 000 otros Martiniqueses. Su ancestro llegó a la isla en 1635, como capitán de la milicia. Se ha enriquecido sobre la miseria de los esclavos. Otro antepasado, Octave, ha sido juzgado por los malos tratos infligidos a sus servidores. El descendiente se topó recientemente con los archivos que cuentan los minutos del proceso. “No hablábamos de la esclavitud en casa. Para nosotros es también un peso”. Pero hoy, es como si nada hubiera cambiado. Explotadores, hambrunadores, racistas, endógama: Roger de Jaham no entiende la opresión que tiene actualmente su comunidad en las Antillas, grita que es un “enorme complot”. “Somos un parapeto, dijo”.

1.5. Békés y “la foule”: Identidades alterizadas, narrativas históricas dicotomizadoras.

En relación a la exposición anterior, en la primera parte del epígrafe abordaremos las formas en las que los békés construyen fronteras espaciales e histórico-identitarias correlacionadas con las fronteras económicas y con una marcada ideología de raza desde la que se desarrollan estrategias de parentesco, ambas tratadas a lo largo del capítulo.

Con el objeto de entender estas cuestiones rescataremos la categoría de “*foule*” o muchedumbre, gentío, denominación frecuente en los medios de comunicación para tratar la relación de los békés y el resto de población, que supone el traslado mediático, de las divisiones y concepciones dominantes desde las que se identifican histórica e identitariamente el colectivo frente a los afrodescendientes.

En relación con esta frontera identitaria y espacial, finalizaremos el análisis de la construcción del relato histórico hegemónico del grupo de békés iniciado con la exposición de la biografía de los Du Buc en el comienzo del capítulo, de las interrelaciones de su contenido con la transmisión de la historia oficial sobre el asunto colonial y el valor de la tierra como símbolo identitario para este grupo, en contraposición con las significaciones que tienen para una parte de los afrodescendientes, y que nos servirá para introducir el capítulo siguiente.

El traslado del aislamiento social y mediático del colectivo que estudiábamos en el epígrafe anterior como una estrategia de supervivencia del grupo y que se plasmaba con las reacciones sociales hacia las declaraciones de Despointes, se refleja también en la intensificación de las fronteras espaciales de tipo residencial, educativo, de ocio, de culto etc...

Así una gran parte del colectivo béké reside en el Cap. Est y Cap Salomon, complejos de villas situados al borde del mar en las comunidades del François y el Vauclin.

Las denuncias de los antillanos en torno a este asilamiento, no atañen sólo al plano económico, sino también a las relaciones privilegiadas del grupo con el aparato estatal, que se mezclan muchas veces, con asuntos de tipo ecológico.

El testimonio recogido por U. Zander (2013) de Francis, un pescador martiniqués que convive en uno de estos núcleos poblacionales con un vecindario exclusivamente béké, entiende esta convivencia como un asunto que sobrepasa el de la cohabitación vecinal, denunciando las lógicas internas de homogenización etnoracial y la exclusión social que está sufriendo:

¹⁷³ « *Ils ont tout fait pour nous chasser. On n'a pas tellement d'endroits pour aller, et puis on est resté là. Bon, jusqu'à maintenant nous sommes un peu persécutés, mais on tient le coup. Nous sommes là, mais ce n'est pas facile de vivre parmi les Békés ici. (...)* »

¹⁷³ Zander, *op.cit.*, pág. 77

Traducción al Castellano: “Han hecho de todo para echarnos. No tenemos muchos sitios donde ir, y nos hemos quedado aquí. Hasta ahora estamos un poco perseguidos, pero aguantamos. Estamos aquí, pero no es fácil vivir en medio de los Békés,...Los Békés no quieren que los negros estén en sus pies, creo que el único lugar aquí en el François donde todos los Békés están juntos, solo están ellos aquí. Y estábamos aquí antes. No hubo nadie viviendo aquí antes. Estábamos solos aquí cerca al mar. Nuestros abuelos estaban aquí. Y finalmente no sé lo que pasó, ¡invadieron el lugar!... ¡Se ha hecho de todo para echarnos! Aguantamos, con respeto y estamos aquí, ¡bueno, hasta hoy!”. Francis, 55 años, pescador, el 17 de abril 2003.

Les Békés ne veulent pas que les Nègres viennent dans leurs pieds. (...) Je crois c'est le seul coin ici au François où tous les Békés se sont rassemblés, il n'y a que des Békés ici. Et puis, nous étions là depuis auparavant. Il n'y avait personne qui habitait ici. On était tous seuls là auprès de la mer. Nos grands-parents étaient là. Et puis finalement, je ne sais pas ce qui s'est passé, ils ont envahi le coin ! (...) On a tout fait pour nous chasser ! On tient le coup, on se respecte et on est là, bon, jusqu'à aujourd'hui ! ».

Francis, 55 años, pescador, el 17 abril 2003.

En el espacio on line también se refleja el discurso generalizado de los martiniqueses en torno a su percepción sobre el aislamiento residencial del colectivo:

¹⁷⁴«*Euhhhh je vis à Cap Est, logement de fonction... On n'a pas choisi hein!...*

Il n'y a pas QUE des békés à Cap Est !

Il est vrai qu'ils ne se "mélangent" pas ces gens-là... on s'est bien rendu compte qu'on ne faisait pas partie de leur "monde" Je passe les 3/4 de mon temps au Vauclin où j'ai noué des liens avec des métros et des locaux très sympas... mon fils va à la crèche, et je préfère de loin l'accueil martiniquais à celui des "békés" !!! ».

Respuesta de Kkb (11-02-2009) al *Forum Martinik* sobre el artículo de opinión «*La fin des békés, utopie ou réalité!!!*».

En la entrevista a Raphael Confiant, militante independentista e intelectual local, también podemos observar a través de la presentación de su novela, la exposición de las fracturas sociales que se desarrollan en relación a las fronteras residenciales de los grupos étnicos en Martinique:

¹⁷⁵«*Oui, le milieu béké est, comme chacun sait, le plus fermé de tous les milieux martiniquais. La plupart des Békés vivent entre eux dans ce quartier du Cap-Est, au François, que la population a surnommé «Békéland». Cet endroit est perçu, à tort ou à raison, comme un bantoustan de luxe et lors de la grève générale de février 2009, des*

¹⁷⁴ Traducción al Castellano: "Heee, vivo en Cap Est, en una casa de la empresa... No lo hemos elegido, ¡he!... ¡No solo están los Békés aquí en Cap Est! Es verdad que no se "mezclan" con la gente...nos hemos dado muy buena cuenta que no somos parte de su mundo, paso los ¾ de mi tiempo en Vauclin donde tengo amistades con unos "metros" y locales también simpáticos... mi hijo va a la guardería, prefiero desde luego el recibimiento de los Martiniqueses que el de los Békés". Respuesta de Kkb (11/02/2009) al fórum *martinik* sobre el artículo de opinión "*La fin des Békés, utopie ou réalité?*".

¹⁷⁵ Traducción al Castellano: "Si el medio Béké es como cada uno sabe, el más cerrado de todos los medios Martiniqueses. La mayoría de los Békés viven entre ellos en este barrio de Cap Este, al François, que los locales llaman "Békéland". Este lugar es percibido, con razón o no, como un bantustan de lujo y durante la huelga general de febrero de 2009, hicieron una llamada para embestirlo, lo que motivó el envío de una compañía de policía antidisturbios (CRS en francés) para proteger el lugar. No he metido los pies en Cap Est, por lo menos desde que los Békés se han apoderado del lugar. La única vez que fui, fue justo antes, con los militantes del ASSAUPAMAR, cuyo objetivo era el de prohibir la destrucción del Cap Salomon. Hemos perdido nuestro combate desde entonces, las villas han salido como champiñones".

En: Confiant, R. (2013) *Bal masqué à Békéland*. Publicada en potomitan, el 21 juin 2013.

Disponible en: <http://www.potomitan.info/confiant/bekeland.php>

appels avaient été lancés pour l'investir, ce qui avait motivé l'envoi d'une compagnie de CRS afin de protéger les lieux. Je n'ai jamais mis les pieds au Cap-Est, du moins, une fois que les Békés se sont emparés du lieu. La seule fois où je me suis rendu, c'était juste avant, avec des militants de l'ASSAUPAMAR, afin d'empêcher la destruction d'un endroit appelé Cap Salomon. Nous avons perdu notre combat et depuis lors, les villas y ont poussé comme des champignons. »

Uno de mis informantes, que expresaba sus impresiones en torno a las relaciones económicas del grupo, Mr. F. Brichant y que se presentaba como el tío de B. Hayot, también me exponía sus percepciones a cerca de la intensificación del aislamiento espacial del colectivo en los últimos años.

Resulta especialmente significativo que señale en este aspecto, el contexto en el que tenía lugar nuestro encuentro, que por otra parte no podría ser más simbólico en relación a la cuestión que estamos abordando.

La entrevista de tipo informal, se desarrollaba durante una cena de cumpleaños en una antigua habitation burguesa, en un barrio acomodado de Fort de France, propiedad de un metropolitano y una argentina afincados en Martinique desde hacía varias décadas.

La casa y los anexos debían guardar por imposición legal y a disgusto de sus nuevos propietarios, la estructura y parte de la decoración de antaño.

A excepción de dos afrodescendientes, el resto de los asistentes éramos todos “blancos”: Argentinos inmigrantes de clase social media, metropolitano, profesoras del Couvent de Cluny, un béké autodefinido como tal y yo. Mientras Mr. Brichant me explicaba los pormenores de su relación empresarial con Mr. X, un miembro de la minoría béké muy conocido en Martinique, parecía que hubiéramos retrocedido a otra época, y es que la composición del lugar no podía ser más significativa: Un brazalete amerindio servía de cenicero, la propietaria me mostraba un gran espacio de baño que permanecía intacto al paso del tiempo y en el que se habría necesitado mucho esfuerzo para rellenar el inmenso estanque que servía de bañera al colono, también se veía una pequeña casita anexa, donde divertida me explicaba que vivían “los sirvientes”.

Todo ello configuraba el escenario en el que un grupo de blancos adinerados bebían ron local y se divertían hablando de colonialismo y de las cuestiones políticas del momento.

Para Brichant la intensificación del aislamiento espacial de los békés, habría sucedido durante la última década, con el abandono de las habitations urbanas como la que nos encontrábamos y la concentración del colectivo en la región del Robert y el Vauclin. Según decía, todo ello promovía el cambio en el tipo de relación entre ambos grupos. Distanciándose espacialmente también se minimizaban la frecuencia de los encuentros, que se volvían únicamente laborales o mercantiles:

“Creo que cada vez más hay un "replie sur soi" de los békés, cada vez están más cerrados mantienen distancia con la gente, trabajan con ellos pero no se mezclan con ellos, yo cada vez los frecuento menos, son siempre las mismas discusiones, no sé, Que porque, porque creo se han ido a vivir todos al mismo sitio, al Robert, a Cap François etc.. que antes estaban repartidos, en Fort de France, esta era una antigua casa de békés, tenían más contacto con la población local, los mestizos Vivian cerca de la

propiedad etc.. ahora se han encerrado , en donde viven son propiedad con seguridad, cerradas...con tu tema has venido justo al centro de todo esto. Si vas al Couvent veras”.

Traducción al español extraída de las notas de campo sobre el testimonio de F. Brichant el 10/05/2015, en Fort de France.

Mr. De Reynal se aproximaba también a esta visión sobre el cambio en las relaciones intergrupales, cuando hablaba de la pérdida de la lengua creole como vehículo de intercambio y acercamiento:

¹⁷⁶“*A l’époque il y avait une servante, un jardinier, on vivait souvent sur une exploitation agricole, on embarquait les camions depuis tout petit, on trainait sur les tracteurs. Aujourd’hui on vit dans des maisons en ville devant une télévision. Il y a de moins en moins de servantes et à l’école on ne parle pas créole, au contraire, les petits campagnards qui descendent, on fait bien attention à leur apprendre le français* » (3 :7)

En este fenómeno, la desaparición colateral de la figura colonial de la “Da” martiniquesa o *Mabo guadaloupeña* (“*nourricier*” Negra), que representaba una segunda madre para las familias békés, contribuye también al distanciamiento emocional, cultural y social del colectivo con el resto de la sociedad.

Los testimonios recogidos de Catherine y Julie en el trabajo de Ulrike Zander, muestran el rol de acercamiento de esta figura, como mediadora y transmisora de la cultura local:

¹⁷⁷“*Les das ont élevé les enfants békés. Ce n’étaient pas les mères békés qui élevaient leurs enfants, c’étaient les das qui les élevaient. Et quand les das mouraient, jusqu’à maintenant, c’est dramatique pour un Béké : quand il perd sa da, il perd sa mère ! [...] C’est complètement ancré. C’est pour ça qu’ils ne peuvent pas se défaire l’un de l’autre. Le Béké a têté le sein de la da quand il est né.* »

Julie, 25 años, empleada en una biblioteca, Morne-Rouge, 16 abril 2003.

¹⁷⁸«*Chez mes grand-parents, il y avait la da de ma grand-mère qui s’appelait Da Fémi, qui était une petite dame noir-noir, toute petite et qui avait un goitre. [...] Pour nous,*

¹⁷⁶ David, *op. cit.*, pág. 74

Traducción al Castellano: “En la época en la que había sirvientes, jardineros, vivíamos muy a menudo en una explotación agrícola, embarcábamos sobre los camiones desde pequeños, estábamos sobre los tractores. Hoy vivimos dentro de casa en la ciudad frente a la televisión. Hay mucho menos sirvientes y en la escuela no se habla Creole, al contrario, los pequeños campesinos que bajan, se cuidan con mucha atención al aprendizaje del Francés.”(3:7).

¹⁷⁷ Zander, *op. cit.*, pág. 77

Traducción al Castellano: “Las “Das” cuidaban los niños de los Békés. No eran las madres de los Békés quien cuidaba sus niños, eran las Das quien lo hacía. Y cuando las Das morían, hasta ahora, era dramático para un Béké: ¡cuando pierde su Da, pierde a su madre! (...) es totalmente anclado. Es por eso que no pueden deshacerse uno del otro. El Béké ha mamado del pecho de la Da cuando nace.” Julie, 25 años, becaria en una biblioteca, Morne Rouge, el 16 de abril de 2003.

¹⁷⁸ Traducción al Castellano: “En casa de mis abuelo, estaba la Da de mi abuela que se llamaba Da Fémi, era una señora muy pequeña negra-negra, y tenía un bocio de tiroides. (...) Para nosotros era muy

elle était très vieille. Et quand on arrivait chez grand-mère, avant de dire bonjour aux grand-parents, il fallait dire bonjour à Da Fémi. C'était une personne très importante dans la famille, ce n'était pas du tout une femme de ménage. Elle était traitée comme la reine de la cuisine – elle ne travaillait plus, elle était vieille – mais on lui devait un respect presque avant les grands-parents. [...] Et quand d'ailleurs cette vieille da est morte, il y avait une espèce d'enterrement, avec les petits-enfants qui portaient la médaille du vieux serviteur... c'étaient vraiment des funérailles nationales dans la famille ! Ah oui, vraiment, c'était quelque chose !”

Catherine, 48 años, grafista y pintora, Cap Est, 10 junio 2002.

Sobre esta misma función, encontramos las vivencias del poeta guadaloupeño Alexis Léger (Saint-John Perse) relatadas en 1971 a una de sus biógrafas, a cerca de su relación con la *Da*, esta vez de origen hindú:

¹⁷⁹ “*Sa nourrice de la Guadeloupe – une Indienne shivaïte – le fit agréer, à la mort du grand prêtre de la communauté à laquelle elle appartenait, comme l'enfant dans lequel le dieu Shiva allait se réincarner au cours des cérémonies rituelles de l'an neuf : à l'âge de trois ans, le soir de la fête, complètement enduit de safran, tatoué au front du trident shivaïque, juché sur un trône porté à bras d'homme, il fut, lors d'une grande procession nocturne, présenté aux fidèles... et le rite se répéta trois années durant... ».*

Sin embargo la *Da* que cuidaba a los niños békés, estaba al servicio de la familia, y difícilmente podría transmitir a los más pequeños, reglas o cuestionamientos que entraran en contradicción con las marcadas por el grupo, por ejemplo el sistema de parentesco.

Mr. Yvon, béké de la Guadeloupe recordaba las recomendaciones de su *Da* en cuanto a las reglas matrimoniales y de frecuentación entre Blancos y Negros:

¹⁸⁰ “*Monsieur Yvon, c'est pas votre place de fréquenter des Nègres.*” “*Le fils béké qui "fautait" avec une Noire était mis au ban par les autres*”¹⁸¹

mayor. Y cuando llegábamos a la casa del abuela, había que decir buenos días a Da Fémi antes que a la abuela. Era una persona muy importante en la familia, no era una dama de limpieza. Tenía el trato de la reina de la cocina, no trabajaba, era muy mayor, pero le debíamos un respecto casi antes que a los abuelos... Y cuando esta vieja Da murió, hubo una especie de entierro, con los nietos portando la medalla del servidor... ¡Era un entierro verdaderamente nacional en la familia! ¡ah si verdaderamente era algo!”. Catherine, 48 años, grafista y pintora en Cap Est, el 10 de junio de 2002.

¹⁷⁹ En: Sahaï, J. S. (2008) *Hommage à Césaire*. Publicado en la web indereunion. Disponible en: <http://www.indereunion.net/IREV/khal/jss.htm>

Traducción al Castellano: “Su cuidadora de la Guadeloupe, una india Shivaita, lo hizo agregar, a la muerte del gran cura de la comunidad a la cual pertenecía, como el hijo a partir de quien el dios shiva iba a reencarnarse durante la ceremonia ritual del año nuevo: A la edad de tres años, la noche precedente a la fiesta, completamente pintado de azafrán, tatuado sobre la frente con el tridente de Shiva, subido sobre un trono llevado a lomos hombres, fue, a una gran procesión nocturna, presentado a los fieles...el rito se repetía durante tres años más.”

¹⁸⁰ En: Gurrey, B. y Hopquin, B. (2009). *Békés: une affaire d'héritage*. Pointe-à-Pitre, Fort de France. Publicado en Le Monde, el 05/03/2009. Disponible en:

http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/02/28/bekes-une-affaire-d-heritage_1161662_3224.html#J4tzRFv0RA7mC147.99

Traducción al Castellano: “Monsieur Yvon, no es vuestro sitio relacionarse con negros. El hijo Béké que pecaba con una negra era puesto de lado por los otros.”

¹⁸¹ Ibid., p. 153

En este ejemplo observamos como la Da asumía y transmitía una ideología etnoracial hacia las generaciones más jóvenes, que de esta forma se normalizaba para los más pequeños como una de las reglas “aceptadas” por ambos grupos. Como veremos en el capítulo 3, el rol y la representación de la maternidad para la mujer negra que se construía partir de figuras como la Da, conllevaría consecuencias y extensiones profundas en el seno de las sociedades poscoloniales.

El primer contacto de los békés con la población racializada, se vinculaba entonces a “*les nègs de service*”.

La configuración de un imaginario en el que el racializado continuaba caracterizándose por su rol servil, dócil y alienado, y en el que blancos y negros aceptaban su estatus y lo transmitían a la siguiente generación, se producía en un contexto de dominación caracterizado por un contacto vertical hacia los afrodescendientes, que se desarrollaba y naturalizaba en el seno privado de las familias Békés a través de figuras como la presentada.

Si esta relación podría permitir un mayor acercamiento a la cultura creole, como expone Zander, también facilitaba la configuración de una visión paternalista, racista y estereotipada hacia el afrodescendiente.

En contraposición con testimonios como el de Brichant, Roger de Jaham por su parte, continúa con un discurso alternativo que también en este aspecto intenta desvincularse del discurso mayoritario sobre el aislamiento del colectivo, ofreciendo su particular visión acerca del tema:

¹⁸²« *Le Cap Est, tous les békés sont là, je suis à St. Joseph, mon frère est à Case Pilote on n'est pas au Cap Est, et...il y a 300 villas au Cap Est, on est 3000 békés, unicité de résidence, unicité de religion et de lieu de culte, tous les békés vont à la messe à Rivière Pilote, eux ils ne vont pas écouter les vérités, il y a un terrorisme par les mêmes, par le même groupe malade.*»

A pesar de prácticas o discursos alternativos expresados por una minoría de actores sociales, como el representado por De Jaham, la intensificación de los diferentes procesos de estigmatización cultural e histórica de los békés así como la reducción de sus miembros facilitaría, como ocurriera con otras comunidades, el fortalecimiento de los vínculos intergrupales y la adaptación y extensión de este fenómeno a otros espacios de encuentro.

Mr. De Laguarigue en este extracto, expresaba la continuidad de las fronteras, ahora virtuales, que las generaciones más jóvenes desarrollan en el espacio on line:

¹⁸² Traducción al Castellano: “El Cap Est, todos los Békés están Aquí, yo estoy en St. Joseph, mi hermano esta en Case Pilote, no estamos en Cap. Est... Hay 300 villas en Cap Est y 3000 Békés. Unicidad de residencia, de religión y lugar de culto, todos los Békés van a misa en Case Pilote, ellos no van a escuchar verdades, hay un terrorismo de ellos mismos, por el mismo grupo enfermo.”

¹⁸³ « *Aujourd'hui les choses ne changent pas tellement, je regarde dans Facebook, à travers la photo de soirées etc...on voit que les petites békés qui ont tel et tel amie qui reste béké* ».

Entrevista a De Laguarigue.

Mme. Beauroy, profesora de origen sirio -libanés en el Couvent de Cluny, me hacía participe de la distancia mantenida entre sus compañeras békés y el resto de profesoras:

¹⁸⁴«*Tu vois celle-là (susurrando), elle est béké, elle est gentille ici mais depuis que je suis là, jamais elle m'a invité à une soirée, c'est comme ça ici* ».

Entrevista en la salle de professeurs Del Couvent de Cluny en Fort de France, el 23/05/2015.

Christiane me comentaba por su parte, que a ella sí que la habían invitado pero añadía que cada uno sabía bien cuál era su lugar.

Respecto a mis observaciones sobre la prevalencia de alumnos békés que se mantenían en un grupo cerrado y homogéneo, refería que cuando les preguntaba acerca de este comportamiento, siempre le contestaban que como después de clase eran vecinos, se marchaban juntos al barrio, realizaban salidas en barco y que en consecuencia tenían más confianza y relación.

En estos testimonios observamos como las fronteras espaciales intergrupales de muchos de ellos atañen no solamente al nivel residencial, sino al espiritual, al tradicionalmente educativo e incluso al espacio online o de ocio.

La situación económica elitista de la mayoría de sus miembros no conforma un criterio determinante, como pudiera parecer en principio, del repliegue social del grupo. Como hemos observado, en espacios educativos ligados tradicionalmente a la educación de los békés como el Couvent de Cluny, los estudiantes del grupo conforman una parte más del total de alumnado pluriétnico acomodado.

Aunque existe una concentración de metropolitanos y békés en este centro en relación al resto de colegios e institutos de la Martinique, proporcionalmente el alumnado es mayoritariamente mestizo.

Testimonios como el de Christiane o Mme. Beauroy profesoras con más de 20 años de trabajo en el Couvent, continúan señalando la predisposición de los alumnos Békés, a mantenerse en círculos cerrados frente a metropolitanos y mestizos, lo que constituye un indicativo del papel del aislamiento residencial como método para promover las relaciones intragrupalas y el distanciamiento con otros colectivos y del carácter cultural e ideológico de esta separación.

¹⁸³ Traducción al Castellano: "Hoy las cosas no cambian mucho, miro en Facebook, a través de la fotografía de noches... y vemos a los pequeños Békés con tal o tal amigo que sigue siendo Béké." Entrevista a De Laguarigue.

¹⁸⁴ Traducción al Castellano: "Tú ves aquella (susurrando), es Béké, es simpática aquí, pero desde que llegué yo, jamás me invitó a una fiesta, es así aquí."

En la estratificación etnoracial y espacial de la Martinique, este fenómeno se extiende a los diferentes grupos étnicos, aunque sus fronteras son menos cartografiadas, y por tanto menos públicas y cuestionadas.

Este es el caso de la burguesía mestiza y su centro residencial en la Route de Didier:

¹⁸⁵ « *On est dans une espèce de réserve à forte population béké (...). À l'époque, il y avait deux propriétés, peut-être même une seule, et quand les gens ont morcelé, ils ont morcelé à l'intérieur de leur famille (...). Je pense que ça s'est fait de façon naturelle et pas de façon volontaire. Et il se trouve que les familles qui étaient ici, c'étaient des Dépointes et des De Jaham (...). Nous, on a acheté à une Dépointes. (...) Tout ce quartier lui appartenait. Ça lui revenait de son père. Et son fils est en train de morceler. Par contre, son fils, lui, a fait des lotissements par derrière où il y a beaucoup de Métropolitains et probablement des gens de couleur aussi. Mais c'est vrai qu'il y en a relativement peu. Mais tu as Monsieur Ozier-Lafontaine qui n'est pas noir, il est mulâtre. Il y a Marcel Osenat qui s'est construit une énorme maison (...). Bon, c'est un quartier bourgeois, évidemment. Mais Monsieur Ozier-Lafontaine est là depuis trente ans, depuis très longtemps. Bon, c'est un quartier... si tu veux, je pense que c'est l'équivalent – les gens ont dit ça, je crois que c'est vrai – de ce qu'était la Route de Didier il y a quarante ans. La Route de Didier, c'est pareil : c'étaient des familles qui avaient morcelé etc., et donc c'était le quartier bourgeois, le quartier huppé. D'ailleurs, tous les gros Mulâtres habitaient et habitent encore à la Route de Didier. C'était à la fois la bourgeoisie mulâtre et les Békés (...). Je pense que les choses ne se sont pas faites sciemment « apartheid ». Je ne pense pas qu'il y ait eu une volonté délibérée de se mettre à part, mais ça s'est fait (...) par rapport à un découpage familial. (...) C'est sûr que tu ne vas pas voir beaucoup de pêcheurs, d'agriculteurs... les femmes de ménage n'habitent pas ici. C'est trop cher ! (...) Les taxes foncières sont très chères, c'est un quartier bourgeois quoi. Mais, pour le reste, franchement, je ne crois pas qu'on regarde la couleur de la peau (...). Je ne pense pas que si quelqu'un de couleur était arrivé, on lui aurait dit: « non, je ne te vends pas ! », je ne pense pas. Je ne peux pas*

¹⁸⁵ Zander, *op. cit.*, pág. 77

Traducción al Castellano: “Estamos en una especie de reserva con fuerte población Béké (...) En la época, había dos propietarios, puede ser que uno solo, y cuando la gente empezó a trocear, se empezó dentro de las familias,...pienso que se ha hecho de manera natural y no voluntariamente. Y las familias que estaban aquí, eran los Déspointes y los De Jaham... nosotros hemos comprado a una Déspointes... todo este barrio le pertenecía. Venía de su padre, y su hijo lo está troceando. Pero su hijo hizo también un barrio construido donde hay muchos metropolitanos y gente de color también. Es verdad que son pocos. Pero tienes a Monsieur Ozier-Lafontaine, que no es negro, es mulato. Este Monsieur Marcel Osenat que se ha construido una gran casa... bueno es un barrio de burgueses evidentemente. El señor Ozier-Delafontaine vive aquí desde hacer mucho tiempo, treinta años por lo menos, bueno es un barrio... se puede decir, como la gente dice, que se parecía al de la carretera de Didier, hace 40 años. La carretera de Didier, es igual, son gente que habían troceado sus tierras,.. en fin era el barrio alto, burgués. Por cierto todos los grandes mulatos viven aún en la carretera de Didier .Era a la vez la burguesía mulata y los Békés. Pienso que las cosas no se han hecho sabidamente “Apartheid”, no pienso que hubo una voluntad deliberada de ponerse aparte, pero se ha hecho... con respecto a un troceado familiar...Esta claro que no vas a ver allí muchos agricultores o pescadores...las damas de limpieza no viven allí...es demasiado caro. Las tasas sobre terreno son muy caras, es un barrio burgués en fin. Pero por el resto creo que se mira el color de la piel, no creo que si alguien de color llega allí, se le hubiera dicho: “¡no vendo!” no pienso eso. No puedo creer que esto fuera así, no lo puedo creer. No lo han puesto en venta en el periódico France Antilles ves, pero sí de boca a boca. Nosotros lo supimos porque teníamos un primo que vivía justo arriba, quería que compráramos entre los dos el terreno,... Ves, es así como se hace, ahora encontramos en los periódicos, la radio: “terreno en venta en Cap. Est.” El barrio va seguramente a evolucionar. Está evolucionando seguro.”

croire que ce soit comme ça, franchement, je ne peux pas croire. (...) Ils n'ont peut-être pas mis en vente dans France-Antilles, tu vois, ils ont peut-être mis en vente de bouche à oreille. Nous, on a su ça, parce qu'on avait un cousin qui habitait juste au-dessus et qui voulait qu'on achète à deux le terrain etc. (...) Tu vois, c'est comme ça que ça c'est fait. (...) Maintenant, on trouve des annonces dans France-Antilles, à la radio : « terrain à vendre au Cap Est ». (...) Donc, le quartier va probablement évoluer... il évolue, c'est sûr!

Catherine, 10 de junio de 2002.

También encontramos una distribución geográfica del espacio residencial de tipo etnoracial en otros departamentos de ultra mar, como en Guadalupe o en la Isla de la Reunión.

Durante mi estancia en 2004 en Guadalupe, observé este fenómeno de cerca al residir en una zona tradicionalmente Couli, en la parte sur de la isla y en donde fácilmente se podía apreciar una sectorización étnica con el grupo couli en la commune de Matouba, en contraposición con otras zonas habitadas claramente por afrodescendientes o en el caso de la parte norte por metropolitanos:

¹⁸⁶ *« C'est après midi sur la plage de Raisin claire à Saint-François, deux touristes de l'hexagone d'une soixantaine d'années se pointent et l'un crie à haut et intelligible voix : " On m'a dit que je ne trouverai pas de nègres ici, je suis dégoutée !!! " .*

Comentario de Jacques Limol sobre su muro en Facebook.

Joseph Marie refería sobre la aceptación de las tradiciones del colectivo Coulie:

¹⁸⁷ (...) *« par exemple a Matouba tous les premiers du mois de mai les indiens qui habitent là, viennent avec la charrette remplis de la première récolte, de fruit , légumes, et avant c'était interdit et maintenant ils viennent à l'église, et l'église les bénit et après il y a toute un partage, c'est évangélique ça, l'église a ramassée ça et a fait quelque chose d'évangélique, au lieu de dire c'est pas bon , c'est de la religion naturelle et tout ça, on en a repris et on a trouvé que c'était bon».*

También en la Isla de la Reunión las fronteras espaciales entre los diferentes grupos étnicos¹⁸⁸ son incluso más visibles ya que demográfica, geográficamente y socialmente el peso de la heterogeneidad cultural, es mayor.

¹⁸⁶ Traducción al Castellano: "Esta tarde en la playa de Raisin Claire de St. François, dos turistas del hexágono de más o menos 60 años se acercan y me gritan con un fuerte e inteligible tono de voz: "Me han dicho que no encontraríamos negros aquí, estoy asqueado."Comentario de Jacques Limol en su Facebook.

¹⁸⁷ Traducción al Castellano: "Por ejemplo en "Matouba", todos los primeros de mes los indios que viven aquí, vienen con el carrito cargado de cosechas, frutas, verduras, antes estaba prohibido, ahora llegan hasta la iglesia, la iglesia les da su bendición y después lo comparten todo, esto es evangelizar, la iglesia lo ha cogido todo y ha evangelizado, en lugar de decir no es bueno, es religión natural y todo eso, hemos repetido y visto que era bueno."

¹⁸⁸ *« Diversifiée et métissée, la population Réunionnaise est issue de différents groupes ethniques. La loi française ne permet pas de recenser des ethnies et de toute façon, la population étant "très" (= sur plusieurs générations) métissée, cela serait impossible.*

Pour information et suite à un commentaire d'un de nos lecteurs, d'après les divers guides ou articles que l'on a pu lire, on pourrait parler (sans préjugé ou autre) de:

Cafres (les noirs): entre 40 et 50 %, malabars (Indiens Tamoul): entre 22 et 27%, "yabs" (créoles blancs): environ 15%, "zoreils (métropolitains): entre 9 et 11%, chinois: env. 3%, "zarabes" (indiens musulmans):

En el texto que recogía hace tres años a cerca de mis impresiones durante mi estancia en 2006, escribía en la etnografía de la memoria:

“Mis compañeras de trabajo hablaban con orgullo del nombre de la isla haciendo referencia a que en ella los diferentes grupos étnicos convivían sin problemas y por eso se denominaba Reunión, como lugar de encuentro, como un cruce de diferentes culturas que compartían un espacio común. A pesar de esta aparente integración que al inicio me sorprendió en relación con islas como la Guadalupe o en lugares en los que había residido en la metrópoli como la banlieu Parisina o Place d’ Italie en el 13eme arrondissement, al cabo de dos o tres meses empecé a darme cuenta de las especificidades de cada zona residencial.

La zona de St. Gilles le Bains, Boucan Canot etc. que en cuanto a playas ofrecía el mayor interés turístico, estaba « limitada » en gran parte a metropolitanos blancos y a turistas. Esto recuerdo como me llamaba mucho la atención porque en la playa parecía que uno estuviera en Europa.

La zona Sur de St. Pierre, la zona del volcán se reconocía fácilmente a la población mestiza, recuerdo como se juntaban familias extensas y pasaban los domingos haciendo pic nics en la playa, se veían muchos puestos de frutas del jardín del propietario, que se vendían en la carretera, sobre todo lichis y mangos.

En la región Norte de St. André era muy habitual encontrarse tiendas tamoules, templos y población hindou y malabar. Sin embargo en St., Paul que era la commune donde yo vivía, había más población musulmana al igual que en St. Denis. Recuerdo como mi vecino que era musulmán rezaba en el patío común o acudía con prisas a una de las mezquitas que estaban detrás de nuestras casas, al sonido del imam que resonaban con fuerza por todo el pueblo.

A pesar de la distribución etno-geográfica del espacio que coincide con otros departamentos de ultra mar, en el caso de la Reunión las relaciones por lo menos aparentes entre la población me parecieron más fluidas, o menos rígidas.

En mi trabajo como DUE en la Clinique Saint Clotilde en St. Denis, coincidí con varios metropolitanos, una mujer hindou, y una mujer afrodescendiente, que se enorgullecía de sus orígenes chinos. Aunque el trato entre todos era cordial, las relaciones no se extendían más allá del ámbito laboral. Si existía alguna crispación se notaba en las expresiones de los reunioneses hacia el grupo de metropolitanos a los que nos denominaban peyorativamente “zoreilles”.

Sin embargo y en contraposición con lo que vivía diariamente en las Antillas, en ningún momento escuché ningún tipo de polémica ni comentario acerca de los Blanc Pay, hasta el punto de ignorar su existencia en aquella época.

env. 3%, comoriens et mahorais: entre 4 et 6%. » Disponible en: <http://www.guide-reunion.fr/ile-de-la-reunion/population/>



Fotografía 6. Propietaria de una antigua casa colonial observando las plantas de su jardín. Tomada en 2006 en la Isla de la Reunion.

Paralelamente a mis percepciones como residente en la isla, a cerca de las relaciones interétnicas Brigitte Croisier apunta en el artículo de opinión «*La Reunion: Communautés, ethnies! A quand les tribus?*» publicado el 4/02/2013 en «le mauricien.com»:

¹⁸⁹«*A La Réunion, on fait volontiers la promotion du « vivre ensemble réunionnais », un vivre ensemble consistant dans le métissage biologique et le maillage culturel. Ce vivre ensemble réunionnais est censé abattre tout cloisonnement et favoriser les échanges les plus divers. Cela donne une variété physique rendant impossible toute classification des personnes dans des groupes homogènes. Cela donne également une culture complexe et mouvante, au gré des interactions qui traversent la société.»*



Fotografía 7. Dos de mis vecinos se saludan al pasar en una de las calles de la localidad de St. Paul en la I. de la Reunion (2006).

¹⁸⁹ Traducción al Castellano: “En la Réunion, se hace promoción voluntariamente del “vivir juntos reunionés”, un vivir juntos que consiste en el mestizaje biológico y el trenzado cultural. Este vivir juntos reunionés, tendría que tumbar los muros y favorecer los intercambios culturales más diversos. Esto da una variedad física que deja imposible toda clasificación de personas en grupos homogéneos. Esto da también una cultura compleja y en movimiento, según las interacciones que atraviesan la sociedad.”

La diferencia con las islas de las Antillas francesas en cuanto a las dificultades de integración e identidad colectiva en torno a los diferentes grupos étnicos, podría provenir de la representación dicotómica de la historia y la identidad antillana, como consecuencia del peso histórico y demográfico del colectivo autodefinido como afrodescendiente y el de los colonos, y a la persistencia de la memoria de la esclavitud y de sus mecanismos y herencias que marcarían las relaciones con otros grupos étnicos, dificultando y ensombreciendo su papel y aportaciones en el todo social.

En cuanto a la presencia de cada grupo étnico en el espacio público, en la Isla de la Reunion pude presenciar diferentes manifestaciones culturales que según me dijeron, se realizaban anualmente con objetivo de exponer, festejar y compartir fechas que para las comunidades en cuestión eran importantes.

En este sentido asistí a la festividad del fin de año chino en St. Denis, “*le nouvel an tamoul*” en St. André y la conmemoración de la abolition de l'esclavage en St. Paul.

Sobre la gran manifestación festiva de St. André el ayuntamiento exponía en su página web:

¹⁹⁰ « *Le Jour du Nouvel An tamoul qui arrive vers le 13, 14 ou, 15 avril est une date importante pour les Tamouls. Et les festivités liées à cet événement sont ancrées dans la programmation culturelle de la ville de Saint-André. Au fil des années, la manifestation a su s'imposer en qualité tant sur le plan festif que sur le plan culturel avec au programme des spectacles de danses indiennes, des ateliers d'initiation et de découvertes des arts indiens et d'expositions. Le Nouvel An Tamoul est réputé à Saint-André pour être un temps fort de partage des connaissances, des savoir-faire et des valeurs de la culture indienne* ».

La invisibilidad de la comunidad china en Martinique o en Guadalupe, contrastaba aquí, con el esfuerzo del colectivo por visibilizar su presencia y su aportación cultural en la isla.

¹⁹⁰ Traducción al Castellano: “El día del nuevo año Tamoul, que llega sobre el 13, 14 o 15 de abril es una fecha importante para los Tamoules. Y las festividades ligadas a este evento, están ancladas en la programación cultural de la ciudad de Saint André. Al hilo de los años, la manifestación supo imponerse con cualidades tanto de festival como culturales, con en el programa de los espectáculos de bailes indios, talleres de iniciación al descubrimiento del arte indio y exposiciones. El nuevo año Tamoul es reputado en Saint André como un tiempo de compartir conocimientos, saber-hacer y valores de la cultura india.”



Fotografía 8. Inicio de la celebración del año chino en las calles de St. Denis, al fondo el tradicional espectáculo de leones. Imagen tomada en 2006.

En este sentido, si cada comunidad celebra y expone su especificidad y su historia en torno a los elementos culturales claves en la identidad de cada grupo, podía observar en estos eventos culturales y en el caso de la comunidad tamoul y china, expresiones que simbolizan la conservación de referentes importados desde las culturas de origen.

En ninguna de ellas se hacía una mención explícita a su memoria como *engagés*, una vez que llegan a la isla y pasan a formar parte de una nueva sociedad y una nueva etapa histórica, a diferencia de lo que sucede en las Antillas francesas con comunidades como la Coulie, y que expondremos en el capítulo 2º.

La diferencia de tratamientos y visibilidades públicas de la comunidad en un espacio y otro, permite alejar las influencias asimilacionista estatales como hipótesis de estas divergencias, para concentrarse en las diferencias que a nivel histórico marcan de forma dispar ambos departamentos.

La expresión de las especificidades culturales que remiten a unos orígenes y una cultura preservada por los diferentes grupos, parece incompatible con una integración histórica respecto a las construcciones históricas locales tanto entre békés como en afrodescendientes.

Si para los afrodescendientes la llegada a la isla marca la ruptura con la cultura y los orígenes pre coloniales y el inicio de una construcción cultural, identitaria, espiritual etc... nutrida de elementos nuevos y ensamblajes diversos, el resto de comunidades importan y pueden localizar sus orígenes culturales, genealógicos, etc...en un lugar específico y en este aspecto es en donde la historia de la esclavitud, marcaría la diferencia con el resto.

Mientras que el grupo chino o tamoul expresa públicamente su memoria e identidad vinculada a una geografía localizable a través de la religión, la cocina o el vestido, los afrodescendientes parten de cadenas, de látigos y de casas autoconstruidas.

En el caso de la Martinique o de la Guadalupe, la exigencia que imponen las autoridades locales para su visibilidad es el reconocimiento de una memoria e identidad que a la inversa de en la Reunión, supone también una ruptura con elementos o

memorias culturales previas a la llegada de los ancestros en el territorio, por lo menos en el espacio público.

Esto supondría la exigencia de aunar la memoria e identidad del colectivo hindou como racializada y colonizada, lo que le otorgaría la legitimidad de la inmortalidad espacial y el reconocimiento público a través de los memoriales y monumentos.

De forma paralela a manifestaciones como la china o la tamoul, en las siguientes fotografías observamos en la fiesta de la abolición de la esclavitud en la Isla de la Reunion, como el colectivo afrodescendientes difunde su memoria en el espacio público.

La exacerbación de la negrura de los esclavos encadenados, mediante la aplicación de una mezcla de cenizas y aceite, que podemos percibir en la primera foto y que se asemejan al *nèg gwo sirop* del Carnaval, visibiliza e intensifica el vínculo entre la condición de esclavo y una jerarquía de color impuesta por el aparato e ideología colonial, e integrada en la cosmovisión creole y la construcción del relato de los racializados.

Paralelamente expongo a través de la segunda fotografía, “un espectáculo” de Moringue, una técnica similar a la capoeira brasileña, original de Madagascar y trasladada al contexto reunionés desde 1996, que parece re acomodarse en el mundo cultural y dinámico de la resistencia creole.

Frente a lo incorporación novedosa de instrumentos de expresión quizás extraviados por los procesos de asimilación impuestos por el estado nación como es el caso de la Moringue; en la tercera y cuarta fotografía *recuperamos* los símbolos tradicionales del mundo creole, a saber, el de la canne a sucre como referente cotidiano e histórico de la comunidad esclava y post esclava, apropiado para la construcción de las cases y al lado en creole, “la receta de los antepasados” (*tisane lontan*), escrita probablemente por Stephanie, de la asociación de jóvenes del barrio Citerne Trousaill en les Salines y que dice así: “*Lo temps la fini passé, la memoire y reste, i fo pas nou oubli nout Zancetre, Dans nout' cour, Néna, la racine i fo pou soulager a nou*” (El tiempo ha acabado por pasar, la memoria permanece, no podemos olvidarnos de nuestros ancestros, nuestras raíces están en nuestro corazón para aliviarnos).



Fotografías 9 y 10. A la izquierda representación de dos esclavos portando un cubo pesado. A la derecha espectáculo de la danza Moringue. Ambas imágenes tomadas en St. Paul (I. de la Reunion) en 2006, durante la celebración de la abolición de la esclavitud.



Fotografías 11 y 12. A la izquierda tradicional case nègre, a la derecha imagen de una pancarta escolar en una de las casas, que incluye un refrán tradicional en creole. Ambas durante la celebración de la abolición de la esclavitud en la localidad de St. Paul en 2006.

Las diferencias en las representaciones y manifestaciones de la historia y de la identidad entre los diferentes colectivos que componen las sociedades de los departamentos de ultra mar; son diversas para cada contexto y se nutren de las especificidades e interrelaciones de su población.

Pero si en la construcción histórica de los afrodescendientes, su origen histórico e identitario se inicia con la esclavitud en todos los departamentos de ultra mar, la narrativa del colono en Martinique se centra en dignificar la vida de sus ancestros, que como hemos observado a lo largo del capítulo, aparecen como nobles aventureros al servicio del Rey.

Los orígenes nobles auto-atribuidos por esta minoría, forman parte de las bases identitarias y del mito fundacional de la comunidad y legitiman códigos sociales del grupo que contribuyen al distanciamiento ideológico-colonial con respecto al colectivo afrodescendiente o “*la foule*”:

¹⁹¹ “*Nous sommes un peu comme étaient à l’époque les grandes familles de la noblesse provinciale, on disait les gens du château.... Mon statut de béké me donne peut-être une obligation de réserve, de tenue, de bonne conduite.*»

De Reynal añade acerca de la herencia que ha recibido como miembro del colectivo (en contraposición a los que no lo son), que:

¹⁹²(...) « *Que j’ai la chance d’être née dans une famille béké avec, tout ce que cela comporte comme infrastructures, maisons, confort, possibilité de voyages, possibilité*

¹⁹¹ David, *op. cit.*, pág. 74

Traducción al Castellano: “Somos un poco como eran las grandes familias de la nobleza provincial, hablábamos de gente del castillo,... Mi estatuto de Béké me obliga quizás a la reserva, la compostura, la buena conducta.”

¹⁹² *Ibid.*, p. 163

Traducción al Castellano: “Que tenga la suerte de nacer en una familia de Béké con todo lo que conlleva, como infraestructuras, confortabilidad, posibilidades de viajar, posibilidades de apertura del espíritu, de cultura. Porque es verdad, son gente con estudios, que leen mucho, es efectivamente una suerte. Una suerte igual que aquel que ha nacido en el barrio del 16 de Paris, en la octava planta y no en el sótano.”

d'ouverture d'esprit, de culture. Parce que c'est vrai, ce sont des gens qui ont fait des études, qui lisent beaucoup, c'est effectivement une chance. Pas plus qu'une chance que celui qui est né dans le 16^{ème} arrondissement de Paris au 8^{ème} étage et pas dans la cave».

Observamos en este testimonio, la percepción de una separación simbólica entre el colectivo que se auto percibe como instruido, empresarial, trabajador, distante, inteligente, profundo, conservador y trascendente frente a la “foule” retratada como ignorante, divertida, inconsciente, cerrada y anónima.

Es importante señalar que unido a la noción de su estatus económico heredado de un proceso criminal invisibilizado, que equipara al de un capitalista de un barrio elitista en Paris, De Reynal incluye la idea de la riqueza cultural e intelectual del grupo frente a la foule.

Sin embargo y como veremos a continuación, la cultura creole es inherente y propia del grupo de afrodescendientes, quedando el colectivo, relegado a un rol de mecenazgo.

Así en la cosmovisión colonial de algunos miembros respecto a su posición privilegiada en el todo social, que les consagra en lo más alto de la jerarquía de valor del ser, se incluye la difusión y exaltación de la condición noble de sus ancestros, que legitima una preponderancia económica actual que se entiende como el resultado de su origen, más que como el fruto de la explotación criminal de sus antepasados.

A cerca de las declaraciones de Despointes sobre el origen noble de las familias békés, la continua reproducción de la respuesta de un internauta hacia estas aseveraciones, pone de manifiesto la importancia de la cuestión tanto para el colectivo en cuanto a su conformación como parte del mito fundacional con el que se distancian del resto de la población, como para los afrodescendientes que intentan apropiarse de la narrativa del colono para reconstruir la historia local:

¹⁹³ « *Au cours du reportage consacré aux Békés martiniquais par la chaîne française CANAL +, on a pu entendre, entre autres insanités, de la bouche de M. Alain Huyghes-Despointes, la phrase suivante :*

¹⁹³ Respuesta de Jean-Laurent Alcide en Montraycreole.org/spip.php ?auteur64, reproducida virtualmente en por diferentes actores sociales en foros virtuales (12 de febrero de 2009). Disponible en: <https://socio13.wordpress.com/2009/02/19/les-martiniquais-reagissent-aux-propos-des-bekes-il-expliquent-qui-ils-sont-et-la-maniere-dont-ils-possedent-lile-et-pretendent-les-maintenir-en-situation-dinferiorite/> o <http://www.touscreoles.fr/wp-content/uploads/2011/08/Textes-sur-les-engag%C3%A9s-ou-36-mois.pdf>

Traducción al Castellano: “En el curso del reportaje consagrado a los Békés de la Martinique por la cadena Francesa Canal+, hemos entendido, entre otras locuras, de la boca del señor Alain Huyghes-Déspointes, las palabras siguientes: “En 1635, unos nobles franceses colonizan a la Martinique...” había de que reírse, si esto no revela la increíble incultura, mezclada de duplicidad, de “los últimos Maîtres de la Martinique”. Por supuesto, es necesario recordar la composición de los primeros colonos: 60% de campesinos venidos del fondo de la provincia del Norte-oeste de Francia (Vendée, Normandía, Poitou, Bretaña,...) eran empleados como “engagés” o “36 meses” por algunos de los grandes plantadores y trabajaban en las “habitations” al lado de los esclavos negros. Si podían seguir hasta la final del periodo de contrato, se les concedía un trocito de tierra para ser propietarios a su vez. En 1635, el siglo 17 entonces, la escuela gratuita, laica y obligatoria no existía aún (sería el caso de 2 siglos después), entonces la casi totalidad de estos campesinos era analfabetos y hablaban los dialectos de “oïl” (de Normandía, Poitou, Vendée...)

« En 1635, des nobles français colonisent l'île de la Martinique... » Il y aurait de quoi rire, si cela ne révélait pas l'incroyable inculture, mêlée de duplicité, des « derniers maîtres de la Martinique ». En effet, il est bon de rappeler la composition des premiers colons : 60% de paysans venus du fin fond des provinces du Nord-Ouest de la France (Vendée, Normandie, Poitou, Bretagne etc.) qui étaient employés comme « engagés » ou « 36 mois » par quelques grands planteurs et qui travaillaient sur les « habitations » aux côtés des esclaves noirs. S'ils parvenaient à survivre au bout de leur période d'engagement, ils se voyaient octroyer un bout de terrain pour devenir propriétaires à leur tour. En 1635, au 17^e siècle donc, l'école gratuite, laïque et obligatoire n'existait pas encore (ce sera le cas 2 siècles plus tard), donc la quasi-totalité de ces paysans est analphabète et parle les dialectes d'oïl (normand, poitevin, vendéen etc...)» (...).

También como observábamos en el relato de la familia Du Buc, la importancia identitaria del grupo en autodefinirse como una familia noble, se extiende no solo a la construcción identitaria y a las relaciones intra grupales, sino al desplazamiento de la construcción dicotómica en el plano identitario de los afrodescendientes, y la representación alterizada del esclavo, inserta en la imagen de muchos martiniqueses acerca de sus ancestros como veremos en el capítulo 4°.

El traslado del imaginario de los orígenes de ambos grupos, en una sociedad en la que los genealogía y los procesos de auto identificación vinculados a la ancestralidad son tan importantes, la construcción histórica del colectivo de colonos sobre sus ancestros, es posible gracias a un tratamiento de la esclavitud que va desde “el tabú” o la omisión, la naturalización, o “la irresponsabilidad histórica”.

En este proceso el mantenimiento de relaciones económicas y políticas privilegiadas con el estado nación, y la conformación de la *foule* o la población martiniquesa concebida desde el anonimato, frente a la singularidad y reconocimiento de los apellidos de las familias békés como agentes de producción histórica, social y económica, marcan la distancia simbólica hacia los grupos racializados.

Si el colectivo béké se esfuerza en buscar, conservar y difundir su apellido y genealogía, desvinculado de una historia criminal configurando un relato familiar que celebra la intrepidez y coraje de sus ascendientes; la búsqueda de la ancestralidad individual y familiar del colectivo afrodescendiente, es escasa y ambigua.

La atomización y cosificación de los esclavos a su llegada en Martinique mediante la eliminación de su apellido original, no ha conllevado sin embargo, un movimiento generalizado de apropiación o recuperación por los afrodescendientes, de los orígenes familiares simbolizados a través del apellido.

Cuando le interrogaba a Christiane sobre su opinión acerca de su búsqueda genealógica, expresaba su falta de interés e incluso curiosidad sobre el tema, explicándome que este conocimiento no aportaría ni enriquecería en nada a su vida actual, pero que sin embargo sí que estaba de acuerdo con un reconocimiento global sobre el proceso de la esclavitud y la trata en tanto que crimen hacia la comunidad afrodescendiente.

Además añadía que esta postura era compartida por todos sus allegados y aseguraba que no encontraría a muchos afrodescendientes que mostraran un interés particular por la búsqueda de los orígenes de sus ancestros a nivel individual.

Alex Bourdon, jubilado y director de la asociación Amarshifa, (asociación martiniquesa para la búsqueda del origen familiar) coincidía con la versión que me ofrecía Christiane y añadía que en el plano institucional y político encontraba la misma actitud:

¹⁹⁴(...) « *L'association va travailler dans deux directions, premièrement rechercher les noms à qui ils ont été attribué en 1848 aux personnes appelé et aux nouveaux libres, c'était des esclaves qui sont devenu de citoyens libres, et qui n'ont pas de nom qui sorte de l'esclavage et à qui on va attribuer un nom, et ça c'est un inconnu pour la majorité des personnes du département, mais d'où il vient ce nom ?, il y une grande fantaisie dans les noms martiniquais, parfois des noms dévalorisant dont on a une grande curiosité de savoir d'où il viennent ces noms, et pour cela on a fouillé dans les archives et on a trouvé des registres d'individualité, et ces registres étaient dans un état de délabrement, de dégradation parce qu'on ne s'en est pas occupé, ils étaient dans les mairies, et ils allaient les détruire c'est pour vous dire que... et c'est tellement vrai que les historiens martiniquais qui ont travaillé l'origine du nom, ils n'ont pas vraiment intéressé appart de travailler dans l'imaginaire, ce que l'on a fait dans l'association est de sensibiliser les autorités responsables de la conservation des archives pour leur dire ...et dans ce moment-là ils ont consenti à prendre ces registres, à les ramener aux archives, les restaurer, a les numériser et maintenant pour la plus part il sont sur un site internet, ça on peut dire que c'est grâce à nous, comme quoi les associations peuvent servir à quelque chose, en plus on les à travailler, nous avons étudié acte par acte, commune par commune, et chaque année on va dans une commune pour présenter à la municipalité et à la population, voilà les noms qui ont été attribué à des personnes qui habitaient sur cette commune-là à l'époque, notre but est de faire une base de données, et la mettre en suite sur internet.» (...)*

Mr. Bourdon exponía su versión sobre las causas del desinterés particular e institucional en la búsqueda genealógica de las familias afrodescendientes y en la conservación e investigación de los registros históricos de los esclavos, haciendo referencia al traumatismo de la población a causa de un proceso tan brutal como la esclavitud, que sigue las mismas explicaciones de tipo psicoanalista expuestas en epígrafes anteriores:

¹⁹⁴ Traducción al Castellano: (...) “La asociación trabaja en dos direcciones, la primaria busca los nombres atribuido en 1848 a las personas llamadas y a los nuevos libres, eran esclavos pasados a ciudadanos libres, sin nombre originario de la esclavitud y a quienes vamos a dar un nombre, y eso era una incógnita para la mayoría de las personas del departamento. ¿Pero de donde vienen estos nombres? Hay una gran fantasía en los nombres de Martinique, a veces nombres degradantes que dan mucha curiosidad por saber de dónde vienen, y por esto hemos buscado en los archivos y hemos encontrado registros de individualidades. Estos estaban en un muy mal estado, desgastados por no ocuparse de ellos, estaban en las alcaldías e iban a destruirlos, es para deciros que... y es tan verdadero que los historiadores de Martinique que han trabajado el origen del nombre, no se han interesado mucho aparte de por el imaginario. Lo que hemos hecho en la asociación es sensibilizar a las autoridades responsables de la conservación de los archivos para decirles...y a partir de allí aceptaron coger los registros, trasladarlos, restáuralos, memorizarlos y ahora la gran mayoría están en internet, esto podemos decir que es gracias a nosotros, una prueba que las asociaciones pueden servir para algo. Además trabajamos y estudiamos acto por acto los registros, pueblo por pueblo, y cada año vamos en un pueblo nuevo para presentar a la alcaldía y a la gente: Estos nombres han sido atribuidos a personas que vivían aquí en la época, nuestro objetivo es hacer una base de datos y ponerla luego en internet...”

¹⁹⁵ « Nous ne faisons pas de recherche individuel pour les gens parce qu'on n'est pas nombreux à travailler dans l'association, on n'a pas le temps pour ça, mais on peut les orienter et maintenant on a des sites, nous avons un site sur lequel on a déposé notre bulletin, pour celui qui est de St Pierre et des noms disparus, il y a un site qui a commencé à le prendre en charge. Après l'abolition de l'esclavage on a été dans le déni, c'est à dire de cette histoire-là on en a honte, on voulait qu'elle disparaisse, et l'état des registres de l'individualité dont je vous avais pas parlé était automatique mis de côté, ils étaient en train de se dégrader de se perdre et les gens ils ne voulaient pas savoir d'où ils venaient parce que ça voulait dire qu'ils venaient des esclaves».

En este extracto de la entrevista realizada en su domicilio en Mayo de 2015 durante el trabajo de campo, podemos observar como la patologización de los racializados, también se extiende como argumento entre los agentes locales, que expresan la necesidad de la omisión o del “rechazo” que se produce entre los afrodescendientes a cerca del proceso de la esclavitud.

En este tipo de planteamientos se omite el papel del aparato estatal en la reproducción de políticas hegemónicas poscoloniales como la de la asimilación a nivel nacional y las formas de dominación colonial arcaicas imbricadas aun en el contexto local, desarrolladas por el colectivo béké y vinculadas con el silencio y sometimiento histórico del conjunto de la población.

Las consecuencias de la sinergia de ambas se traducen en procesos de alienación como los que expresaba F. Fanon y que atestiguamos en manifestaciones como las que me hace partícipe Bourdon, con el ejemplo de una afrodescendiente que se interesaba en la búsqueda genealógica de sus orígenes:

¹⁹⁶(...) « Et je vais vous donner une anecdote, et même plusieurs, quand les gens ils viennent me dire: Moi j'aimerais savoir d'où viens mon nom (avec un accent métropole) et quand on les laisse parler, le gens ils disent ça peut venir de France, et la personne était très noire, et il n'a pas l'esprit de dire, moi je viens de l'Afrique, les concernant ils vont chercher toutes les sortes d'origines, pas notre association.» (...)

Entrevista a Alex Bourdon como representante de la asociación Amarshifa en Schoelcher, el 11/05/2015.

En estas manifestaciones podemos observar por un lado, la falta de interés generalizado a cerca de la búsqueda de los orígenes familiares como un posible medio de reapropiación de la historia y la identidad a nivel individual-familiar. Con el testimonio

¹⁹⁵ Traducción al Castellano: “No hacemos búsquedas individuales para las personas, porque no estamos muchos trabajando en la asociación, no tenemos tiempo para esto, pero si podemos orientarlos y ahora tenemos unas páginas (web). Tenemos una página sobre la cual hemos dispuesto nuestro boletín. Por lo que concierne a St. Pierre y los nombres desaparecidos, hay otra página que se ha encargado de él. Después de la abolición de la esclavitud hemos caído en la negación, es decir de la historia que nos da vergüenza, queríamos que desapareciera, y el estado de los registros de la individualidad, que os he comentado antes, eran automáticamente apartados, estaban muy desgastados, casi perdidos, y la gente no quería saber de dónde venían porque esto quería decir que eran de la esclavitud.”

¹⁹⁶ Traducción al Castellano: (...) “Y le voy a dar una anécdota, e incluso varias: Cuando la gente venía a decirme: Me gustaría saber de dónde viene mi nombre (con un acento de metropolitano), y cuando les dejamos hablar, la gente te dice que su nombre puede venir de Francia, y la persona era muy negra, no tiene el espíritu de decir: Yo vengo de África. En estos casos van a buscar todos los tipos de orígenes posibles, no es el trabajo de nuestra asociación.”

anterior hemos visto incluso la necesidad de incorporar una genealogía hegemónica ficticia a la historia familiar para algunos actores sociales, que atestigua la intensidad de la colonialidad del saber y del ser que ha dominado en Martinique y que continúa ejerciendo su influencia a través de los dictámenes que ensalzan al colono blanco, frente a la imagen peyorativa del esclavo. La continuidad de esta ideología etnoracial permite convertir a un superviviente, a un ser con extraordinarias capacidades de resistencia, adaptación y creatividad en un sujeto “*méprisable*” del que reniegan sus descendientes.

Por otro lado y de forma colateral a la imposición histórica dicotómica del grupo blanco, analizaremos en los siguientes capítulos como la transmisión cultural y de la memoria entre los afrodescendientes, se realiza de forma colectiva y a través de medios que hasta hace poco permanecían invisibilizados para los grupos dominantes. Este fenómeno no se debe como veremos, a la dificultad de rastreo genealógico o a la falta de motivación de las instituciones públicas locales, sino a un sistema de transmisión memorial alternativo al Occidental, en el que se prioriza la conservación de legados instrumentales y dinámicos, que van más allá del carácter de nominalidad e individualidad de los apellidos familiares.

Estas formas de transmisión que forman parte del conjunto de estrategias de resistencia desarrolladas por las sociedades poscoloniales, son de índole multidimensional y funcional, y atañen, como veremos, a la supervivencia identitaria, económica, memorial, espiritual y epistemológica de la comunidad.

En todo ello, observamos como las formas alternativas de resistencia histórica desarrolladas por los afrodescendientes se focalizan en una condena generalizada del proceso de la trata, dejando de lado y de momento, la reconstrucción simbólica de la figura del esclavo, que implícita y colateralmente había tratado Césaire, Glissant y otros intelectuales a través de la negritud.

El traslado de los estereotipos coloniales atribuidos al cuerpo y por extensión a las manifestaciones corporales de tipo cultural del racializado impuesto durante el periodo esclavista y pos esclavista, se extiende como vemos, en la percepción del béké hacia el conjunto de la sociedad y los roles de cada grupo.

En la representación literaria local, estas percepciones se hacen patentes, en la caracterización del béké como una especie de señor feudal frente a una muchedumbre de trabajadores negros sin capacidad de acción y cuya suerte viene determinada por las decisiones y coraje de su patrón:

¹⁹⁷ « -*Et l'équipe de foot? Lancèrent quelques voix ?-Il continue aussi. Une explosion de joie accueillit la nouvelle-Bravo béké- a fo !-Allez ! Maître Savane! Encore une!Encore une!*»

La visión exotizada y paternalista de Reynal sobre el trabajo en el campo del agricultor afrodescendiente, muestra el carácter vertical y colonial de las relaciones establecidas por estos personajes y de la distancia hacia las realidades de sus trabajadores, que

¹⁹⁷ De Jaham, *op. cit.*, pág. 102

Traducción al Castellano: “Y el equipo de football? Rieron algunas voces. - ¡Continúa también! Una explosión de alegría acogía la noticia, ¡Bravo los Békés a tope! ¡Vamos! ¡Maître de la sabana! ¡Una más! ¡Una más!” (251:311)

como vimos en el epígrafe anterior sobre las condiciones laborales en los campos de banana, contrastan con esta visión arcaica y exotizada de los patrones:

¹⁹⁸ «*Qu'est-ce qu'il y a de plus drôle qu'un vieil ouvrier agricole de la Martinique quand il vous parle du temps passé, de ses techniques, le paysan madré, roublard. Je trouve que prendre le temps d'écouter, de comprendre les gens, c'est fabuleux. Je ne suis pas d'accord quand vous dites que c'est du racisme.*»

Esta caracterización coincide con la visión colonial de la Martinique, como un paisito con espíritu provincial plagado de escándalos, en donde las denuncias y participación activa de la sociedad en las polémicas, problemas sociales o irregularidades, como veremos por ejemplo con el caso de la propiedad Providence, son vistas desde la ironía y la verticalidad del colectivo béké.

La implicación social y en definitiva la capacidad de respuesta y agencia de la población se trata de forma estereotipada, categorizándola como provincial frente a lo global o metropolitano caracterizado por la pasividad y escasa participación de sus ciudadanos en asuntos de la vida política, económica o social que les atañen diariamente y que frente a lo rural o provincial, es entendido como moderno y citadine.

¹⁹⁹(...) «*Il a peur, les martiniquais sont des gens paisibles, ils n'ont pas envie d'insultes, ils n'ont pas envie de se battre(...)* Il y a des gens comme (...) ²⁰⁰ *qui est un dangereux raciste, dès qu'il voit un blanc ça lui pose des problèmes, c'est la troisième fois qu'il porte plainte, alors je suis plus martiniquais que lui si on prend en compte que ma famille est arrivé en 1835, 380 ans...*»

Extracto de la entrevista a Roger De Jaham

También en la entrevista a Mr. De Reynal surge el mismo tipo de percepción, tratada desde un ángulo diferente: La parte de la población que denuncia irregularidades y se manifiesta es la mínima, la mayoría permanece inactiva. Además percibe estas denuncias como ilegítimas en cuanto a los parámetros que determinan la mayor o menor pertenencia e identidad como martiniqués:

²⁰¹ «*Quel est votre regard sur le syndicalisme à la Martinique ? – Oh là là...Je ne trouve pas ça brillant, je ne trouve pas ça très constructif. Moi je suis assez choqué de*

¹⁹⁸ David, *op. cit.*, pág. 74

Traducción al Castellano: “Que hay de más divertido que un viejo trabajador agrícola de la Martinique cuando os habla del tiempo pasado, de sus técnicas, del paisano madrás, maligno. Creo que tomar el tiempo de escuchar, de entender a la gente, es fabuloso. Yo no estoy de acuerdo cuando usted dice que es racismo.”

¹⁹⁹ Traducción al Castellano: “Tiene miedo, los Martiniqueses son gente tranquila, no quieren insultar, ni pelearse,...Hay gente como...que son peligrosos racistas, a partir del momento que ven a un blanco, tienen un problema. Es la tercera vez que se quejan a la policía. Yo soy más Martiniqués que él si tenemos en cuenta que mi familia llegó en 1835, son 380 años...”

²⁰⁰ Dejo en anonimato al personaje, por las posibles consecuencias que sus declaraciones puedan ocasionar al propio entrevistado.

²⁰¹ *Ibid.*, p.169

ce syndicalisme destructeur et politique. Défendre les intérêts ne veut pas dire tuer l'outil, l'entreprise ou distiller du racisme. Car ils le font. Autant vous dites, que les békés sont des racistes, je trouve qu'il y a plus de racisme aujourd'hui des noirs vis-à-vis des békés que des békés vis-à-vis des noirs. Ça n'a pas toujours été le cas. Mais c'est plutôt ça aujourd'hui. »

En la narrativa de la autora también observamos una apreciación similar en las expresiones del protagonista sobre la “*muchedumbre*”:

²⁰²«*Ici, c'est un combat de rue. Là, la foule surexcitée* ».

En: « Le Maître de la savane » de Marie Reine de Jaham. (1999, 28:306).

En todas estos discursos se puede constatar el desplazamiento de los métodos y contenidos del colono para caracterizar y estigmatizar al racializado, insertados ahora como juicios de valor, ante las respuestas y reclamaciones políticas y sociales de los afrodescendientes en torno a cuestiones como la reparación, la visibilidad de prácticas irregulares o/ y etnoraciales del colectivo béké etc.. .

El empleo de recursos satíricos y burlescos, y las alusiones hacia la pasividad, ignorancia, retraso o inferioridad de la comunidad afrodescendiente “sobreexcitada”, marcan esta visión colonial importada de periodos anteriores.

Como veíamos en el epígrafe 1.2, el color es el símbolo desde el que el colono realiza su particular retrato social y marca la división entre una foule homogénea e implícitamente “negra” y los békés.

La apropiación del sindicalismo republicano por parte de la comunidad afrodescendiente, empleado como instrumento para reivindicaciones que se extienden más allá del orden laboral, es definido por esta minoría, como un conjunto de agitadores obcecados, que despiertan a una población pasiva y pacífica (¿sumisa?).

Esta concepción guarda interrelaciones con el rol histórico construido por los békés, su papel como agentes conservadores del patrimonio histórico y la legitimidad de su pertenencia emocional y geográfica a la isla, que peligró ante la agencia pública de una parte de los afrodescendientes y sus demandas ecológico-políticas en torno a la conservación del entorno y a la reconstrucción de la historia local. Los discursos exotizados acerca de la historia familiar son recurrentes en las manifestaciones públicas de sus miembros más mediáticos:

²⁰³ « *C'est une très vieille famille issue des capitoul de Toulouse. Mon ancêtre était un cadet de famille destiné à la cure. Je pense que ça n'a pas dû lui plaire parce qu'il s'est*

Traducción al Castellano: “¿Cuál es vuestra visión del sindicalismo en la Martinique? ¡Oh! ...No veo esto muy brillante, ni muy constructivo. Yo estoy bastante abrumado de este sindicalismo destructor y político. Defender los intereses no quiere decir matar a la herramienta, la empresa o destilar racismo. Porque lo hacen. Es mejor decirnos que ¡los Békés son racistas!, Creo que hay más racismo hoy de negros sobre Békés que de los Békés hacía los negros. No ha sido siempre el caso. Pero hoy sí lo es.” De Reynal.

²⁰² De Jaham, *op. cit.*, pág. 102

Traducción al Castellano: “Aquí, es un combate de calle. Aquí, la multitud está sobre excitada.” (28: 311).

²⁰³ David, *op. cit.*, pág. 74

Traducción al Castellano: “Es una muy vieja familia de los Capitoul de Toulouse. Mi ancestro era el menor de una familia destinado a la iglesia. Creo que no le ha gustado y se enroló en un barco. Volvemos a ver su huella en las Antillas como Filibustero, como corsario, con las letras de patente. Participó a la conquista de Cartago en 1697 y 1698. No tengo las fechas exactas. Encontramos un

embarqué sur un bateau. On retrouve sa trace dans les Antilles comme flibustier, comme corsaire, avec des lettres de patente. Il a participé à la prise de Carthagène en 1697 ou 98, je n'ai pas la date exacte. On retrouve un inventaire de ses biens à Marie-Galante en 1702 et depuis la famille a fait souche, voilà. On peut dire qu'on descend d'un curé ou d'un flibustier (Rires).»

En el siguiente fragmento de la entrevista que recoge U. Zander en 2013 a Catherine de 49 años, encontramos las mismas proposiciones que en el discurso anterior:

²⁰⁴ « (Être béké) n'est pas une position confortable, mais je crois que c'est une richesse (...). Et je suis contente que mes enfants aient cette chance aussi, d'être békés (...), même s'ils ne le savent pas, on ne les a pas élevés en disant : « vous êtes des Békés, vous ». (...) Il y a des gens qui élèvent (leurs enfants ainsi) : « vous êtes des Békés, vous devez vous tenir droits, vous représentez quelque chose ! »... Parce qu'ils sont encore pour moi sur le vieux schéma comme quelqu'un de la vieille noblesse en France (...). Moi, je pense que les sociétés ont évolué. Mais on revendiquera toujours d'être des Békés je pense, parce que c'est ce qui fait de nous ni des Métropolitains, ni des Antillais de couleur. Parce qu'on a le sentiment d'avoir un poids d'histoire, c'est surtout ça : l'essentiel de notre identité, c'est le poids d'histoire, et la volonté de transmettre ce poids d'histoire.

Ça veut dire que ta famille est venue il y a longtemps, que ça a été des gens qui ont travaillé pour ça, que tu fasses partie de ce pays-là avec ton côté colon, même si le mot n'est pas politiquement correct. Mais dans son sens le plus ancien, le colon qui est venu dans un pays qui était étranger, totalement étranger – dans tous les sens du terme – et cette appartenance à une filiation colonne, colonisatrice, pas dans le sens de venir sur la terre des autres parce que dans la mesure où il n'y a plus d'Amérindiens, il n'y pas de honte à avoir été colon. Enfin, à l'époque peut-être, ce sont des choses qui se sont négociées, bon, mal négociées, c'est évident (...). Mais aujourd'hui, je ne trouve pas anormal qu'il y ait des gens qui aient des terres. Je trouve que c'est l'histoire. Ça leur a été légué, c'est leur histoire ! (...) C'est leur histoire familiale, et la famille, c'est vraiment très important, c'est les notions de travail et de famille. (...) ce son des notions très profondent. »

inventario de sus bienes en Marie Galante en 1702 y desde entonces la familia hizo raíces, y es todo. Podemos decir que venimos de un cura y un filibustero (risas).”

²⁰⁴ Zander, *op. cit.*, pág. 77.

Traducción al Castellano: “Ser Béké, no es una posición confortable, pero creo que es una riqueza,... Y estoy contento que mis hijos tengan esta suerte también, de ser Békés..., tampoco si no lo saben, no les hemos educador diciendo: “Sois Békés ustedes.”... Hay gente que educan sus niños así: “Sois Békés, tenéis que ponerlos rectos, representáis algo.” Porque son aún para mí del viejo esquema como alguien de la vieja nobleza en Francia... Yo, pienso que las sociedades han evolucionado. Pero siempre reivindicaremos ser Békés pienso, porque es lo que hace de nosotros que no somos metropolitanos, ni de las Antillas de color. Porque tenemos el sentimiento de tener un peso de la historia, es sobre todo esto: el esencial de nuestra identidad, es el peso de historia, y la voluntad de transmitirlo. Esto quiere decir que tu familia vino hace mucho, que han sido gente que han trabajado para esto, que eres parte de este país con tu lado colon, a pesar de esta palabra incorrecta políticamente. Pero en su sentido el más antiguo, el colon venido en un país que era extranjero, totalmente extranjero, en todos los sentidos de la palabra, y esta pertenencia a una filiación colona, colonizadora, no en el sentido de venir en tierra de otros, porque en la medida que ya no avía más Amerindios, no hay vergüenza a haber sido colon. Bueno, en la época quizás, son cosa que se han menospreciada, bueno, mal negociada, es evidente... Pero hoy, no veo anormal que haya gente con tierras. Pienso que es la historia. Es un legado, es su historia,...son sus historia familiares, y la familia, es verdaderamente importante, son las nociones de trabajo y familia. (...) son nociones muy profundas.”

También se pueden apreciar referencias similares en el discurso de Morin a cerca de la legitimidad de su pertenencia y origen, en contraposición a la de Christiane:

²⁰⁵Christiane. *Tu parles pour les békés et tu te considères comme un béké mais te n'est pas un béké, les békés il te considère pas comme un véritable béké et j'entends ce que ils disent les zot, s'il a épousé une colombienne ce n'est pas ça faut, il n'a pas de sang béké (...).*

Morin.(...) *“Moi je ne te demande pas qui es-tu, Christiane, tu ne connais ma vie plus que moi (...),chez les békés on appelle les Gros békés ceux qui sont comme les premiers Hayot, t'as des békés qui sont les plus nombreux Despointes...et puis t'as les plus anciens qui est ma famille, j'ai aucun complexe, je suis très fière d'être ce que je suis et je ne changerai jamais mon nom contre le leur...le nôtre est inscrit dans l'histoire de la Martinique, pour moi c'est un honneur, en tout cas c'est nous qui pouvons leur dire qui sommes-nous, et pas eux qui peuvent me dire qui je suis.»*

En esta conversación, Mr. Morin establece una jerarquía de valor entre ambos que obviando explícitamente el carácter de la raza, gira en torno a la importancia de una construcción genealógica desde la que se forja una historia familiar, que por sus repercusiones históricas (silenciando el lado criminal), emplea en la configuración de su identidad, frente a la de su interlocutora, construida desde el anonimato histórico, desde lo no rastreable, y como una consecuencia de las decisiones y agencia de los colonos.

El producto de la explotación sexual del colono sobre el colonizado, de los actos criminales cometidos hacia los esclavos, son reconstruidos como vemos en estos discursos, para exaltar la historia familiar de los békés frente a los afrodescendientes, que continúan siendo definidos como productos sin historia ni identidad. En definitiva homogeneizados y categorizados como la “foule”.

Si el distanciamiento entre ambos grupos atañe al plano espacial, económico, histórico, y emocional, también existe un distanciamiento cultural pese a la necesidad de los békés por proclamar su particularidad cultural frente al metropolitano.

En el análisis literario de “Le Maître de la Savane” encontramos alusiones sobre la distancia y las fronteras espaciales, pero también culturales.

En este extracto la singularidad del acercamiento presencial del béké hacia un elemento cultural del afrodescendiente como el zouk (baile tradicional creole), muestra en realidad la lejanía del colectivo hacia la participación de la cultura y la vida social de la Martinique:

²⁰⁵ Traducción al Castellano: “Christiane: Tú hablas en el nombre de los Békés y te consideras como un Béké, pero no eres un Béké. Los Békés no te consideran como verdaderos Békés, y escucho lo que dicen los demás (zot en creole), si se ha casado con una colombiana no es su culpa, no tiene sangre Béké.”

Morín: “Yo no te pregunto quién eres, Christiane, no conoces mi vida más que yo,..., los Békés en casa llaman gordo Békés a los primeros como los Hayot, tienes Békés que son los más numerosos como los Déspointes... y tiene los más antiguos que es mi familia, no tengo complejos, estoy muy orgulloso de ser lo que soy y no cambiaría jamás mi nombre por los suyos,... el nuestro está inscrito en la historia de la Martinique, para mí es un honor, en todo caso somos nosotros quien puede decir lo que somos, y no ellos que pueden decir quién soy.”

²⁰⁶«*Nom de dieu!, un zouk! C'est exactement ce qu'il nous faut pour amadouer les gens. Nous allons organiser un grand a la Plantation dimanche prochain et nous inviterons tout le pays !-les békés et les nèg' tous ensemble ?dit Zezette incrédule ...-Alors, je ne manquerais ça pour rien au monde...-Un zouk mêlant békés et Noirs... Vous allez faire exploser la marmite du Diable, murmura Clément Rosamonde...-C'est assez fou pour marcher-Moi aussi, repris Rosamonde, j'ai bien envie de renverser quelques vaches sacrées... (243:311)*

(...) L'idée est bonne pour le zouk. Réfléchissez. Quel meilleur moyen de mobiliser les masses?...-Sais-tu quelle haine tu vas soulever? Tu t'attaques à trois siècles de tabou.» (245:311)

Tanto Christiane, Mr. De Reynal como De Laguarigue me hacen participe del rol del béké como una especie de mecenas que financia la promoción cultural de la isla, pero que se mantiene como observador, o como “*homme a l'ombre*” también en este plano:

²⁰⁷ (...) « *Parce que précisément on n'a pas une culture béké, la culture béké c'est la culture française, sauf que quand ils vont en France ces gens-là vont se regrouper entre eux, son complexé parce qu'ils n'ont pas l'accent français, ça a créé une espèce de complexe qui les met en porte à faux.*»

Entrevista a Mr. De Laguarigue.

En cuanto a los vínculos culturales a los que hace referencia De Laguarigue en el testimonio anterior, durante mi trabajo de campo pude asistir junto con Christiane al teatro Aimé Césaire en Fort de France para presenciar una obra de la coral “L’arpeig Coral” realizada por los alumnos del Couvent de Cluny, en la que participaban también artistas y cantantes locales. Durante el acto, un conjunto numeroso de estudiantes vestidas con el traje típico creole, entonaba canciones locales incorporando otras lenguas y estilos occidentales al recital.

Christiane no dudo en exclamar junto con otras colegas, que no había ni un sólo béké participando en la exhibición y que las pocas alumnas blancas, eran de origen metropolitano. Añadía que había familias pertenecientes al colectivo, como espectadores y que probablemente habían ayudado a financiar el acto, pero que nunca participaban en exposiciones locales de este tipo.

²⁰⁶ De Jaham, *op. cit.*, pág. 102 Traducción al Castellano: “¡Por Dios, un Zouk! Es exactamente lo que necesitamos para unir a la gente. Vamos a organizar uno grande en la plantación el domingo próximo je invitaremos a todo el país!, ¿Los Békés y los negros todos juntos? Dijo Zezette incrédula... - pues no me lo perderé por nada del mundo...- Un zouk mezclando Békés y negros... aráis la mamita del diablo, murmura Clément Rosamonde...- está lo suficientemente loco para sondear...-Yo también, replico Rosemonde, tengo ganas de voltear algunas vacas sagradas...(243:311) (...) “La idea es buena para el zouk. Reflexionad. ¿Qué mejor medio para movilizar las masas? ...- ¿tienes idea de cuanta rabia vas a levantar? ¡Te opones a tres siglos de tabú!” (245:311).

²⁰⁷ Traducción al Castellano: (...) “Porque precisamente no tenemos una cultura Béké, aquella, es la cultura francesa, aunque cuando se van a Francia esta gente se agrupa entre ella, están acomplejados porque no tienen el acento Francés, esto ha creado una especie de complejo que les deja en mala posición.” Entrevista a Mr. De Laguarigue.

F. Brichant expone también en las siguientes líneas, el rol de B. Hayot como financiador de proyectos locales entre los que se encuentra la famosa Fundación Clement:

“Con respecto a la fundación Hayot, Bernard como otros empresarios conoce las reglas fiscales y como en la metrópoli crea una fundación para deducir impuestos, además es un apasionado del arte y ha rehabilitado muchas habitaciones, tiene la fundación Clemente ha dado puestos de trabajo etc... pero si te dijera que su objetivo es ayudar a los artistas martiniqueses y a la cultura te mentiría, es un perfeccionista, le encanta su país y le gusta el arte, pero todo esto es a título personal aunque indirectamente se beneficie la Martinique”.

Como apuntaba anteriormente sobre la figura de la *Da*, la pérdida de esta relación, junto con los procesos de reagudización asimilatoria de la cultura occidental entre los más jóvenes y la concentración residencial del grupo, intensifica el distanciamiento aún mayor hacia la cultura creole, extendiéndose a la lengua que permanecía como el vehículo cultural de unión entre ambos colectivos:

²⁰⁸« *Disons que la culture créole s’exprimait plus et mieux dans les campagnes. Elle survit aujourd’hui dans les campagnes. Cette vie d’agriculteur, de pseudo agriculteur que je mène me permet d’avoir souvent des contacts avec des agriculteurs et c’est là qu’on retrouve le vrai créole, la vraie culture profonde de la Martinique, ce qui reste* ».

De Laguarigue añadía sobre la pertenencia y participación cultural del béké:

²⁰⁹(...) « *Il y a une conisation de deux civilisations, la population noire et la culture créole, et puis les blancs qui veulent se reconnaître dans une culture française plus qu’une culture créole même si il y a une langue commune qui est le créole. Il y a le fait de la musique que le blanc peut aimer et danser, il y a les contes créoles, mais ce sont de petites choses, de petites porosités qui s’ont nécessaires mais qui ne résout pas le problème de ces cultures, comme disait Glissant, ce sont deux parallèles qui ne se rejoignent pas (...) Il faut travailler, faire des expositions de livres, il faut travailler !...*

²⁰⁸ David, *op. cit.*, pág. 74

Traducción al Castellano: “Digamos que la cultura Creole se expresaba mejor y más en el campo. Esta vida de agricultor, de falso agricultor que llevo, me permite tener contactos con otros agricultores muy a menudo, y es ahí donde se encuentra el verdadero creole, la verdadera cultura de la Martinique, o lo que queda de ella.”

²⁰⁹ Traducción al Castellano: “Hay una conización de dos civilizaciones, la población negra y la cultura creole, y los blancos que desean reconocerse más en una cultura Francesa que en la Creole a pesar de la lengua común que es el Creole. Está el hecho de la música que el blanco puede amar y bailar, están los cuentos creoles, pero son cosas pequeñas, pequeñas porosidades necesarias pero que no resuelven el problema de estas culturas, como decía Glissant son dos paralelos que no se reúnen jamás ... Hay que trabajar, hacer exposiciones de libros, hay que trabajar!...es un problema....Igualmente cuando va al teatro al Atrium, a parte de algunos metros...menos si es algo muy consensuado, van a ir todos, pero si es jazz o teatro no va ir nadie, para nada, no están presentes, no están presente en la cultura,... es una pequeña cultura que vive mucho sobre sí misma y que no tiene el sentido de la cultura, no se transmite como podemos verlo en España, es un problema.... Los poetas y grandes escritores vamos a encontrarlos en el lado de los negros y no de los blancos.”

c'est un problème... Également quand vous allez à des spectacles à l'atrium à part quelques mètres...sauf si c'est quelque chose de très consensuel il vont tous y aller, mais si c'est du jazz, ou du théâtre il ne vont pas y aller, ils n'y vont pas du tout, il ne sont pas présent, ils ne sont pas présent dans la culture.(...) C'est une petite communauté, qui vie beaucoup sur elle-même et qui n'a pas le sens de la culture, on ne la transmet pas, comme on peut l'avoir en Espagne, c'est un problème... Les poètes et grands écrivains on va les trouver chez les noirs et pas chez le blancs.»

El rol de mecenas con la creación de fundaciones y el apoyo económico de los artistas y eventos culturales de la isla por parte de esta minoría, conforma una de las expresiones de las relaciones históricas de tipo vertical mantenidas entre ambos, en la que los békés a través de una posición paternalista, intentan enraizarse en una cultura de la que no son generadores ni participantes, a pesar de los intentos de miembros como De Jaham y de su percepción de la creolidad.

En este sentido si el colectivo béké se erige como agente productor y conservador de la historia de la isla, no es ni ha sido capaz de desarrollar una cultura propia, ni tampoco ha podido formar parte salvo excepciones, de la comunidad intelectual local.

Este tipo de carencias culturales son sustituidas por el rol que el relato familiar juega en la adscripción cultural del grupo y con él, el simbolismo y el papel de la tierra y las habitations como elementos claves en la definición cultural de las familias.

En este sentido, Bernard Hayot en las manifestaciones realizadas a colación de la declaración de Despointes en 2009, expresa la importancia de las tradicionales habitations para el colectivo, extrapolando el rol en la construcción identitaria del grupo al resto de la población, sin ser consciente de las repercusiones y significados de estos espacios para los afrodescendientes. En este papel de mecenazgo, la creación de una fundación para apoyar el arte local que como expresa Brichant, confiere múltiples beneficios a nivel fiscal al personaje, constituye un ejemplo del papel auto atribuido de este grupo, como conservadores y generadores de la historia local:

²¹⁰ *“Aucun d'entre nous n'était le porte-parole officiel de sa communauté, mais chacun d'entre nous était conscient de ses responsabilités. Plus tard, j'ai créé la Fondation Clément. Ce n'est pas un hasard si cette Fondation entièrement financée par mon groupe d'entreprises. Ne porte pas mon nom. A travers cette Fondation, j'ai choisi de perpétuer le nom d'une grande famille de ce pays, symbole d'une belle réussite aussi bien sociale que professionnelle. Clément, un nom dont la Martinique, comme moi-même sommes fiers.»*

²¹⁰ Traducción al Castellano: “Ninguno de nosotros era el portavoz de su propia comunidad, pero cada uno de nosotros era consciente de sus responsabilidades. Más tarde cree la fundación Clément. No es una casualidad si esta fundación, enteramente financiada por mi grupo de empresas, no lleva mi nombre. A través de esta fundación elegí perpetuar el nombre de una gran familia de este país, símbolo de un gran éxito tanto socialmente como profesionalmente. Clément un nombre de local del que la Martinique y yo mismo estamos orgullosos.”

En: Hayot, B. *Martinique: Bernard Hayot réagit aux propos de Alain Huygues-Despointes*. Publicado por Le Post Archives, el 17/02/2009. Disponible en: http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2009/02/17/1426769_martinique-bernard-hayot-reagit-aux-propos-de-alain-huygues-despointes.html

En los párrafos siguientes encontramos paralelismos entre estos testimonios y los relatos literarios como el de Marie Reine De Jaham (1993, 245:311), desde los que podemos acceder a discursos invisibles por otros medios:

²¹¹«*C'est au peuple de soutenir notre projet...faire appel à leur racines !...Il vante son argent? (sobre las presiones de los metropolitanos para adquirir la plantación). Nous parlerons de notre terre...»*

«...Il y a des moments où tu me parais si dur, si insensible...Tu ne dis pas un mot de...de la Plantation, ni de sa vente...? Est-ce par indifférence, ou au contraire...parce que tu souffres ?

- Vous non plus, grand-mère, vous ne parlez pas de la Plantation. Et vous savez bien pourquoi. Cela nous fait trop mal à tous les deux.»

Extracto de la conversación que mantiene la abuela del protagonista y de la pertenencia emocional a la plantación y a la tierra.

En suma, las antiguas habitations y destilerías son concebidas como el origen de la familia y el fruto y símbolo de una comunidad retratada desde la heroicidad, la valentía y el trabajo. La visión exotizada del campesino y el alejamiento a las realidades y herencias de su rol como esclavo y descendiente, se emplean para retratar a los afrodescendientes que en esta visión continúan homogenizados en una “masa de trabajadores negros”, que como sucediera con los esclavos, permanecen en la sombra ante la “grandeza y exuberancia” de las propiedades del maître.

Esta percepción contrasta con los significados de la tierra para el colectivo racializado y con prácticas de desapego hacia su conservación y apropiación para una parte de la sociedad martiniquesa, como vemos en el siguiente testimonio:

²¹²(...) «*Mais l'essentiel des martiniquais garde encore l'essentiel de l'esclavage. Il y a un dicton qui se dit souvent, un peu moins maintenant: « Ter béké la », la terre des békés. Le martiniquais n'estime pas que la terre était à lui, le martiniquais est conscient que ce sont des résistances, naturellement ils disent que ce sont les esclaves qui ont mis en valeur le pays, donc que le pays leur revient en tant que descendants d'esclaves,*

²¹¹ Traducción al Castellano: “Es una función del pueblo de sostener nuestro proyecto... ¡hacer referencia a sus raíces!... ¿alardearse de su dinero? (sobre las presiones de los metropolitanos para adquirir las plantaciones.) hablaremos de nuestra tierra...”

“hay momentos en donde me pareces tan seguro tan duro, tan insensible,... ¿no dices ni una palabra de... de la plantación, ni de su venta...? Es por indiferencia o al contrario,... ¿por qué sufres? -Usted tan poco abuela, no habla de la plantación. Y sabe muy bien porqué, esto nos duele demasiado a los dos.”

²¹² Traducción al Castellano: “Pero el esencial de los Martiniqueses guarda el esencial de la esclavitud, hay un dicho que se dice a menudo, un poco menos ahora: la tierra de los Békés. El Martiniqués no estimaba que la tierra era suya, el martiniqués es consciente que son resistencias, naturalmente dicen que son los esclavos quienes le dieron valor al país por lo tanto el país les corresponde en tanto que descendientes de esclavos, pero durante muchos años hemos estimado que la tierra era de los Békés, tanto que si se les quita, se les hace daño, pero era a los Békés que se les hacía daño, y de ahí se desarrolló la costumbre de quemar los campos de caña, para extenderlo directamente a los Békés. Hay que reconocer que el esencial de los Martiniqueses no tienen un lazo visceral hacia la tierra, la mayoría, pero en estos momentos hay un tasa sobre las habitaciones penosa con terrenos que son vendidos en la inmobiliaria y el Martiniqués que posee unas pequeñas tierras, no consigue defenderse...”

mais pendant longtemps on a estimé que la terre était aux békés, si bien que si on leurs quitte, on leur faisait du mal, mais c'était aux békés qu'on faisait du mal et c'est de là qu'a évolué a l'habitude de mettre le feu dans le champs de cannes, pour l'étendre directement aux béké. Il faut reconnaître que l'essentiel des martiniquais n'ont pas un attachement viscéral a sa terre, la majorité; mais en ce moment il y a une taxe d'habitation épouvantable avec des fonciers qui sont vendu dans l'immobilier, et le martiniquais qui possède de petites parcelles, n'arrive pas à se défendre.»(...)

Entrevista con Mr. Regis, director de la asociación Assaupamar, el 20/05/2015.

Por otro lado asociaciones como Assaupamar, luchan por denunciar prácticas irregulares y desigualitarias que en un primer plano atañen a lo ecológico pero que mantienen un carácter político anticolonial e independentista:

²¹³*«Notre association est écologique mais aussi politique avec un grand P, c'est une association pour le patrimoine martiniquais, la différence que nous faisons entre environnement et écologie c'est qu'il faut inclure la vie de l'homme, c'est que nous disons tous le temps que l'homme n'est pas le centre de la planète. L'homme fait partie intégrant des écosystèmes et il a une interdépendance, donc entre tous les éléments qui composent la vie, la Assaupamar est partout chez elle en Martinique, le problème ici, c'est que l'on est en plein combat de réparation ...autant qu'on est concerné par la préservation des écosystèmes autant on est interpellé partout, C'est que l'homme est aussi social que ...c'est en ce sens que nous nous percevons dans la politique. Les membres de la Assaupamar ont leurs opinions politiques, mais en tant que structure on ne prend pas de positions partisans, lors des élections j'étais président, mais la structure ne m'a pas soutenu, la vie est politique. Un exemple qui traduit bien la différence entre notre positionnement en tant que politiques, c'est t'a dire participé des décisions et à la vie de la cité et les orientations. En 2010 il y avait des élections pour choisir les orientations que le pays devait prendre, la constitution française a permis que les départements d'outre-mer puissent évoluer dans des articles différentes, l'article 73 qui signifie l'identité législative et le 74 qui permet un assemblage*

²¹³ Traducción al Castellano: "Nuestra asociación es ecológica pero política también pero con una P mayúscula, es una asociación a favor del patrimonio Martiniqués, la diferencia que hacemos entre medio ambiente y ecología reside en que hay que incluir la vida del hombre, decimos en todo momento que el hombre no es el centro del planeta, el hombre es parte integrante del ecosistema y tiene una interdependencia, entonces entre todos los elementos que componen la vida, la Assaupamar está en cualquier sitio de la Martinique en su casa, el problema aquí, es que estamos en pleno combate por las reparaciones...tanto como estamos preocupados por la preservación de los ecosistemas, estamos interpellados en todas partes. Es que el hombre es también social... es en este sentido en que nos percibimos en la política. Los miembros del Assaupamar tiene sus opiniones políticas pero como estructura no tomamos posiciones participativas, durante las elecciones era presidente, pero la estructura no me ha apoyado, la vida es política. Un ejemplo que traduce muy bien la diferencia entre nuestro posicionamiento como políticos, es decir participe de las decisiones, y la vida de los barrios y las orientaciones. En 2010 hubo elecciones para elegir las orientaciones del país, la constitución Francesa permitió que los departamentos de ultramar puedan desarrollarse en artículos diferentes, el artículo 73 que significa la identidad legislativa y el 74 que permite un ensamblaje autonómico, el Assaupamar hizo campaña para el artículo 74, pero no en contra de los partidos..."

d'autonomie, l'Assaupamar a fait campagne ouvertement pour l'art. 74, mais pas contre des parties. » (...)

Uno de los objetivos de la asociación es precisamente la construcción y re significación de la tierra para los afrodescendientes, como medio que promueva el empoderamiento y el desarrollo de mecanismos de apropiación del suelo también a nivel particular, que corren paralelos a los que analizaremos con respecto al espacio público, desde el poder político local.

Los efectos colaterales de este tipo de estrategias atañen directamente a la reconfiguración de la historia de la esclavitud con la reconstrucción identitaria del esclavo y sus descendientes ligada al trabajo en la tierra.

Así si el esclavo era deportado a una tierra que no le pertenecía y que se configuraba como un espacio de maltrato y desesperación, la apropiación de las formas de producción y de la propiedad y de la explotación de sus recursos, supone una ruptura con el rol colonial impuesto de forma transgeneracional y un medio de reconstrucción de los vínculos del afrodescendiente con su entorno.

La lucha de una parte de la comunidad afrodescendiente contra la hegemonía económica e histórica del colectivo béké, se conforma entonces como uno de los principales objetivos desde los que se instrumentaliza discursos de tipo político-ecológico, como analizaremos en el capítulo 3º.

En este sentido, las acciones de asociaciones como Assaupamar, van dirigidas hacia la denuncia de la intensificación de las fronteras residenciales y su concentración en las regiones del Cap Est y Cap Salomon por parte del colectivo béké, al apoyo de los agricultores en maniobras de apropiación de “*les terre de friche*” que analizaremos en el capítulo siguiente, o a la condena y visibilidad del asunto de los pesticidas en los campos bananeros.

En esta última batalla como la denomina Mr. Regis, el uso ilegal de pesticidas en los departamentos, constituye una de las polémicas más intensas y conforma uno de los ejemplos que pone de manifiesto la continuidad de prácticas ilegales en la Francia metropolitana, que en el caso de los departamentos de ultra mar, han sido apoyadas por el aparato estatal.

Mientras que el hexágono trata de sumarse y apadrinar el movimiento ecologista entre sus propuestas e iniciativas a nivel europeo, el mantenimiento de políticas que no sólo atentan contra el medio ambiente, sino contra la salud pública en los departamentos de ultra mar ha sido una constante en los últimos años.

El tratamiento mediático a nivel local a cerca de las irregularidades y desastres ecológicos que es atribuido al colectivo béké, se debe al mantenimiento de una lógica colonial por parte de las políticas hegemónicas del estado nación que incluye la persistencia de alianzas etnoraciales entre las élites blancas metropolitanas y el colectivo béké.

Entre ellas, el uso del Paraquat, el Chlordécone y el Dieldrine utilizados desde 1981 hasta 1993²¹⁴ en Martinique y Guadalupe, como herbicidas en las explotaciones agrícolas y en el ámbito doméstico, ha producido el aumento de casos de Parkinson²¹⁵ y de cáncer de próstata detectados entre la población antillana, principalmente entre aquellos agricultores de la banana expuestos a este pesticida en un periodo de más de 14 años.

Pero no solamente este sector estaría en riesgo, sino que la población al completo se vería afectada por estas sustancias al haber consumido directamente los productos en contacto con este pesticida, pero también a través de la ingesta de agua local que por arrastre, también estaría contaminada.

Mientras que la toxicidad de estos compuestos, daba lugar a su prohibición en los EEUU desde 1976 y nunca fueron permitidos en la metrópoli, en Martinique y Guadalupe se prohibía su comercialización en 1990, reautorizándose de nuevo su uso, tras las presiones de los productores de bananas hasta 1993²¹⁶, fecha en la que la Corte Europea de Justicia prohibía finalmente su utilización agraria, aunque su uso se extendería a nivel particular hasta 2007, llegando a encontrarse 4 toneladas en una plantación martiniquesa en 2002.

La opinión pública en los departamentos, responsabiliza a la minoría béké de esta situación, al utilizar las relaciones privilegiadas que a nivel político mantiene con la metrópoli y que le permitirían conseguir las autorizaciones necesarias para reducir costes y seguir empleando los pesticidas pese a su toxicidad.

Algunos miembros del colectivo reaccionan defendiendo su ignorancia ante este fenómeno y responsabilizan de la tragedia únicamente al estado nación:

²¹⁷ « *J'ai toujours du mal à répondre à des dossiers comme ça, d'abord parce que je ne le connais pas assez et ça paraît très difficile de juger ce qui s'est passé hier avec les*

²¹⁴ Datos extraídos de la obra de: Boutrin, L. y Confiant, R. (2007) *Chronique d'un empoisonnement annoncé. Le scandale du Chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*. Paris: Ed. Harmattan, y del artículo de opinión on line de los mismos autores: Confiant, R. y Boutrin, L. (2007) *Paraquat: Les agissements criminels de l'Etat français et des békés mis à nu!*. Disponible en: <http://www.montraykreyol.org/spip.php> o en: http://ugtg.org/article_372.html. (2:4).

²¹⁵ L'AFSSA (Agence française de sécurité sanitaire des aliments) constata la relación entre estos pesticidas y diversas patologías asociadas como alteraciones neurológicas (irritabilidad, temblores, problemas de visión, cefaleas), efectos tóxicos en el hígado, alteraciones en la producción de espermatozoides, y nefrotoxicidad. (Nota AFSSA "*Le chlordécone en Martinique et Guadeloupe, Questions / Réponses, Septiembere 2007*"). El chlordécone además ha sido clasificado como «*cancerígeno posible*» para el ser humano.

²¹⁶ En: Nallet, H. (2005). *Dérogation du ministre de l'agriculture de l'époque*. Rapport parlementaire du 30 juin 2005 sur les effets du chlordécone.

²¹⁷ Traducción al Castellano: "Siempre tengo dificultades para responder a temas así, primero porque no lo conozco suficientemente bien y luego es muy difícil juzgar lo que pasó ayer con los conocimientos de hoy, entonces es una catástrofe ecológica y no tenía que haber ocurrido, ¿pero por qué no vinieron las comunidades científicas francesas para decir que esto era peligroso? Hay que aconsejar absolutamente a la gente, no sabíamos, sabíamos que era peligroso, pero no sabíamos frente a que estábamos, de prever. Además es la economía de un país que vive del plátano, paramos el Chlordécone (pesticida). Echamos los plátanos al suelo y no hay más economía. Qué quieren que hagamos. Han hablado probablemente de manera estúpida y sin consejos... ¿es responsabilidad de los Békés? Seguramente, ¿pero no sé hasta qué punto? No sé hasta qué punto se puede medir, no lo sé."

connaissances d'aujourd'hui, donc c'est une catastrophe écologique et ça n'aurais jamais dû exister, mais comment se fait-il que ne soit pas venu les communautés scientifiques françaises, pour dire que ça s'est dangereux? Et il faut absolument conseiller les gens, on ne savait pas, on savait qu'il y avait un danger, mais l'on ne savait pas en face de quoi on n'était, de prévoir. En plus c'est l'économie d'un Pays qui vie de la banane, on arrête le Chlordécone, on fout les bananes par terre et il n'y a plus d'économie, qu'est-ce qu'ils veulent qu'on fasse, ils ont parlé d'une façon probablement imbécile et sans conseillers... responsabilité des békés ? certainement, à quel point? Je ne sais pas jusqu'à quel point il peut être mesuré, j'en sais rien».

Entrevista a Mr. Luc De Laguarigue.

Ante la preocupación social que suscita el tema, la respuesta estatal se centra en desmentir o minimizar las consecuencias sanitarias del uso de estos pesticidas a través de informes de expertos científicos.

Las conclusiones de este tipo de estudios serán analizadas y cuestionadas por la mayoría de martiniqueses, traduciendo las mismas como otra maniobra de engaño tanto de los békés como del aparato estatal, cuyo fin sería el de calmar los ánimos y minimizar la actuación de los responsables y las consecuencias sobre la salud de la población.

Además se emplea la utilización de estereotipos etnoraciales que tildarían de alarmista a todo aquel que exprese su preocupación y se haga eco de las informaciones que alertan sobre la toxicidad y el peligro de estos productos y que va acorde con las percepciones del grupo blanco, sobre la capacidad de agencia de los racializados:

²¹⁸ (...) *“Quant aux médecins français du Centre Hospitalier de Pointe-à-Pitre en charge de l'étude « Karu-prostate », ils nous apportent également une excellente nouvelle: l'explosion du taux de cancer de la prostate n'a absolument rien à voir avec l'usage du Chlordécone durant les trente dernières années”(...) . Bref, les Américains qui, dès 1976, avaient interdit tout usage du Chlordécone, alors que la France n'a fait ce geste qu'en...1993, étaient trop alarmistes. Quant au professeur Dominique Belpomme, pourtant oncologue mondialement réputé, ce n'est qu'un agitateur dont les affirmations ne reposent sur aucune donnée scientifique. Enfin Louis Boutrin et Raphaël Confiat, deux idéologues indépendantistes qui se sont servis du Chlordécone pour inventer un « génocide chimique » qui n'existe pas, cette expression de « génocide chimique émanant du nègre de service, un béni-oui-oui dénommé Dégras dont on a cru comprendre qu'il est, ou était, employé à l'INRA-Guadeloupe.” (...)*

²¹⁸ En: *“Chlordécone: circulez, y'a rien à voir!”*. Artículo de opinión realizado por la redacción de montray kreyol. Publicado el 15/09/2008. A consultar en línea en:

<https://www.montraykreyol.org/spip.php?article1483>

Traducción al Castellano: “En cuanto a los médicos franceses del centro hospitalario de Pointe-à Pitre responsable del estudio “Kru-prostat”, han dado también una excelente noticia: La exposición de la tasa de cáncer de la próstata no tiene en absoluto nada que ver con el uso del Chlordécone durante los últimos treinta años” (...) En fin, los Americanos quienes, desde 1976, tenían prohibido todo tipo de uso del Chlordécone, mientras que Francia hizo este gesto a partir de ... 1993, eran demasiado alarmistas. En Cuanto al profesor Dominique Belpomme, a pesar de ser un oncólogo mundialmente reconocido, no era más que un agitador cuyas afirmaciones no se basaban en datos científicos. Por fin, Louis Boutrin y Raphaël Confiat, dos ideólogos independientes que usaron el Chlordécone para inventar un “genocidio químico” que no existe. Aquella expresión “genocidio químico “viniendo del negro de servicio, un “lo bendice todo” denominado Dégras, que sabíamos que es o era empleado del INRA-Guadalupe”.

El impacto en la población martiniquesa del conocimiento de estas prácticas y el riesgo potencial para la salud que de ellas se derivan, provocó una alarma social que empeoró las relaciones entre ambas facciones. La cuestión de la desigualdad entre los diferentes grupos étnicos se mostraba para la mayoría, como el argumento más lógico que explicaría estas irregularidades.

L. Boutrin y Raphaël Confiant (2007, 2:4) plasman en este extracto, el posicionamiento general que la población antillana adopta sobre el tema:

²¹⁹(...) «*La réponse ne fait pas l'ombre d'un doute: aux colonies, on peut se permettre n'importe quoi. Le « nègre » a sans doute la peau plus dure que les autres et les organes plus résistants puisqu'il peut boire, par exemple, l'eau de la source « Bod Lanmè », à Basse-Pointe, où les services de l'Etat eux-mêmes ont relevé un taux de Chlordécone...44 fois supérieur à la norme autorisée*».

Mr. Regis denunciaba también al colectivo béké y la complicidad estatal que había posibilitado un desastre de estas magnitudes y que continuaba con el mismo tipo de políticas, cuando me exponía las desigualdades e irregularidades en torno a la propiedad y uso de la tierra:

²²⁰«*Ce n'est pas fini le problème du Chlordécone, se sont des dérogations, ça commence aux États Unis dans 1970, c'était interdit parce qu'il y a eu des problèmes de santé et puis ils ont continué à en fabriquer au Brésil. La France a interdit la molécule en 1990, mais elle a continué à tourner des dérogations jusqu'en 1993 par conséquent nous avons attaqué l'état pour les obliger à la détruire et à la mettre en justice. Ça traîne, les békés étaient plus au moins au courant des risques pour la santé, ils ont obtenu jusqu'à 4 dérogations, à chaque fois qu'il y avait une dérogation ils la faisaient annuler, parce que... vous avez bien vu le pays, les conséquences ont été très longue. Les 40 pour cent du sol son contaminés, c'est une catastrophe, et ça n'a pas empêché que l'on reprennes les mêmes arguments qui avaient entraîné les dérogations par le mode aériens, c'était le cas de la banane. »*

Mr. Regis manifiesta la continuidad de un problema que se centra en las explotaciones bananeras que como expuse en el apartado anterior, constituyen el espacio físico y simbólico desde el que se mantienen relaciones de explotación y dependencia tanto

²¹⁹Boutrin, Confiant, *op. cit.*, pág. 179.

Traducción al Castellano: "La respuesta no deja dudas: En las colonias, nos podemos permitir cualquier cosa. El "negro" tiene sin duda la piel más dura que los otros y los órganos más resistentes ya que puede por ejemplo, beber agua de la fuente natural, "bod lanmé"(beber agua de mar), á Basse-pointe, donde los propios servicios del estado han revelado que hay una concentración de Chlordécone... 44 veces superior a la norma autorizada."

²²⁰ Traducción al Castellano: "No está acabado el problema del Chlordécone, son derogaciones, empezó en Estado Unidos en 1970, estuvo prohibido por que hubo problemas de salud y luego continuaron fabricándolo en Brasil, Francia prohibió la molécula en 1990 pero siguió dando derogaciones hasta 1993, en consecuencia hemos atacado al estado para obligarlos a destruirla y ponerlos frente a la justicia. Va muy lento, los Békés sabían más o menos los riesgos sobre la salud, han obtenidos hasta 4 derogaciones, y cada vez que hubo una derogación la hacían anular, porque... usted ha visto bien el país, las consecuencias han sido muy largas, el 40% de las tierras están contaminadas, es una catástrofe, y esto no impidió que tomáramos los mismos argumentos que habían entrenados las derogaciones para el modo aéreo, era el caso del plátano."

desde el estado nación, como desde el colectivo béké hacia una mayoría de trabajadores afrodescendientes:

²²¹“*En Novembre 2011, alors que les organisations bananières sollicitent du Préfet une dérogation pour poursuivre l'épandage, les élus du Conseil Général de la Martinique votent une motion opposée à la poursuite de ces opérations. De son côté le Conseil régional de la Martinique adopte une position plus nuancée, s'opposant au principe de l'épandage aérien, sans l'interrompre immédiatement. La collectivité met en place une commission dédiée à la mise en œuvre de solutions alternatives et fixe une échéance de six mois maximum (juin 2012) pour la mise en œuvre de ces solutions*
Le 8 décembre 2011, le Préfet de région signe une dérogation de 6 mois permettant la poursuite de l'épandage aérien. Depuis, aucun élément concluant: Les essais d'épandage mécanisé se poursuivent, ainsi que les recherches scientifiques. La dérogation sera d'ailleurs reconduite pour 6 mois au mois de juillet dernier, et pourrait – selon les dires d'un responsable de la Préfecture sur le plateau d'ATV ce jeudi 20 septembre 2012 – être reconduite jusqu'à 5 fois au total, jusqu'à la mise en œuvre de solutions alternatives « définitives ».”

La respuesta desde la organización patronal bananera, sobre la paralización de la aplicación de otros pesticidas que podrían interactuar con los anteriores afectando de nuevo a la salud de la población, sigue una lógica capitalista, como expone Franck Sainte-Rose-Rosemon en su artículo: “*Épandage: Les békés sur la brèche*”, en el que denuncia también el apoyo de los poderes políticos locales:

²²²“*Face à ces levées de boucliers, l'Union des groupements de Producteurs de banane de Guadeloupe et de Martinique (UGPBAN) conteste la dangerosité des produits utilisés, autorisés à la vente en France, soulignent les précautions imposées par l'Etat*”

²²¹ Traducción al Castellano: “En Noviembre de 2011, cuando las organizaciones bananeras solicitaron del prefecto una derogación para seguir con el esparcimiento, los elegidos del consejo de la Martinique votaron una moción opuesta a estas operaciones. Por su lado el Consejo Regional de la Martinique adoptó una posición más matizada, oponiéndose al principio a la fumigación aérea, sin interrumpirlo inmediatamente. La colectividad poner en marcha una comisión dedicada a la implementación de soluciones alternativas y fija un plazo de seis meses máximo (junio 2012) para la aplicación de estas soluciones El 8 de diciembre de 2011, el prefecto de la región firma una derogación de 6 meses permitiendo la continuación del fumigación aérea. Desde entonces, ningún elemento concluyente: los ensayos de fumigación mecánica siguen en marcha, y también las búsquedas científicas. La derogación será extendida 6 meses más y esto desde julio pasado, y podría, -según dicen los responsables de la prefectura en el plato de ATV este jueves 20 de septiembre 2012- ser extendida hasta 5 veces más, en total hasta la aplicación de las soluciones alternativas “definitivas”.

²²² En: Sainte-Rose-Rosemond, F. (2012) *Épandage: Les békés sur la brèche*. Publicado por Politiques-Publiques Martinique, el 13/11/2012. Disponible en: <http://www.politiques-publiques.com/Epandage-Pour-la-Region-ce-sera.html#.UFyAH9BvuUE>.

Traducción al Castellano: “Frente al levantamiento de los escudos, la unión de los productores de plátanos de Guadeloupe y Martinique (UGPBAN) constatan la peligrosidad del producto usado, autorizado a la venta en Francia, señalan las precauciones impuestas por el estado para la fumigación aérea, e indican sin embargo las consecuencias sociales del paro de la fumigación: Muerte inmediata del sector del plátano, y desaparición de 10 000 empleos directos e indirectos que dan en Martinique. Pero más allá de esto, está también todo el equilibrio importación-exportación que está en juego: la salida de los contenedores de plátanos hacia Europa permite reducir los costes de importación de los productos de consumo hacia Martinique. Permitir el fin del plátano, es entonces atacar a la totalidad del sistema de importación-consumo, y más visiblemente a los mercados de las subvenciones europeas de la agricultura, que los Békés controlan en gran parte.”

pour l'épandage aérien, et indiquent sans ambages les conséquences sociales de l'arrêt de l'épandage: mort imminente du secteur banane, et disparition des 10 000 emplois directs et indirects qu'il procure en Martinique.

Mais au-delà, c'est également tout l'équilibre import-export qui se joue : le départ des conteneurs de banane vers l'Europe permet en effet de réduire les coûts d'importation des produits de consommation vers la Martinique. Envisager la fin de la banane, c'est donc s'attaquer à la totalité du système importation-consommation, et plus visiblement au « marché » des subventions européennes à l'agriculture, que les békés contrôlent pour l'essentiel. »

Como vemos a través de diferentes organizaciones locales y agentes sociales e intelectuales se visibiliza el descontento general traducido en desconfianza y sentimientos de injusticia.

También en los discursos publicados en el espacio on line, se denuncia la permisividad y el silencio del estado nación y la responsabilidad del colectivo, exigiendo acciones judiciales e indemnizaciones a los afectados que por el momento aún no han recibido respuesta:

²²³(...) « *Et là non, quelqu'un a empoisonné la Martinique, mais bon on passe sous silence le ou les responsables, jolie protection, ce que nous appelons communément dans notre société des INTOUCHABLES, (il en a été décompté entre 9000 et 10000 rien qu'en France) pas mal pour une démocratie égalitaire. Donc là on traine, on parle de tout sauf de ce qui gêne, "dis tonton pourquoi tu tousses?". Cela me reparlerait un peu un autre sujet: l'ESCLAVAGE, crime contre l'humanité, on ne parle toujours pas des responsables (qui ont bien sûr reçu chacun pour leur descendant, la plus belle des médailles, la légion d'honneur, le plus représentatif a été fait Grand Commandeur de cette décoration en chocolat (avec petite pension mensuelle à la clef, normal). C'est beau le sociétal durable en terme d'humanité, en terme de logique, en terme de justice sociale (...).*

En el foro zananas martinique: "Chlordécone, ignorer est irresponsable".

Respuesta de Etienne (07-02-2013).

La conmoción que provoca este asunto no solo atañe a las secuelas físicas de los damnificados, sino que se extiende a la cuestión del arraigo y pertenencia a la tierra, incentiva la sensación de dependencia e indefensión, de arrebato y de desapropiación de la misma, y de la invulnerabilidad judicial de sus infractores.

Además el simbolismo intrínseco que acompaña este fenómeno y que concierne no solamente a un espacio y unos roles importados directamente de la época esclavista y pos esclavista, sino también a la reincorporación de prácticas de resistencia

²²³ Traducción al Castellano: "...Pero allí no, alguien ha envenenado a la Martinique, pero bueno se silencia al o a los responsables, bonita protección, es lo que llamamos comúnmente en nuestra sociedad los INTOCABLES, (se han contado entre 9000 y 10 000 solo en Francia), no está mal para una democracia igualitaria. Por lo tanto va lento, hablamos de todo salvo de lo que molesta, "dime tiito ¿por qué toses?" Esto me recordé un poco a otro tema, el de la esclavitud, crimen contra la humanidad, no hablamos aun de los responsables (que recibieron bien para cada uno de su descendientes, la más bella de la medallas, la legión de honor, el más representativo le han hecho el Gran Comandante de esta decoración de chocolate (con una pequeña pensión al final, ¡normal!). Esta muy bonito lo societal sostenible en términos de humanidad, de lógica, en términos de justicia social,..."

desarrolladas por parte del esclavo y que consistían en el envenenamiento del colono mediante el aporte y preparación de plantas tóxicas para el organismo.

El paralelismo existente en el que se triangula la plantación como espacio de resistencia y explotación, el rol de patrón y maître y una técnica “habitual” de oposición contra el poder, que ahora es empleado por el colono, conforma un escenario sumamente simbólico que hizo emerger de nuevo las tensiones históricas presentes y latentes constantemente en la vida social martiniquesa.

Todo ello se catalizaría en la intensificación del debate sobre el derecho de propiedad de la tierra, la cuestión de la repartición e indemnización histórica y reabriría la polémica denunciada hacía décadas por Assaupamar, sobre el asentamiento del colectivo en determinadas áreas que es visto por la mayoría de la población, como un acto ilícito, abusivo y racista.

La denuncia pública de la asociación, reclamando la intervención política y ciudadana sobre el establecimiento de la comunidad béké (con títulos o no de propiedad) en zonas del litoral como Cap. Salomon o Cap. Est, en las que se produciría una destrucción ecológica de la costa y se impediría el acceso libre al resto de ciudadanos; era denunciada como una práctica ilegal y un desastre ecológico dentro del marco jurídico francés, que sin embargo no conllevó la intervención estatal ni la paralización de las diferentes construcciones.

Robert, Pascal Tourbillon, responsable legal de la asociación, en una entrevista para un medio de comunicación local, expresaba así su opinión sobre el asunto:

²²⁴ (...) *“À la limite, il y a presque un système d’apartheid puisque, de fait, on interdit aux nègres d’aller là où il y a les békés, les Blancs. C’est quelque chose qui relève de la situation de l’esclavage. Quand ils disent qu’il y a des titres, ce sont des titres qui relèvent du temps de l’esclavage. Comment ça se passait: le gouverneur de l’époque attribuait aux békés, c’était ses amis, une parcelle de terre de cette colline ou de ce morne à une rivière, sans droit ni titre!”* (...).

También Raphaël Confiant se convertía en un símbolo de la protesta, denunciando desde el inicio, la usurpación de estos terrenos y el daño ecológico que se producía en toda el área:

²²⁵(...) *«Nous avons même fait une descente musclée au Cap Salomon, à l’époque où l’endroit n’était pas encore construit. Avec une centaine de militants, nous avons investi les lieux, découvrant avec stupeur comment certains futurs propriétaires de villa*

²²⁴ Traducción al Castellano: “...Al final, hay casi un sistema de Apartheid porque, de hecho, se prohíbe a los negros ir donde están los Békés, los blancos. Es algo que revela la situación de esclavitud. Cuando dicen que hay títulos, son títulos que vienen del tiempo de la esclavitud. ¿Como ha sucedido?: Era el gobernador de la época que los atribuía a los Békés, eran sus amigos, una parcela de tierra de esta colina o de esta montaña al río, ¡sin derechos ni títulos!...”

²²⁵En: Confiant, R. (Sin fecha) *Attaquer les Békés...en parole*. Publicado por la web potomitan. Disponible en: <http://www.potomitan.info/confiant/beke.php#top>

Traducción al Castellano: “... Habíamos incluso hecho una bajada con fuerza al Cap Salomon, a la época en la que el sitio no estaba aún construido. Con un centenar de militantes, habíamos ocupado el lugar, descubriendo con estupor que algunos futuros propietarios de villas habían dinamitado partes de paredes de acantilados enteros o para construirse un embarcadero privado para alguno de ellos, o para hacer que el agua del mar entrara directamente en... su piscina...!!!”.

avaient carrément dynamité des flancs de falaise soit pour se construire des appontements privés soit, pour l'un d'entre eux, faire que l'eau de mer entre directement dans sa...piscine!!!(...).

Por otro lado podemos observar como la polémica generada con el uso de estos pesticidas se focaliza en la Martinique, a pesar de ser un problema compartido en la Guadalupe.

El discurso mayoritario que denuncia estos hechos se dirige en torno a dos objetivos prioritarios, el de denunciar el tema de los pesticidas desde una perspectiva ecológica y sanitaria declarando la falta de rigurosidad e imparcialidad de las informaciones transmitidas por el aparato estatal a la población antillana y por otra parte se insta a la intervención jurídica hacia los responsables de estos hechos.

En todo ello se puede apreciar como un problema ecológico y de salud pública se transforma en un medio desde el que se visibilizan una vez más, las relaciones de dominación y subordinación etnoracial, la complicidad del estado nación y de una élite burguesa local en el mantenimiento de las mismas, y la desigualdad en el acceso y uso de la tierra derivada de una herencia colonial que está por resolver.

El discurso ecologista ligado a políticas locales de tipo nacionalista, se convierte ahora en un instrumento de apropiación de la tierra.

También se transforma ahora en uno de los medios desde los que parte de la comunidad afrodescendiente reifica su identidad, reconstruye su memoria y consolida su pertenencia emocional a un espacio que ahora reivindica como suyo.

Raymond Coureur, de 42 años, y presidente de la asociación marítima del Vauclin expresa, sobre la responsabilidad de los pescadores en la preservación del ecosistema:

²²⁶ *«Or l'heure est grave: en l'absence d'une politique de pêche raisonnée, on assiste à une inquiétante diminution des stocks de poissons. "Sur la côte Sous-le-Vent, les réserves halieutiques sont en chute libre. Certains jours, les pêcheurs rentrent au port bredouilles(...) Défendre notre écosystème, c'est défendre l'identité martiniquaise."*

Entre los mecanismos de empoderamiento y reconfiguración simbólica de la tierra que van ligados a la reconstrucción de la narrativa histórico-identitaria del colectivo afrodescendiente, la adopción del discurso ecológico corre paralela a la emergencia de grupos históricos en el relato actual, invisibilizados hasta la actualidad.

Este es el caso de la memoria de los amerindios que han permanecido casi ausentes en prácticamente todos los canales de transmisión memorial hasta hace 15 años.

La incorporación y visibilidad del origen, memoria y legado amerindio en la historia y prácticas de la comunidad afrodescendiente, inunda ahora espacios como el urbano en Schoelcher y supone el retorno a prácticas como el jardín creole, analizados en el capítulo 2 y 3.

²²⁶ Traducción al Castellano: "Pero los tiempos son difíciles: En ausencia de una política de pesca razonable, asistimos a una inquietante disminución de los stocks de peces. "Sobre la costa bajo-viento, las reservas haliéuticas están en caída libre, algunos días los pescadores vuelven al puerto sin nada... Defender el ecosistema es defender la identidad Martiniquesa."

Así los amerindios pasan a ser reconocidos como los primeros pobladores, los primeros ancestros y la búsqueda y exaltación de la riqueza cultural, epistemológica, espiritual etc...por parte de los afrodescendientes, se convierte en un objetivo prioritario.

En iniciativas como las de Gilbert con la Savane des esclaves en Trois Ilet, en las que pretende rendir un homenaje a sus ancestros, encontramos la integración del pueblo amerindio como parte de la cultura y origen de los afrodescendientes.

En la visita que realicé durante el trabajo de campo en 2015 a su “museo”, observé una construcción histórica y espacial del lugar caracterizada por la exposición inicial de las “Cases des Nègres”, como edificaciones que mostraban la precariedad de la vida de los esclavos y descendientes, que era precedida de una segunda parte dedicada al jardín creole presentado como un legado farmacopeico y espiritual amerindio y una tercera sala que mostraba el impacto de los colonos en la vida de los amerindios y deportados.

En esta última habitación se observaban de forma cronológica, las representaciones históricas y resistentes del grupo afrodescendiente a través de varias pinturas y esculturas realizadas por Mr. Gilbert y sus colaboradores.

En ellas al visitante (mayoritariamente metropolitano y blanco), se le mostraba la vida de los amerindios como una comunidad feliz, convival y con una fuerte relación con la tierra. En segundo lugar la llegada de los colonos era representada desde la devastación del espacio natural, y del pueblo amerindio descartado tras los intentos de sometimiento del colono, como producto de explotación.

La introduciendo al esclavo negro como mano de obra que sustituía al espíritu libre del amerindio y a la debilidad física del blanco, aparecían enfatizando los medios de castigo y sometimiento del colono hacia el africano.

El engagé blanco también se presentaba en esta exposición como esclavo en el medio rural de la época, caracterizado por su debilidad física y espiritual, en lo que parece ser una deconstrucción de los orígenes nobiliarios y valerosos de los békés, por el autor.

La emergencia y tratamiento de este grupo en la narrativa local por parte de los afrodescendientes, contrasta con la construcción histórica del béké y deslegitima su rol como fundador de una Martinique salvaje, que gracias a su intervención se convierte en rica y productiva.

En el primer epígrafe, observábamos proposiciones de la familia du Buc, que están presentes también en el universo narrativo creado por algunos de sus miembros, como en la novela de De Jaham:

²²⁷«-Nous sommes arrivé dans un jungle infestée de malaria, et nous en avons fait notre terre par la chair et par le sang. Elle est notre, grand-mère. Notre !...les deux flammes étonnamment bleu de son regard, elle dit d'une voix ferme:- fais ton zouk, petit. Et met le paquet.» (246: 311).

²²⁷ De Jaham, *op. cit.*, pág. 102 (246 :331)

Traducción al Castellano: “Hemos llegado a la jungla infestada de malaria, y hemos hecho nuestra tierra con la carne y la sangre. Ella es nuestra, abuela. Nuestra... las dos llamas asombrosamente azules de su mirada, ella dice de una voz firme: “Haz tu Zouk (baile creole típico), pequeño. Y ponte a tope.»

El papel protagonista del colectivo amerindio dentro de un espacio que tiene como objetivo la exposición de la vida de los esclavos, parece ser el medio desde el que se pretenden asentar las bases de la construcción de una cultura creole que no se inicia con la llegada de los colonos y la transformación del hombre negro en un esclavo (un objeto, un animal, o un ser desalmado), sino que se enraíza en una comunidad libre, rica culturalmente, con agencia y que de algún modo (mediante el suicidio, la enfermedad o su aniquilación a través de la guerra) no permite ser sometida. Este hecho contrasta con la figura colonial del esclavo que encarnado en bestia-animal es capaz de *soportar la explotación a la que le somete el maître*.

La búsqueda y el reconocimiento que los afrodescendientes otorgan al grupo amerindio en su reconstrucción histórica e identitaria y que detallaremos en los siguientes capítulos, parece querer encontrar una génesis histórica alternativa, que posibilita el enraizamiento a una isla, que antes de la llegada del colono, se nutría de una cultura y una forma de vida en la que reinaba la convivialidad y el sentido comunitario y que se contraponen con la historia brutal de la deportación desde un lugar desconocido y alejado para el afrodescendiente hacia una tierra ajena y aprisionadora.

El protagonismo de los amerindios como parte integrante de una historia y una memoria local que los afrodescendientes pretenden que sea reconocida, incluida e integrada como patrimonio cultural e histórico en Martinique, se muestra sin embargo contradictorio como hemos señalado anteriormente, con procesos de exclusión histórica de otros grupos oprimidos como los Coulie o los invisibles sirio libaneses o chinos.

Durante la exposición de este último epígrafe, hemos tratado la cuestión del aislamiento espacial del colectivo béké como un mecanismo interrelacionado con estrategias de parentesco de tipo endogámico ya abordadas a lo largo del capítulo y con la constitución de otro tipo de fronteras económicas, ideológicas, culturales etc...

Además hemos constatado la extensión de este fenómeno en otros grupos etnoraciales y económicos como es el caso de la burguesía mestiza o la minoría Coulie.

La especificidad del contexto histórico en Martinique en donde se exagera la construcción de una sociedad y una historia dicotómica, que marca su inicio con la llegada de los colonos y la deportación de los africanos, conlleva un tratamiento particular y diferente con respecto a la integración y visibilización social e histórica del resto de minorías que componen la sociedad martiniquesa y en los vínculos que los afrodescendientes y los békés han creado con la tierra.

En este proceso, en Martinique el relato local del grupo blanco dominante se caracteriza por la exotización nostálgica de la época colonial. Esta narrativa familiar gira en torno a la construcción de un ancestro valiente y emprendedor, que al servicio de su país se enrola en busca de aventuras en una empresa incierta de la que sale victorioso, fundando y conquistando un nuevo territorio.

Gracias a su esfuerzo y trabajo rentabiliza, ordena y hace prosperar una “selva” inquebrantable y salvaje.

En el rol vertical de instructor, padre, maestro, referente y amo se encumbra el colono transformado en su versión tropical, más contundente, “varonil”, y menos refinada que la metropolitana.

El béké se convierte en el pariente blanco eso sí, pero lejano de este último, integrado en una cultura como espectador burlado, la de la resistencia del afrodescendiente, y de la que solo conserva la lengua creole, que emplea para establecer su particularidad con respecto al francés hexagonal.

La exacerbación del asilamiento o repliegue residencial y social del colectivo, plasma en el plano simbólico e ideológico la distancia del grupo hacia la Francia metropolitana y hacia los afrodescendientes, reagudizando un universo colonial dicotómico que además se nutre de la ferocidad del capitalismo actual.

El reconocimiento de los apellidos y familias békés, como parte de la constitución del mito fundacional y base de la identidad colectiva frente a la denominada *foule*, o “masa homogénea y rural de trabajadores pacíficos”, choca con la intensificación de las reivindicaciones sociales e históricas por parte del grupo contra hegemónico, que desplazan al colectivo a un ostracismo ideológico, económico y social en el ámbito mediático.

Las reivindicaciones y el empoderamiento de una parte de la comunidad afrodescendiente hacia una tierra antes negada y maldecida, constituye un recurso de primer orden para reconfigurar el papel del agricultor y paralelamente el del esclavo, como veremos en los siguientes capítulos.

De forma sinérgica, la integración de la historia de los amerindios en el relato histórico local, busca el desplazamiento del rol de los békés como generadores, conservadores y ordenadores de la historia y la vida social de la isla, que ha legitimado hasta hace escasas décadas su pertenencia, identidad y adscripción a la tierra y a la Martinique.

La vinculación ancestral de la comunidad afrodescendiente con un grupo idealizado en esta narrativa en construcción, los amerindios, podría suponer una alternativa menos alienadora que la búsqueda de un origen metropolitano por parte de algunos sujetos y que hemos recogido con el testimonio de A. Bourdon. Este último aspecto será analizado en diferentes contextos a lo largo de esta tesis.

1.6. Síntesis.

Para entender cómo se transmite la memoria de la esclavitud y la colonización en Martinique, es necesario dar cuenta de la pluralidad de culturas, narrativas y realidades que conforman el universo creole martiniqués y que constituyen una representación más de la heterogeneidad cultural e histórica del conglomerado del Caribe.

Las narrativas históricas de la esclavitud y colonización construidas por los diferentes grupos en Martinique, han sido expuestas en este capítulo para tratar holísticamente un sujeto de análisis tan complejo como el que nos ocupa, además de las implicaciones sociales, identitarias y económicas de estos relatos para la sociedad martiniquesa.

Si el sistema colonial y poscolonial es concebido desde este trabajo como un proceso continuo y adaptativo, alejado del encorsetamiento geográfico y temporal del relato histórico oficial, sus repercusiones se hacen patentes en las realidades cotidianas y en las formas de interrelación de los diferentes colectivos.

Para analizar los aspectos inmediatos sobre los que gira el capítulo, he dividido el texto en cuatro partes que mantienen vínculos constantes entre ellas y que me han servido para abordar las características del mito fundacional del colectivo béké y la interrelación con la narrativa histórica de la minoría, que como hemos apuntado, se asemeja en muchos puntos al relato oficial nacional sobre la cuestión colonial en Dom.

En el primer epígrafe he expuesto un resumen de la construcción biográfica de los Du Buc, realizada por la propia familia y difundida al público por diferentes vías (televisiva, telemática etc...).

A través del relato biográfico de esta célebre familia béké de la Martinique, hemos podido sumergirnos en los principales procesos históricos acaecidos en la isla tras la ocupación francesa, observados desde la perspectiva de sus autores, que coincide con la visión general del colectivo y que también se plasma en la narrativa de Marie Reine De Jaham (1993) en su obra *Le Maître de la Savane*.

El abordaje teórico de las re-adaptaciones de estos relatos por parte de las familias békés, traducidas a las versiones políticamente correctas en la actualidad de la historia colonial que permiten su transmisión pública, nos ha acercado a las estrategias del colectivo para incorporar el nuevo discurso sobre la raza, que hemos visto en declaraciones como las de Mr. Morin, acerca del mantenimiento de la endogamia como práctica habitual en el seno del grupo, siendo justificada desde un prisma cultural o de afinidades.

En este aspecto, en la segunda parte del capítulo, hemos desarrollado el análisis de la principal herencia colonial que impera en Martinique, la de la continuidad de la ideología etnoracial que da como resultado el mantenimiento de una arquitecturación social basada en la jerarquía de color impuesta durante el periodo esclavista.

El color de la piel se transforma en el indicativo de la procedencia geo-histórica de cada cual y en consecuencia de su posición socioeconómica en la pirámide social.

En este sentido, la continuidad de la blanquedad de la piel, como nexo de reconocimiento y pertenencia del grupo béké frente a una población mayoritariamente racializada, evidencia y visibiliza la permanencia de prácticas endogámicas en el seno del grupo, a pesar de la disminución cuantitativa de sus miembros con el paso de las generaciones.

También a través de los discursos recogidos en el medio on line y offline hemos constatado la persistencia de este tipo de mecanismos que se emplean como medio para la conservación de la identidad (blanca) y del patrimonio histórico-económico de la minoría.

Entre las estrategias intragrupalas que fomentan la prolongación de este tipo de prácticas, exponía los procesos de exclusión económica y social de los miembros

insurgentes, aquellos que rechazaban esta forma de parentesco y que conllevaba la pérdida de la herencia histórico-económica a través del apellido y también la exclusión social por parte de la comunidad afrodescendiente.

Así pasaban a denominarse como *békés de “bas feuille”* debido a su nuevo papel liminal en cuanto a su representación histórica como opresores y a su incapacidad económica para conservar los privilegios económicos-laborales que les permitía el distanciamiento espacial y laboral y una relación vertical con los colonizados.

En el análisis de procesos como este, el abordaje desde teorías unidimensionales o etnocéntricas como la psicoanalítica o la funcionalista, que tildan a la sociedad martiniquesa de patológica o enferma, son descartadas en este trabajo por el carácter reduccionista de sus proposiciones, que resultan incompatibles con una aproximación más completa sobre las consecuencias inmediatas y posteriores de la instauración del sistema colonial y poscolonial en estas sociedades, que continúa desarrollándose a nivel planetario en la actualidad.

En este sentido, los significados, apropiaciones y resistencias de la construcción de la corporalidad en Martinique, es tratada durante todo el capítulo como medio constructor y destructor desde el que gira la configuración identitaria, social, histórica y económica de los diferentes grupos sociales.

En la incorporación generalizada de la categorización colonial, las estrategias de blanqueamiento entre los racializados, son interpretadas como uno de los mecanismos principales de ascensión económica y social, pero también como un instrumento que opera contra la integridad del colectivo béké. De esta forma a través del mestizaje, se promueve la reducción del número de miembros del grupo en lo que podría denominarse un mecanismo antropofágico del color.

Paralelamente el mestizaje y la persistencia de categorías de diferenciación etnoracial en Martinique, permite a los racializados escapar del dualismo identitario estigmatizante Blanco/Negro impuesto por la metrópoli, difuminando los límites entre racializados y békés o lo que es lo mismo, combatiendo la regla de una gota o la hipofiliación.

Este fenómeno se hace patente en diferentes discursos recogidos en el texto, en donde hemos podido observar cómo los límites que marcan las fronteras identitarias entre el blanco y los afrodescendientes en función de su fenotipo, comienzan a resultar difusos en Martinique.

Además frente a la homogeneidad identitaria que impone el aparato estatal a los racializados a través de las políticas de asimilación-alienación, la conservación de una pluralidad de categorías etnoraciales en Martinique, permite combatir las bases de una ciudadanía republicana que omite y desecha en la práctica, cualquier representación del francés que no sea la del blanco, como veremos a lo largo del texto.

En este aspecto me he parado a analizar la figura histórica del “*nèg domestique*” (Negro doméstico) que continúa siendo empleada en la actualidad de forma peyorativa, constituyendo un mecanismo estigmatizador hacia los afrodescendientes que mantienen una relación emocional con algún miembro del colectivo béké (amistad, simpatía), que no se incluya como medio para el mestizaje.

Paralela a la jerarquía etnoracial que vertebra a la sociedad martiniquesa, coexiste (como veíamos en los testimonios de Mr. Rangom sobre la comunidad tamoul o de Serge Pain a cerca del grupo Congo en Martinique y Guadalupe), una jerarquía histórica en donde el colectivo béké como grupo dominante, y el afrodescendiente como bloque contra-hegemónico, se establecen como símbolos antagónicos de la historia local, excluyendo al resto de minorías en esta configuración dicotómica.

En un papel secundario, casi invisibilizado, se encuentran por tanto los “Engagés”, inmigrantes perpetuos que son excluidos y discriminados históricamente en las Antillas francesas, en contraposición con el tratamiento e integración histórico-social de estos grupos en otros departamentos como la Isla de la Reunión.

Este fenómeno podría responder a la exigencia del colectivo afrodescendiente en el Caribe francés, hacia una pertenencia emocional, histórica y territorial de los “inmigrantes”, que supondría una ruptura con la condición actual de diáspora en la que una gran parte de estas minorías se reconoce.

En este sentido si el esclavo era un objeto retratado desde la violencia física, los “Engagés” conformaron el símbolo de la intensificación de la violencia estructural y simbólica en detrimento de la primera, que resultaba a la larga menos rentable.

La marginalización de esta parte de la historia supondría invisibilizar el cambio de los mecanismos hegemónicos de poder y de alguna manera fomentar la inmunidad de sus productores o lo que es lo mismo, plegarse ante la abstracción y despersonificación que caracteriza al sistema biopolítico de poder actual.

Este tema será de nuevo tratado en el siguiente capítulo con la exposición de proyectos para el reconocimiento histórico social desarrollados por de algunos de sus miembros en el espacio público.

Los conceptos de “*concurrence de memoires*” y “*concurrence de victimes*” empleados por algunos autores para explicar procesos como los que hemos encontrado con las demandas de reconocimiento histórico de los “engagés” en Martinique, o de los afrodescendientes hacia el estado nación, son entendidos desde este trabajo como instrumentos político-académicos empleados para deslegitimar las memorias de los “Otros”.

Así el empleo de estas categorías utilizadas para alertar sobre el riesgo del comunitarismo y del desmembramiento de la nación francesa, en todo caso remite a la incapacidad estatal y científica para integrar estas memorias en un relato histórico representativo, plural y coherente para el conjunto de la ciudadanía.

En este aspecto la historia o el deber de historia como instrumento para conciliar las memorias comunitarias, tal y como la define P. Ricoeur, y como reclama una parte de la comunidad intelectual en la metrópoli, no ha servido hasta ahora a este propósito, sino más bien a la construcción de una narrativa eurocentrada que ha excluido y estigmatizado a la ciudadanía periférica del relato oficial.

En este sentido en el que la *concurrence de memoires* es conceptualizada como una especie de inevitable batalla por el reclamo del reconocimiento histórico por parte de

diferentes colectivos en Martinique, la incorporación y difusión de la memoria y el legado histórico de los amerindios se ha extendido fuertemente en la última década tanto en el ámbito educativo, como veremos en el capítulo 4, como en el espacio público que será tratado en el capítulo siguiente.

Este fenómeno es interpretado como la necesidad de arraigo, como el punto de partida de una reconstrucción histórica por parte de los afrodescendientes, que pasa por el restablecimiento de los vínculos de la comunidad y de una tierra hasta ahora rechazada y negada. Esto supone aún más, el distanciamiento identitario de este grupo hacia un África ya lejana.

En este aspecto, si la Martinique pre colonial continúa retratada en la visión predominante del colectivo béké como una tierra salvaje, improductiva y llena de enfermedades y peligros transformada, gracias a la valentía y esfuerzo de sus ancestros en un país próspero y desarrollado, en el relato de los afrodescendientes se idealiza la vida de los amerindios, sus formas de relación con la tierra y con la comunidad, que se muestran antagónicas a las impuestas tras la ocupación de los colonos.

Esta narrativa en la que se vincula biológica y culturalmente al grupo amerindio con los afrodescendientes, permite desplazar a los békés como los primeros pobladores en Martinique, que hasta ahora y como veíamos en testimonios como el de Mr. Morin, eran configurados en el imaginario martiniqués bajo el rol de guardianes y productores de una historia que comenzaría desde su llegada.

En el tercer epígrafe he mostrado las consecuencias económicas del mantenimiento de una ideología etnoracial en Martinique como la expuesta, que se traduce en la continuidad de los privilegios económicos de los békés y de los “nuevos colonos”, blancos metropolitanos instaurados recientemente en la isla que ocupan puestos claves en sectores como la educación en la materia de Geografía e historia, la salud o la seguridad. También los grupos empresariales metropolitanos aumentan su papel en la economía de la isla como señalan los propios békés. En este aspecto he mostrado la relación entre la continuidad hegemónica de los representantes estatales en las colonias y posteriormente en los Dom, con las políticas desarrolladas por el estado nación a lo largo de la historia.

La incomodidad que representan discursos abiertamente racistas como el de H. Despointes para un estado nación que se debate por ensamblar su ambiguo mito fundacional con el papel de potencia colonial y poscolonial y con la Ley Taubira que promulga el reconocimiento de la tarta atlántica como crimen, se hace más patente en las manifestaciones públicas ciudadanas y de los agentes políticos.

En este aspecto y en cuanto a las repercusiones de este panorama en Martinique, en la última parte del epígrafe hemos expuesto dos posicionamientos aparentemente antagónicos representados por dos miembros del colectivo béké, R. De Jaham y H. Despointes que ejemplifican posiciones arcaicas en el segundo caso y adaptativas en el primero, hacia el tratamiento y construcción histórica de la esclavitud y colonización y también hacia la propia auto descripción del colectivo en la esfera pública.

Ambos comparten una posición económica privilegiada de la que a veces no son conscientes y que es constitutiva del grupo, pese a los esfuerzos de De Jaham por

proclamar lo contrario.

Los discursos de H. Despointes catalizador de las manifestaciones de 2009 y símbolo encarnado de los estereotipos del grupo y de Roger de Jaham como figura mediadora, creador de la asociación Tous creoles, son representativos en cuanto a que expresan las consecuencias y transformaciones de la reconstrucción y difusión de la historia colonial, en las relaciones sociales intergrupales en Martinique.

Si el primero mantiene una posición abiertamente racista, a la que se adhieren en el plano privado una parte del colectivo, como veíamos en varios testimonios de miembros del grupo y de la comunidad afrodescendiente, De Jaham opta por un discurso adaptativamente más funcional, que le permite, no sin dificultades, poder intervenir públicamente, y que es reapropiado por la mayoría de miembros en sus intervenciones públicas y compartido por una gran parte de la opinión pública metropolitana.

En este escenario de victorias y derrotas en el que el colectivo béké persigue continuar con los privilegios económicos, históricos e identitarios de su condición como descendientes de los colonos y el grupo de afrodescendientes busca reconstruir y visibilizar una memoria colectiva propia y una identidad histórica marginalizada y soterrada hasta ahora por las élites, las adaptaciones y transformaciones operadas por ambos con respecto al tema que nos ocupa, han sido analizadas en esta parte del capítulo a través de las manifestaciones de estos personajes.

En este sentido tras la aplicación de la Ley Taubira, la adscripción a interpretaciones económico-mecanicistas del proceso, análogas a las realizadas por historiadores como O.P. Grenouilleau, son empleadas en la práctica por el colectivo y por una parte de la sociedad francesa, para continuar con una narrativa histórico-oficial eurocentrada.

Como veremos en el capítulo 4, el estado nación en su doble vertiente identitaria, la del humanismo francocentrado como mito fundacional y símbolo republicano en el plano teórico, y colonialista en el resto de niveles (geopolítico, económico, histórico e ideológico), se adhiere por un lado a la visibilidad y reconocimiento de la esclavitud como crimen contra la humanidad, enfatizando el carácter solidario y responsable de la comunidad imaginada metropolitana y por otro lado, desde el prisma colonial inherente a su constitución, cuestiona implícitamente todo el proceso.

Legislativamente como se expondrá en el capítulo 4º, estas contradicciones se plasman en la aplicación de la Ley Taubira del 21 de Mayo de 2001 y pocos años más tarde, en la proposición de ley del 23 de Febrero de 2005, desde la que se pretendía reconocer el rol positivo de la colonización.

Ante las dificultades de una parte de la población francesa y particularmente del colectivo béké por integrar y transmitir la historia colonial, que es parte la historia de sus familias desde el enfoque que marca la ley del 2001, la demanda de cientifismo y rigurosidad que esconde como objetivo la exclusión de la historia de los colonizados en el relato oficial, constituye el principal instrumento para problematizar el tratamiento de la esclavitud y la colonización como crimen.

En este sentido y de una forma mayoritaria, el colectivo béké adopta en sus discursos proposiciones de los autores neocoloniales en donde se naturalizan las lógicas de explotación capitalista, se banaliza la trata atlántica como una más del conjunto de explotaciones humanas a nivel universal y se hace un énfasis desprovisto de crítica, hacia aspectos como la heterogeneidad de roles que incluyen a esclavos blancos y tratantes africanos.

Esta parte de la sociedad martiniquesa y también francesa, emplea estos argumentos como prueba de la inherencia del pensamiento colonial en el ser humano y como medio de legitimar las denuncias ante “el acoso” y el “racismo anti- blanco” que refieren estar sufriendo en las últimas décadas por una parte de la ciudadanía periférica.

Todo ello promueve la intensificación de fronteras residenciales y educativas que se establecen entre el colectivo béké y el resto de grupos, como respuesta ante la reducción de sus miembros, la pérdida de figuras de acercamiento como la *Da*, la disminución de poder en el plano social y económico y el empoderamiento del colectivo afrodescendiente en la administración política local.

Así el repliegue del grupo y la fronterización identitaria que es percibida por el conjunto de la sociedad, retroalimenta la continuidad de las reglas de parentesco endogámicas derivadas del mantenimiento y quizás ahora intensificación de la ideología etnoracial entre sus miembros.

Este tipo de prácticas exagera la representación identitaria e histórica de tipo dicotómico entre la élites blancas y los racializados, observada y recogida en numerosos testimonios.

En ella los békés se autorretratan desde la singularidad que les proporciona su reconocible color de piel, su rastreadable historia familiar y su adscripción a la tierra mediante la conservación de las habitations y destilerías de antaño, símbolos indelebles de su paso por la isla y de la continuidad de las reglas de parentesco que han permitido la transferencia intergeneracional del patrimonio histórico entre la élite blanca.

Del otro lado se sitúa la muchedumbre, el gentío o la foule, una masa homogénea y rural de afrodescendientes observada desde el enfoque paternalista de esta minoría y retratada así por los medios de comunicación locales, en novelas como la de Marie Reine de Jaham y en las entrevistas realizadas a los miembros del colectivo béké.

En estas representaciones la exaltación y configuración del origen noble de los primeros ancestros colonos, frente a una población racializada procedente del estigmatizado esclavo, marca además del color de piel, una concepción antagónica de la sociedad y de su historia.

Este proceso permite la *estereotipación* de la figura del esclavo como un sujeto pasivo, anónimo, dependiente y en definitiva intrascendente frente a los atributos nobiliarios de los descendientes de los békés, que se autoerigen como productores y fundadores de la historia local y en consecuencia como grupo conservador del patrimonio martiniqués, legitimando y actualizando su rol “paternal-señorial” también en este aspecto.

Colateralmente el papel de mecenas al que aludía Mr. De Laguarigue, que les permite desde la distancia acercarse al mundo creole, es fruto de estas herencias y configuraciones, que paradójicamente muestran su papel pasivo frente a la increíble

agencia y creatividad de los esclavos y sus descendientes para crear una cultura de resistencia como la creole.

En esta categorización simbólica de la “*foule*” o masa “*sobreexcitada*” frente a una concepción del béké como un ente instruido, recogido, con cultura como refería Mr. De Reynal, podemos apreciar los intersticios de una configuración social colonial adaptada al contexto actual, en la que se omite el papel casi ausente en el mundo intelectual y cultural de los miembros del colectivo béké, frente a personalidades como Césaire, Fanon o Glissant.

Por otro lado, la recurrencia del grupo sobre el estatuto nobiliario de sus ancestros, otorgado en muchos casos tras la ocupación de las colonias, posibilita de manera implícita, el distanciamiento hacia la criminalidad y explotación humana perpetrada por sus ancestros en el rol de esclavistas y la relación con sus privilegios y posición económica en la actualidad.

Esta perspectiva tiene además la ventaja de enfatizar, como causa del proceso de la trata, la intención altruista de los colonos de servir a la nación (al rey), a través de la conquista de un nuevo territorio.

En este sentido, si la genealogía de las familias békés ha servido y sirve como marcador desde el que se ha construido la historia colonial en Martinique, la transmisión y carácter de la memoria local de los afrodescendientes, siendo la otra cara de la misma moneda, sigue sin embargo caminos tortuosos.

La dificultad de la comunidad político-cultural racializada, para rescatar, transmitir, integrar y hacer trascender históricamente a personajes relevantes a nivel nominal e individual del periodo esclavista y posesclavista, dificulta la reconfiguración de los orígenes de la comunidad a través de sus ancestros esclavos y con ella la constitución de su mito fundacional.

Por otro lado la falta de interés a niveles particular a la que alude A. Bourdon (integrante de la asociación Amarshifa), por rastrear los orígenes familiares por parte del grupo de afrodescendientes, muestran el peso de la colonialidad del ser y la continuidad del mantenimiento de la historia colonial que incluye la búsqueda de alternativas genealógicas que los aleje de la historia de la esclavitud y de sus orígenes africanos y que observamos en el testimonio de mi informante con algunos casos.

Por otro lado, si el objetivo del colono residía y aún lo hace, en el enriquecimiento material y la notoriedad y trascendencia histórica a través de la conservación familiar del apellido y del color de la piel, el colectivo racializado perseguía objetivos opuestos.

Necesitaba que el desarrollo y la transmisión de estrategias de resistencia, fueran invisibles para el maître que de por sí, concebía al colonizado desde la generalización de su condición meramente instrumental.

De esta manera se forjó una cultura cuyo objetivo era el de producir y transmitir diferentes formas de supervivencia, que se escondían sutilmente en prácticas que para los descendientes de los colonos resultan aún folclóricas, exóticas y en todo caso lejanas.

Algunas de estas prácticas serán objeto de análisis y exposición en los siguientes capítulos, legados en los que se inscribe y transmite una memoria propia, que precisa de códigos de lectura alternativos y que pasaremos a exponer a continuación, tras haber retratado el contexto en el que se han fraguado y continúan desarrollándose.

II. EMERGENCIAS, SINERGIAS Y RECONFIGURACIONES DE LA MEMORIA DE LA COLONIZACION Y LA ESCLAVITUD A TRAVES DEL ESPACIO.

CAPITULO 2. INSTRUMENTALIZACION DEL ESPACIO PÚBLICO EN MARTINIQUE.



Ilustración 3 y 4. A la izquierda imagen de un día cotidiano en los alrededores de la Biblioteca Schœlcher. A la derecha imagen del desfile de Carnaval, ejercicio de ocupación y empoderamiento del espacio público durante esas fiestas. Ambas postales antiguas tomadas en Fort de France (Martinique).

2.1. Introducción.

Si el relato histórico es una narrativa construida a posteriori por los agentes del saber legitimados en cada sociedad, y con los instrumentos representativos de este saber, la comunidad martiniquesa construye una memoria histórica particular, a través de útiles y soportes alternativos, desarrollados como medios de inscripción y lectura de las experiencias, procesos y realidades de los racializados durante la trata atlántica y la colonización.

La imposición de una metodología, de una epistemología o de la construcción de un relato histórico por los agentes legítimos para Occidente, en una sociedad poscolonial como la martiniquesa en la que hasta ahora el estado nación francés le ha negado la incorporación, validez e incluso existencia de una memoria propia tanto en el contexto local como formando parte del relato nacional; supone desde la perspectiva decolonial expuesta ya en el inicio de este trabajo, la continuidad de los procesos de colonialidad del ser y del saber, que atentan contra la diversidad y específicamente contra otras epistemologías, y otras memorias en este contexto.

Estas formas de inscribir y construir una historia alternativa a la colonial en este caso particular, han sido desarrolladas por los racializados de los departamentos de ultra

mar, precisamente ante el negacionismo y el silencio de su existencia por las potencias coloniales.

La geógrafa y antropóloga francesa C. Chivallion en « *Mémoires de l'esclavage à la Martinique. L'explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes* » hace referencia a este proceso:

²²⁸ « *Les travaux de Marie-José Jolivet (1987) ont très bien montré combien cette mémoire historique à la Martinique, dans sa quête de sens tendue vers la dénonciation des errements esclavagistes, avait fini par disqualifier la mémoire collective, la faisant être par sa pauvreté postulée, l'une des conséquences majeures de l'horreur de l'esclavage.* » (235-261).

Frente a la aparente ausencia o quizás dificultad o ilegitimidad de huellas históricas en las “Antillas francesas” a las que alude A. Césaire y que comparten otros autores caribeños como D. Walcott o O. Patterson, en expresiones como: “*J' ai habite des âncêtres imaginaires, J'ai habite une soif irremédiable*”²²⁹, y a la necesidad imperiosa de la vinculación de la comunidad con una historia legítima y oficial, o a la percepción de E. Glissant que interpreta para el antropólogo J. L. Bonniol²³⁰, la historia de los racializados como fragmentada o “*raturée*”; en este capítulo me propongo aportar una perspectiva que dé cuenta de algunas de las herramientas y soportes a través de las que los afrodescendientes martiniqueses depositan parte del legado y la herencia de las vivencias y supervivencias de sus antepasados y desde las que se reconstruye y reorganiza la identidad individual y social del colectivo, específicamente en torno al espacio.

El dinamismo, la capacidad adaptativa, la multiplicidad de estos instrumentos o receptáculos de la memoria podría ser definido a nivel teórico a través de las estrategias de resistencia hacia la colonialidad que se insertan en este carácter instrumental de cada uno de ellos.

Como formas de empoderamiento del *espacio privado* desde el que se reconstruyen y difunden significantes, roles, relaciones y memorias alternativas a las insertadas en las “plantations”, y posteriormente en las explotaciones agrarias poscoloniales e impregnadas en el relato histórico oficial; el jardín creole, los asentamientos de barrios como el “quartier de Duprey” o la ocupación de tierras abandonadas por asociaciones de agricultores afrodescendientes; serán tratados al final del capítulo y en el capítulo 3.

²²⁸ Chivallion, *op. cit.*, pág. 76.

Traducción al castellano: « Los trabajos de Marie-José Jolivet (1987) han mostrado muy bien cuanto esta memoria histórica en la Martinique, en su investigación hacia la denuncia de los errores/transgresiones esclavistas, habían terminado por descalificar la memoria colectiva, haciéndola pasar por su pobreza, como una de las consecuencias mayores del horror de la esclavitud”. (235-261).

²²⁹ Aimé Césaire. (1981). *Moi, laminaire*. Paris: Éd. du Seuil.

²³⁰ Bonniol, J. L. (2004). «De la construction d'une mémoire historique aux figurations de la traite et de l'esclavage dans l'espace public antillais.» en Bonniol, J. L. y Crivello, M. (2004) *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire (XVIe-XXIe siècle)*. Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2004, pp. 263-284: 304.

En cuanto a la apropiación del *espacio público*, las manifestaciones sociales del 2009, el Carnaval o las marchas reivindicativas por la reparación histórica y económica de los afrodescendientes, constituyen puntualmente formas de empoderamiento y difusión desde las que se transmite la memoria comunitaria.

En este aspecto la consolidación de un bloque contra hegemónico constituido por la comunidad afrodescendiente en las últimas décadas, ha permitido la emergencia de formas más duraderas de apropiación y reconstrucción del espacio público a través de la re conceptualización de sus elementos.

Así el empleo de nuevas técnicas, nuevos contenidos y comunidades plasmadas mediante el arte urbano, la reconfiguración y re conceptualización de memoriales, monumentos o estatuas desde los que se difundía una historia colonial y que son manipulados para terminar conformándose como símbolos anticoloniales, o el uso de la toponimia para desplazar la historia de conquistadores y esclavistas por la de los “héroes locales anticoloniales”; constituyen parte de las tácticas y nuevos soportes o *enclaves de la memoria*, que serán tratados a continuación.

Uno de estos instrumentos es indudablemente la concepción y simbolismo de la noción de “tierra”, entendida como un espacio de lucha y dominación. Un testigo histórico de las relaciones entre colonos y oprimidos, un lugar desde el que se reconfigura el ser, a través de su posición en la jerarquía etnoracial.

La tierra, como recurso económico pero también como lugar de arraigo identitario e histórico, constituye en Martinique una cuestión central desde el punto de vista estructural.

Para los diferentes grupos de una sociedad diaspórica de deportados/secuestrados, exiliados y fugitivos en el caso mayoritario de los békés, e “inmigrantes” estafados sin posibilidad de retorno²³¹; la vinculación con la tierra configura un elemento de primer orden en cuanto a la construcción identitaria e histórica de cada grupo y a las relaciones intergrupales que se establecen a partir de este vínculo.

Si retomamos algunas de las conclusiones aportadas en el enorme trabajo del geógrafo inglés D. Harvey y que son tratadas en exposiciones y artículos como “*La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional*”²³²; la idea del espacio y del tiempo es definida por cada sociedad y se plasma en el “mundo material” dinamizándose y cambiando mediante las tensiones y relaciones entre las estructuras de poder y los agentes sociales. El espacio y el tiempo para Harvey se convierten desde esta perspectiva en un instrumento de reivindicación y cambio.

²³² Artículo basado en la conferencia presentada en el Simposio de Geografía Socioeconómica, celebrado en la reunión plenaria de la Asociación de Geógrafos Japoneses el 15 de octubre de 1994 en la Universidad de Nagoya.

El ejemplo ilustratorio que apunta en cuanto a las diferentes formas de concebir el entorno por los colonos y los indígenas americanos y las consecuencias de estas concepciones tras el contacto entre ambas sociedades, es esclarecedor y representativo de otros procesos históricos como el acaecido en Martinique:

“La manera de identificación y de definición de la tierra y la concepción de derechos sobre las tierras se sobre-impone a la de la sociedad americana indígena y, por supuesto, destruye esta sociedad, porque se trataba de una concepción de espacio y tiempo extraña al modo de vida indígena americana. El reconocimiento de esto ha dado origen a un pensamiento radical entre los indígenas americanos y algunos activistas radicales en Europa, de manera que si deseamos desafiar las relaciones de poder de nuestra sociedad, quizás una de las cosas que sea necesario hacer es tratar al espacio y el tiempo de una forma radicalmente diferente, moviéndose por el espacio en formas disruptivas, desobedeciendo los derechos de propiedad.” (4:18)

A colación con las proposiciones anteriores, Harvey añade la idea de heterogeneidad en la construcción del espacio y del tiempo definida por los diferentes segmentos que componen una sociedad.

Si trasladamos este marco conceptual al caso que nos ocupa; el análisis e identificación de las transformaciones, imposiciones y resistencias en cuanto a las conceptualizaciones del espacio y del tiempo en Martinique, configurarían códigos de lectura desde los que poder acceder a una memoria dinámica, resistente y heterogénea, atravesada por la implementación de mecanismos hegemónicos coloniales y por las contra respuestas hacia los mismos.

Ambos aparecen plasmados en este campo de lucha, en este altavoz de los fracasos y de las victorias de los grupos subalternos para difundir y reconfigurar su historia e identidad, a través del restablecimiento de vínculos, significados y usos del espacio.

Así la concepción de la tierra en Martinique viene determinada por la transversalidad atemporal de su acceso, de sus trabajadores y sus maîtres, de la dicotomía de sus memorias, del amargo olor dulzón de la caña de azúcar.

En este sentido y como analizábamos en el capítulo primero, la construcción del significado de la tierra y particularmente de la “habitations” para el colectivo béké, conforma el eje identitario e histórico desde el que las familias se posicionan como descendientes de una historia colonial, que hasta hace escasas décadas²³³, se establecía como oficial y unitaria para todo el territorio nacional.

²³³ Autores consagrados al tema como C. Chivallion (1:19), sitúan el inicio de la transformación del espacio público y correlativamente de la emergencia del debate público a cerca de la memoria colectiva de la trata atlántica y la esclavitud en los departamentos de ultra mar “*au cours des quinze dernières années.*”, es decir desde 1987, intensificándose hasta la actualidad con la aplicación de la ley Taubira en los centros educativos a través de las modificaciones realizadas en los programas educativos en 2008 y la reciente revisión del 2015.

Desde la perspectiva de los racializados, la permanencia del colectivo béké y sus propiedades, ha promovido la intensificación de una ideología basada en la jerarquía etnoracial y de una relación con la tierra teñida por los opuestos: esclavos y “maîtres”, rural y urbano, blanco y negro, retraso y modernidad etc... y que se ha ido heredando hasta la actualidad.

La reestructuración de las identidades, procesos y memorias del mundo colonial y poscolonial, ha pasado por la reorganización económica, simbólica, y cultural del espacio. Al inicio con la incorporación y transformación de los jardines amerindios ichalies por los afrodescendientes en el entorno doméstico.

Con el paso de los años y en un proceso continuo de empoderamiento, con la transformación del espacio público por las administraciones locales, asociaciones y ciudadanía y con la integración de los originarios jardines creoles también en centros institucionales en la actualidad, como analizaremos a lo largo de los este capítulo y del siguiente.

En este traslado o mejor dicho, extensión de la apropiación y construcción del espacio por los afrodescendientes, se operacionaliza (como he citado al inicio del capítulo y profundizaré a continuación), una pluralidad de formas de empoderamiento, todas ellas dirigidas a rehabilitar y reconstruir la memoria de este colectivo a través de su instrumento y símbolo privilegiado; desde el que se reifican y basculan las formas de identidad impuestas a partir del genocidio-epistemicidio-ecocidio y sus distensiones iniciadas con la conquista europea de estos territorios.

El simbolismo de la geografía de la isla para los martiniqueses, se plasma en la toponimia de sus bahías, de las plazas, de las calles, que envuelven con la memoria de los antepasados, de sus avatares, criminalidades y resistencias, la vida de sus descendientes.

La literatura local se hace eco de los significados de un espacio de evocación incesante, que parece estructurar el devenir de cada cual, en una zona concreta.

Edouard Glissant expresaba en las siguientes líneas, la importancia del espacio como instrumento privilegiado de la memoria, ante la colonialidad del ser y del saber o de los procesos de asimilación y aculturación desarrollados por el estado colonial:

« Comme la mémoire collective a été raturée, les paysages ont été ravagés. Apprendre dans son existence à lire le paysage ou à le fréquenter, c'est à mon sens apprendre à raconter la suite, ou la poursuite : c'est se donner les moyens de recomposer cet autre

Ver en: Chivallion, C. (2002) « L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public : enjeux et significations », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 89 | 2002, 41-60.

También en: Brunet, E. (2016) *Esclavage: 15 ans après la loi Taubira, quels changements à l'école ?* Publicado en L'OBS, el 10/05/2016. Disponible en: <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20160510.OBS0138/esclavage-15-ans-apres-la-loi-taubira-quels-changements-a-l-ecole.html>

continuum, celui de la biographie collective. Les paysages n'ont jamais été des décors consentants, mais les éléments actifs et constitutifs des diverses poétiques mises en œuvre ou en expression par des individus ou par des communautés. »²³⁴

Por lo tanto el abordaje de los usos, accesos, significados y transformaciones del espacio público y privado en Martinique, será tratado durante todo el capítulo como un soporte o un receptáculo y un referente en el que los racializados inscriben, evocan y reconstruyen una memoria colectiva que continúa amenazada por un relato histórico nacional, que en sus pretensiones de universalidad y objetividad, ha silenciado y estigmatizado la Otra cara de la historia colonial.

Las transformaciones, invisibilidades y asimilaciones de ambos espacios, público y privado, se desdibujan y conforman por sí mismos indicadores de las estrategias de resistencia y/o resiliencia identitaria, histórica y político-económica hacia los cambios en los procesos hegemónicos coloniales desarrollados por las élites locales y nacionales.

La apropiación y reconstrucción de la memoria por parte de los grupos subalternos y fundamentalmente del colectivo afrodescendiente a través del espacio público y privado es analizada de forma correlativa, ya que la instrumentalización de ambas responde a las transformaciones y reajustes de los mecanismos hegemónicos a lo largo del tiempo y en consecuencia a los marcos políticos y legislativos que operan para dar cobertura o minimizarlos.

Desde esta perspectiva, la primera parte del capítulo gira en torno a las recientes transformaciones del espacio público, en donde memoria histórica y colectiva tal como la define M. Halbwachs (1997), se hibrida para plasmar una narrativa que reconstruye los roles del esclavo y del maître y de sus descendientes a través de símbolos prototípicos de la historia oficial y de las experiencias y sentimientos del oprimido.

Las formas de expresión y las temáticas que son reconocidas y promovidas ahora por la comunidad política y social de la isla, responden a estrategias de apropiación del suelo y de su memoria desarrolladas por los afrodescendientes, mediante al desplazamiento de las élites blancas y de sus antepasados en una reconfiguración espacial e histórica que es posible, como se trató en el Capítulo 1, debido al empoderamiento de este colectivo dentro de las esferas políticas y económicas de la isla y al nuevo marco legislativo nacional que exige un tratamiento criminalizador de la trata y la esclavitud atlántica.

Para ilustrar las emergencias, invisibilidades y transformaciones de la memoria colectiva plasmada en el espacio público, he tomado como ejemplo el estudio de caso del municipio de Schoelcher, que ilustra las diferentes reconfiguraciones de la memoria histórica frente a otros municipios como Fort de France o el Precheur.

²³⁴ En: Glissant, E. (2008) *Les entretiens de Bâton Rouge. Atlas des paysages de la Martinique ...Les fondements naturels et humains des paysages*. Paris: Gallimard.

La elección de esta localidad responde a criterios de acceso y a los conocimientos y experiencias previas que como antigua residente tengo sobre el lugar, pero también a la especial emergencia de un fenómeno de enraizamiento alter-nativo desarrollado mediante un ambicioso proyecto artístico- urbano en los barrios del municipio.

En cuanto a la concepción del espacio como un soporte de la lucha entre lo colonial y lo resistente, formas de acceso a la propiedad como el asentamiento del “quartier de Duprey”, que será categorizado como un barrio en los márgenes y no como barriada marginal como explicaré durante la exposición del caso, serán también analizadas por la ambigüedad y simbolismo de la ocupación de este espacio público por parte de la ciudadanía, que guarda relación con su herencia histórica- germen de la resistencia en el periodo pos esclavista iniciado con la abolición de la esclavitud el 22 de Mayo de 1848 en Martinique- desde la que vincular de manera bidireccional el legado histórico, la apropiación y significados de la tierra y la identidad de una comunidad.

La conformación del barrio que constituye una práctica Otra de empoderamiento y ocupación del espacio público, se empleará como nexo para abordar el análisis de las estrategias de resistencia vinculadas con la conservación y transmisión de la memoria, ligadas esta vez al espacio privado.

El movimiento de reparación histórica a través de la repartición y redistribución de la tierra que reclaman agentes intelectuales locales como R. Confiant, asociaciones político-ecológicas como Assaupamar y una parte de la sociedad martiniquesa afrodescendiente, se analizará como cierre de este capítulo y continuidad con el siguiente, privilegiando testimonios de agentes representativos e implicados en el tema. La exposición de iniciativas locales como la ocupación de las tierras “en friche”, propiedades abandonadas pertenecientes generalmente a sujetos del colectivo béké, serán analizadas en esta parte del capítulo.

Para ello expondré y reevaluaré el caso del terreno de Providence en la localidad de Morne Rouge, que por su repercusión pública se constituiría como un símbolo del movimiento y ejemplifica una de las formas alternativas de recuperación de los usos de la tierra por los afrodescendientes. Unos usos que a través de la legitimidad del marco ecológico difundido por una parte de Occidente y originario y desarrollado por la cultura amerindia y creole en estos contextos; permite la denuncia y estigmatización de prácticas ancestrales de explotación del grupo de colonos y descendientes y de la reconfiguración de los vínculos con la tierra, la memoria y la identidad del colectivo afrodescendiente.

En todo ello la recuperación e instrumentalización del jardín creole y la emergencia del legado amerindio jugarán un rol esencial en todo el proceso.

De esta forma y en continuidad con el capítulo que a continuación presento, el análisis del jardín creole tratado en el capítulo 3 como un elemento estructurante y reorganizador de la comunidad racializada martiniquesa; ocupa un lugar privilegiado por las repercusiones que a nivel multidimensional juega en el seno de esta sociedad.

Estructurada la exposición del capítulo 2 y 3 en capas, de fuera hacia adentro, de lo público a lo privado, a través de un concepto que vincula el ejercicio teórico con las prácticas sociales y que denominaré “*corpo-espacialidad*”, he organizado este análisis de lo “sincrético”, de lo aparente y de lo enmascarado, que acompaña a las estrategias de resistencia del mundo creole y que en el caso que nos ocupa ensambla el espacio y el cuerpo como un instrumento articulado en su configuración.

En este sentido, la “*corpo –espacialidad*”, hace referencia entonces a las formas de configuración del cuerpo que van ligadas a la estructuración y funciones del espacio, atravesadas ambas por la memoria y su legado inmaterial.

En este viaje identitario y resistente nos aproximaremos a las fronteras del ser y su extensión espacial, introduciéndonos en el capítulo 3, en la parte más íntima, en el espacio que rodea “*les cases*”, desde donde se reorganiza a nivel individual, la experiencia colonial e histórica del martiniqués.

De esta forma, con la “reaparición” de la práctica del jardín creole, observaremos como más allá de la función ornamental o alimenticia de los jardines “*potagers*” occidentales; el jardín creole se conforma en una herramienta fundamental de reorganización de los vínculos y roles históricos de los afrodescendientes hacia un espacio inicial de sometimiento y alienación.

A través del abordaje de la organización simbiótica de las especies vegetales, podremos internarnos en el análisis de un cuerpo estratificado, en el envase de una identidad que desarrolla un sinfín de formas de protección ante la dureza y permanencia de los métodos coloniales de destrucción del ser y que precisa de la elaboración y conservación de elementos espirituales, económicos, espaciales e identitarios que resistan a un sistema aniquilador y permanente como el establecido en Martinique.

2.2. Reconstrucción de la memoria a través de la apropiación del espacio público: Grafitis, Frescos murales y la remodelación de la Place de la Savane.

En la actualidad la memoria de la esclavitud y colonialidad y los símbolos identitarios que se derivan de ella, inundan el paisaje urbano martiniqués plasmando de una forma dialéctica, las contradicciones, emergencias y sinergias que se renegocian tanto por los agentes políticos locales de la Martinique como por la ciudadanía, a través de la instauración y manipulación de elementos del espacio público y de los cambios en la toponimia de lugares específicos de evocación.

La reapertura tanto en los departamentos ultra periféricos como en el hexágono²³⁵, del debate intelectual, político, económico y social en torno al tema de la memoria de la

²³⁵ El término hexágono es definido como: «*La partie continentale de la France métropolitaine, rappelant que sa forme géographique s'inscrit dans un hexagone presque régulier (3 côtés terrestres et 3 côtés maritimes). Par extension, elle est fréquemment utilisée pour désigner le pays proprement dit.* »

esclavitud y la colonización derivado de la trata atlántica²³⁶ y las recientes iniciativas y marcos legislativos constituidos a nivel nacional e internacional²³⁷; se traducen en la transformación del espacio público en Martinique y la explosión del arte urbano que se viene produciendo desde los últimos quince años y que atestigua un verdadero fenómeno de empoderamiento del suelo.

L@s antropólog@s C. Chivallion o J. L. Bonniol hacen referencia en sus obras a la intensificación del uso del espacio público con fines memoriales, definiendo esta ocupación e instrumentalización del espacio, en términos de “explosión o frenesí memorial” o “enloquecimiento conmemorativo” relacionado con objetivos políticos:

“ La frénésie mémorielle autour de l’esclavage et de la colonisation, amplifiée au cours de la dernière décennie, a confronté la recherche sur l’espace français des « vieilles colonies » esclavagistes, à une difficulté majeure(...). Envahi par des modalités nouvelles de dire l’héritage esclavagiste dans l’espace public, le champ mémoriel n’en apparaît que plus livré à l’incertitude d’en déceler les diverses composantes, et de distinguer, non pas bien sûr une « mémoire authentique » de l’esclavage, mais des mémoires formées dans les interstices de ces publicisations successives et excessives. Des mémoires qui auraient précédé l’affolement commémoratif souvent envisagé sous l’angle exclusif de son instrumentalisation politique(...)». ²³⁸

En décadas anteriores²³⁹ el espacio público antillano reflejaba el silencio e invisibilización que el estado nación francés imponía sobre la existencia del esclavo y

Disponible en: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Hexagone_\(France\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Hexagone_(France)).

El empleo tanto del término “hexágono” como el de “Departamentos. Ultraperiféricos” es utilizado aquí para marcar la diferencia entre ambas ciudadanía y los diferentes posicionamientos existentes en torno a la cuestión de la memoria de la esclavitud y la colonización, que son expuestos a lo largo de este trabajo.

²³⁶ Chivallion, Ch. «Mémoires de l’esclavage à la Martinique. L’explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes», Cahiers d’études africaines, 2010/1 n° 197, (234:261). Disponible en: www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2010-1-page-235.htm.

²³⁷ Fundamentalmente la Loi Taubira del 21 de Mayo de 2001 que conceptualiza la trata atlántica y la esclavitud como crimen contra la humanidad, la Route de l’Esclave iniciada por la UNESCO en 1994 etc.

²³⁸ Ibid., p. 205

²³⁹ Como sintetiza el politólogo francés Renaud Hourcade (2014) en «L’esclavage dans la mémoire nationale française: cadres et enjeux d’une politique mémorielle en mutation», hasta 1970 en las Antillas el schoelcherismo o la construcción de una memoria histórica centrada en la generosidad y el humanismo de la República y focalizada en la figura de V. Schoelcher, ensombrecería a la esclavitud y colonización como tal y cosificaría al afrodescendiente en un mero producto de la magnificencia del “humanismo franco-centrado” blanco, que se plasmará en el espacio público antillano a través de la toponimia de edificios emblemáticos y en múltiples estatuas que analizaré a lo largo del capítulo. Así la obligación del olvido que se “recomendaba” a los esclavos liberados tras la abolición de la esclavitud, como premisa para su paso hacia una ciudadanía francesa y que se reconfiguraba en torno al humanismo como mito fundacional, precisaba de un héroe que acallara y aglutinara el periodo anterior y en el que se difuminaban así, siglos de explotación, sufrimiento y resistencia encarnados en personajes que se verían sometidos al ostracismo histórico.

En: Hourcade, R. (2013) «L’esclavage dans la mémoire nationale française : cadres et enjeux d’une politique mémorielle en mutation». *Droit et cultures*, 66. 2013-2. Disponible en: <http://droitcultures.revues.org/3151>

de su historia, y que plasmaba la continuidad de la cosificación del ser racializado desde la trata atlántica, esencializando un paisaje histórico en el medio urbano, en el que el colonizador y el abolicionista blanco aparecían recurrentemente en estatuas, bustos, nombres de lugares etc... como héroes gloriosos que servían a la nación, “aventureros” o conquistadores de *territorios* en un inicio, pasarían posteriormente a representar a embajadores de una civilización superior, que a través de la escuela y la evangelización humanizaban o acercaban al salvaje hacia el progreso y la evolución.

La promoción de este relato histórico tanto en el espacio público como en la escuela de los departamentos de ultra mar, en el que coexistía el schoelcherismo con la representación de una etapa anterior, lejana e inconexa, simbolizada por el conquistador-intrépido y valeroso, difundía y consolidaba la continuidad identitaria de las élites locales blancas basada en la jerarquía de valor del, ser a partir de su procedencia historiográfica, plasmada en su fenotipo pigmentario.

El racializado como objeto construido por el blanco, era en analogía con su deportación, una masa informe y anónima de instrumentos de trabajo, incapaz en su ontogenia colonial, de construir una historia o una memoria válida, congruente e ilustrada.

La depuración pública de los mecanismos hegemónicos coloniales tras la segunda Guerra mundial, reconvertiría el discurso y políticas raciales explícitas, en procesos como la asimilación y la exaltación del “*humanismo franco-centrado*”²⁴⁰, establecidos como base del mito fundacional republicano²⁴¹, desplazando al racializado de nuevo, en un ser cosificado al que se le imponía el blanqueamiento o alienación como premisa para la transferencia de los recursos y privilegios del Norte. El sometimiento histórico de las periferias, que se transformaría en “*amnesia colectiva*” para los intelectuales, traslada esta noción de incapacidad o de alienación, obviando la capacidad de la población subalterna para producir subterfugios a partir de tácticas de invisibilidad, en los que conservar y reconfigurar una memoria propia y que precisa de códigos específicos para su lectura.

²⁴⁰ Empleo el término de “*humanismo franco-centrado*” en este trabajo, para definir la concepción colonial del humanismo que acompaña al mito fundacional en el que se inscribe la comunidad imaginada francesa. El humanismo, transformado en instrumento colonial, sirve para representar a modo de “*tótems*” los valores teóricos de una ciudadanía blanca francesa que se concibe como única productora y depositaria del humanismo universal. La incongruencia entre teoría y práctica o el carácter simbólico y/o limitado etnoracialmente de las premisas que acompañan al humanismo franco-centrado, se plasma en el hecho de la propia concepción de ciudadanía que exige la homogenización, neutralidad o desde esta perspectiva la alienación-cosificación- negación del racializado como agente histórico-productor o como parte efectiva de esta comunidad. Sólo así se garantizaría un tratamiento igualitario o la aplicación de los valores de fraternidad, igualdad y solidaridad sobre esta ciudadanía Otra a la que se le niega la participación en la autoría de estos valores, reducida de esta forma a una imitación o subproducto de la comunidad imaginada francesa.

²⁴¹ El mito republicano francés basado en el nacionalismo cívico, se apropia de atributos como el de la modernidad, el pueblo, la ilustración, la razón, el contrato social, el progreso, el universalismo, la crítica o el civismo entre otros, para definirse como comunidad imaginada, frente a nacionalismo como el étnico adoptado por países como Alemania.

Frente a la pretendida objetividad, universalidad y “vocación de totalidad” de una historia colonial, que singulariza y atemporiza fundamentalmente a personajes de las élites económicas, políticas, intelectuales o militares blancas y patriarcales como símbolos patrios, la memoria se torna entonces subjetiva, inconsistente, y anónima. La capacidad de hacer historia se convierte en la posibilidad de formar parte del relato oficial Occidental, que a su vez precisa de huellas y formas de transmisión adheridas a la cultura Occidental que son validadas por expertos integrantes de las instituciones del saber de los “centros del conocimiento”.

La impermeabilidad de esta estructura de poder epistemológico desde la que se construye una historia oficial nacional que en su ejercicio colonial estigmatiza los saberes y elaboraciones del pasado de los afrodescendientes y otros grupos subalternos, intensifica la búsqueda y consolidación de vías de transmisión de una memoria dinámica, instrumental y multidimensional.

Una de las vías privilegiadas desde las que difundir y reconfigurar esta memoria pasa por la apropiación y transformación del espacio público desde el que reelaborar y renegociar los pilares de una historia e identidad local y diversa, y que recoge y traslada en este plano la función reificadora del jardín creole que abordaré en el capítulo siguiente.

Frente a los eruditos del saber occidental, los textos académicos y los héroes inmortalizados en las estatuas de parques y plazas, el arte urbano como medio de expresión simbólica, se transforma en un instrumento desde el que plasmar la memoria de la colonización en el paisaje urbano, pero desde su lado más subversivo y simbólico, el de los grafitis, expresiones inicialmente de artistas anónimos, estigmatizados, militantes, que plasman las realidades opresivas y las denuncias contra el sistema a través del arte.

Como el “blackface” o el bèlè definidos en el capítulo anterior, la apropiación por la cultura caribeña y específicamente en el contexto martiniqués, de estas formas de expresión y su incorporación dentro de los cauces legitimados por Occidente a través de su re- conceptualización en “frescos”, conserva la misma funcionalidad que les dio origen: la de la visibilidad de las realidades de los sectores más oprimidos y la lucha contra los sistemas y agentes de opresión.

En la dificultad y el oposicionismo del aparato hegemónico en el reconocimiento de una parte de la historia nacional y europea desde la otredad de sus descendientes, y la ambigüedad que pese a las actuales iniciativas continúa prevaleciendo en torno al reconocimiento de una historia y cultura alternativas; se encuentra la necesidad de los martiniqueses de reorganizar su espacio privado y público, e instrumentalizarlo como medio de inscripción y apropiación del suelo y su memoria.

En el sentido instrumental y metafórico del espacio como herramienta de conservación, transformación y reificación de la memoria y de la identidad colectiva; el filósofo

marxista francés, H. Lefebvre, señala el vínculo existente entre apropiación y producción del espacio, en estos términos:

*“La apropiación exigen en todo momento producción, la necesidad y el deseo de hacer”*²⁴²

Por su parte M. Maffesoli añade con *“Le lieu fait le lien”* (*El lugar hace el vínculo*), esta capacidad de cohesión social establecida a través de la incorporación del espacio comunitario y sus símbolos como referencia identitaria de sus habitantes.

El sociólogo Emilio Martínez²⁴³ define en este sentido a la apropiación del espacio como un horizonte de transformación social.

La intensificación o frenesí memorial al que aludía Chivallion y otros autores, respondería por tanto, a la necesidad y posibilidad actual de la población afrodescendiente para conciliar y reconstruir estas memorias e identidades, a través de la apropiación y transformación del espacio público.

Un lugar que continúa cumpliendo la misión de reencuentro y socialización a diferencia de las metrópolis occidentales, en las que los centros comerciales han “desplazado y configurado” nuevas formas de relación.

Por su parte D. Harvey²⁴⁴ aporta la idea del “espacio-Otro” o de espacios diferenciales, que corresponden a una nueva sociedad, vinculando de esta manera la construcción identitaria del espacio y del ser que lo ocupa, y que en Martinique guarda especial relación con la construcción de la corporeidad como expresión geo-histórica del sujeto, de la memoria familiar y de la sociedad a la que pertenece.

Es en este sentido, en el que el espacio se convierte en instrumento histórico constituyendo enclaves de evocación²⁴⁵ y testimonios de sucesos históricos antes escondidos en el seno familiar y comunitario, que en sí mismos hacen referencia continúa a un pasado colectivo, inscrito en canales “Otros”, en prácticas y tradiciones enmascaradas, que no se han perdido a pesar de las políticas hegemónicas a las que se han visto abocadas.

Como inicio de estas transformaciones, la apropiación por parte de los afrodescendientes de la toponimia de espacios urbanos y naturales, permite el cambio de una narrativa urbana que desecha y desmitifica el papel de los colonos.

²⁴² En: H. Lefebvre (2013: 424).

²⁴³ En: Emilio Martínez “Configuración urbana, habitar y apropiación del espacio”. XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control. Barcelona, 5-10 de mayo de 2014.

²⁴⁴ En: Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal. (171-229:237).

²⁴⁵ Enclaves de evocación: Este concepto lo entiendo como espacios situados tanto en zonas rurales como urbanas, conocidos y reconocidos por una comunidad o colectivo determinado a través de los cuales dicha población ancla pasajes históricos, que por su mantenimiento o conservación forman parte de la memoria colectiva que constituye a la comunidad.

El cambio del nombre de lugares ejecutado por los poderes públicos locales tras las luchas de la comunidad intelectual, política y social de la isla que reclamaba la reconstrucción y visibilidad de una historia e identidad propias, están dando lugar a ese frenesí memorial urbano al que hacían referencia los autores franceses citados anteriormente.

La evocación continúa en el espacio público, de sucesos o personajes que cumplieron algún rol importante como colonizadores y que sirvieron para nombrar calles o edificios que hasta hace 30 años acercaban a la población hacia una historia colonial normalizada e insertada en la cotidianeidad de su uso, en el inconsciente de la comunidad; son actualmente objeto de reflexión y múltiples iniciativas.

La transferencia de la efectividad de este método es incorporada también por la comunidad educativa local en el entorno escolar, como medio desde el que reconstruir y conservar la historia de los colonizados de manera intergeneracional.

Si bien como señala el historiador V. H. Belrose²⁴⁶ (2008) en Martinique la importancia y relevancia de la toponimia para los actores sociales, no ha constituido hasta ahora, un eje desde el que poder conservar o vincular una memoria colectiva; en la actualidad la intensificación de proyectos dirigidos al reconocimiento de los significados de la toponimia y las propuestas de inserción y re-denominación tanto del espacio natural como del urbano por parte de la comunidad afrodescendientes militante y otros grupos subalternos, es recurrente.

La conferencia realizada por el profesor de geografía e historia y concejal de cultura de la localidad de Trois Ilet, Serge Pain el 16 de Mayo de 2015 sobre los “Congos en Martinique” en St. Pierre, ejemplifica esta tendencia al proponer el cambio de Ducos²⁴⁷, nombre de la localidad situada a 17Km de la capital que homenajeaba hasta ahora al ministro colonial, impulsor del desarrollo de las políticas de control y opresión hacia los inmigrantes “engagés” del siglo XIX en Martinique.

Así el reemplazamiento de la toponimia histórica urbana que incluía referencias explícitas a personajes o familias coloniales por las de los “héroes locales”²⁴⁸ y que se abordará a lo largo del capítulo, se convierte en una constante en los actuales planes de urbanismo de la isla.

El desplazamiento o estigmatización de la historia local colonial se hace patente entonces en iniciativas políticas que permiten el cambio de instituciones públicas emblemáticas como el aeropuerto en 2009, o el teatro de Fort de France en este mismo año por el de Aimé Césaire.

²⁴⁶En: Huyghues-Belrose, V. (2008). *Le nom des lieux à la Martinique: un patrimoine identitaire menacé*. Études caribéennes, 11. 12/2008. Disponible en: <http://etudescaribeennes.revues.org/3494>.

²⁴⁷ Llamada «*Trou au Chat*» hasta 1854, fecha en la que pasaría a denominarse Ducos en honor a T. Ducos, antiguo ministro de la Marina y de las colonias. Ver más información en: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Ducos_\(Martinique\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ducos_(Martinique)).

Espacios simbólicos ligados a la historia colonial como el fuerte Richepance (2002) por el de Fort Delgres en Guadeloupe o la actual remodelación de la Savane en Martinique, que analizaré a continuación, también son objeto de estas prácticas.

La extensión de estas transformaciones se amplifica en cuanto al tamaño geográfico y a sus repercusiones, concibiendo iniciativas que apuestan por el cambio de nombre de localidades, como ya señalé con el caso de Ducos.

En el primer capítulo habíamos observado como el eje identitario e historiográfico del colectivo béké giraba en torno a su reconocimiento, particularidad y rol como constructores y conservadores del patrimonio histórico y en general de la sociedad martiniquesa.

La dicotomía establecida entre la blanquedad como criterio excluyente del grupo frente a una homogeneidad de no blancos, de un pueblo sin historia como lo definiría E. Wolf; empañaba de estereotipos la categorización metropolitana de la actual sociedad martiniquesa como dependiente, improductiva y demandante.

El rastreo de la memoria genealógica de las familias békés junto con la conservación de sus soportes principales, las habitations o destilerías y el color, conformaba el pasaporte que permitía su trascendencia, su singularidad y continuidad histórica y grupal en la isla.

Frente a la memoria tradicional y colonial de este sector de la población que hereda los mecanismos culturales de la civilización que le dio origen; la memoria de los racializados se inscribe y transmite en el anonimato y la clandestinidad, bajo el camuflaje de soportes simbólicos, cuya lectura es accesible sólo por la comunidad.

La explosión simbólica a la que hacía referencia Chivallon, se transforma bajo esta perspectiva, en la apropiación de las formas históricas de expresión de los colonos, que incluía la inscripción de sus personajes relevantes en el espacio público, y la instrumentalización del mismo como herramienta de reorganización identitaria e histórica a través de la emergencia de canales de vinculación del racializado con la tierra y su historia.

En el análisis de la reconfiguración de la memoria y la identidad que se extiende y reproduce en la transformación del paisaje urbano, T. Nicolás (2009) en "*A la poursuite du patrimoine*", propone cinco referencias simbólicas presentes en los departamentos de ultra mar, sobre las que versan las manifestaciones artísticas incorporadas al espacio público:

THEMES ET REFERENCES SYMBOLIQUES	EXEMPLES	LOCALISATION
Origine des esclaves	Mémorial Cap 110	Diamant, Martinique
	Statues de la route de	Saint-Paul, La Réunion

			l'esclavage	
Les attributs de l'esclave			Mémorial de Saint-François	Saint-François, Guadeloupe
(Chaînes, boulets, tambours,...)			Mémorial de Saint-Paul	Saint-Paul, La Réunion
Célébration de la liberté			La statue de « Fiiman »	Rémire-Montjoly, Guyane
Cénotaphes			Mémorial des esclaves réunionnais	Les Avirons, La Réunion
Résistance féminine à l'esclavage			Statue de la Mulâtresse Solitude	Pointe-à-Pitre, Guadeloupe
			Statue de la Nègresse Gertrude	Petit-Bourg, Guadeloupe
			Statue du nègre marron	Diamant, Martinique
Résistance masculine à l'esclavage			Stèle des marrons	Entre-Deux, La Réunion
			Mémorial de Delgrès et ses compagnons	Les Abymes, Guadeloupe

Tabla 1. Categorización de los principales monumentos de la Martinique y Guadeloupe en función de la temática y las referencias simbólicas definidas por el autor. En: Nicolás, T. (2009) *A la poursuite du patrimoine. Les lieux de mémoire de l'esclavage dans départements d'outre mer (DOM)*. Publicado en Echo-Revues. Disponible en: <http://echogeo.revues.org/11300>

La funcionalidad de estas referencias, empleadas por el autor como categorías analíticas, aparece superpuesta en el contexto local, en el sentido de que un mismo memorial, expresa varios temas al mismo tiempo.

Este sería el caso del Memorial Cap 110, en el que no sólo se sitúa el origen geográfico de los esclavos a través de la orientación de las estatuas, sino que se narra un hecho histórico- el del naufragio y la muerte de numerosos cautivos- , se denuncia la continuidad de la trata pese al decreto de abolición de 1830 y se visibiliza la historia de los supervivientes de esta tragedia, incorporada por los habitantes de “Anse Caffard”²⁴⁹ en el relato que explica su origen y asentamiento actual.

²⁴⁹ Anse Caffard situada en la localidad del Diamant y denominada así como homenaje al colono Jean Caffard.



250 **Fotografías 13 y 14. Imágenes del monumento Cap 110 en Anse Caffard (le Diamant). Martinique.**

La representación del esclavo, y de los personajes que han contribuido a la lucha contra la esclavitud y por la igualdad, tanto en épocas pasadas como en la actualidad, simboliza los atributos sobre los que se reconstruye el origen y carácter de la comunidad en el “nuevo” imaginario social y que se plasma en el espacio público a través de las referencias citadas anteriormente, en las que se expresan: La capacidad de lucha individual y la resistencia física (representada a través del “*marronage*” y la figura del negro marrón), la contestación de los esclavos al poder y su capacidad de reacción (referencias visuales a procesos de sucesos históricos de rebelión), el sacrificio, honor y sentido de la comunidad (A través de los memoriales a los muertos), y el arraigo e incorporación de los antepasados africanos como base del origen individual y colectivo (En lugares de memoria que explicitan el origen geográfico de los deportados).

La intencionalidad de la comunidad afrodescendiente en la localización de estos monumentos -ligados a las diferentes referencias históricas- muestra la funcionalidad de los mismos en cuanto a la relación entre los objetivos y el público al que va dirigido. Como ejemplo de ello encontramos la representación del negro marrón y del “*marronage*”, que como constata Nicolás (2009) se sitúa en lugares turísticos o de frecuentación de la población metropolitana:

(...) « La plupart des lieux de mémoire guadeloupéen et martiniquais font figurer en effet un homme robuste et puissant capable de briser ses liens grâce à sa force herculéenne. Les exemples caractéristiques ne manquent pas en particulier dans des communes très touristiques comme Le Diamant en Martinique et Sainte-Anne en Guadeloupe » (...).

(...) “La mayor parte de los lugares de memoria guadaloupeña y martiniquesa muestran en efecto un hombre robusto y poderoso, capaz de romper gracias a su fuerza herculiana. Ejemplos característicos no faltan particularmente en localidades turísticas como Le Diamant en Martinique o Sainte-Anne en Guadeloupe” (...).

De esta forma la especificidad de los elementos visuales en cuanto a su ordenación, dota a los mismos de una función de “mensaje” que como hemos visto en la cita anterior con

²⁵⁰ Fotografías publicadas de izquierda a derecha en: www.linternaute.com y www.correspondances-dune-beauty-addict.com

la representación del esclavo, en este caso se dirige a un turismo que en estas islas procede mayoritariamente de la Francia metropolitana. Como veremos en otras representaciones de décadas anteriores ligadas al schoelcherismo, y que serán analizadas a continuación, aquí el esclavo se libera de las cadenas por sí mismo, por su fuerza, resistencia y capacidad de reacción que contrasta con la imagen dependiente y sumisa de las representaciones schoelcherianas.

Las referencias de un pasado histórico pasan a convertirse en “altavoces” de reivindicación desde los que la comunidad afrodescendiente desafía al poder colonial en la actualidad representado por el colectivo béké y el estado nación, conservando el carácter instrumental de las herencias y legados históricos de la comunidad racializada caribeña.

En este sentido, la reconfiguración de la plaza de la Savane en Fort de France que analizo a continuación, constituye un ejemplo de cómo la transformación del espacio público ligada a la apropiación del suelo, conforma en este caso, una muestra del simbolismo de la ordenación espacial como expresión de las problemáticas y posicionamientos políticos, identitarios y geo-históricos que incluyen al estado nación, al poder político local y a una ciudadanía plural.

Esta plaza ha constituido uno de los centros neurálgicos de Fort de France o Fort Royal. El escritor Louis Garraud describía en estas líneas los orígenes de la Savane como lugar de paseo de la sociedad martiniquesa de 1895:

« Aujourd'hui par un ciel lourd, sur la Savane de Fort-de-France qui sert de promenade publique, je me sens attristé comme elle. C'est une vaste prairie, banale, de forme carrée, écornée au sud par les talus du fort Saint-Louis, rafraîchie par la brise de la rade qui la baigne à l'ouest et bordée sur ses quatre côtés d'une allée continue qu'ombragent des tamariniers, des manguiers et des sabliers géants. C'est là que viennent déboucher les principales rues de la ville qui s'étend au nord. »

(“Hoy bajo un cielo pesado. Sobre la Savane de Fort-de –France que sirve de paseo público, me siento triste como ella. Es una vasta pradera, banal, de forma cuadrada, esquinada al Sur por los muros escarpados de Fort Saint-Louis, refrescada por la brisa del puerto que la baña al Oeste y la bordea sobre sus cuatro lados de un pasillo continuo que se ensombrece por los tamarindos, los mangos y los sabliers gigantes. Es aquí donde confluyen las principales calles de la ciudad que se encuentran al norte”).

Tras la ocupación francesa en el siglo XVII es concebida como campo de instrucción miliar sobre el que se ejercitaban los soldados del Fort Saint Louis. En 1830 se transformaría en el “Jardin du Roi”, que pronto pasaría a convertirse en el lugar de encuentro y entretenimiento de los colonos blancos, estando prohibido su acceso en un inicio, para los esclavos y “gens de couleur”. En 1931 con motivo de la celebración del tricentenario de la colonización de la isla, el parque se remodela tras la devastación que sufre por el ciclón de 1891, ampliando su longitud. En este contexto no es extraño que la primera estatua situada en Martinique fuera la representación de la esposa de

Napoleón III, Joséphine de Beauharnais, situada en el centro del jardín.



Ilustraciones 5 y 6. Antiguas imágenes del emplazamiento y figura original de la Estatua de Joséphine de Beauharnais en el centro de la Plaza de la Savane, en Fort de France.

La imagen fue construida en marmol blanco por el arquitecto D. Manguin a iniciativa de Napoleón III, e inaugurada el 2 de Agosto de 1859 . El pedestal realizado en bronce contiene las fechas de nacimiento, de matrimonio, de coronación de la emperatriz y de emplazamiento de la estatua. Envuelta en el misticismo y la leyenda, la colocación de la figura señala el lugar en el que supuestamente, una bola de cañon cayó a los pies de la emperatriz en 1790, durante los bombardeos que sufre la capital y que casi le cuestan la vida a ella y a su hija Hortensia. Ocho palmeras reales fueron emplazadas alrededor del monumento como símbolo del poder del personaje, costumbre que encontramos aún en la entrada de las “habitations” de los colonos y descendientes, como insignia de la riqueza y el rango de sus propietarios.

El personaje como constata A. Dominique (2008), será integrado por la población como sinónimo del colonialismo y la esclavitud en Martinique, suscitando sentimientos de rabia e indignacion entre la mayoría de la comunidad afrodescendiente de la isla.²⁵¹

En 1974, sobre el mandato local de Aimé Césaire, la remodelación de la Savane conllevaría el desplazamiento de la estatua hacia uno de los laterales del recinto, recolocada enfrente de la concurrida “*Rue de la Liberté*”, se sitúa próxima a la Biblioteca Schoelcher, al emblemático hotel “*La Imperatrice*” inaugurado en 1956²⁵² , - lugar de frecuentación de la élite burguesa criolla- y a la Prefectura.

El rechazo hacia su representación, se ha transformado en el principal símbolo de contestación y empoderamiento del espacio público martiniqués.

La cabeza decapitada de la figura en Septiembre de 1991, no sería restituida jamás por las autoridades locales a diferencia de la de V. Schoelcher que veremos a continuación, a pesar de la creencia extendida de su rehabilitacion y decapitaciones sucesivas que realmente nunca tuvieron lugar. En el pedestal y escrito en rojo persiste

²⁵¹ En: Dominique, A. (2008). “*A Fort de France les monuments ne meurent pas*” International Journal of francophonie Studies. Intellect Ltd.

²⁵² Les éléments de patrimoine recensés au titre de l'article L123-1-7° du Code de l'Urbanisme: fiches d'identification. Plan Local d'Urbanisme de Fort de France. ADUAM / juin 2008. (Pág. 12:34).

el mensaje de “respé” (respeto) y la afirmación de la esclavitud como crimen contra la humanidad. Como señala Curtis, la escultura ha sido motivo de otros mensajes y manipulaciones en sucesivas ocasiones.



²⁵³ **Fotografías 15, 16 y 17: Estatua de la emperatriz Joséphine tras una de las manipulaciones ciudadanas, derecha e izquierda y siendo transportada por las autoridades locales para su restauración en la fotografía central.**

El 31 de Diciembre de 1992 la estatua adquiere el estatus de monumento histórico en el actual estado de degradación, lo que supondrá la institucionalización de la mutilación de la figura, legitimando oficilmente el vandalismo que la deconstruyó.

En la remodelación de la Savane realizada por el ayuntamiento de la ciudad, diez años más tarde, los agentes municipales amparados por el estatuto de democracia participativa que abandera la República francesa, invitan a la población a través de diferentes forums, a decidir la suerte del emplazamiento y rehabilitación del monumento.

En esta muestra telemática se puede constatar la polémica que suscita la representación y el discurso predominante de los martiniqueses hacia la figura:

« La statue de l'impératrice Joséphine a été déplacée ce jour de son socle sur la Savane de Fort-de-France. En 1991, elle avait été étêtée par un vandale »²⁵⁴ :

anchingpongtong : déplacée ????? vers ou ??? la décharge j'espère !!!

Ed1 : le mec qui a la tête va se faire un fric fou en la vendant sur e.bay

Hannibal : Dommage. Sans tête et maculée de peinture rouge, la où elle était c'était un très beau symbole, d'autant que cette statue avait déjà acquis une renommée au-delà de nos frontières...

jean972 : je ne suis pas fana de Joséphine, loin de là ! mais je pense qu'elle fait partie de notre histoire, comme d'autres, même si elle ne voulait pas du bien de nos ancêtres, il

²⁵³ Ver Fotografías publicadas de derecha a izquierda en:

<http://parfgeneatoponyme.over-blog.com/tag/francois-xavier%20parfonry,%20le%20marbrier/>

<http://fortdefrance.fr>

y

[http://www.assemblee-](http://www.assemblee-martinique.com/nuke/html/modules.php?name=News&file=article&sid=199)

[martinique.com/nuke/html/modules.php?name=News&file=article&sid=199](http://www.assemblee-martinique.com/nuke/html/modules.php?name=News&file=article&sid=199)

faut la garder, de manière à ce que nos enfants et petits enfants aient connaissance de l'histoire du pays. Celui qui détient la tête devrait la rendre maintenant.

jarry privilèj : et pourquoi pas des statues d'Hitler en France, de Pol Pot au Cambodge, de Papa Doc à Port au Prince? il y a encore un paquet de nègres des îles qui pensent la même chose bien névrosés, oui

Hannibal : En fait, ce qui était intéressant c'était la symbolique de la tête coupée et du sang...

La Revolución o la Muerte : Enfin, elle est déplacée, pour cause de réaménagement de la savane! Après, je me demande si un nouvel emplacement a été prévu pour elle ! Un vandale l'a décapité vous avez dit ? Pourquoi un vandale ? Cette seconde mise à mort a bien une signification et ceux qui veulent se voiler la face, préfère croire à un acte de vandalisme, plutôt qu'à une revendication, voir, un acte de rébellion, du peuple martiniquais contre l'occupant !

Seikh Caraïb : Oui elle fait partie de notre histoire, donc ramenons la à la Pagerie, et puis mettons quelqu'un de plus symbolique pour les martiniquais. Alier, Fanon, Schoelcher, Bisette, L'esclave ou le marron inconnu... Gilles c'est le moment où jamais de réaliser la Pétition: Contre le retour de Joséphine à la Savane!!

tizouti : Il me semble que ce serait aux Martiniquais de décider si on met qqch à cet emplacement et si oui qui.

En el foro: « La statue de Joséphine de Beauharnais martyrisée »²⁵⁵

Como observamos en estos discursos, la importancia que otorgan los intervinientes al emplazamiento de la estatua y a la definición de la manipulación realizada por un

²⁵⁵ Traducción al castellano:

“La estatua de Joséphine ha sido desplazada hoy de su base en la Savane de Fort-de-France. En 1991, fue decapitada por un vándalo”:

Anchingpongton: ¿Desplazada????¿¿hacia dónde????¡¡¡¡¡ basurero espero!!!

Eel: El tío que tenga la cabeza va a ganar mucho dinero vendiéndola en e.bay

Hannibal: Lástima. Sin cabeza y pintada de rojo, ahí donde estaba era un muy buen símbolo, además esta estatua había adquirido ya un renombre fuera de nuestras fronteras.

Jean 972: Yo no soy fanático de Joséphine, ¡lejos de eso! Pero pienso que forma parte de nuestra historia, como de otras, aunque no quisiera el bien para nuestros ancestros, hay que guardarla, de forma que nuestros hijos y nietos tengan conocimiento de la historia de su país. El que tenga la cabeza debería devolverla inmediatamente.

jarry privilèj: Y porque no las estatuas de Hitler en Francia, de Pol Pot en Camboya, de Papa Doc en Port au Prince? Aún hay un montón de negros de las islas que piensan lo mismo bien neuróticos, si

Hannibal: Lo cierto es que lo interesante ha sido lo simbólico de la cabeza cortada y la sangre...

La Revolución o la Muerte: Al final, ha sido desplazada a causa de la restauración de la Savane! ¡Ahora me pregunto si un nuevo emplazamiento ha sido previsto para ella! Un vándalo la ha decapitado ¿habéis dicho? ¿Por qué un vándalo? Este segundo intento de muerte tiene bien un significado, y esos que quieren vendarse los ojos, prefieren creer en un acto vandálico, en vez de en una reivindicación, un acto de rebelión, ¡del pueblo martiniqués contra el ocupante!

Seikh Caraïb: Si ella forma parte de nuestra historia, así que devolvámosla a la Pagerie, y luego pongamos a alguien más simbólico para los martiniqueses. Alier, Fanon, Schoelcher, Bisette, el esclavo o el marron desconocido...Gilles o ahora o nunca de realizar la petición: Contra la vuelta de Joséphine a la Savane!!

tizouti: Me parece que le corresponde a los Martiniqueses decidir si meten alguna cosa en este emplazamiento y si sí a quien.

En el Foro: «La estatua de Joséphine de Beauharnais martirizada».

“vándalo” o un “militante”, muestran los diferentes posicionamientos hacia las formas de transmitir y reconstruir la memoria y la historia de la esclavitud en el espacio público. En las propuestas dadas por los participantes del foro, encontramos desde la eliminación total de la estatua como símbolo del colonialismo, su desplazamiento a Trois Ilet, que en este discurso podría responder a una intencionalidad como la expresada anteriormente con respecto a figuras como el negro marrón colocadas en espacios de confluencia turística, ya que la Pagerie se encuentra en este municipio; hasta la conservación de la estatua que en el discurso de Jean 972 implica una cierta voluntad de integrar el colonialismo en la historia del país como es definida por los martiniqueses y expuesta en este extracto, formando una parte imborrable que atestigua y concretiza en personajes determinados, lo sucedido a los esclavos.

Sea cual sea el posicionamiento hacia el tema en cuestión, observamos en todos los casos un consenso en el que la historia y la comunidad martiniquesa se define en terminos separatistas, aislados de la historia oficial y del todo nacional.

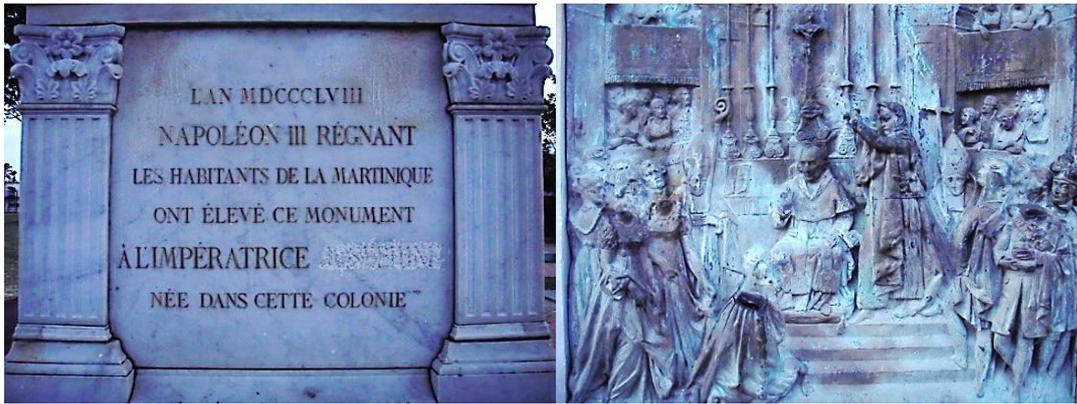
Expresiones como: *“pueblo martiniqués”, “nuestros hijos y nietos”, “nuestros ancestros”, “nuestra historia”* etc...muestran un sentimiento de unión, de comunidad, que a pesar de la diversidad de respuestas, se opone y define en contraposición con lo nacional, lo colonial e indican el grado de participación e interés de la ciudadanía acerca de cuestiones referidas a la reconstrucción de la memoria.

El resultado de estas iniciativas concluyó en la conservación de la imagen en su mismo estado y en el mismo lugar en el que fué colocada por Césaire.

Así la representación más célebre de la esclavitud en Martinique, se reconfigura en un cuerpo fragmentado, violentado, sin identidad –sin nombre ni rostro- y sin pasado, ya que se borran sus ritos de paso, es decir, la fecha de su nacimiento, matrimonio, coronación o “petrificación” inscritos en el pedestal.

Estigmatizada y alejada del entorno natural que la protegía, es desplazada a un lugar marginal en donde se convierte en una herramienta desde la que reivindicar todo aquello que paradójicamente había arrebatado a los secuestrados y deportados de la trata, a través de las mismas vías (colonización y esclavitud) que han sido empleadas en la transformación del monumento por sus descendientes.

La ahora “esclava Joséphine”, es reconocible por la blanquedad de una figura anónima, aprisionada espacialmente por símbolos que celebran la libertad y a sus promotores, siendo objeto de la mirada curiosa, divertida y triunfal de los transeuntes.



Fotografías 18 y 19. Tomadas del actual pedestal de la estatua de la emperatriz, en la Savane de Fort de France el 15/05/2015 durante la realización del trabajo de campo en Martinique.

Si continuamos con nuestro “paseo” por las representaciones de la plaza, en la parte frontal más próxima a la bahía, encontramos la estatua de Pierre de Esnambuc, erigida en 1931 para festejar el tricentenario de la ocupación francesa en Martinique.

Personaje ya mencionado en el capítulo primero, se encuentra situado en el margen mas cercano a la Rue de la Liberté, en la parte mas distal de este frente, en el que se localiza el Monumento a los Muertos de la Segunda Guerra Mundial y continuando en esta línea, cruzando la calle, se ubica el Fort Sant Louis.

En Julio de 2014 ambas esfinges junto con la de Joséphine, son vanadalizadas de nuevo con pintura roja apareciendo las tres, con una esvástica nazi.



Fotografía 20 y 21. A la izquierda el Monument aux Morts tomada durante la realización del trabajo de campo el 15/07/2015 en La Place de la Savane en Fort de France. Fotografía de la derecha de Pierre d'Esnambuc, en la misma plaza, publicada en: www.alamy.com

Aunque estos actos han sido condenados por los agentes políticos del municipio y borrados por el servicio de restauración y limpieza del ayuntamiento²⁵⁶, otras formas

²⁵⁶ « Le maire de la ville de Fort-de-France, Didier Laguerre, condamné fermement les actes de vandalisme xénophobes constatés sur les statues de D'Esnambuc, Joséphine et le monument aux morts sur la Savane, représentant des croix gammées taguées à la peinture rouge. » En: <http://www.fortdefrance.fr/-2087-Le-maire-Didier-LAGUERRE-denonce-le-vandalisme-de-plusieurs-statues-de-la-savane>. Discurso de Elisabeth Landy, adjunta al alcalde, sobre los actos vandálicos hacia

contestatorias hacia la historia colonial eran emplazadas dos años antes por los administradores locales. El cambio en la toponimia y localización de las calles situadas en la parte frontal de la Savane, sigue las mismas líneas que el emplazamiento de Joséphine frente a la “Rue de la Liberté”.

En esta ocasión el alcalde de Fort de France (Raymond Saint Louis Augustin) junto con el presidente de la “Region Martinique”, inauguraba “L'allée du vœu de Champagney”, en honor a los 600 habitantes de este municipio francés que apoyaron la abolición de la esclavitud de 1789.

En donde se situaría ahora la estatua de Joséphine y frente a las estatuas de Esnambuc y el Monumento a los Muertos, se coloca la denominación de "Voie Anténor Firmin", personaje clave en la abolición de la esclavitud en Haití. A este acto acuden el Cónsul de esta isla y otras personalidades de la diáspora haitiana.



Fotografía 22 y 23. A la izquierda placa de la calle Allée Joseph Anténor Firmin con la fotografía del personaje y un breve extracto de su biografía: (“1850-1910. Hombre político e intelectual haitiano, militante de la defensa de la raza negra contra las tesis racistas de Gobineau”). A la derecha acto de inauguración del renombramiento de la Avenida.

Este tipo de prácticas ilustran la concepción del espacio público como un constructo dialéctico, como la manifestación y el escenario de las tensiones entre las imposiciones de la administración política, los requerimientos de la ciudadanía y los conflictos entre las identidades y demandas de los diferentes colectivos que componen la misma.

La implementación o ausencia y ordenación de sus elementos definidos como referentes simbólicos o metáforas de los sentires y devenires, del éxito de las imposiciones de los grupos dominantes o de las estrategias de resistencia de los subalternos; concretizan en el plano material y cotidiano el reconocimiento,

las estatuas en: <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2014/07/02/des-croix-gammees-taguees-sur-des-monuments-de-fort-de-france-166147.htm>.

²⁵⁷ Fotografías de izquierda a derecha publicadas en: www.blog.manioc.org y <http://www.fortdefrance.fr/-1269-Denomination-a-forte-valeur-historique-des-voies-entourant-la-savane->

adscripción y difusión de una parte del imaginario social que las administraciones recogen de, o imponen a la ciudadanía.

Desde esta perspectiva la definición de espacio público ensambla su carácter instrumental, expresivo, simbólico y relacional en una misma categoría.

El establecimiento de vínculos multidimensionales a saber emocionales, económicos, ideológicos, históricos etc.. entre el espacio y sus agentes, atiende a una lógica bidireccional que potencia la intencionalidad inicial de su construcción y la participación de sus usuarios en la asunción o constatación de su contenido, imprimiendo de dinamismo al proceso desde el que el científico social puede extrapolar el carácter y el simbolismo de lo situado detrás de estas representaciones.

Si las prácticas que modelan el paisaje urbano son siempre inconclusas, los cambios cualitativos que se producen en él, actúan a modo de estratos o de sedimentos cuya lectura permite inferir analíticamente qué factores y fuerzas sociales se han generado y finalmente plasmado en el paisaje urbano a lo largo del tiempo.

El antropólogo M. Delgado Díaz²⁵⁸ incluye este aspecto temporal del espacio público y la multiplicidad de factores, elementos, funciones y agentes que lo modifican, definiéndolo de esta forma:

(...) "Las técnicas, prácticas y simbólicas que lo organizan espacial o temporalmente (...) son poco menos que innumerables, proliferan hasta el infinito, son microscópicas, infinitesimales y se renuevan a cada instante."

Visto a posteriori, el espacio urbano podría definirse como un espacio históricamente estratificado, que transporta una narrativa inscrita en los cambios de ordenaciones, de construcciones, de usuarios, de productores, de funciones, que mantienen una lógica interrelacional y fluctuante entre lo tangible y lo inmaterial, entre lo físico y lo simbólico, entre la solidez puntual de sus elementos y cartografías y lo abstracto de sus identidades, pertenencias y diálogos.

En la re-construcción instrumental del espacio público como motor y expresión del cambio, es determinante por tanto la agencia de sus usuarios y productores. M.D. Delgado expresa a sí esta noción:

(...) "Son ellos quienes tienen siempre la última palabra a cerca de cómo y en qué sentido moverse físicamente en el seno de la trama propuesta por los planificadores. Es la acción social como fuerza y conformante que es, acaba por impregnar los espacios en sus cualidades y atributos." (...). (48:139)

Como ejemplo de la capacidad de apropiación del espacio público por la ciudadanía, la Savane de Fort de France se erige como un espacio estructurante y transmisor del legado inmaterial y resistente de la comunidad afrodescendiente. Concebida esta plaza

²⁵⁸ En: *Espacio y territorio: miradas antropológicas*. Coord. Danielle Provansal. Estudios d'Antropología Social i Cultural 5. Universitat de Barcelona. (47:139).

al inicio, como un símbolo del colonialismo del momento ya que únicamente tenían acceso a ella las élites blancas y los militares, actualmente constituye el escenario privilegiado de las más elaboradas ceremonias de conmemoración de sucesos como la abolición de la esclavitud, a las que acuden de forma gratuita y masiva gran parte de la población de la ciudad y de la Martinique.

Uno de los principales eventos conmemorativos de 2015 al que pude asistir durante la realización del trabajo de campo, tuvo lugar en el corazón de la Savane con el espectáculo « *Gloryé 22 mai* ».

Donde antes estaba situada la estatua de la emperatriz, ahora se colocaba un escenario en forma de barco²⁵⁹ que servía de matriz, como diría Glissant, para acoger un espectáculo de tragedia y combates por la libertad envuelto en la expresividad de las caras de los esclavos que se mostraba en imágenes en el fondo del escenario y que rompía con el silencio de una plaza acostumbrada a rupturas y sobresaltos, en una noche en la que la imagen de la decapitada Joséphine, al fondo de la Savane, se difuminaba entre la exuberancia de la arboleda y el eco de los tambores.



Fotografía 24 y 25. A la izquierda imagen del horror de la esclavitud a través de la gestualidad de las caras. Tomada durante la realización del trabajo de campo en Martinique el 19/05/2015. A la derecha representación de uno de los actos de la obra. Publicada en www.people-bokay.com.

El empoderamiento simbólico y espacial de estas exhibiciones, se reproduciría durante los días que acompañan estas celebraciones.

Las “*habitations*” mas emblemáticas de la isla también eran ocupadas por prácticas culturales de resistencia desarrolladas por los esclavos e incorporadas como elementos identitarios por los afrodescendientes.

Las revueltas de esclavos y marrones son recreadas de la misma forma, entre tambores, sonidos del amerindio lambi, antorchas y cánticos, empleados hoy no sólo como recreación de un pasado común, sino como medio de cohesión social e identitaria, para denunciar, reclamar y visibilizar las problemáticas actuales que persisten como

²⁵⁹ Ver material etnográfico en anexos. También en: <http://www.people-bokay.com/glorye-22-mai-magnifique-spectacle-au-coeur-de-la-savane/>

consecuencia de la continuidad de políticas hegemónicas etnoraciales a nivel local y nacional.

Así la práctica del “*bèlè*” o los relatos de los “*contes de mamon*” en el centro de la habitation de Fonds Saint Jacques²⁶⁰, bajo las risas y la belleza de las escenificaciones; se emplean como medios para denunciar las condiciones de los agricultores en las plantaciones de bananos, plasma la aparente actitud sumisa y complaciente de los campesinos, que como los bailes criollos esconde todas las tácticas de invisibilidad, resiliencia y resistencia que permitieron la supervivencia de los antepasados, y representa las marchas por la dignidad, que conservan las mismas características y reclamaciones que las revueltas campesinas de antaño; manteniendo este carácter instrumental y flexible que les ha permitido como prácticas y formas de vida, sobrevivir a las imposiciones culturales y económicas republicanas.



Fotografías 26 y 27. Extractos de la representación « *Moman Bèlè* » en el Domaine de Fonds Saint-Jacques por el grupo “*La linn klè*”, el 22 de Mayo de 2015 a las 20h30 (a la izquierda). A la derecha el anciano relatando “*Les contes de Mamon*”. Tomadas durante la realización del trabajo de campo en Martinique.

De vuelta al micromundo de la Savane, las múltiples remodelaciones que ha sufrido la plaza²⁶¹, han plasmado simbólicamente las relaciones políticas e identitarias entre las élites locales, nacionales y la población martiniquesa.

La última Savane se reconfigura de nuevo en 2012 con la creación de “islas” con funciones y nombres específicos distales a los monumentos, que parecen junto con la

²⁶⁰ Construida en 1658 en la localidad de Sainte Marie, fue explotada décadas más tarde por el Père Jean-Baptiste Labat en donde desarrollaría nuevas técnicas de producción de ron y azúcar, actualmente es propiedad del Consejo General siendo reconocida en 2001 como centro cultural de reencuentro en el que se incluye el laboratorio caribeño de investigación de la oralidad y un espacio “du conte et de la parole”. Ver programa conmemorativo en: <http://www.esclavage-memoire.com/evenements/22-mai-2015-commemoration-de-l-abolition-de-l-esclavage-103.html>

²⁶¹ En: “*La ville et sa Savane*”. Le cahier du Patrimoine. Artículo de prensa publicado en el primer fórum sobre la Savane (Semmaf). Disponible en: <https://issuu.com/jo972/docs/issuu-2?e=3919013/2656928>.

reciente introducción de personajes célebres como J.A. Firmin, insertar la historia local dentro de espacios geográficos mas extensos, incorporando el archipiélago caribeño y un fragmento de la Francia metropolitana, como parte de la representación histórica de la isla que aparece ahora vinculada a contextos mas amplios.



Plano 1. Paseo de las islas en la última remodelación de la plaza de La Savane (Fort de France). De arriba a abajo: île jeux, île palmiers, île carlauge, île epicas, île musique, île parfum, île memoire.²⁶²

Así la apertura de una mirada que ya no se dirige exclusivamente a sus relaciones con Francia, plasmada en la reordenación y concepción del espacio de la plaza, se torna paralela con las denuncias y reivindicaciones actuales que veremos también incluidas en el programa educativo adaptado, sobre la fronterización de los departamentos de ultra mar con respecto al resto de islas caribeñas y la demanda de fomentar y facilitar las vías de transporte y las relaciones comerciales y socio-culturales con estos países.

En suma, la transformación de un espacio privilegiado para los colonos blancos, en un lugar de tránsito, encuentro y de celebración para la población afrodescendiente, es el resultado de la expresión urbana del empoderamiento político, identitario e histórico de este grupo sobre el resto.

Las formas en las que se visibiliza esta apropiación, sigue las líneas del legado inmaterial transmitido por sus ancestros y que observaremos en propuestas aparentemente dispares como las de la ordenación urbana de Schoelcher.

Como decía, la transformación de la figura de Joséphine antiguo emblema del colonialismo y la esclavitud más aférrima, continúa presente en la Savane y en la memoria colectiva actual.

Convertida en un contra-símbolo, se presenta despojada de la expresión de su humanidad y singularidad. Reconocible por un cuerpo blanquísimo intensificado por la iluminación artificial del monumento, se erige encerclada entre topónimos que

²⁶² En: <http://www.semaff.fr/Reamenagement-de-la-Savane-et-de.html>

enfatan su derrota frente a la antigua protección del entorno natural construido a su alrededor para vanagloriar su poder y estatus.

El Monumento a los Muertos es políticamente más problemático. El nombre de los caídos martiniqueses figura en la base de una estatua europea que simboliza a la República francesa. Cercana a la imagen se ha colocado un parking de automóviles, un lugar de paso y funcional, quizás análogo a lo que el estado nación francés representa para una parte de la población martiniquesa.

La representación colonial del emisario de Richelieu, se encuentra ahora en la encrucijada de dos vías que rememoran el abolicionismo entre sus compatriotas blancos metropolitanos y el emblemático Haití, que remite a las revueltas de esclavos de Santo Domingo.

Entre las fuerzas, ausencias, representaciones y dinamismo de este espacio, se pasean los habitantes de la capital y turistas y metropolitanos ajenos a las fuerzas e historias de este lugar.

En sinergia con la reorganización y construcción del paisaje memorial urbano, que hemos visto en el ejemplo de la plaza de la Savane, la introducción de frescos o “graffitis” como referencias artísticas de la historia de la comunidad; constituye una iniciativa que en la última década, se ha consolidado e institucionalizado como herramienta artística central, en diferentes localidades de la Martinique y la Guadalupe.

Anne-Catherine Berry²⁶³ constata la emergencia de esta técnica en el paisaje urbano de ambas islas:

« Depuis la fin des années 1980 une forme d’art se dessine sur les façades des deux îles, et prolifère progressivement. Les tags et les graffitis, plutôt ponctuels et isolés, font l’objet des premières interventions. Ils côtoient plus tardivement des peintures murales, des collages, voire des installations. Si certaines de ces pratiques artistiques se font encore rares, lorsqu’elles surgissent dans le paysage urbain, elles génèrent un impact certain qu’il soit visuel, esthétique ou sémantique » (...)

El arte mural que nos dejan las poblaciones “pre-históricas” y “pre-colombinas”, como forma de expresión y de trascendencia de los sentimientos y experiencias de estas comunidades, se complementa con el carácter satírico, subversivo y transgresor, con el que se empleaban los graffitis durante el Imperio Romano.

En los regímenes carcelarios y de coacción de la libertad, también la escritura y diferentes formas artísticas se plasman en las paredes de los muros de los prisioneros, como medio de trascendencia, expresión y apropiación de las barreras físicas que los aprisionan.

²⁶³ En: Berry, A-C. (2015) *Le Street Art aux Petites Antilles Françaises*. Cahiers de Narratologie. 29. 2015. Disponible en: <http://narratologie.revues.org/7413>.

De forma paralela, la extensión de este instrumento como medio de reafirmación, como expresión de la singularidad y existencia de los que forman parte de la muchedumbre, de la “foule”, se privilegia en los barrios marginales de las grandes urbes mundiales, llegando a constituir un símbolo y marca territorial mayor, principalmente entre las maras y bandas urbanas. La extensión de esta práctica en los departamentos de ultra mar franceses, resulta representativa y sintomática de las formas de opresión que continúan restringiendo a la población racializada y a la expresión de su historia, a un plano subalterno y coercitivo.

Berry señala en este sentido el éxito de la incorporación de esta técnica, traducido en la intensificación de su uso y su aceptación por la ciudadanía en los últimos años:

« Dans les deux cas, la population semble de plus en plus réceptive à cet art ou du moins plus encline à accepter le dialogue avec ces œuvres. Ces pratiques artistiques qui touchent progressivement l'espace urbain guadeloupéen et martiniquais, qui par le passé pouvaient effrayer, inquiéter, indigner les passants, aujourd'hui, gagne en reconnaissance, voire en admiration. Ces mêmes passants deviennent malgré eux spectateurs d'œuvres d'art hors du commun en quelque sorte(...) Il est intéressant de voir comment aujourd'hui une société plutôt réticente auparavant, réceptionne désormais avec un certain intérêt ces fresques et ces interventions.»²⁶⁴

Las temáticas de los grafitis o frescos²⁶⁵ que pasan de situarse en las zonas periféricas o marginales de pueblos y ciudades, para concentrarse en áreas centrales y establecimientos institucionales, hacen una referencia más explícita, visible y/ o crítica hacia el proceso de esclavitud y colonialidad de los racializados.

El color de la piel, la expresividad y los sentimientos de la comunidad, se plasman ahora en las expresiones de los personajes anónimos, que aparecen en un plano principal, atestiguando y relatando la etapa de deportación, esclavitud y colonización y en los que ahora emergen como protagonistas principales.

J. Luc Bonniol²⁶⁶ (2004) constata la amplitud de este fenómeno recogiendo sus propias sensaciones e impresiones en el extracto de este artículo:

“Pour qui débarque aujourd'hui dans un département français d'Amérique, en l'occurrence la Guadeloupe ou la Martinique, on ne peut être que frappé par l'irruption d'images du passé qui, depuis quelques années, s'étalent sur les murs de la

²⁶⁴ Traducción al castellano: “En los dos casos, la población parece cada vez más receptiva a este arte o por lo menos inclinada a aceptar el diálogo con estas obras. Estas prácticas artísticas que tocan progresivamente el espacio urbano guadaloupeño y martiniqués, que por su pasado podrían asustar, inquietar, indignar a los transeúntes, hoy ganan en reconocimiento, incluso en admiración. Estos mismos transeúntes se vuelven a su pesar, espectadores de obras de arte de alguna manera fuera de lo común (...). Es interesante ver como hoy una sociedad más bien reticente anteriormente, “recepiona” con un cierto interés esos frescos y esas intervenciones”.

²⁶⁵ Ver en: <http://www.fortdefrance.fr/medias/documents/pdf/--fdf--27032033-Fiche-presentation---Arts-et-urbanité---2eme-edition.pdf>.

²⁶⁶ Bonniol, *op. cit.*, pág. 198

ville. Il s'agit de simples tags, ou de fresques plus élaborées, comme celles qui ornent le mur d'enceinte du Lycée Baimbridge, à Pointe-à-Pitre, ou celles, ce qui relève d'une singulière ironie, qui s'étalent sur le mur de la prison de Basse-Terre. La quasi-majorité de ces figurations fait référence à la traite atlantique et à l'esclavage. »²⁶⁷

El análisis que realiza el autor sobre el fresco situado en el Lycée Baimbridge en Guadalupe, encuentra múltiples paralelismos con los emplazados en Martinique.

En todos ellos la trata y la esclavitud aparecen como elementos centrales en la narrativa de los artistas. Los lugares en los que se encuentran las obras más elaboradas y reconocidas a nivel institucional y social, se sitúan en las partes más visibles de los municipios o en los muros de centros e instituciones centrales en la vida social (prisiones, cementerios, escuelas etc...).

Las cadenas y la deportación representada por los galeones, la negritud, las referencias “lejanas” a los orígenes africanos, al trabajo forzado y la abolición, conforman los símbolos principales de la narrativa histórica representada en los frescos.

La expresividad de los personajes tanto anónimos como celebres que irrumpen entre los símbolos clásicos de este periodo histórico, constituyen una constante en la mayoría de ellos. La fuerza de sus expresiones dota de humanidad a las composiciones, en donde estos personajes se configuran ahora como testigos atemporales que transforman el anonimato y cosificación del esclavo y de su historia, en la singularidad, agencia y protagonismo de estas figuras representadas a través de caras que sufren, desafían y relatan una memoria colectiva Otra.



Fotografías 28, 29 y 30. Frescos emplazados en los muros del Lycée Baimbridge en Pointe à Pitre (Guadalupe).²⁶⁸

Frente a la narrativa colonial de la trata y la esclavitud y a su extensión en el retrato estigmatizado y caricatural de la sociedad racializada antillana actual, caracterizada

²⁶⁷ Traducción al castellano: “Para quién llegue hoy a un departamento francés de América a la Martinique o Guadalupe, no puede dejar de estar chocado por las imágenes de un pasado, que desde hace algunos años, se extiende en los muros de la ciudad. Aparecen como simples pintadas o como frescos más elaborados, como el que decora las paredes del recinto del Instituto Baimbridge, o esas que demuestran una ironía singular, extendidas sobre los muros de la prisión de Basse Terre. La casi mayoría de estas representaciones hacen referencia a la trata atlántica y la esclavitud”.

²⁶⁸ Fotografías publicadas en: <http://www.cnmhe.fr/spip.php?article807>

como analizábamos en el capítulo primero, por la noción de muchedumbre, de masa anónima y dependiente- heredada a consecuencia del carácter masivo del proceso de secuestro y deportación de los esclavos y de la ideología etnoracial que se desarrolla y acompaña al mismo- la reconstrucción identitaria e histórica retratada desde los grafitis y frescos, pretende bascular estas premisas.

Este fenómeno aparece correlativo a la reordenación de la toponimia y elementos urbanos de carácter histórico, caracterizándose como vimos, por el desplazamiento/ invisibilidad o cosificación de los referentes coloniales que hasta hace escasas décadas, se inscribían y homenajeaban a través del nombre de los paisajes urbanos y naturales de la isla, y de sus patrimonios considerados como elementos históricos de primer orden (Château du Buc, destilería Clement etc...).

Una muestra de esta práctica lo constituye el fresco situado en los muros del cementerio de Lamentin. El emplazamiento del fresco es sumamente simbólico y en él, se representa una visión de la historia de los afrodescendientes en la que se priorizan los héroes locales más contemporáneos. La obra fue realizada en Diciembre de 2006 por artistas cubanos y martiniqueses para conmemorar los 10 años de hermandad entre las ciudades de Lamentin y Santiago de Cuba.



Fotografías 31, 32 y 33. Tomadas el 20/04/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique. Fresco situado en el muro frontal del Cementerio de Lamentin, (Martinique).

A diferencia de las muestras encontradas en otros municipios, la presencia inicial de los amerindios en las que igualmente se enfatiza su cercanía con el entorno natural, remite a una sensación de lejanía con respecto a otros periodos históricos retratados en la representación, manejando una corporalidad anónima y distante.

La ausencia del cuerpo blanco es omnipresente quedando los galeones como símbolos del paso de los deportados y las expresiones de los esclavos y trabajadores, como huella de sus acciones.

Frente a la vaguedad de estas expresiones, la cara bien definida de Aimé Césaire, irrumpe en la primera parte de la obra sobre un trasfondo natural, en el que se desdibujan símbolos que vinculan al autor con su mensaje y a la población con sus orígenes africanos. André Alier como el segundo personaje más presente de la composición, encarna el símbolo de la lucha obrera por la igualdad de derechos de una Martinique pre-departamental (1930) y pos- esclavista.

El manejo del color tierra es como veremos, una constante en este tipo de representaciones, en las que se añade en esta ocasión el azul que simboliza el mar Caribe con sus islas y un origen histórico común, claramente retratado en la imagen izquierda de la fila anterior de fotografías.



Fotografías 34, 35 y 36. Continuación del fresco del Cementerio de Lamentin, (Martinique).

Otro de los frescos que he seleccionado como muestra de las formas contemporáneas de apropiación del espacio público y de reconstrucción de la memoria histórica y de la identidad colectiva, se sitúa en este caso en Saint Pierre, en la parte Norte de la isla. Realizado por Hector Charpentier e inaugurado en el mismo año que el anterior, la secuencia de la composición finaliza igualmente con la victoria de los afrodescendientes frente al sistema opresivo, que es retratado de forma muy similar en la primera parte de los frescos.

Si en el caso anterior se plasma el triunfo intelectual de personajes contemporáneos y célebres como Alikér o Césaire, la parte final del fresco de Saint Pierre, se destina para el homenaje de los participantes racializados en la “Insurrección del Sur”, que se analizará con detalle posteriormente.

Las primeras imágenes retratan los principales elementos que se encuentran comúnmente en la representación histórica de este proceso en el espacio público. Las cadenas, los barcos, los campos de caña de azúcar, los orígenes africanos, las referencias hacia la vida de los deportados mediante “les cases” o el desarrollo de formas culturales propias como el bélé, materializan una memoria colectiva consensuada en la repetición de sus expresiones públicas.



Fotografías 37, 38 y 39. Fresco de la Rué Abbé Grégoire (St. Pierre). Fotografías tomadas el 30/04/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique.



Fotografías 40, 41 y 42. Continuación de las imágenes del Fresco de la Rué Abbé Grégoire (St. Pierre).

A diferencia del primer ejemplo, en este caso se incluye la presencia explícita del colono y la violencia física y simbólica ejercida hacia los cautivos, pero en contraposición con las figuras y rostros expresivos del esclavo, el maître aparece deshumanizado, presentado como un ser sin cara, sin expresividad, ni sentimientos.

La singularidad de su estatus frente a la cantidad de esclavos sobre los que ejerce su poder, se disipa en lo abstracto de una figura despersonalizada y anónima reconocida inmediatamente por el observador, mediante el látigo que aparece como símbolo principal de su pasaje histórico y que al final reduce al personaje a la brutalidad de sus actos.

En su rol de opresor aparece representada la lejanía espacial que impone con respecto a sus esclavos, intensificada en el pasaje del fresco, por el caballo que además se encuentra encima de un carromato, enfatizando la verticalidad de la relación entre ambos.

El tratamiento de la corporalidad por parte del autor, permite realizar una interpretación específica sobre la obra que parece guardar la peculiaridad (frente al resto de representaciones de la isla), de narrar la participación de una minoría racializada en el secuestro y cautiverio inicial.

En la primera imagen de la izquierda, en la primera fila, se plasma la sorpresa de los aprisionados hacia un opresor con cara, quizás alguien reconocible de la comunidad, que contrasta con las representaciones del resto de colonos, lo que indicaría que el mensaje del fragmento iría en este sentido. Este hecho otorgaría de amplitud y objetividad al relato, introduciendo la dimensión alienatoria y perversa del proceso y sus consecuencias futuras.

En oposición con esta distancia física que remite a la ideología etnoracial que abandera y legitima la colonialidad, el blanco sobre fondo negro continúa apareciendo como símbolo cromático y dicotómico que se observan habitualmente en numerosas prácticas culturales caribeñas. La pigmentación como instrumento de la jerarquía de valor del

ser, se disipa en esta representación, en la que la diferencia entre sus personajes, viene marcada por la expresividad de las caras que dota de humanidad a unos frente a la brutalidad y ausencia emocional de los otros.

El marrón-ocre de la tierra y el azul del mar añaden una pincelada de color a la obra, que es compartida con los nombres de los esclavos, estableciéndose un vínculo cromático-simbólico entre la primera y los segundos. Asociado a este registro, viene anotado un número que corresponde con el censo establecido por los maîtres a partir de la ordenanza de 1839, que obligaba al colono a una enumeración escrita de los esclavos de cada habitation.



Fotografías 43 y 44. A la izquierda parte final del fresco con la victoria de los esclavos hacia los opresores. A la derecha censo de los esclavos por habitation.

En esta última parte, se incluyen como en los anteriores, una narrativa de la agencia, lucha y resistencia de los racializados en su propia liberación. Aunque en este caso no se haga referencia a ningún personaje histórico destacado, la presencia de los nombres y el tratamiento de la corporalidad de los protagonistas, se aleja de la visión colonial de la historia de la Martinique representada unilateralmente por los triunfos de V. Schoelcher como el héroe liberador de la isla, ensombreciendo o silenciando las luchas que hasta el momento protagonizaron los esclavos y marrones, ilustradas en esta obra sobre la “Insurrección du Sud”.

La función identitaria ligada a los frescos y grafitis a la que alude Berry, se expresa de una forma más extensa, no sólo a través de temáticas que hacen referencia a pasajes y elementos cotidianos de la cultura de las islas, sino como vemos a la vinculación de esta cultura a una memoria propia y permanente que fluye en una diversidad de etapas marcadas por un elemento común: La colonialidad y la resistencia generadas y reproducidas por la ideología de raza desde la trata atlántica. La permanencia de las políticas hegemónicas de opresión hacia los racializados, son parte de una historia de la colonialidad que es vivida como una constante interrelacionada y que como señala C. Chivallion, se traduce en la identificación de muchos martiniqueses como descendientes de esclavos. Como vemos en estas muestras, el particular manejo de la corporalidad tanto de las estatuas como de los frescos que se sitúan en el espacio público, es similar y remite a su función reificadora desde la que se pretende bascular las relaciones históricas e identitarias entre colonos y esclavos o explotadores y

racializados, originadas como resultado de la colonialidad del ser y sus continuidades en estas islas.

En el siguiente fresco realizado en Basse Terre en Guadalupe observamos esta vinculación en la que se denuncia la permanencia de los postulados racistas que se enmarcan como núcleo de las desigualdades entre metropolitanos blancos y ciudadanos ultra periféricos y que de forma análoga son expresados por alumnos de colegios marginales como el de Cassien Saint Claire que analizaré en el Capítulo 4:



²⁶⁹ Fotografía 45 y 46. Fresco situado en uno de los muros de Basse Terre (Guadalupe) en honor al LKP. Publicados en el espacio virtual el 13/03/2009.

En ambos se ilustra las huelgas de 2009 ante la precariedad de la vida de muchos martiniqueses, encabezada por el colectivo LKP (lutte contra la pwofitation) y su lucha por el control de una economía basada en la dependencia hacia las élites blancas locales y estatales. Como se puede observar, las cadenas persisten como un símbolo principal en ambos frescos, dotando a la composición de un anclaje histórico en el que las figuras de poder continúan siendo blancas, los látigos son reemplazados por porras, los campos de caña por empresas y capital y entre la muchedumbre encadenada, sobresale la expresividad de varias figuras que se resisten a estas nuevas formas de colonialidad. Así el arte mural se emplea como receptáculo de conservación y transmisión de una historia continua y también actual, contada por la población oprimida.

Por otro lado, y como señala Berry, en Martinique la cantidad de autores y obras es proporcionalmente menor que en Guadalupe.

En la primera, la mayoría de artistas forman parte del colectivo Mada paint²⁷⁰, que reúne a un conjunto de jóvenes grafiteros martiniqueses que reclaman esta expresión

²⁶⁹ Fotografías publicadas en: <http://caraibesinfos.skyrock.com/129.html>

²⁷⁰ Oshea, miembro y artista del colectivo describe los inicios de la asociación en el extracto de la entrevista recogida por uprsing art:

« Le collectif MadaPaint est né il y a 4 ans (en 2009) de la rencontre de plusieurs passionnés de graffiti tel que le jeune crew des NSC (Sayen, Screw, Madpop...) ainsi que de ASEZ des OPK, du crew NPL (Xan, Rman, James, Tengu, Wiltho, qui l'intègre courant 2013, et moi-même), du jeune MAGIK (la relève) et d'autres qui sont partis entre temps mais poursuivent leur petit bonhomme de chemin».

artística como medio de visibilización y reconstrucción de la memoria colectiva, de su identidad cultural y de los problemas sociales que acucian a sus habitantes. En la misma línea que en la muestra anterior recogida en Guadalupe, las siguientes representaciones encontradas en diferentes edificios de la Martinique, narran pasajes y personajes contemporáneos enraizados con la historia de generaciones pasadas.



271

Fotografías 47, 48 y 49. A la izquierda fresco en homenaje a Aimé Césaire, André Alier y Amilcar Cabral situado en los muros del Lycée André Alier en Fort de France. En el centro, fresco realizado por el artista Khokho René-Corail en Trois-Ilets. A la derecha fresco realizado por el artista de Madapaint Oshea, representando a través de esta figura anónima, los atributos culturales tradicionales de los afrodescendientes en Martinique, como son el sombrero de paja, el lambí o el color tostado de la piel.

En los tres frescos observamos los rostros de personajes actuales anónimos y célebres que reelaboran y conviven con una historia permanente de opresión, alienación y lucha.

En el primer caso aparecen representadas las grandes figuras de la resistencia intelectual, y política martiniquesa, es decir Amilcar Cabral, Aimé Césaire y André Alier, enmarcadas por el mensaje de justicia y libertad que se encuentra en los muros de esta escuela, mientras que en el segundo, la fachada de esta casa sirve como referente visual en el que un anciano parece transmitir con sus recuerdos, las rebeliones caracterizadas por las llamadas del lambí, y en el que la omnipresencia del mar es inferida a través de las gaviotas y los peces que acompañan a la composición. En la tercera imagen, el universo representado en un cuerpo creole, dota de una dimensión mágico-espiritual al personaje y a sus símbolos, creando un escenario atemporal, en el

Disponible en: <http://onechapteraday.fr/fort-de-france-street-art/>. A Completar en: <https://www.youtube.com/watch?v=-BX2mdZuT8Y>

²⁷¹ Fotografías publicadas de izquierda a derecha en: <http://onechapteraday.fr/boulevard-amilcar-cabral/>, <https://batisseurdeparadis.wordpress.com/2015/09/15/fresque-de-khokho-rene-corail-aux-trois-ilets/> y <http://narratologie.revues.org/7413>

que se desconoce el momento en el que sucede la acción, al mismo tiempo, embellecida por los atributos corporales del personaje.

Como vemos a través de herramienta artísticas y de la reordenación y designación del mobiliario urbano, es desde los que la memoria colectiva se reactualiza, reconstruye y renegocia en el espacio público, como vemos, mediante diferentes métodos, contenidos y agentes.

La presencia de nuevas técnicas que por su carácter intrínseco son más manejables, subversivas y palpables por los agentes locales y menos susceptibles a la manipulación estatal, como los frescos murales y los grafitis, intensifican la instrumentalización del espacio público como herramienta privilegiada de transmisión y reelaboración identitaria e histórica de la comunidad y tal vez como un canal más apropiado de acercamiento/enraizamiento de la estigmatizada juventud martiniquesa hacia sus orígenes y memorias.

En el estudio de caso que se analiza a continuación, observaremos como esta técnica se convierte en el instrumento principal para hacer emerger sociedades desterradas y marginalizadas en la historia local y nacional, como la amerindia, relegados a salvajes exterminados en el relato colonial, cuyo principal y único referente hasta hace escasos años lo constituía le “*Tombeau de Caraïbes*”, situado en el Norte de la ciudad de Saint Pierre.

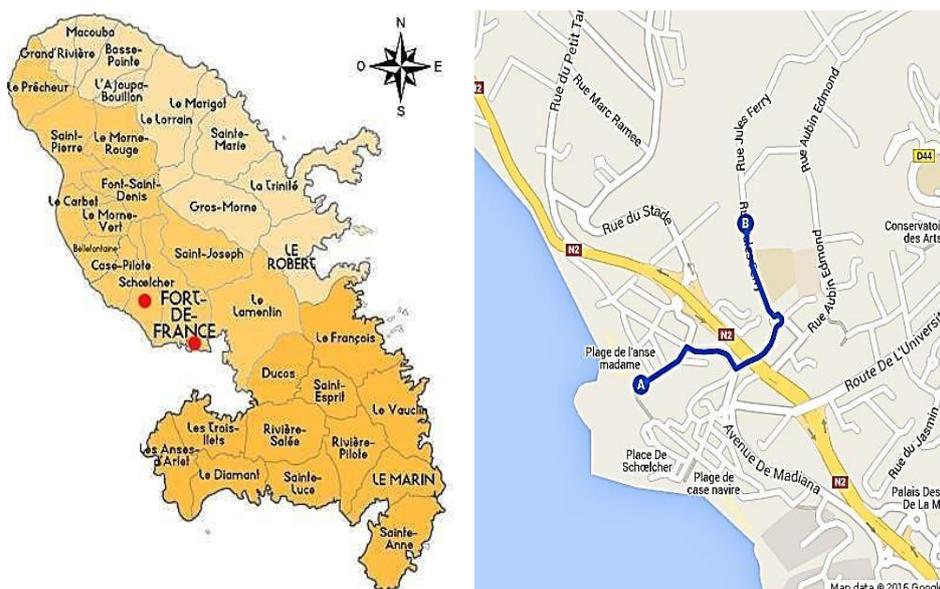
El traslado y complementariedad del espacio privado y específicamente del jardín creole como lugar de reificación, encuentro y expresión de los sentimientos, necesidades y avatares de los antepasados y contemporáneos ante la colonialidad a la que son sometidos desde la trata; se halla en concurrencia con la reconstrucción del espacio público desde esta dimensión. La agencia de los actores sociales que hemos observado en el caso de la plaza de la Savane, mantiene una dialéctica con los intereses y presiones de la administración local y nacional, que se vale de los marcos legales para dar continuidad o desechar, iniciativas de este tipo.

Todo ello contribuye a una reescritura de una historia global desde el relato local de sus descendientes, que forma parte de la constitución del “mito fundacional” y de la “comunidad imaginada”, que se conforma a través de la expresión de la memoria de la trata adscrita al espacio, haciéndose visible también a través del “*Street Art*” como forma de soporte de la re- dignificación del ser individual y social, que pasa por la reconstrucción y mitificación de los orígenes de la esclavitud y colonización.

En este sentido, el siguiente epígrafe trata de dar cuenta de estos mismos procesos, en un espacio limitado geográfica e institucionalmente, a través de un análisis que intenta mostrar la complejidad y pluralidad de los mismos y los elementos comunes desde los que establecer las bases y ejes generales para entender cómo la historia local se produce, reproduce y deconstruye por sus protagonistas en la actualidad.

2.3. Estudio de caso: Espacio público de la Mairie de Schoelcher. Entre el omnipresente abolicionista blanco y la emergencia histórica de los amerindios en el paisaje urbano.

Situada al Oeste de la Martinique, Schoelcher es una de las 34 comunidades de la isla y cuenta con una población de 2186 habitantes repartidos en 2259 hectáreas. A nivel geográfico es importante señalar, que a pesar de ser una comunidad limítrofe con Fort de France, Schoelcher es considerada como la "Porte d'entrée du Nord Caraïbe".



Mapa 2. A la izquierda: Mapa por comunidades de la Martinique. A la derecha: Centro y principales calles de la localidad de Schoelcher.

En ella se encuentran instituciones tan simbólicas como la Universidad de las Antillas y la Guayane (UAG), el ANPE de la región del Norte de la isla o como hacía alusión Mme. Almont (Responsable del patrimonio y desarrollo cultural de Schoelcher) para confirmar el carácter diverso de su población, la sinagoga o la residencia del imán.

La fluidez de sus límites historiográficos unido a la especificidad cultural de la comunidad, habrían sido el detonante principal, por el que mi informante Mme. Almont se habría consagrado a la conservación y revalorización histórica del lugar:

« La ville de Schoelcher est différente des autres communes, les autres villes existaient par ses délimitations historiques et géographiques comme par exemple Fort de France qui s'appelait Fort Royal avec ses bornes. Schoelcher était une paroisse qui alimentait les navires de guerres. On l'appelait Case Navire, mais n'avait pas de limite propre.

Elle faisait partie de la commune de Case Pilote en 1889. Case Navire prend le nom de Schoelcher en honneur au grand homme. »²⁷²

Entrevista realizada en Schoelcher el 21/5/2015.

El cambio de nombre de la ciudad en 1889²⁷³, originariamente denominada como Case des Navires en el periodo anterior a la colonización francesa según los escritos del Abbé Rennard, por la de Schoelcher en homenaje al abolicionista, ha originado que la comunidad sea el referente para el reconocimiento histórico del personaje, siendo motivo de múltiples iniciativas y actos públicos.

La hermandad con ciudades como Fessenheim (Alsace) i Houilles (les Yvelines), en la década de los 80 y finales de los 90, (origen de sus padres y lugar de su fallecimiento) o su estatua en el centro del pueblo instaurada en 1964, resultan simbólicamente característicos y paradójicos en cuanto a las transformaciones, mecanismos y reconstrucciones del relato histórico local.

La construcción histórica del espacio público en Martinique y específicamente en Schoelcher, responde a una multiplicidad de intervenciones por parte de agentes públicos y privados y de estrategias e intereses económicos, geopolíticos e históricos muchas veces contrapuestos.

La apropiación y uso del espacio público martiniqués por la ciudadanía, resulta en todos los casos una cuestión de primer orden, debido a la permanencia e intensificación de la colonialidad en sus tres esferas y a los intereses nacionales por silenciar o estigmatizar una versión de la historia nacional sumamente incomoda de asumir por la República.

Las manifestaciones, exposiciones e iniciativas de la construcción del relato histórico de esta comunidad, a través de las herramientas que permiten su integración en el paisaje y toponimia natural y urbana, muestran la complejidad y paradoxismo del objeto de estudio en esta localidad, y particularmente en el momento político e histórico actual de los Dom.

Para retomar la figura de V. Schoelcher como ejemplo de estas cuestiones, la transformación de la denominación de la ciudad como símbolo de la abolición de la esclavitud, conlleva al análisis colateral no sólo de las estrategias de resistencia y lucha de la población racializada por hacer emerger una historia soterrada por el estado nación ya republicano, sino al mismo tiempo, el de los mecanismos hegemónicos que de forma

²⁷² Traducción al castellano: «La ciudad de Schoelcher es diferente de otras localidades, las otras ciudades existen por sus delimitaciones históricas y geográficas como por ejemplo Fort de France que se llamaba Fort Royal con sus límites. Schoelcher era una parroquia que se alimentaba de los navíos de guerra. Le llamábamos Case Navire, pero no tenía límites propios, formaba parte de la localidad de Case Pilote. En 1889 Case Navire tomó el nombre de Schoelcher en honor al gran hombre ».

²⁷³ En: <http://pedagogie.ac-martinique.fr/lpcluny/fichiers/centre.htm> y <http://www.mairie-schoelcher.fr/Decouvrir-Schoelcher/Histoire>

transversal son emplazados insidiosamente para continuar como símbolos del humanismo y la libertad, que configuran el mito fundacional francés.

La continuidad de la industria azucarera y la destilación de ron en las tradicionales “habitations” por las familias Békés constituyendo el principal recurso económico de la zona hasta 1919, contrasta con la aparente esencia revolucionaria que conlleva el traslado histórico de la asignación de la ciudad.

El protagonismo del personaje y su conversión en mito se hace patente en el espacio público desde la década de los 60. Transformado en el emblema de la abolición, su presencia constituye una forma de visibilidad de un pasado plagado hasta entonces de referentes coloniales desde los que el colectivo béké, había inscrito la memoria de sus familias y monopolizado la historia local.

La funcionalidad de la figura de Schoelcher es en este punto extremadamente ambigua, ya que constituye un enclave en el que de forma indirecta y colateral, se vislumbran los horrores de la esclavitud en una época que continuaba estableciendo el silencio histórico de esta etapa como la principal directriz. El carácter y simbolismo del tratamiento del personaje simboliza el traslado de un mito fundacional basado en un colonialismo explícito y aplaudido hacia otro, disfrazado o enmascarado en un humanismo universal que desplaza, estigmatiza e invisibiliza al colonizado en todas sus esferas.

Es en este sentido, en el que el personaje simboliza la verticalidad histórica y existencial de las jerarquías de valor que continúan como referentes del ser en la Francia actual. Schoelcher encumbra y monopoliza así, el final de una etapa marcada por la lucha, resistencias y sufrimientos de sus verdaderos protagonistas. La transferencia visual de estos procesos en el espacio público, a través del emplazamiento de la estatua inicial y del friso situado justo detrás, traslada las estrategias de dominación y resistencia histórica de este periodo.

El testimonio de la psiquiatra Alice Cherki, compañera de trabajo de Frantz Fanon en la Algeria de 1950 relatando algunas de las vivencias del autor en relación al tema que nos ocupa, ilustra el tratamiento histórico hacia el personaje:

"De ce temps-là, le seul souvenir un peu personnel qui me fut raconté par Fanon, avec une certaine émotion et une gravité disproportionnée au souvenir, est ce que répétitivement je ne peux m'empêcher d'appeler "l'épisode Schoelcher" : Emmené, à dix ans, comme tous les enfants de l'école au monument Schoelcher pour rendre hommage au héros qui a "libéré les esclaves de leurs chaînes", le petit garçon de l'école primaire se demande brusquement pourquoi celui-ci est un héros ; qu'est-ce qu'il y avait avant dont on ne parle pas et qui a eu lieu ? C'est cet avant qui mérite qu'on l'honore, qu'on en parle, cet inouï d'hommes et de femmes mis en esclavage, assujettis au Code Noir. L'homme se trouble en évoquant ce vacillement confus du petit garçon qu'il fut. (...) Ce jour-là, dit l'homme parlant de l'enfant, "j'ai compris pour la première fois que l'on me racontait une histoire qui s'écrivait sur un déni, que l'on m'indiquait un ordre des

choses falsifié. J'ai continué à jouer, à faire du sport, à aller au cinéma mais rien n'était plus pareil. C'est comme si j'ouvrais mes yeux et mes oreilles."²⁷⁴

Alice Cherki, "Frantz Fanon, Portrait" (éd. Séuil, 2000).

Si la memoria colectiva inscrita en el espacio público, como el emplazamiento de la estatua de Schoelcher en la entrada del centro, proviene fundamentalmente de iniciativas desarrolladas por las autoridades locales (ayuntamientos y otros organismos) y autorizadas y financiadas por el aparato estatal, el dinamismo que se ejerce en torno a estas representaciones por parte de la ciudadanía, contesta a las directrices coloniales que a través de la reconstrucción del espacio urbano, continúa difundiendo un relato histórico colonial.

Siguiendo como ejemplo de estos fenómenos la figura de V. Schoelcher, Mme. Almont hace referencia a la primera manipulación que sufre la estatua a finales del siglo pasado y que originalmente se parecería a la ubicada en la ciudad de Cayenne en la Guayana francesa.

*« (...) Une autre statue est celle de l'entrée du bourg. La statue de Victor Schoelcher faite contre l'esclavage en 1965 (...) a voulu représenter le libérateur. Vandalisée en 1991, il y avait à son pied une femme noire qui tendait son enfant vers Victor Schoelcher. On pouvait voir dans ses mains des chaînes cassées et une phrase qui disait "nulle terre française ne portera plus d'esclaves". Derrière la statue il y a une fresque en 3 parties qui montre l'arrivée des esclaves fiers sans savoir leurs sort réservé, puis la partie de la révolte, et enfin la liberté. En dessous il y a la lutte des amérindiens avec Anna Coana qui avait résisté beaucoup aux colonisateurs. »*²⁷⁵

(Entrevista a Mme. G. Almont en el Ayuntamiento de Schoelcher, 20/05/2015).

²⁷⁴ Traducción al castellano: "En esa época, el único recuerdo un poco personal que me contó Fanon, con cierta emoción y con una gravedad desproporcionada para el recuerdo, es lo que reiteradamente no me podía impedir en llamar "episodio Schoelcher": Llevado, a los diez años, como todos los niños de la escuela al monumento de Schoelcher para rendir homenaje al héroe "que liberó a los esclavos de sus cadenas", el niño de la escuela primaria se pregunta bruscamente por qué es un héroe; ¿qué es lo que había antes, de lo que no se habla y qué tuvo lugar? Este antes es lo que merece que honremos, que hablemos, estos increíbles hombres y mujeres esclavizadas, sujetas al Code Noire. El hombre se trastorna al evocar esas vacilaciones confusas del pequeño chico que era (...). Ese día, dice el hombre hablando del niño, "Entendí que me contaban una historia que se escribía sobre una negación, que me indicaban un orden de cosas falsas. Continué jugando, haciendo deporte, yendo al cine, pero nada volvió a ser lo mismo. Es como si hubiera abierto mis ojos y mis orejas."

²⁷⁵ Traducción al castellano: (...) "Otra estatua es esta de la entrada del centro, la estatua de Victor Schoelcher hecha contra la esclavitud en 1965(...) Ha querido representar al liberador. Vandalizada en 1992 tenía a sus pies una mujer negra que tendía su hijo hacia Victor Schoelcher. Se podía ver en sus manos las cadenas rotas y una frase que decía: "Ninguna tierra francesa volverá a llevar esclavos". Detrás de la estatua hay un fresco en 3 partes que muestra la llegada de los esclavos orgullosos sin saber el destino que les era reservado, luego viene la parte de la revuelta y al final la libertad. Debajo aparece la lucha de los amerindios con Anna Coana que resistió mucho a los colonizadores."



²⁷⁶ **Fotografía 50 y 51. Estatua de Victor Schoelcher dividida en dos partes, emplazada en la capital de la Guayane francesa.**

En la representación situada en Schoelcher, al igual que en la obra de la Guayane, se muestra la blanquedad de un personaje encumbrado en la figura de un héroe en el que a sus pies, se sitúa una mujer negra ofreciendo a su hijo al libertador, representando el rol que en el relato nacional, es otorgado al personaje.

De nuevo el 12 de Septiembre de 2013 la figura vuelve a ser objeto de “actos vandálicos de carácter violento” y que no dejan dudas en torno a las intenciones del mensaje, situando en la misma escala al personaje, con la odiada emperatriz:



²⁷⁷ **Fotografías 52, 53 y 54. Imágenes de la estatua de Victor Schoelcher en la localidad martiniquesa de su mismo nombre tras los “actos vandálicos” en 2014. A la derecha estatua original del abolicionista antes de la última manipulación ciudadana.**

Desde el ayuntamiento se condena²⁷⁸ y persigue judicialmente a los autores de estos actos, hacia una figura que abandera el humanismo Occidental y es retratada en el proyecto cultural “l’ Art dans la Ville” en estos términos:

²⁷⁶ Fotografías publicadas en: <http://www.minur.org/?tag=schoelcher>

²⁷⁷ Las dos primeras fotografías de la izquierda publicadas en: <http://negronews.fr/2013/09/13/actualite-martinique-stature-victor-schoelcher-vandalisee/>.

La fotografía de la derecha publicada en <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C5%93lcher>

(...) « *L'individu, correctement instruit, reste libre et pleinement responsable de ses actes dans la croyance de son choix. (...) Pour un humaniste, il existe des principes moraux qui aident l'humanité à survivre et à prospérer et qui font avancer la civilisation, et il y a d'autres qui peuvent la faire régresser vers la stagnation et même vers la barbarie. Victor Schoelcher personnifié par son engagement en faveur de la libération ces valeurs.* » (...) ²⁷⁹

Dossier de prensa del proyecto municipal “L’ Art dans la Ville” (Marzo 2014/Abril 2015).

Como observamos en este extracto, el traslado de conceptos como barbarie, civilización, progreso o correcta instrucción, muestran el carácter asimilatorio que conlleva el contenido del texto y revela, en este caso particular, como la colonialidad impregna también iniciativas que aparentemente pretenden apoyar la visibilidad y especificidad histórica e identitaria del municipio.

En este sentido, las manifestaciones de algunos ciudadanos metropolitanos asocian estos actos a un posicionamiento político independentista:

« *Mais c'est le personnage de Schœlcher qui ne plaît pas à tout le monde, notamment à certains indépendantistes antillais ! En Martinique, sa statue a été défigurée et maculée d'inscriptions démontrant que c'est surtout le fait d'avoir été Français qui est lui est reproché.* » ²⁸⁰

La asociación política de las reivindicaciones y reconstrucciones memoriales en torno a la dignificación de la comunidad afrodescendiente con posturas independentistas, asume la noción del sometimiento histórico e identitario de los departamentos de ultramar con la continuidad del estatuto de los mismos, resultando la asimilación, la condición necesaria para la adhesión a la República.

Anteriormente otra figura de Schoelcher instaurada en 1904 en el Palacio de la Justicia de Fort de France, también fue objeto de manipulación.

²⁷⁸ Ver texto oficial en la página web del Ayuntamiento:

<http://www.mairie-schoelcher.fr/Actualites/vandalisme-de-la-statue-de-Victor-Schoelcher>

²⁷⁹ Traducción al castellano: (...) “El individuo correctamente instruido, es libre y plenamente responsable de sus actos y la creencia de sus elección (...). Para un humanista existen principios morales que ayudan a la humanidad a sobrevivir y prosperar y que hacen avanzar a la civilización, y hay otros que pueden hacerla atrasarla hacia el estancamiento e incluso hacia la barbarie. Victor Schoelcher personifica por su compromiso en favor de la libertad estos valores” (...)

²⁸⁰ En: « *Taubira et l'incitation à la haine raciale* ». Publicado por Minurne Résistance. D' Abord la France, el 26/10/ 2015. Disponible en: <http://www.minurne.org/?m=201510>

Traducción al castellano: « Pero el personaje de Schoelcher no le gusta a todo el mundo, ¡sobre todo a esos independentistas antillanos! En Martinique, esa estatua ha sido desfigurada y maculada de inscripciones que muestran sobre todo, el hecho de ser francés lo que se le reprocha”.

En este caso se le amputaría un brazo y al igual que la mítica estatua de Joséphine, tampoco sería restaurada por parte de la administración local, lo que esclarece por un lado el poder de la toponimia de los lugares para insertarse como parte del símbolo y la identidad de sus habitantes y por otro, el carácter más visible y violento de la mutilación y su mensaje hacia un personaje que continúa conformando la expresión de las divisiones identitarias de la población y de la capacidad asimilatoria republicana.

En la representación de Fort de France, el abolicionista de una forma estoica conduce a un niño liberado de sus cadenas por el camino de la ciudadanía y la educación. Esta es precisamente la estatua a la que hace referencia anteriormente A. Chekri sobre la impresiones de Franz Fanon, y que de nuevo trasladan el estereotipo colonial del ciudadano ilustrado francés, un varón de mediana edad, blanco, instruido, europeo y solidario, del afrodescendiente, un niño agradecido, sumiso, negro, victimizado e indefenso, que continúa reproduciéndose actualmente como imagen estereotipada del África de las ONGs. Así persiste depurada y desacralizada, esta visión del misionero y su función civilizatoria.

En este sentido Schoelcher se erige como símbolo del abolicionismo y del asimilacionismo continuando en el plano de la colonialidad del ser y del saber, con la visión etnocéntrica que nos llega aún de la parte de los religiosos de la época que escribían sus impresiones sobre el Otro.

Frantz Fanon denunciaba de forma general, la continuidad del rol del personaje en la historia local:

"Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde (...). Cette Europe qui jamais ne cessa de parler de l'homme, jamais de proclamer qu'elle n'était inquiète que de l'homme, nous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité a payé chacune des victoires de son esprit."

En: Frantz, F. (1961) *Les Damnés de la Terre*. Paris: La Découverte poche, (2002: 301 y 302).

Por su parte A. D. Curtis²⁸¹ acerca de la interpretación sobre la mutilación de esta figura y la de Joséphine, encuentra el paralelismo entre ambas con los castigos infringidos por los colonos cuando apresaban al negro marron:

(...) «Les deux actes remplissent les silences de l'histoire officiel et installaient les actes héroïques des esclaves, des marrons et d'autres figures importants des révoltes pst esclavagistes.»(...)

Curtis señala la relación entre la decapitación de la estatua de Joséphine con el castigo extremo hacia el esclavo que mataba al maître o se escapaba, y con el mensaje que durante un tiempo quedó pintado en la figura: “*Ba ich Telga*” (a los niños de Telga)

²⁸¹ Dominique, *op. cit.*, pág. 214

haciendo referencia a los personajes revolucionarios de Telgard y Lacaille y a la pérdida de vidas humanas acaecidas durante la Insurrección del Sur en 1870, de la que hablaremos en profundidad en el siguiente epígrafe.

En cuanto a la mano mutilada de Schoelcher, el autor vincula este acto con la incapacidad del personaje para firmar literalmente cualquier decreto abolicionista al no poseer el título de gobernador provisional, lo que cuestiona la legitimidad no sólo de sus actos sino de la objetividad histórica que los recoge.

La mutilación del personaje en 2013 en Schoelcher, también presenta características y tratamientos similares a los de Joséphine. La visibilidad de ambas, en cuanto a su emplazamiento y configuración (en la entrada del centro del pueblo y completamente blanca sobre el trasfondo rojo y negro del mosaico situado justo detrás), dota de un simbolismo mayor tanto al personaje como al tratamiento realizado a las estatuas. A las dos se les extirpa la cara, transformándolos en seres anónimos, figuras desprovistas de identidad y de reconocimiento, de historia y en definitiva de trascendencia.

Este hecho parece denunciar el tratamiento histórico hacia la población racializada, transformada por el proceso colonial en una “*foule*” o una muchedumbre frente a la singularidad y reconocimiento histórico de los colonos y sus descendientes. La asimilación, “colonialidad depurada” o continuidad y readaptación de los procesos poscoloniales de construcción de la ciudadanía, viene simbolizada en la actualidad por la figura de V. Schoelcher como símbolo de la comunidad imaginada.

La claridad de este último mensaje no deja lugar a cuestionamientos o interpretaciones. Apela a este mismo proceso de objetivación de la historia hacia la agencia de los esclavos y sus descendientes, a la invisibilidad de sus personajes y acciones, hacia la imposición del silencio histórico de la Nación dirigido hacia el oprimido, pero que no duda en exaltar al blanco como héroe conquistador y colonial en una época en la que se naturaliza el genocidio; o como vector humanista y universalista, salvador y maestro iluminado de una comunidad retratada desde la demanda, la inactividad, el empobrecimiento y la sumisión.

La restauración inmediata de la figura y la condena por parte de las autoridades locales, es sinónimo del sentido político del mensaje y de sus consecuencias, de la contemporaneidad simbólica del personaje como referente del actual mito fundacional francés, de las imposiciones y condiciones inherentes hacia esta ciudadanía para la transferencia de recursos y de la representación de la pluralidad de posicionamientos políticos-identitarios e históricos que afloran en Martinique a través de las negociaciones, represiones y demandas de los diferentes agentes locales y nacionales, en cuanto a la reinscripción de la historia oficial y a las dificultades en torno al reconocimiento e historización de la memoria local Otra.

Por otro lado, la agencia de la ciudadanía hacia las representaciones de figuras controvertidas que ocupan el espacio público, revela pese al aparente hastío, negación o aculturación de los testimonios vertidos por una parte de la población, la necesidad de

continuar reelaborando y empoderándose de una historia, una identidad y un espacio negado.

La apropiación de la fuerza y presencia impuesta de estos símbolos y su transformación en lugares de reivindicación, visibilidad y reconstrucción histórico-identitaria, continúa formando parte de la herencia sincrética de la comunidad racializada de estos espacios y de la capacidad de adaptación, dinamismo y funcionalidad de este legado inmaterial que atraviesa a las culturas de la resistencia forjadas en torno al proceso de la trata atlántica y la colonialidad.

De forma paralela y frente a la agencia de las autoridades locales hacia el símbolo del municipio, el desarrollo de iniciativas históricas y memoriales de los últimos 10 años, refleja la importancia de una reelaboración histórica para los agentes políticos locales, que pasa por una producción del espacio público en cuanto a la emergencia de nuevas herramientas, personajes y funcionalidades.

En este sentido y de una manera sinérgica con las manifestaciones analizadas en el capítulo, el ayuntamiento emplaza y desarrolla desde 2014 el proyecto “*L’ Art dans la Ville*”, precedido por el éxito y aceptación ciudadana de la primera edición de “*Art et urbanité*” realizada del 2007 al 2009 mediante frescos y grafitis situados en diferentes barrios de Fort de France y que se enmarca dentro del Programa de Desarrollo y Renovación Urbana (PDRU).

El fresco realizado por C. Cauquil²⁸² el 31 de Enero de 2011 y situado en las inmediaciones de Schoelcher (delante del inmueble Panorama), con el nombre de “*Hommes en marche*”, constituirá uno de los preámbulos de la extensión de las obras del autor tanto en la localidad, como en el resto de municipios. Como observaremos en el epígrafe, el tratamiento de la corporalidad que realiza Cauquil en cuanto a la espectacularidad y expresividad que representa en sus trabajos el cuerpo individual y social de la comunidad creole, es esencial para la aceptación y difusión de su obra en el contexto martiniqués.



Fotografía 55. Obra de C. Cauquil titulada “*Hommes en Marche*”, situada en los alrededores de Schoelcher.

La iniciativa promueve la incorporación de la historia de los barrios de la localidad a través de obras artísticas triangulando la espiritualidad con la apropiación del espacio, como instrumento de inscripción, reconstrucción y salvaguarda de la historia de los

²⁸² Ver obra completa en Martinique en: <https://www.flickr.com/photos/o17/page1>

ancestros que vivieron y quizás continúan viviendo y ofreciendo protección a sus descendientes²⁸³.

En este sentido la expresión maffesoliana que acuñaba en el inicio del capítulo “*le lieu fait le lien*”, cobra todo su sentido en la intencionalidad del proyecto y la relación con un proceso generalizado en cuanto a la reificación histórica e identitaria del martiniqués, a través de la reconfiguración de su relación con el entorno urbano y natural y con la reconstrucción de su corporalidad.

Sobre el proyecto Mme. Almont explica:

(...) « *L'idée est de faire l'Art dans la Ville á commencée en 2014 pour doter chaque quartier d'une œuvre parraine sous forme de « design » ou statue ou autre, sur les 21 quartiers en rapport à l'histoire des quartiers.* » (...) ²⁸⁴

Para ello la adopción también en el municipio, de la tendencia a incorporar formas artísticas Otras, originariamente contestatarias, como los frescos y grafitis, dota de alter-natividad y simbolismo al proyecto.

La selección de artistas y temáticas por parte de las autoridades locales, se determina a través de un concurso de méritos desde el que se seleccionan las obras más aptas para la representación urbana de la parte histórica que se quiere reflejar en cada barrio:

(...) « *On a défini un projet et puis la direction du développement a été créée pour chapoter ou gouverner 80 pour cents des projets politiques du maire, le développement économique, le développement culturel, le développement urbain, du littoral, des grands projets structurant et le développement du projet d'administration pour situer la commune face aux nouvelles échéances institutionnelles qui se présentent notamment en décembre prochain.* » (...) ²⁸⁵

El momento político que vive la Martinique actual y que precede a la apertura del debate y el reconocimiento de la trata y la esclavitud en el inicio de este siglo, ha condicionado como se puede constatar en el testimonio de Almont, el desarrollo de esta iniciativa que se transforma en una herramienta dialéctica que intenta visibilizar y reconstruir el pasado y sus consecuencias en las identidades y relatos actuales, pero

²⁸³ Ver dossier de prensa sobre el proyecto *L' Art dans la Ville* y el análisis posterior del mismo en este epígrafe.

²⁸⁴ Traducción al castellano: (...) « La idea de hacer Arte en la ciudad comenzó en 2014 para dotar a cada barrio de una obra apadrinada en forma de dibujo o estatua u otro en los 21 barrios en relación a la historia de los barrios.” (...)

²⁸⁵ Estatuto de Colectividad territorial única a la que están adscritos actualmente los departamentos de ultra mar franceses. Ver referencias en:

<http://www.vie-publique.fr/decouverte-institutions/institutions/collectivites-territoriales/categories-collectivites-territoriales/que-sont-collectivites-territoriales-martinique-guyane.html>

Traducción al castellano: (...) « Hemos definido un proyecto y posteriormente la dirección al desarrollo ha sido creada para gestionar y dirigir el 80 por ciento de los proyectos políticos del ayuntamiento, el desarrollo económico, el desarrollo cultural, el desarrollo urbano, del litoral, de los grandes proyectos estructurantes y del desarrollo del proyecto de administración para situar a la localidad frente a los nuevos calendarios institucionales que se presentarán especialmente en el próximo diciembre.” (...)

también consolidar los pilares de un futuro que la ciudadanía observa con esperanza e incertidud, y que en todos los casos requiere del ensamblaje identitario de una comunidad marcada por la complejidad de la negación y la violencia estructural de los códigos coloniales que persisten en la jerarquización y localización geo-histórica de sus habitantes.

En este sentido, parece que la Martinique ha comenzado a realizar los preparativos y preámbulos identitarios, económicos, históricos y políticos para enfrentarse a una reorganización estatutaria inmediata²⁸⁶.

El vínculo entre los diferentes periodos políticos e históricos de la isla con su expresión en el espacio urbano, convierte a este último en un indicador de las transformaciones que a estos niveles suceden en la Martinique.

De esta forma, en épocas anteriores tanto en el municipio como en el conjunto de la isla, imperaba la inscripción de los procesos y personajes coloniales ligados a las construcciones y lugares frecuentados por los Békés, en los que las familias blancas de colonos empleaban el espacio como material para escribir e inmortalizar en la memoria colectiva, los actos y personajes familiares más relevantes.

Más tarde, la incorporación del mito fundacional republicano y asimilatorio en estos departamentos, se traduciría en clave urbanística, en el ensalzamiento de un humanismo blanco que continúa cosificando al Otro, posicionándolo como incapaz e improductivo.

La visibilidad del marron y de la abolición de la esclavitud representada por la ruptura de las cadenas en figuras corpóreas pero anónimas, las continuas referencias a la deportación a través de las alusiones hacia el mar, el barco y el cautiverio reconstruirían posteriormente, un pasado que emerge con la noción y el proyecto identitario de la negritud desarrollado por Césaire.

La creolidad y particularmente la indianidad como continuidad de la reificación histórico-identitaria de los descendientes racializados de este proceso, entre los que se incluye la comunidad sirio libanesa, china o india, continúa intentando abrirse paso, como veíamos en el testimonio vertido por Rangom, a través de un espacio en el que los afrodescendientes se sitúan como el bloque contra hegemónico actual. La instauración de la estela conmemorativa de la comunidad tamoul en Case Pilote que expondré a continuación, constituye un logro en este sentido y un indicativo de la posible integración de la historia de los inmigrantes en el relato local.

Ligado al aparente fortalecimiento político de la comunidad afrodescendiente en la esfera regional, la emergencia de nuevos referentes históricos e identitarios parece ser

²⁸⁶ En efecto desde el 18/12/2016 Martinique en base al artículo 73 de la Constitución francesa, ha pasado a formar parte de las collectivités territoriales uniques, junto con Mayotte y la Guyane, como así lo estipula la Loi n° 2011-884 del 27 de julio de 2011 relativa a las collectivités territoriales de Guyane y de Martinique. El estatuto de colectividad territorial única implica a priori una mayor autonomía para el departamento en cuestión, al descentralizar y transferir parte de las competencias estatales a los organismos locales.

una constante en la remodelación urbanística de Schoelcher, en sinergia con posicionamientos e iniciativas en el ámbito escolar.

La presencia de la cultura amerindia, tanto en el relato histórico presente en el espacio urbano como en el educativo y el reconocimiento de sus aportaciones en prácticas como el jardín creole, en detrimento de la persistencia de la casi invisibilidad de la historia y contribuciones de los inmigrantes del siglo XIX, pese a las reivindicaciones de sus descendientes, precisa de un análisis que pueda esclarecer la aparente contradicción y complejidad de las maniobras histórico identitarias actuales.

En la exposición de la representación urbanística de la historia local, por parte de las autoridades políticas del municipio, la construcción actual del vínculo de las schoelcherianas/os con una ancestralidad amerindia, bascula la casi invisibilidad de la historia precolonial que hasta hace escasas décadas reinaba en el espacio público de esta localidad. El referente unívoco de Schoelcher, como símbolo de la localidad, de la modernidad, de los valores republicanos y de la historia de sus habitantes, coexiste ahora con el renacimiento de un municipio asumido y catalogado como “*Antan*” (de antaño, antiguo) que se inicia con el río que da origen a la denominación de Case Navire representado por diferentes frescos que ilustran la vida y presencia de los Arawaks y Caraïbes, proseguido del periodo esclavista y la liberación (sin clasificación temporal, es decir atemporal y persistente) representado por el muro de la liberación d’Anicet y la Estatua de Victor Schoelcher y finalmente del Schoelcher del mañana “proyectado hacia el mar”²⁸⁷, concebido en una amalgama que aúna los sinónimos eurocentrados de la modernidad (progreso, tecnología, ecología), con valores apropiados por el humanismo ilustrado, de solidaridad e instrucción.

Desde la representación urbana del Schoelcher de antaño se reconstruye, al igual que se hace desde otras prácticas histórico económicas como el jardín creole, los vínculos y relaciones del ciudadano con la tierra y con su historia. Todo ello promueve la transformación y reorganización de las formas de relación dentro del tejido social, que se inician en este nuevo relato con los “pre-colonizados” amerindios. Ahora los orígenes de la comunidad son casi elegidos y alternativos a un pasado impuesto y destructor, a una tierra negada, mutilada, a un ecosistema destruido, en el que hasta la ocupación europea coexistía una simbiosis diversa y equilibrada de especies.

El origen histórico de la localidad y de sus habitantes se sitúa ahora lejos de la deportación, del cautiverio y de un África que una parte de su diáspora ve lejana y poco práctica en sus pretensiones histórico identitarias actuales.

Los vínculos del explotado y explotador con la tierra se originan hasta ahora en este proceso, en el que el primero es empleado como una herramienta de los objetivos del segundo.

²⁸⁷ En dossier de prensa municipal del proyecto “*Arts dans la Ville*” 2014/2015.

Frente a la dificultad que continúa entrañando la aceptación de una Martinique construida bajo este prisma histórico, la emergencia de los amerindios en el relato identitario de la isla y su reflejo en la nueva remodelación del paisaje urbano, desplazan y estigmatizan al colono en su convicción de fundador y constructor, que legitimaba su rol histórico e identitario frente a una comunidad racializada des-localizada, como apuntaba en el capítulo 1°.

Al mismo tiempo, también permite el traslado de la construcción de la trata a un segundo plano, quizás como veíamos en la conceptualización de “*Les périodes et points de parcours*” del proyecto sobre el municipio, por la dificultad que entraña la percepción de contemporaneidad, dinamismo y continuidad de sus manifestaciones.

El sobre título: “*De la Case des Navire à la Ville de Schoelcher*”, plasma de alguna manera estas proposiciones.

Como ejemplo de este fenómeno y centrándonos en las manifestaciones artísticas que se materializan en un locus, en la reconstrucción de los orígenes del municipio, la popular Anse Madame (cala señora)²⁸⁸, es ahora reconfigurada como el lugar de vida de Amerindios, Arawaks y Caribes.

Estas poblaciones son retratadas en el texto y la web del proyecto, por su cercanía con el medio natural, el mar y los productos obtenidos de la selva, y por el intercambio de los mismos con poblaciones de otras islas. El contenido y emplazamiento de los frescos que parece transportar la historia y la vida de estas comunidades al momento actual, visibiliza la importancia, presencia y repercusiones que acompañan a las obras.

En este sentido, el fresco realizado en los muros del transitado puente de la RN2 “*Vie Caraïbe*” por M. Caruge y C. Cauquil, se sitúa a lo largo del río Case Navire, formando parte de la simbólica intersección compuesta por una abandonada casa colonial y un pequeño jardín, en el que se da la bienvenida al visitante en presencia de un Cristo crucificado.

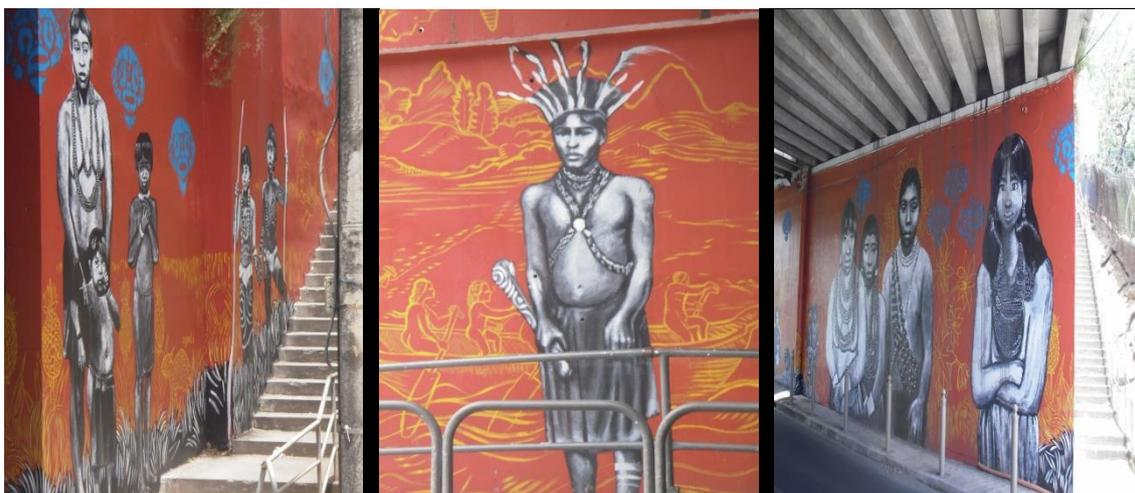


Fotografías 56, 57 y 58. Alrededores del puente de la RN2 en Schoelcher, tomadas el 05/05/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique.

Es significativo que los frescos que hacen referencia a un pasado amerindio, están colocados en intersecciones y cercanos o emplazados en puentes, que parecen traducir en el plano real, los vínculos simbólicos que enraízan al martiniqués en un origen, una tierra y una historia Otra, al mismo tiempo que agudizan su visibilidad al estar

²⁸⁸ Ver referencias en Capítulo 1 de este texto.

colocados en lugares muy frecuentados, con coloridos muy llamativos y de grandes magnitudes (300 metros en el caso de la obra que aparece en las ilustraciones).



Fotografías 59, 60 y 61. Imágenes tomadas en Mayo de 2015 en el puente de la RN2 en el que se observan diferentes partes del fresco "Vie Caraïbe" de M. Caruge y C. Cauquil.

Como se observa en estos fragmentos, al igual que en la representación que siguen a continuación sobre el fresco situado en los muros del estadio municipal realizado por Oshea y Xan del colectivo Madapaint, el anonimato de las figuras se contrarresta con la espectacularidad de la expresividad de sus cuerpos, en donde se aprecia una mezcla de emociones, de solemnidad, de orgullo, de felicidad y de positividad.

En un segundo plano se puede remarcar parte de su legado artístico a través de las caras de sus dibujos. En ambos aparecen referencias hacia las actividades de la vida diaria y al vínculo con una naturaleza exuberante, integrada como vemos en la tercera imagen de la fila inferior, con elementos naturales reales.



Fotografías 62, 63 y 64. Fresco sobre la vida de los Amerindios en la isla, emplazado en el estadio municipal de Schoelcher, realizado por el artista Oshea y Xan. Imágenes tomadas a pié de calle el 05/05/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique.

Así mismo es significativa la presentación de esta obra en el dossier de prensa del proyecto:

«Tras» est le titre de cette oeuvre qui t'invite à marcher sur les traces de notre héritage caraïbe, sous le regard bienveillant de l'ancien(...) Dans le fin fond de sa forêt luxuriant, aux bords de carbets, la vie suit son cour. Non loin observe en silence, le chasseur qui guette sa proie. Pendant se temp, sa bien-aimée prépare la kassav, les yeux rives sur sa progéniture, le visage illuminée pour t'attirer dans un univers mystico-féérique. Ressent l'éclat de cette richesse ancestrale, l'osmose avec la nature et ses racines profondément spirituelles».



Fotografía 65. Ampliación de una de las imágenes del fresco de Caruge y Cauquil situado en Schoelcher.

En la obra de Cauquil y Caruge, la representación de la comunidad que forman las figuras de los amerindios, se imbuje por los artistas en un trasfondo católico, tanto por las referencias explícitas que aparecen en la intermediación de símbolos naturales, como por los roles del hombre y la mujer y de la construcción de un cuerpo sexuado, a pesar del testimonio de Almont, en el que se tapan las partes femeninas relegadas al entorno íntimo por la religión católica.

La obra persigue captar la atención del transeúnte a través de la impresionante exhibición de colores y sentimientos que suscitan los personajes y su entorno, que transfieren al observador, la inmediatez de los mismos, al igual que su legado.

El pictograma azul situado entre la primera y segunda figura, muestra un fragmento de las pinturas típicas de estas comunidades encontradas a lo largo de todo el Caribe en cuevas y en la decoración de objetos de uso cotidiano. Los vínculos hacia la herencia espiritual y a prácticas como el jardín creole, se entremezclan con representaciones como la “palma Christi” o “ricinus”, desde las que se establece la relación entre la epistemología y cosmovisión de los amerindios, con los símbolos católicos adoptados por la comunidad creole, haciendo un guiño al sincretismo que parece querer incorporar y conservar parte de la herencia amerindia en sus representaciones.

En la imagen de la primera mujer, se puede apreciar esta cristianización del cuerpo femenino, al esconder partes de su anatomía mediante abalorios. Mme. Almont mostraba su contrariedad con respecto al mensaje patriarcal y católico del fresco:

(...) «*Les chamanes et les guerriers étaient très présents dans l'histoire. Nous sommes très féministes mais nous voulons faire voir un passage ou un relais imaginaire dans l'histoire (...). Le problème était que les amérindiens étaient nus et il a fallu les habiller et cacher leurs attributs. L'art est fait pour choquer mais il y aura toujours des gens pour remettre en cause le projet.*»²⁸⁹

Los artistas constataban en esta entrevista las imposiciones e intervenciones municipales sobre la obra en este aspecto:

«*Nous avons commencé à travailler sur ce projet au mois de janvier dernier. Après une première maquette nous avons dû retravailler le projet à la demande des commanditaires pour l'adapter aux contraintes de l'espace public et ne choquer personne par la nudité des amérindiens.*»

Por otro lado, el rol de los personajes y su relación con la comunidad que les observa, continúa incorporando este legado inmaterial que aúna las necesidades del oprimido, la construcción del cuerpo y del espacio que veremos en el siguiente capítulo en prácticas como el jardín creole y el funcionalismo de los espíritus como entes que trasladan las realidades y miedos del mundo colonial a un plano simbólico, a través de figuras como el “*dorlis o el zombi*”, pero también como seres incorpóreos y atemporales que vengan y protegen al racializado.

Las representaciones antropomórficas de la herencia de los amerindios, se construyen así, a través de canales que unen el pasado y el presente y que son atravesadas por la idea de trascendencia espiritual y la función de guardianes de la memoria, que se imbrica con la de protectores de la comunidad racializada incorporando esta dimensión espiritual en el universo simbólico martiniqués.

Las plantas guardianas parecen ahora personificarse en los muros del municipio:

“*Ce projet veut en grand partie s'impreigner d'histoire et de mises en valeur de l'individu dans son acceptation sociale. La vie caraïbe concerne une vision interprétative de ce pan histoire et non une illustration classique. Il s'agit de donner l'impression aux passants que le site est protégé par des géants Caraïbes et Arawaks. Et d'évoquer en plus l'histoire de ce lieu.*»²⁹⁰

²⁸⁹ Traducción al castellano de la entrevista a Mme. Almont y la ofrecida por los artistas a cerca de la construcción sexual de los personajes que aparecen en el fresco:

Mme. Almont: «Las chamanes y guerreras estaban muy presentes en la historia. Somos muy feministas pero queremos hacer ver un pasaje o una parada imaginaria en la historia (...). El problema era que los amerindios iban desnudos y hemos tenido que vestirlos y esconder sus atributos. El arte está hecho para chocar pero habrá siempre gente que ponga en entredicho el objetivo del proyecto».

Artistas del fresco: “Hemos comenzado a trabajar sobre el proyecto en el mes de junio pasado. Después de una primera maqueta hemos debido re trabajar el proyecto a la demanda de los patrocinadores para adaptarlo a las dificultades del espacio público y no chocar a nadie por la desnudez de los amerindios”.

²⁹⁰ Traducción al castellano: “Este proyecto pretende en gran parte imprimirse de la historia y revalorizar al individuo dentro de su aceptación social. La vida Caraïbe concierne a una visión interpretativa de est

En el dossier de prensa « *Art dans la ville* », Schoelcher 2014/2015.

Por otra parte, los artistas expresan la funcionalidad del color como vehículo simbólico de la tierra y del cuerpo en el que se conecta la tonalidad de ambas, en la figura de cada personaje, y que podemos observar de manera aún más significativa, en la representación de Xan.

Este vínculo se transfiere también al de las herramientas: La arcilla, empleada para la alfarería que heredarán los esclavos y que tiene su lugar de memoria en la Maison de la Pagerie en Trois Ilet, y también la farmacopea tradicional desarrollada en los jardines creoles, se vinculan a través de la obra con la epistemología amerindia:

« Le fond, couleur dominante de la réalisation, est un ocre rouge évoquant la terre, l'argile rouge, matériau de base des poteries que les amérindiens utilisaient également pour enduire leur corps. Cette teinte évoque également le roucou dont le fruit aux graines rouges était utilisé en cuisine ainsi que pour le soin de la peau »²⁹¹

El tratamiento del color de los personajes en el fresco de Caruge y Cauquil es sumamente significativo también, al incorporar el blanco y el negro que se superponen con el trasfondo colorido de la composición.

El manejo con el que el artista compone los retratos, alude directamente a la construcción del color y a su fluidez simbólica y temporal. El blanco y el negro dotan a los personajes de un tempo pasado, al estilo de las películas en blanco y negro. Ambos colores se manejan libremente para proyectar sombras y luces a unas composiciones en las que la pigmentación es empleada únicamente para dotar de profundidad y contraste a las figuras caracterizadas básicamente por su gestualidad y su expresividad.

Con respecto al pigmento rojo empleado en el trasfondo del fresco, Mme. Almont constata el simbolismo y el significado que le suscita este color en la obra:

(...) « Cette fresque est rouge couleur du sang et suscite la violence. L'auteur voulait rassembler les luttes des 2 populations, esclaves et amérindiens, avec une séparation de niveau ». (...) « Parce que Schoelcher a été le théâtre de batailles entre, contre et pro-révolutionnaire, mais aussi de révoltes d'esclaves. Schoelcher se résume par son passé guerrier d'opposition sanglante. Comme le passé amérindien est avéré, on va vers son histoire. »²⁹²

pan historia y no una ilustración clásica. Se trata de dar una impresión a los transeúntes d que el lugar está protegido por estas gente Caraïbes y Arawaks y de recordar además la historia del lugar”.

²⁹¹ Traducción al castellano: « El fondo color dominante de la representación es un ocre rojizo que evoca a la tierra, al argil rojo, material de base de la cerámica que los amerindios se utilizaba también para recubrir el cuerpo. Este tinte evoca igualmente el roucou en donde las frutas con granos rojos eran empleadas en cocina al igual que en los cuidados de la piel.”

²⁹² Traducción al castellano: (...) “Este fresco es rojo color de la sangre y suscita violencia. El autor quería juntar las luchas de dos poblaciones esclava y amerindia con una separación de nivel” (...) “Porque Schoelcher ha sido el teatro de batallas entre, contra y pro-revolucionarias, pero también de revueltas

La interpretación de Mme. Almont con respecto al simbolismo e intencionalidad de la elección cromática del autor es significativa en cuanto a las declaraciones en torno a la neutralidad y desvinculación del artista hacia el periodo esclavista y las diferentes versiones que puede suscitar el trabajo, incluso entre los agentes municipales implicados en el proyecto:

« La gamme principale est constituée de rouge, noir et blanc, cette trilogie chromatique est culturellement celle de la théâtralisation. Notre choix était de présenter des personnages immobiles, dignes, fixant le spectateur, géants verticaux, gardiens de mémoire. Le bleu des ornements et le jaune des éléments graphiques servent de tonique en venant exalter le rouge par un contrast maximal. »²⁹³

La conexión entre las luchas y la resistencia ante los colonos y la cuestión del color de la piel, tienden un puente entre el pasado y el presente, entre los amerindios y los afrodescendientes e inmigrantes del siglo XIX que engrana implícitamente la agencia de todos ellos en una lucha común.

La esclavitud y colonización afrodescendiente aparece en esta obra insertada en las representaciones de una comunidad Otra, desde las que se suaviza la construcción de los cuerpos y la historia de la esclavitud negra de la isla, que continúa creando controversias, sensibilidades y dificultades para su integración.

Así la incorporación y tratamiento de los amerindios en el espacio público, permite renegociar el vínculo con la tierra pero también con los procesos de explotación, con la construcción del cuerpo del afrodescendiente, con las relaciones dentro de la comunidad racializada, con sus orígenes genealógicos y culturales, constituyendo una alternativa a la alienante adscripción con la Francia metropolitana y la élite colonial local y/o con las relaciones de dominación que producirían el mestizaje.

En este sentido, sobre la importancia que cobra la representación histórica de los amerindios en el espacio público del municipio, Mme. Almont apunta hacia un interés político, a la escasez de vestigios coloniales conservados en la actualidad y al desconocimiento popular sobre la historia de esta comunidad, como motivaciones principales para la elección de esta temática:

“C’est une proposition politique avant tout, par le maire et le projet de l’Art dans la ville », mais aussi appuyé par la direction du développement, avant cela elle n’existait

de esclavos. Schoelcher se resume por su pasado guerrero de oposición sangrienta. Como el pasado amerindio demostró ser, vamos hacia su historia».

²⁹³ Entrevista a los autores: « *La fresque Caraïbe de Case Navire: Une œuvre urbaine de Caruge & Cauquil* ». Publicada por Madinin’Art. Critiques culturelles de Martinique, el 13/07/2014. Disponible en: <http://www.madinin-art.net/la-fresque-caraibe-de-case-navire-une-oeuvre-urbaine-de-caruge-cauquil/>
Traducción al castellano: «La gama principal está constituida de rojo, negro y blanco, esta trilogía cromática es culturalmente la de la teatralización. Nuestra elección fue la de presentar a los personajes inmóviles, dignos, fijando al espectador, gentes verticales, guardianes de la memoria. El azul de los adornos y el amarillo de los elementos gráficos sirven de tónica para exaltar el rojo mediante un contraste máximo.»

*pas. L'histoire de Schoelcher se dilue avec l'esclavage et Case Pilote. L'habitation Fond Rousseau crée par Colbert pour essayer des styles nouveaux de plantations exportables depuis la Martinique, c'est l'unique vestige colonial qu'il reste ».*²⁹⁴

Sin embargo “*La batterie de Ste. Catherine*”, el abandonado “*Tombeau des anglais*” como vestigio del escenario de las luchas acontecidas en Schoelcher en el siglo XVIII por la ocupación del territorio entre ingleses y franceses, la habitation de Guigneray, o el fortín y faro del estigmatizado “*Pointe des nègres*”, al que no se hace ninguna referencia histórica en el mapa de lugares patrimoniales del municipio, permanecen como huellas desplazadas en la composición y renegociación histórica actual de la ciudad.

En este aspecto, a la pregunta de por qué el ayuntamiento se ha orientado hacia la historia de los amerindios, Almont añade:

*(...) « Parce que les martiniquais ne connaissent pas leur histoire véritable. Beaucoup de gens pensent qu'il n'y a rien à Schoelcher, avant notre action culturelle(...). Après l'explosion de la Montagne Pelé., Schoelcher a été choisi pour héberger les sinistrés de 1902, pour être sur la route de Saint Pierre et avoir des cases nègres pour les loger. Ceci est une reconquête de la mémoire et de l'histoire de la Martinique, nous le retissons grâce à ce lien. La ville accueille une grande disparité de cultures et de diaspora avec Erasmus et la synagogue ou l'imam qui vie ici à la Colline. 23000 habitantes avec des indiens, des chinois, des arabes... »*²⁹⁵

En la segunda entrevista, Almont explica las dificultades que entraña la incorporación histórica de otros colectivos en el municipio:

« Si, car cela est mon travail principal mais nous n'avons pas beaucoup de documents. Nous ne voulons pas séparer les gens mais qu'ils se rencontrent, se retrouvent et parlent de leurs problèmes: « Ah oui! Toi t'as des descendants d'esclaves dans ta famille... ». Moi en France mes arrières grands parents ont vécu dans la campagne, la paysannerie était difficile, il y avait le servage avec les seigneurs et le droit de cuissage. Cela était de l'esclavage aussi, les camps de concentration étaient peuplés de noires aussi... L'idée est de rassembler les gens, qu'est ce qui nous rapproche? Il faut créer des programmes culturels pour se parler de leur douleur passée et y trouver des points communs pour

²⁹⁴ Traducción al castellano: “Antes de nada es una propuesta política, por el alcalde y el proyecto « *Arte en la ciudad* », pero también apoyado por la Dirección del Desarrollo, antes de esto no existía. La historia de Schoelcher se diluye entre la esclavitud y Case Pilote. La “*habitation Fond Rousseau*” creada por Colbert para intentar nuevos estilos de plantaciones exportables, es el único vestigio colonial que queda».

²⁹⁵ Traducción al castellano: (...) “Porque los martiniqueses no conocen realmente su historia. Mucha gente cree que no hay nada en Schoelcher, antes de nuestra acción cultural (...) Después de la explosión de la Montagne Pelé, Schoelcher fue elegido para albergar a los siniestrados de 1902 por estar en la carretera de Saint Pierre y tener casas de nègres para alojarlos. Esta es una conquista de la memoria y la historia de la Martinique, nosotros la retenemos gracias a este vínculo. La ciudad acoge una disparidad de culturas y de diáspora con el Erasmus y la sinagoga o el imam que vive aquí en la Colline. 23000 habitantes con hindús, chinos, árabes...”.

*vivre ensemble. La population est métisse et je crois que Schoelcher peut être un modèle de tolérance. Comment mieux connaître les musulmans?... avec leurs problèmes...»*²⁹⁶

Su respuesta continúa confirmando la hipótesis de que la historia amerindia desplaza la explicitud y controversias de la esclavitud negra y la cuestión de los Békés, integrando las luchas de los racializados dentro de una cara amable que muestra los orígenes de una Martinique Otra, y que de momento no parece ser motivo de polémica para el resto de comunidades.

En uno de los artículos telemáticos²⁹⁷ realizados acerca de los frescos de los amerindios en Schoelcher, podemos apreciar la emergencia y tratamiento de esta temática en el espacio público, como indicador de las necesidades de la población para establecer un origen y un vínculo Otro con el espacio, con la memoria y con una identidad familiar y colectiva que hasta ahora suponía la integración de una descendencia marcada por las relaciones de explotación y dominación características de las sociedades esclavistas y post esclavistas.

En el artículo denominado “*Nous, Martiniquais, sommes Bâtisseurs de Paradis*» aparece inmediatamente después, un sumario de imágenes en las que se recogen los frescos de Schoelcher sobre la vida de los amerindios.

Tanto la técnica como la temática parecen tener una gran aceptación entre la mayoría de ciudadanos. Durante la realización de las fotos mostradas en este epígrafe, varios transeúntes me hacían participe del agrado que les suscitaban las imágenes de los frescos.

Diferentes artículos se hacen eco de su aceptación por la población local:

(...) « *Il suffit de voir le respect dont leurs réalisations sont l’objet, épargnées par les graffitis, les tags, les affiches électorales et autres réclames publicitaires pour constater qu’elles sont accueillies et intégrées par les populations comme étant partie prenante d’une culture partagée. Nous l’avions déjà remarqué. Voilà un nouveau lieu de promenade, de visite. Pour la beauté oferté: Merci*” (...)»²⁹⁸

²⁹⁶ Traducción al castellano: «Si, ya que este es mi trabajo principal, pero no tenemos muchos documentos. No queremos separar a la gente si no que se reencuentren, reúnan y hablen de sus problemas “¡Ah sí! tú tiene descendientes de esclavos en tu familia...”. Yo en Francia, mis tatarabuelos han vivido en el campo, la agricultura era difícil, había el servilismo con los señores y la “prima nocta”. Eso era también esclavitud, los campos de concentración estaban llenos de negros también... La idea es juntar a la gente, ¿Qué es lo que nos acerca? Hay que crear programas culturales para hablar del dolor del pasado y encontrar puntos comunes para vivir juntos. La población es mestiza y creo que Schoelcher puede ser un modelo de tolerancia. ¿Cómo conocer mejor a los musulmanes?: Conociendo sus problemas...».

²⁹⁷ Disponible en: <https://batisseurdeparadis.wordpress.com/2015/09/11/la-fresque-murale-a-schoelcher/>

²⁹⁸ En: «*La fresque Caraïbe de Case Navire: Une œuvre urbaine de Caruge & Cauquil*». Publicada por Madinin’Art. Critiques culturelles de Martinique, el 13/07/2014.

Traducción al castellano: (...) “Es suficiente con ver el respeto del que los realizadores son objeto, salvados de los graffitis, las pintadas, las pancartas electorales y otros reclamos publicitarios para

Mme. Almont me confirmaba esta impresión, explicándome que el vandalismo que había sufrido uno de los frescos, no trataba de los amerindios y era fruto únicamente de uno de los artistas que no habían sido seleccionados para la representación urbana de su obra:

(...) «*Bien!... mais le vandalisme de Madiana il s'agit d' une personne déçu qui s'est présentée après la fermeture des dossiers sans avoir complété les demandes des administrations avec des dizaines de pièces à fournir et il faut être reconnu comme artiste avec un numéro administratif professionnel et il faut répondre avec la commande. Par exemple vous avez un pont ou un rond-point: que pouvez-vous faire ici avec votre art? Il s'est venger et au départ il avait fait une fresque seul sans l'aval de la mairie. Après l'interdiction de son œuvre, le vandale voulait tous recouvrir sauf Claude Cauquil qui voulait intégrer sa fresque de Madiana dans la sienne et la ville, et malgré tous il l'a tagué avec une bombe de peinture.*»²⁹⁹

Respecto a este acto, la comunidad política local al igual que diferentes artistas, recuerdan a la población la importancia conjunta de mantener salvaguardadas las obras, como instrumentos de divulgación y reconstrucción histórica e identitaria común:

*"L'Art dans la ville à Schoelcher, c'est une action qui retrace le chemin de l'Histoire pour la population, mais aussi pour nos jeunes, explique Félix Catherine. Nous souhaiterions vivement que ceux qui ont des comportements malveillants de cette nature comprennent l'intérêt qu'il y a à veiller, à sauvegarder cette mémoire pour nos enfants. »*³⁰⁰

Así, la respuesta ciudadana hacia el vandalismo del fresco es unilateral, y contrasta con la diversidad de posicionamientos y la ambigüedad de discursos que se observan en el espacio virtual, con respecto a las manipulaciones realizadas en las estatuas que eran analizadas anteriormente.

constatar que son acogidos e integrados por la población como parte integrante de la cultura compartida. Ya nos hemos dado cuenta. He aquí un nuevo lugar de paseo, de visita. Por la belleza que nos ha dado: ¡Gracias!"(...)

²⁹⁹ Traducción al castellano: (...) "¡Bien! Pero el vandalismo de Madiana se debe a una persona decepcionada que se presentó después del cierre de los dosieres sin haber completado los requisitos de la administración con decenas de documentos para aportar y en los que hay que ser reconocido como artista con un número administrativo profesional y responder al encargo. Por ejemplo usted tiene un punto: ¿Qué puede usted hacer con su arte? Se vengó y al inicio hizo un fresco sólo, sin el apoyo del ayuntamiento. Después de la prohibición del ayuntamiento, el vándalo quería recubrir todo, salvo Claude Cauquil que quiso integrar su fresco de Madiana en el suyo y la ciudad, y a pesar de todo eso, ha hecho una pintada con una bomba de pintura".

³⁰⁰En: Straboni, J. (2015). *Une fresque vandalisée à Schoelcher*. Publicado por martinique 1er, el 39/04/2015. Disponible en: <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2015/04/29/une-fresque-vandalisee-schoelcher-251985.html>.

Traducción al castellano: "El arte en la ciudad" en Schoelcher es una acción que redibuja el camino de la historia para la población, pero también para nuestros jóvenes, explica Félix Catherine. Deseamos fuertemente que los que tienen comportamientos maliciosos de esta naturaleza comprendan el interés que hay en vigilar, salvaguardar esta memoria para nuestro niños".

En suma la integración de la historia amerindia como el origen de la comunidad en Schoelcher, parece representar en todo caso una solución ante las reivindicaciones y problemáticas que continúa generando la historia local para sus actores actuales y para el tejido social que conforman, muy propicia para el nuevo contexto político que ha tenido lugar en Diciembre de 2015 con el nuevo estatuto de *colectividad única*.

En este aspecto también observamos la aceptación de una técnica incorporada por la ciudadanía como herramienta predilecta de la expresión de la historia urbana y de un contenido que parece representar actualmente las expectativas identitarias e históricas de la mayoría.

En el siguiente extracto se recoge la misma necesidad de protección hacia este fresco, por parte de los ciudadanos:

« J'ai eu l'occasion de voir ces fresques sous le pont de Madiana et les autres sur le mur du stade et sous le pont menant à la piscine municipale! J'ai eu l'occasion m'arrêter pour faire des photos, tant c'était beau à voir. J'apporte ici, mon soutien sans faille au Maire de Schoelcher et je ne trouve pas les mots pour qualifier cet acte ignoble et qui ne rapporte rien à son auteur. Il faudra désormais des rondes de policiers municipaux et de gendarmes, surtout la nuit où de temps en temps on voit passer des rondes de gendarmes, mais en quantité suffisante (...) Si on choppe les auteurs de cet attentat sur l'art, il faudra des sanctions exemplaires, comme par exemple les exhiber sur la place publique et les laisser griller au soleil de midi. Il y a tant d'endroit pour que ces « assassins » puissent décliner leur art? Patat sa! Je suis enragé! »³⁰¹

La obra en cuestión realizada por M. Caruge y C. Cauquil bajo el puente de Madiana, para el mismo proyecto de “*Arts dans la Ville*”, aparentemente retrata un escenario cotidiano y casi contemporáneo (de los años 50).

En el fresco que consta de dos partes, contrasta la ilusión con la que dos enamorados se encuentran, con la imagen que aparece en el muro contrapuesto, en la que se observa una señora de mediana edad cansada por la espera, sobre un trasfondo de ruedas de molino y de campos de caña de azúcar. La imagen suscita sin duda sentimientos encontrados.

³⁰¹ Respuesta de « *Au nom du peuple* » publicada en *politiques-publiques*, el 28 de Abril de 2015, sobre el artículo anterior: « *Une fresque vandalisée a Schoelcher* ». Disponible en: <http://politiques-publiques.com/martinique/fresque-vandalisee-schoelcher/>

Traducción al castellano: “He tenido la ocasión de ver este fresco bajo el puente de Madiana y los otros en las paredes del estadio y ¡bajo el puente que lleva a la piscina municipal! He tenido la ocasión de pararme para hacer fotos, tan bonito era para ver. Aporto aquí mi apoyo sin falta al Ayuntamiento de Schoelcher y no encuentro palabras para calificar este acto despreciable y del que no saca nada su autor. Habría que hacer rondas de policía, pero en una cantidad suficiente (...) Si cogemos al autor de estos atentados contra el arte, habría que poner sanciones ejemplares, como por ejemplo exhibirlo en la plaza pública y dejarlo que se tueste bajo el sol de mediodía. ¡Hay tantos sitios en los que estos “asesinos” pueden expresar su arte! ¡Es increíble! ¡Estoy rabioso/a!”.

El tamaño de la figura en relación a los elementos del fondo, muestran el peso de los símbolos que remiten al trabajo servil en las destilerías y en las “habitations”. La expresión de la figura junto con los fragmentos de la destilería, posicionan temporalmente a la misma en un estado anterior, tal vez en el recuerdo de esta señora que espera sólo a que algo o alguien pase y que la libere de este estado liminal y estático.

Mme. Almont me explicaba también en este caso, el significado histórico que iba ligado a este trabajo:

*« Oui, c'est un lieu connu pour les amoureux, pour passer un quart d'heure de plaisir plus ou moins licitement ou légalement pour des couples mariés ayant un rapport hors couple. Tous martiniquais y est allé une fois dans sa vie (...) oui, c'était un haut lieu de dance et de rencontre. Casave parle des paillotes de Madiana, avant il y avait une distillerie à côté avec un toboggan pour faire descendre les fûts de rhum jusqu'à la plage et aux bateaux, la station Shell aussi....C'est le Madiana des années 50 jusqu'à aujourd'hui, avec les engrenages du passé industriel et un hommage à Euzhan Palcy de « Rue cases- nègres » qui parle de Madiana et de sa mauvaise réputation, on disait que ce bois a permis au prisonniers de se cacher».*³⁰²

El mensaje de la obra, continúa situando historio-geográficamente al residente, manteniendo una vía transversal que enarbola los lugares de memoria como espacios de evocación colectiva, de forma que al igual que en la temática de los frescos anteriores, eufemiza de alguna manera la colonialidad y la esclavitud como parte ineludible hasta ahora, de la narrativa histórica y experiencial de los habitantes de la isla.

³⁰² « Si, es un lugar común para los enamorados, para pasar un cuarto de hora de placer más o menos, lícito o legalmente para parejas casadas que tienen una relación fuera de la pareja. Todos los martiniqueses han ido alguna vez en su vida (...) Si, era un lugar de bailes y reencuentros. Casave habla de las casetas de Madiana, antes había una destilería al lado con un tobogán para hacer descender los barriles de ron hasta la playa y a los barcos, la estación Shell también... Es la Madiana de los años 50 hasta hoy., con los engranajes de su pasado industrial y en homenaje a Euzhan Palcy de «Rué Cases-nègres» que habla de Madiana y de su mala reputación, diciendo que esta madera permitió a los prisioneros esconderse”.



³⁰³ Fotografías 66, 67 y 68. Frescos de Claude Cauquil, emplazados en el puente de Madiana en la localidad de Schoelcher.

La idea del Schoelcher moderno se visibiliza en numerosas referencias del fresco.

En la primera imagen, la maquinaria “moderna” simbolizada a través del cine, se abre paso intentando dejar otros periodos en el recuerdo y la pasividad que representa la mujer en espera de la tercera imagen, a la que hacía referencia.

La movilidad de la actriz junto con las mariposas que rodean a los enamorados de los 50, intensifica la polaridad de este ambiente.

Este estatismo parece acompañar al actual periodo de remodelación del patrimonio, en relación a la transmisión de la trata y la esclavitud atlántica. Cuando le pregunto a Mme. Almont sobre el aparente desplazamiento o parálisis de la representación del periodo colonial en el paisaje urbano de Schoelcher, a pesar de que el municipio ha estado marcado por las revueltas de esclavos y por la historia y aportación de los congolese, su respuesta continúa siendo ambigua:

(...) « *Oui, Jean Quinat non martiniquais, (de Saint Domingue) venu avec les anglais, montre un exemple de ce qu'un esclave noire émancipé était en matière de fidéliser à la nation colonisatrice. En fait il a laissé croire à son émancipation dans une grande tournée dans les Caraïbes avec les anglais pour enseigner aux esclaves qu'un Noir peut réussir, et a poussé à la fin de son tour les esclaves de Schoelcher à se révolter. Lumina Sophie aussi, mais on préfère Jean Quinat.* » (...)

-Et pour demain le 20 mai, vous pensez faire quelque chose ?:

*-Non je ne fais pas beaucoup, j'irai à l'église pour faire de la composition de fleur liturgique, le 12 juin c'est la fête du sacré cœur à Balata et j'y serai.*³⁰⁴

³⁰³ Fotografías publicadas en: <http://www.martinique.franceantilles.fr/regions/centre/une-fresque-melant-passe-et-modernite-303893.php> y <http://politiques-publiques.com/martinique/fresque-vandalisee-schoelcher/>.

³⁰⁴ Traducción al castellano: “Si Jean Quinat no martiniqués, (de Santo Domingo) vino con los ingleses, muestra un ejemplo de lo que un esclavo negro emancipado era en materia de fidelizar a la nación colonizadora. En efecto ha dejado creer en su emancipación en una gran gira por el Caribe con los

El discurso de Almont, acompaña parte de las directrices que sigue la actual visión de la apropiación del espacio público como herramienta de reconstrucción histórica en el municipio. El proyecto hacia la visibilidad de un personaje Otro más allá de la figura de Schoelcher queda relegado a un futuro incierto.

Las ideas asimilacionistas de V. Schoelcher³⁰⁵ anteponiendo la magnificencia de la cultura Occidental y el valor de sus herramientas como medio de igualar intelectualmente al salvaje con el europeo civilizado, frente al resto de culturas determinadas como inferiores o lo que es lo mismo, el desarrollo del racismo cultural que enmascara la continuidad de procesos coloniales hacia las poblaciones racializados, unido a la asunción de premisas que igualan el servilismo rural de la época en Europa con el genocidio de la trata; parecen en este caso justificar la parálisis de este periodo en las representaciones urbanas actuales.

La elección de la vida de Jean Quinat, podría ser el síntoma de estas premisas que muestran la necesidad de una aculturación instrumental, una aparente alienación que quizás permita al racializado obtener los recursos y el poder del blanco para combatirlo desde el interior de sus instituciones e infraestructuras. Tal vez este sea el preámbulo, el símbolo, para poder desarrollar en el futuro proyectos e iniciativas patrimoniales menos dependientes de la mirada de la metrópoli colonial.

2.4. Conclusiones y extensiones de la reconstrucción de la memoria y el espacio público.

La reconfiguración de la memoria colectiva a través de la emergencia y el protagonismo que adquiere la historia de los amerindios en el espacio público, como punto de anclaje originario desde el que los diferentes posicionamientos identitarios, políticos e histórico-culturales confluyen, parece resultar cómodo para la mayoría de sus usuarios.

La versión histórica que se muestra en las representaciones urbanas, sigue la propuesta de teóricos de la educación como Sophie Ernst recogidos en la página 96 del capítulo 1º, centrada en la exposición de los aspectos positivos de las culturas oprimidas, que en este caso se representa idealmente a través de sus manifestaciones artísticas y de una forma de relación respetuosa con el entorno y con las personas.

ingleses para enseñar a los esclavos que un negro puede obtener el éxito, y al final ha empujado a los esclavos de Schoelcher a revolucionarse. Lumina Sophie también pero preferimos Jean Quinat”

-¿Y para mañana día 20 piensa hacer algo?

-No, no haré mucho, iré a la iglesia para hacer una composición de flores litúrgicas, el 12 de junio es la fiesta del sagrado corazón en Balata e iré.

³⁰⁵ En: Piankhy, K. *Schaelcher: mythes et réalité* sobre la obre de Smith, N. (1994). *Victor Schaelcher*. Paris: Editions Fayard, en donde se especifica el apoyo del personaje hacia la conquista territorial. Disponible en: <http://www.potomitan.info/divers/schoelcher.php>

En esta web estatal las citas textuales del personaje contra la esclavitud son objeto exclusivo del contenido de esta página: http://www.senat.fr/evenement/victor_schoelcher/abolitions.html

La triangulación entre historia, identidad y espacio en la que se mueven iniciativas como *Art dans la Ville* analizadas en el municipio de Schoelcher, relocaliza al ciudadano histórico geográficamente marcando un origen Otro, que construye una comunidad alejada de un pasado que continúa siendo traumático y en el que persiste el tabú impuesto tras la abolición, e intensificado por la asimilación.

El manejo de la corporalidad en los trabajos de artistas como Cauquil, que se extiende al resto de municipios y a la expresión de la “historia local”, traslada en el sentido de apropiación del espacio, una forma de resistencia que combate a la colonialidad del ser.

Frente a la invisibilidad de la comunidad racializada con respecto al reconocimiento y singularidad histórica y corporal que han construido las élites coloniales blancas en el pasado; el espacio se transforma ahora en un lugar privilegiado de transmisión de la recodificación de la corporalidad del afrodescendiente, que convertida en arte, se reafirma en los postulados de la negritud empleando el color como símbolo de cohesión y reconocimiento identitario, (de reafirmación del ser).

Es desde este prisma desde el que he definido el concepto de “corpo-espacialidad”, que aquí implica el traslado espacial y bidireccional de la construcción de la corporalidad de la comunidad y que incluye sus formas de ordenación, los procesos y políticas de formación y contestación, las diferentes representaciones, y las funciones y dimensiones que se hacen extensibles y visibles a través de la producción e ideación del espacio que lo envuelve, ya sea este público o privado.

Así dentro de la noción de la construcción del espacio como expresión y producto de la cosmovisión de una sociedad, se incluye también la elaboración simbólica e identitaria del cuerpo individual y social.

En este sentido, D. Harvey³⁰⁶ explicaba a través del ejemplo de la colonización europea en los EEUU, los cambios producidos en el espacio en relación al carácter de las sociedades que se encontraron en este proceso:

“Los indígenas americanos se movían a través de la tierra y no poseían una concepción de cerrar la tierra de este modo. Daban a sus tierras nombres llenos de significados ambientales, tales como éste es el prado donde los ciervos se encuentran en primavera, aquí es donde los peces corren y donde los castores trabajan. Los colonos denominaban a su tierra como su espacio, como los condados de Johnstown y de King, reflejando así un acto de posesión del espacio en forma perpetua. La manera de identificación y de definición de la tierra y la concepción de derechos sobre las tierras se sobre-impone a la de la sociedad americana indígena y, por supuesto, destruye esta

³⁰⁶ Harvey, D. (1994) *La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional*. Artículo extraído de la conferencia presentada en el Simposio de Geografía Socioeconómica celebrada en la reunión plenaria celebrada en la Asociación de Geógrafos Japoneses el 15 de octubre de 1994 en la Universidad de Nagoya. (4:18)

sociedad, porque se trataba de una concepción de espacio y tiempo extraña al modo de vida indígena americana.”

Si la toponimia de los lugares para los nativos americanos expresaba este vínculo con su entorno natural, también lo hacían la designación de sus propios nombres, la búsqueda de su identidad a través de tótems, la estética de sus cuerpos y su rol social etc.

Es en este aspecto en el que el espacio se convierte en un instrumento y una expresión de la construcción, deconstrucción y/o reconstrucción del ser y de su corporalidad en tanto que componente de una comunidad y producto/r de su conformación.

En el caso de la Martinique, la invisibilidad de la expresión pública del cuerpo del racializado hasta hace escasas décadas, se hacía extensible al contenido de un relato histórico oficial en el que los racializados aparecían cosificados u omitidos; estando presentes en los *lieux de memoires* como seres anónimos e inferiores que esperaban la compasión del Occidental para su liberación, permaneciendo como un subproducto de la historia nacional y de la representación de una ciudadanía blanca.

Como he apuntado el cuerpo negro inunda ahora el espacio público de la isla transformado en obras de arte, expresiones magnificas que ahora relatan una historia alternativa y propia.

Las estatuas y monumentos coloniales colocados en periodos anteriores, fundamentalmente la emperatriz Joséphine y posteriormente las imágenes de V. Schoelcher, son objeto de apropiación e instrumentalización por los agentes sociales. Transformadas en símbolos de reivindicación de un nuevo periodo y de un nuevo posicionamiento; en el primer caso, el rechazo ciudadano hacia el colonialismo más explícito que representa la estatua, se aúna con la complicidad de las autoridades locales, convirtiendo su mutilación en un emblema institucionalizado y un mensaje que ensambla casi al conjunto de la ciudadanía martiniquesa.

En el caso del abolicionista, la continuidad y la fuerza del mito humanista francocentrado encarnado en el personaje, se plasma en la controversia de posturas hacia la figura. Reprobado por una parte de la ciudadanía que ven en él, el ostracismo histórico e identitario al que han sido sometidos los afrodescendientes, para las autoridades locales persiste la validez de su obra como salvador; o en todo caso la obligatoriedad e imposiciones por parte del aparato estatal para aceptar la historia oficial que representa.

Por otro lado y como observaremos con más detalle en el capítulo 4 acerca de las estrategias de resistencia, los mecanismos hegemónicos y las alienaciones desarrolladas en torno a la reconstrucción de la “historia local”; el empleo del denominado arte urbano se traslada a espacios de poder tan emblemáticos como las instituciones educativas, en donde profesores y alumnos utilizan paralelamente la

técnica mural con estos mismos objetivos, al mismo tiempo que los frescos del espacio urbano son empleados como métodos pedagógicos alternativos³⁰⁷.

Ciñéndome al estudio del municipio de Schoelcher, la incorporación de esta forma de empoderamiento va ligada en el caso del Lycée de la Batelyere al cambio de la toponimia realizado en Abril de 2010, como medio de expresión duradera que por la cotidianeidad, frecuencia y enraizamiento de su uso; es incorporado y conservado por la ciudadanía.

El renombrado Lycée Lumina Sophie³⁰⁸, es acompañado gráficamente del mural externo realizado por los estudiantes el pasado Marzo de 2016, que pretende para los profesores recordar que *“Les valeurs transmises par cet personnage par son combat contre l’injustice et les inégalités sociales: Courage, solidarité, force, engagement... Valeurs qui sont encore d’actualité et que nous souhaitons transmettre aux jeunes d’aujourd’hui.”* («Los valores transmitidos por este personaje por su combate contra la injusticia y las desigualdades sociales: Coraje, solidaridad, fuerza, compromiso...Valores que son hoy de actualidad y que deseamos transmitir a los jóvenes de hoy» (Final de traducción).



³⁰⁹ Fotografías 69 y 70. Frescos del muro frontal del Lycée de la Batelyere realizado por alumnos y profesores del instituto, en la localidad de Schoelcher.

Ambas formas de apropiación (el cambio de la toponimia y el empleo de los muros de la institución como medio de reivindicación y difusión de una historia propia), se entremezclan para dar luz a una figura emblemática e invisibilizada que, en contraste con la tendencia actual que hemos observado con el proyecto *“Arts dans la Ville”* en el municipio con la búsqueda de “temáticas cómodas” por parte de las autoridades locales; expresa una postura claramente contestataria. El dotar de protagonismo a los

³⁰⁷ En la entrevista publicada por la web “madinin-art” (2014) a los autores del fresco de Caruge y Cauquil, ambos exponen la función educativa de la obra en cuanto a la proximidad de la misma a un centro escolar: *«Le pont servant de support à la réalisation étant à proximité des écoles, il nous a été demandé d’apporter une dimension pédagogique au projet en évoquant le mode de vie et le type d’activité des populations ayant vécu sur le site. Pour cela nous avons choisi d’insérer des dessins et croquis de chroniqueurs de l’époque que nous avons traités sous forme de filigranes jaunes».*

³⁰⁸ Disponible en: <http://site.ac-martinique.fr/lycluminasophie/?p=1526>

³⁰⁹ Fotografías publicadas en: <http://site.ac-martinique.fr/lycluminasophie/?p=1526>

personajes olvidados y estigmatizados de la historia de la resistencia colonial y específicamente de la controvertida Insurrección del Sur, germen de los movimientos y reivindicaciones actuales por la reparación histórica que incluye la apropiación de la tierra de los Békés; constituye un ejemplo de la agencia de una parte de la comunidad educativa martiniquesa, hacia una reconstrucción histórica más patente.

En esta pluralidad de enfoques dentro del propio municipio, el tratamiento de la producción de la historia de la esclavitud y colonialidad en otras localidades, también responde a intereses diferentes, priorizando en el caso de Case Pilote la visibilización de la historia del colectivo Coulie que en la mayoría de localidades de la isla es omitido.

Es en esta localidad situada en la zona Norte de la Martinique, se instala la estela que conmemora la llegada de los inmigrantes indios a la isla a pesar de las dificultades de estas minorías para integrarse histórica, identitaria y socialmente en Martinique, como apuntaba en el capítulo 1º.

Por primera vez desde la llegada de la comunidad Coulie en Martinique, Mr. Rangom, consiguió a través de la asociación Les Amies de l' Inde, dejar un símbolo visible y duradero de la historia del colectivo en el espacio público, con la estela: "*Memorial a los primeros inmigrantes (1853/2015)*" en la Plaza Gaston Monnerville del municipio, que mostraba las vías y las fechas de la emigración de los indios como mano de obra asalariada en Martinique. Como abordábamos en el capítulo 1º, este tratamiento de la historia de otros grupos minoritarios en el espacio público, difiere de lo que sucede en departamentos como el de la Isla de la Reunion.

Mr. Rangom relata los obstáculos y dificultades de la asociación para llevar a cabo esta empresa, que a su vez nos muestra los mecanismos de estigmatización y opresión a los que son sometidos estos grupos y a la importancia que se le otorga al espacio público en Martinique como depositario y transmisor de la historia de la isla:

³¹⁰«*A l'initial on a fait la demande à St. Pierre, nous avons préparé ça au préfet, au président de la république et tout le monde nous a accepté, sauf que a 20 jours de poser la stèle à St. Pierre, on a vu la municipalité essayée de récupérer ce projet pour le confier à une organisation qui est sur place qui s'appelle les grands St. Pierre avec Mr*

³¹⁰ Traducción al Castellano: "Al inicio hemos hecho la demanda en St. Pierre, hemos preparados esto al prefecto, al presidente de la república y todo el mundo nos aceptó, pero 20 días antes de poner la estela en St. Pierre, hemos visto que la municipalidad intentaba recuperar el proyecto para dárselo a una organización que hay allí llamada Le Grand Saint Pierre con el señor Chamoiseau, para ellos es más póstumo, para explicar todo esto a toda la Martinique y a Francia, para ellos no éramos muy representativos..., intento acaparase de nuestro proyecto, ha sido demasiado pretencioso, y hemos dicho al señor Chamoiseau: Puedes venir cerca de nosotros y hacerlo con nosotros, pero no hacerlo en nuestro lugar, y dijo que él lo quiso hacer por nosotros, coger el micrófono y decir que el Señor Rangom lo ha hecho, pero yo puedo coger el micrófono y decir que lo hemos hecho nosotros mismos."

"A los 15 días de poner la estela, hemos echado el cemento en la base de la estela para sujetarla, y hemos recibido una visita de la nueva municipalidad..., y nos dijeron que nuestra autorización venía del antiguo equipo de la municipalidad, y que ellos el nuevo equipo, no sabían nada del proyecto y que había que pararlo." (Autorización del Ministro de Outre-Mer, alcalde, del presidente, de la ADEF et de la DAC).

Chamoiseaux, pour eux cette plus posture ? d'expliquer ça a toute la Martinique et à la France, pour eux nous n'étions pas assez représentatifs ... ,il a essayé de s'approprier notre projet, il a été trop prétentieux, et nous avons dit à Chamoiseaux : tu peux venir prêt de nous et le faire avec nous, mais pas à le faire à notre place, et il a dit , il voulait le faire pour nous, prendre le micro et dire Mr Rangom a fait ça, mais moi je peux prendre le micro et dire qu'on l'a fait nous-même »

« A 15 jours de poser la stèle, nous avons coulé déjà le béton qui permet de mettre le bloc, on a reçu une visite de la nouvelle municipalité... et il nous on dit votre autorisation vient de l'ancienne équipe et la nouvelle équipe on ne connaît rien de vos affaire et il faut arrêter.» (Autorización del Ministro de Outre-Mer, maire, del presidente, de la ADEF et de la DAC).

El objetivo principal de la instauración del monumento, sobrepasaba la función histórica del acto para convertirse en un fenómeno simbólico con el que reclamar la visibilidad y la capacidad de agencia del colectivo y de su papel en la sociedad martiniquesa:

³¹¹ *« Ça c'est la possibilité d'une meilleur intégration encore, le 16 aout on va faire une grand fête ici, on va faire du colombo, voulez-vous le manger avec nous ?»(...)*

« Nous sommes venu pour demander l'autorisation de poser la stèle, et pour eux c'est quelque chose d'important pour la culture de la commune qui peut bien comprendre les origines et pour bien pouvoir nous protéger, mais aussi pour faire savoir à nos compatriotes qu'on est là ».

En cuanto a la singularidad del evento, Mr. Rangom añadía:

³¹² *« C'est le seule, il y a eu beaucoup de tensions, ils sont essayé beaucoup des fois, plusieurs fois, on me demande pourquoi je réussis et pas eux, je pense que eux ils auraient dû faire plus mentions de l'aspect culturelle alors que les autres ils ont voulu toujours être en avance sur leur appartenance culturelle. La induite, moi je fais la poursuite de notre indianité, pourquoi ? Parce qu'on est dans une république laïque avec une constitution qui n'est pas... elle est dans la moralité apolitique, elle ne doit pas avoir une démarche politique, elle doit avoir une démarche culturelle"...*

³¹¹ Traducción al Castellano: "Esto es la posibilidad de una mejor integración aun, el 16 de agosto vamos a hacer una gran fiesta aquí, haremos un colombo, ¿quiere comerlo con nosotros?"(...)

"Hemos venido para pedir la autorización para posar la stela y para ellos es algo importante para la cultura de la comunidad que entiendan bien los orígenes y para protegernos bien pero también para hacer que sepan nuestros compatriotas que estamos aquí."

Sobre sus objetivos en el medio escolar Rangom añade: "En el colegio hay referencias sobre la memoria de nuestros ancestros, hay que considerar esto pero no a corto plazo, sino a medio plazo, a largo plazo no llegar a la gente, quiero decir esto ahora mismo, es decir que queremos hacerlo el año que viene, en dos años."(...) "Segunda etapa, una vez hecho esta etapa, podremos dar a conocer a nuestros compatriotas, que para empezar somos Martiniqueses y que nuestros orígenes son de la india pero que el titulo peyorativo que ellos nos dan a veces para despreciarnos, no tiene lugar".

³¹² Traducción al Castellano: "Es el único, hubo muchas tensiones, han intentados muchas veces, me preguntan porque lo conseguí y no ellos, pienso que ellos tendrían que haber hecho más referencia al aspecto cultural, mientras que los otros querían poner siempre por delante su pertenencia cultural. La hinduidad, yo persigo nuestra indianidad, ¿por qué? Porque estamos en una república laica con una constitución que no lo es...está en la moralidad apolítica, no debe tener una diligencia política, tiene que tener una diligencia cultural..." "Se obstinan demasiado en hacer pasar adelante su hinduidad. Rechazan entender que 25509 indios vinieron aquí, no era todos hindú, había también unos católicos, musulmanes, ateos, si damos valor a la hinduidad, hay que hacerlo con los otros."

"Ils s'obstinent trop en faire en passer en avance leur hindouité, ils refusent de comprendre que le 25509 indien qui sont venu ici, ils n'étaient pas tous hindou, ils y avaient aussi des catholique, des musulmans, des athée, si on fait valoir l'hindouité il faut faire valoir les autres".

De este modo, Rangom ponía el acento en el aislamiento de elementos religiosos y se centraba en lo que llamaba la parte cultural, es decir en la exposición de la historia de la comunidad, a partir de su llegada a la Martinique:

³¹³ (...) *«Quand vous arrivé dans un lieu comme ici, si je le dit à monsieur le maire que je vais installer une stèle et puis je mets en avant mon hindouité, il y a un problème parce qu'on est en face d'une église catholique, parce qu'ils ne vont pas permettre aux catholiques d'afficher leur catholicisme comme le vecteur de transmission de culture, ça en fait partie mais il n'y a pas que ça.»*

Mr. Rangom aludía a la predisposición personal de miembros de la alcaldía, para dotar de visibilidad a la comunidad Coulie como parte de la historia e identidad martiniquesa, que serían claves además para facilitar la ubicación de un monumento histórico pionero en este municipio.

La proximidad de la estela al edificio municipal, al igual que la transformación de las clásicas fuentes parisinas con colores que recuerdan a los templos tamoules que incluye el cambio en la pigmentación que acompañan a las representaciones humanas, parece orientar en este sentido, la actual construcción memorial del espacio público en esta localidad.



Fotografías 71 y 72. A la izquierda estela de la travesía de los engagés hindús a Martinique. A la derecha fuente situada en frente a la estela con gran colorido. Ambas imágenes tomadas el 23/05/2015 en Case Pilote durante el trabajo de campo realizado en Martinique.

³¹³ Traducción al Castellano: "Cuando llega a un contexto como el de aquí, si le digo al alcalde que voy a poner una estela y poner por delante mi hinduidad, hay un problema porque estamos frente a una iglesia católica, porque no van a permitir a los católicos de desplegar su catolicismo como un vector de transmisión cultural, lo constituye pero no del todo."

Ambos casos, el de Schoelcher y Case Pilote conforman ejemplos específicos que ilustran la diversidad de posicionamientos identitarios e histórico-corporales de parte de la sociedad martiniquesa, pero como apuntaba en el capítulo 1º con el caso de la comunidad couli y las relaciones de los afrodescendientes, no constituyen la tendencia general del conjunto.

Retomando el concepto de E. Levinas y el desarrollo teórico de las políticas de la identidad y la diferencia de Stuart Hall, y teniendo en cuenta el conjunto de elementos memoriales del espacio público en Martinique; el *bloque contra hegemónico*, el de los afrodescendientes, se erige ahora como representante de la identidad e historia martiniquesa desplazando en este proceso, la memoria de otros colectivos.

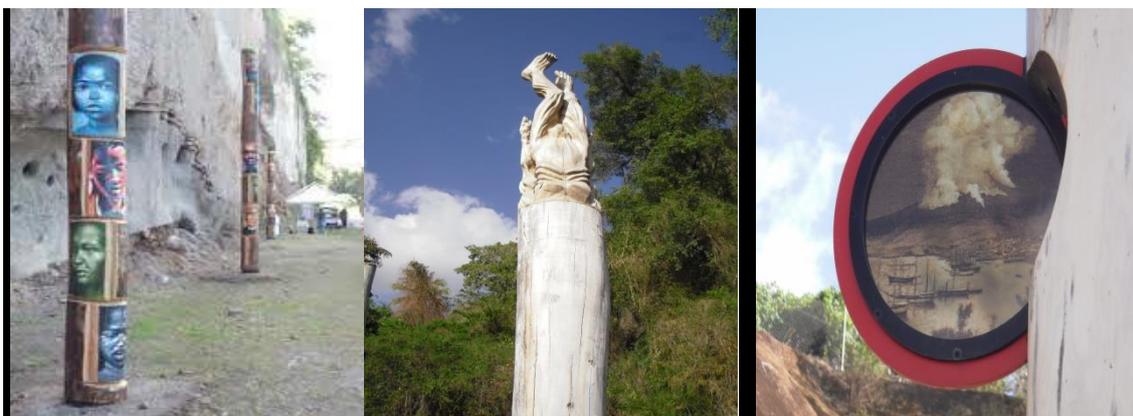
El simbolismo que impera en el espacio público se centra entonces en el concepto de negritud de autores clásicos como Césaire, que empleado por los agentes sociales como una categoría excluyente, relega a otros colectivos a un papel secundario en la historia de la comunidad.

En esta línea y en consonancia con las estructuras de poder local en el vecino St. Pierre, las referencias hacia la esclavitud que vimos en frescos como el del “edificio de Panorama” son constantes, empleando a artistas como Cauquil para intensificar a través de sus obras, una identidad colectiva arraigada en el origen africano, al mismo tiempo que para reconstruir el pasado de una ciudad denominada ahora “*El Gran Saint Pierre*”. La representación de una ciudadanía plural, “moderna”, pionera y sumamente influyente antes de la mítica erupción de la Montagne Pelé en 1902, que destruyó y aniquiló casi por completo a su población, se prioriza en la reconstrucción de este municipio impregnado por un ambiente de decadencia.

Iniciativas como la que me contaba Mr. Bourdon de la asociación Amarshifa, hacia la búsqueda, elaboración e implementación en el espacio público, del registro de los muertos producidos en esta catástrofe; parecen ahora ser prioritarios en la reconstrucción del mito fundacional y la historia del municipio:

« Le grand St. Pierre c'est un organisme qui est attaché au Conseil Régional, c'est Serge Letchimy... il y a cet organisme qui ouvre pour développer culturel et économiquement la région. St. Pierre c'était la première Île de la Martinique qui rayonnait même sur le reste de la Caraïbe, et St. Pierre après l'éruption de la Montagne Pelé en 1902... comme il y a eu une certaine inertie au niveau de la région et la municipalité qui a impulsée la dialyse culturelle et économique ... On connaît la Martinique à travers de deux ou trois évènements: L'éruption de la Montagne Pelé c'était un évènement majeur ... un type d'éruption qu'on ne connaissait pas et c'est à partir de ce moment-là même, que la vulcanologie ce met en place. Parce que les scientifiques ils ne connaissaient pas ça. C'est connu dans les livres scientifiques. C'est vrai que les gens quand ils viennent en Martinique, ils viennent voir St. Pierre. Autre

élément structurant est l'impératrice Joséphine, vous avez vu la statue? (risas), Bon vous avez compris.” (Risas)(...) ³¹⁴



Fotografías 73, 74 y 75. Diferentes formas artísticas adornan los arcones de la carretera recordando la historia y la identidad de la localidad. Imágenes tomadas el 30/04/2015 durante la realización del trabajo de campo en Martinique.

Es de esta localidad en donde Mr. Rangom tuvo que trasladar los cimientos de la estela memorial al municipio de Case Pilote porque como decía, la administración local y las élites intelectuales afrodescendientes pretendían apropiarse de la autoría del proyecto transformando a sus verdaderos promotores en sujetos pasivos de la iniciativa.

En este proceso de estigmatización de las minorías, la reconstrucción del espacio público por parte de las autoridades locales en cuanto a la revalorización del patrimonio arquitectónico, tiende a focalizar hasta hace escasos años su atención en espacios “privilegiados”, caracterizados por la riqueza económica de sus propietarios como “*les villas creoles*”, o “*las habitations*”, que se transforman en museos que muestran al visitante fotos y técnicas antiguas, pero cuya función principal es la venta de ron, cacao u otros productos. Muchas de ellas continúan siendo propiedad del grupo de békés.

Como constata S. Hilderel-Jurad (2013):

“Si ces acteurs contribuent à la conservation des éléments matériels du patrimoine institutionnalisé, considéré comme prestigieux et de qualité, en revanche ils n’hésitent pas à recourir à la démolition du bâti dans les anciens quartiers populaires. Où les outils et dispositifs de démolition impliquent la perte par effacement des traces matérielles du passé”(...).

³¹⁴ Traducción al castellano: « El gran St. Pierre es un organismo que está vinculado al Consejo Regional, es Serge Letchimy... Hay este organismo que obra para desarrollar cultural y económicamente la región. St. Pierre era la primera isla de Martinique que resplandecía incluso sobre el resto del Caribe, y St. Pierre después de la erupción de la Montagne Pelé en 1902... como ha habido una cierta inercia a nivel de la región y la municipalidad que impulsaba la diálisis cultural y económica... se conoce la Martinique a través de dos o tres sucesos: La erupción de la Montagne Pelé fue un suceso mayor...un tipo de erupción que no se conocía y fue a partir de ese momento mismo que la vulcanología comenzó. Porque los científicos no conocían eso. Esto es sabido en los libros científicos. Es cierto que la gente cuando viene a la Martinique vienen a ver St. Pierre. Otro elemento estructurante es la emperatriz Joséphine, ¿ha visto la estatua? (risas), bueno ha entendido” (risas). (...)

(“Si estos actores contribuyen a la conservación de elementos materiales del patrimonio institucionalizado, considerados como prestigiosos y de calidad, sin embargo no dudan a recurrir a la demolición de edificios en los antiguos barrios populares. Donde los útiles y dispositivos de demolición implican la pérdida por “borramiento” de las huellas materiales del pasado”) (...).

La autoconstrucción de “las cases” en los barrios más pobres, la apropiación de la tierra y el sistema de ayuda mutua para su edificación pasándose a llamar localmente “*mézon koudmen*”, que ha tenido lugar durante la colonización entre las clases más desfavorecidas; constituiría un verdadero símbolo de cohesión social y lucha contra el sistema colonial, incorporándose como legado histórico entre el conjunto de estrategias de supervivencia de los esclavos y sus descendientes que siguen siendo funcionales y transmitidas en la actualidad.

Sin embargo, en la relectura, la renovación y revalorización de los barrios populares en Fort de France, el papel histórico de estas construcciones se ve minimizado en el reciente plan GPV (Grand Projet de Ville) iniciado en el año 2000, desarrollado por el equipo municipal de la ciudad y cuyo fin consistía precisamente en la estimación y conservación de los valores arquitectónicos de carácter urbano y social de este patrimonio.

Como constata Hilderl (2013) en relación a las construcciones de este tipo:

(...) *“Les quartiers d’habitat populaire sont omniprésents dans le discours politique et sont largement au cœur des débats relatifs aux programmes de renouvellement urbain. Mais ils ne sont pas toujours abordés comme un « bien commun » d’émulation populaire hérité de l’inscription passée de ce corps social et pouvant faire l’objet d’une conservation”*.

(...) (« Los barrios de residencia popular están omnipresentes en el discurso político y están en el corazón de los debates relativos a los programas de renovación urbana. Pero no son siempre abordados como “un bien común” de emanación popular heredada de la inscripción pasada de este corpus social y que pueda ser objeto de conservación”).

Así las autoridades locales tienden a reconocer y revalorizar los lugares de memoria que corresponden a construcciones heredadas de la burguesía y las élites coloniales, desestimando la riqueza histórica que encierran los barrios populares a través de las “casas autoconstruidas” y otras referencias visuales; reproduciendo así los mecanismos de estigmatización hacia los grupos oprimidos.

Sin embargo, como constata T. Nicolas (2009, 1:24) en “*A la poursuite du patrimoine*”, la dificultad en la integración de estos elementos, atañe no sólo a las administraciones locales, sino que viene determinado por el aparato estatal, que se resiste a incorporar este legado dentro del patrimonio nacional y con él a añadir la memoria de la esclavitud generada por los descendientes de esclavos y expresada a través de las

referencias visuales de los lugares de memoria de los barrios populares, dentro del relato histórico nacional.

Un caso de la exclusión que desde las prefecturas locales y el aparato estatal se produce hacia los valores históricos que se encuentran en el espacio público de los barrios más desfavorecidos; lo constituye el caso ilustrativo del *quartier de Duprey* que será objeto de un análisis más detallado en el epígrafe siguiente.

En suma, los diferentes enfoques históricos que cada municipio está desarrollando a través de la reconstrucción de su espacio público, transfiere en todos los casos, la necesidad de encontrar un hilo conductor desde el que crear y plasmar una historia y una memoria propia, un mito fundacional que localice a sus habitantes en una tierra y unos orígenes reapropiados y reelaborados.

La reconstrucción del espacio urbano como transmisor de la memoria y la historia de la Martinique, constituye en este contexto, el escenario de renegociaciones identitarias que atañen a los precursores políticos de estas iniciativas y a los agentes sociales que reivindican o asumen como propias, las representaciones que a nivel particular y colectivo se plasman y dialogan en el espacio público.

Todo ello, viene enmarcado por las directrices nacionales y las premisas que impone la República en torno a símbolos de la asimilación, que continúan plasmando en su inmunidad, la influencia del estado nación y los impuestos históricos y morales que deben pagar estos departamentos como garantía de la transferencia de recursos que avalan su estatus de ciudadanía.

La aceptación e incorporación de emergencias históricas como la reciente entrada de la comunidad amerindia en el espacio urbano visto en el caso de Schoelcher, conforma un indicador de las dificultades que continúan prevaleciendo en torno a la asunción de la esclavitud, de las implicaciones y continuidades de los roles entre las élites blancas y la población racializada, y del escenario de estas herencias que se vinculan a la representación del espacio.

Los movimientos de apropiación y empoderamiento del paisaje urbano guardan su correlación con la recuperación simbólica del jardín creole como alternativa a los roles dicotómicos y estigmatizadores del agricultor, como heredero contemporáneo de la relación servil con el maître.

En sinergia con el simbolismo de la reconfiguración de la tierra como precursora inicial de una población idealizada, en el caso de la emergencia de los amerindios o del primigenio St. Pierre; otras tácticas de ocupación del espacio giran alrededor de estos fenómenos.

Entre ellas y unida a estas formas de reapropiación y empoderamiento del espacio público, se encuentra el “*quartier de Duprey*”, situado en la región Sur de la isla. Como veremos a continuación constituye uno de los ejemplos de la diversidad de significados del espacio público y natural, de la persistencia de la memoria de la esclavitud en los

lugares más estigmatizados de la isla, de las relaciones de dominación y resistencia entre békés y afrodescendientes, que se manifiestan a través de políticas coloniales mediante las cuales esta minoría accede a la propiedad del suelo, y por último de la complejidad a veces paradójica, de las diferentes políticas locales y nacionales para la identificación, conservación y revalorización de los elementos del espacio público que encierran la memoria de la comunidad.

2.5. Formas alternativas de apropiación del espacio público.

2.5.1. *Los 50 pas Géométriques, la Insurrección du Sud y el Barrio de Duprey.*



³¹⁵ Fotografías 76 y 77. A la izquierda pescadores del barrio tejiendo redes de pescar. A la derecha vista panorámica del quartier de Duprey, en la localidad del Marin (Martinique).

Este barrio de la mítica región del Marin en Martinique, forma parte de los llamados “50 pasos geométricos”³¹⁶, parcelas de tierra de dominio público (estatal) que son cedidas por el estado a los ayuntamientos para la construcción de edificios sociales o para viviendas familiares que han sido construidas de manera arbitraria.

³¹⁵ Fotografías publicadas de izquierda a derecha en: <http://lemarinois.com/pagesperso-orange.fr/e3.htm> y <http://atlas-paysages.pnr-martinique.com/le-cul-de-sac-du-marin.html>

³¹⁶ Los 50 pas géométriques constituyen un estatuto jurídico que se aplica a diferentes parcelas de terreno situadas al lado del litoral en los departamentos de ultra mar. Estos terrenos han sido ocupados a lo largo de la historia por la ciudadanía para la construcción de sus domicilios. La agencia que se encarga de gestionar estas zonas se denomina “Agence de 50 pas géométriques” y se ocupa fundamentalmente de definir las condiciones particulares de cada terreno. El origen de los 50 pas géométriques no está claramente definido pero existen textos históricos que lo sitúan en 1669. La apropiación de estos terrenos para una parte de la ciudadanía afrodescendiente se ha convertido en un acto simbólico de libertad y actualmente en un conflicto entre el colectivo béké que refiere tener documentos oficiales de posesión de estas parcelas y el afrodescendiente que considera como legítima y propia esta franja de terreno. Ver web oficial de la agencia en: <http://www.agence50pas972.org/>

La regulación de la propiedad y uso de estas parcelas, se gestiona través de la instauración de una entidad pública denominada “*L’Agence des 50 pas géométriques*”. El origen histórico de estos terrenos y la evolución de los mismos hasta la actualidad, son motivo de tensiones sociales frecuentes.

La apropiación simbólica de esta zona tras la abolición de la esclavitud por parte de los esclavos liberados que no tenían acceso a la compra de una parcela, marca el inicio de la historia de este espacio y del caso que nos ocupa.

La parte urbana perteneciente a Fort de France está constituida por barrios “marginales”, que tuvieron que emigrar a la ciudad por la crisis económica rural de 1960.

La zona del litoral (Cap. Est y Cap. Salomon) está ocupada como vimos en el capítulo 1 por parte del colectivo béké, que según refiere y a diferencia de los anteriores, estarían en posesión de títulos de propiedad sobre el terreno.

Entre el litoral y las colinas y dentro de este contexto histórico, se sitúa el barrio de Duprey, un lugar concebido como símbolo de contestación al poder colonial ligado de nuevo a la “Insurrección du Sud” de 1870.

Como recuerda W. Rolle, M. Zobda-Zebina (2013) sus orígenes coloniales forman parte de una pluralidad de relatos transmitidos y reconstruidos por sus habitantes generacionalmente.

La construcción social de este espacio, está ligado entonces a una herencia de resistencias y opresiones que han constituido las memorias familiares de los residentes. La identidad de la comunidad se conforma a partir del núcleo original que constituye un maître béké y los esclavos y posteriormente trabajadores asalariados que tiene a su cargo.

De esta génesis evolucionarán durante siglos, un conjunto de narrativas que conforman la historia de este barrio y que coinciden con los diferentes posicionamientos de los afrodescendientes hacia el colectivo béké, encontrados en el análisis de las líneas discursivas de los mismos, sobre la relación entre békés y afrodescendientes del capítulo 1:

(...)”Le nom du quartier vient donc de cette vieille famille de békés. Le récit des origines de la Duprey garde encore une trace de cette attache. Notre premier entretien dans le quartier situe l’une des maisons dominant quelque peu les autres comme celle des békés Duprey ; une improbable éventualité, mais dont la mention rappelle que dans les mémoires collectives, quelques-unes des terres les plus anciennes en terme d’occupation auraient été données par le propriétaire de l’usine, Mr Du Prey. D’autres rappellent que le terrain leur a été donné en métayage ; pour d’autres le droit de

*propriété leur est dû car ils se rappellent de leurs parents – parfois de leur propre enfance - « charroyant » péniblement de la canne pour le compte de l’usine”(…)*³¹⁷

A nivel económico, los habitantes del quartier, pertenecen a una clase social desfavorecida caracterizada por la diversificación de empleos tanto asalariados como de tipo informal.

La pesca continúa siendo una actividad presente en este barrio, que como explica Berthelot et M. Gaumé, está ligada en Martinique a la noción de libertad al ser una actividad que desde sus orígenes permitía al pescador apropiarse del modo de producción, distribución y de su fuerza de trabajo, además del privilegio del desplazamiento durante la época esclavista y pos esclavista.

Ese vínculo identitario con el mar se intensificaría con la construcción de una carretera nacional en 1960, planificada por la agencia estatal DDE y el “boom” de la construcción urbanística ligada a este periodo, que separaría definitivamente las colinas y la parte rural de la parte marítima, y que constituiría para los habitantes de Duprey un antes y un después en la vida de la comunidad.

Como expone William Rolle, Mylenn Zobda-Zebina (2013, 8:47):

“S’il existe dans l’histoire racontée par les gens un temps heureux de la Duprey, il s’agit du temps où Duprey n’était pas séparée du bord de mer par la nationale, où la prise de possession des mornes ne résultait pas de l’expulsion qui les a contraint à migrer vers le haut.”.

(“Si existe en la historia relatada por la gente un tiempo feliz de la Duprey, hablamos del tiempo en donde Duprey no estaba separado del borde de la mar por la nacional, en donde la posesión de las laderas no venía acompañada de la expulsión que les forzó a migrar hacia lo alto”.)

Así las políticas estatales nacionales reordenaron el espacio como medio de gestionar también la vida de sus residentes, intentando erradicar las estrategias de resistencia de los mismos a través de su división.

Entendemos así, la construcción de una carretera nacional justo en medio del barrio, si comprendemos los peligros de la reproducción de las formas de vida heredadas por sus

³¹⁷ En: Rolle, W. y Zobda-Zebina, M. (2013) «Case départ ou cas colonial, l’exemple du quartier de la Duprey, Martinique». REVUE Asylon(s), N°11, Mayo 2013, *Quel colonialisme dans la France d’outre-mer?* Disponible en: <http://www.reseau-terra.eu/article1300.htm>

Traducción al castellano: (...) “El nombre del barrio viene entonces de est vieja familia de békés. El relato de los orígenes de la Duprey guarda aun una huella de est unión. Nuestro primer encuentro en el barrio sitúa una de las casas dominantes por encima de las demás como las de los békés Duprey, una improbable eventualidad, pero la casa recuerda que en las memorias colectivas, algunas de las tierras más antiguas en términos de ocupación habría sido dada por el propietario de la fábrica, Mr. Duprey. Otros recuerdan que el terreno habría sido cedido en aparcería; para otros el derecho de propiedad se les habría dado ya que se recuerdan de sus padres-a veces de su propia infancia- “empujando carretillas” penosamente de la caña para la cuenta de la fábrica” (...).

ocupantes, que se muestran independientes y alternativas a las directrices coloniales y capitalistas que marca la “modernidad”.

En este sentido, la construcción de esta frontera logró parte de sus objetivos al dividir tanto a nivel espacial como identitario a su población en dos facciones, debilitando a la comunidad:

“Le sentiment d’être différents des autres Marinois est formulé en particulier en opposition aux Marinois du bourg. Cette opposition s’est atténuée au fil du temps mais demeure bien vivace pour les plus de cinquante ans. Les gens du bourg sont « comparaison » (hautains). L’ouverture de la nationale et l’urbanisation ont atténué les différences entre les habitants de Duprey et du bourg.”³¹⁸

(« El sentimiento de ser diferente de los otros marinois está formulado en particular en oposición a los marinois del centro. Esta oposición descendió a lo largo del tiempo pero se vuelve bien viva para los mayores de 50 años. La gente del centro es “comparación” activa. La apertura de la nacional y la urbanización han rebajado las diferencias entre los habitantes de Duprey y del centro”).

No obstante en el Duprey actual, la cohesión social y la solidaridad vecinal, las redes de ayuda tanto en la redistribución de bienes, la construcción de las casas, la oferta informal de trabajo, o la resolución conjunta de problemas de la comunidad como el de la drogadicción entre los jóvenes, continúa siendo la tónica general del barrio.

El que la mayoría de sus habitantes estén emparentados, constituyendo un conjunto de familias extensas que mantienen el derecho al uso y conservación de la tierra a través de una herencia de tipo matrilineal, fomenta la continuidad del carácter del quartier.

En sí mismo este fenómeno genera un proceso consecutivo de apropiación del suelo, ya que al aumentar el número de miembros, también aumenta la necesidad de espacio y con él la extensión de la casa familiar, de la que se conservan originariamente los cimientos u otros vestigios que se erigen como huellas de la memoria familiar y de la comunidad.

En este sentido y pese a la imposición del individualismo como modelo de vida, persiste un tipo de estructura familiar que favorece, la creación de un tejido social solidario y recíproco. Este tipo de redes sociales, fomentan formas alternativas de subsistencia, en donde sus habitantes se apropian de la fuerza de trabajo y del modo de producción y distribución mediante la creatividad y la realización de actividades laborales ligadas tradicionalmente a un contexto de resistencia, como la pesca o el jardín creole (explicado con detalle posteriormente) y otros “*djobs*” pertenecientes a la economía informal.

Como decía, la resolución comunitaria de problemas que afectan a la comunidad, se resuelven al margen de las instituciones y mediante la consolidación de la población

³¹⁸ Ibid., p. 271.

más mayor o “*les aïnes*”, los ancianos, figuras de autoridad que prevalecen hoy en este barrio pese a la casi desaparición de su rol en el resto de la Martinique.

La conservación de lugares de memoria o enclaves de evocación que hacen referencia a la historia de la esclavitud y en relación a ella al asentamiento y origen de la comunidad, desafían a las políticas locales y nacionales actuales que obstaculizan la patrimonialización de estos vestigios en los barrios populares, desestimando en esta práctica el valor simbólico, identitario e histórico que hay en ellos.

La oposición de los miembros de este colectivo mayoritariamente negro, hacia los funcionarios del ayuntamiento del Marin que forman parte de la élite mestiza y que representan el poder colonial y su amenaza para los habitantes de Duprey; se hacen patentes a través de la intensificación de discursos generados en contra de las instituciones de poder de la localidad, que representan un legado al mito fundacional comunitario, que no es otro que el de la resistencia a la autoridad y a la imposición de sus instituciones e identidades.

La conservación de los lugares de memoria funciona como legado histórico alternativo al de la escritura tradicional, al igual que la transmisión oral transgeneracional de los orígenes del asentamiento.

La legitimidad de su pertenencia colectiva y residencial también se sitúa al margen de los títulos de propiedad de la tierra como sistema típicamente occidental que legitima el acceso la misma.

Este espacio se transforma entonces en un lugar con reglas alternativas que contestan al poder, y que se enfrentan a los principios determinados por el sistema colonial en sus tres vertientes.

Si como recuerda el antropólogo J. L. Bonniol la cuestión de la apropiación individual del suelo se convierte en un símbolo de poder y una necesidad prioritaria en Occidente:

“On perçoit la puissance fétichiste de l’attachement au sol, non seulement des Euro-descendants, mais aussi de toutes les autres communautés installées aux Etats-Unis”(...).

En Martinique entendemos el carácter/ers de estas demandas y maniobras si las enmarcamos dentro del contexto colonial omnipresente en estas islas, caracterizado por políticas consecutivas de negación y silencio de la historia de la mayoría de la población.

Aquí la memoria colectiva a través de la tradición oral, se vierte en la espacialidad conformando “*enclaves de evocación colectiva*”, espacios de transformación, huellas de la memoria de la esclavitud y colonización, que sigue reconstruyéndose.

En suma el contexto histórico de este barrio, la fluidez y alternatividad de su funcionamiento quizás influenciado por un entorno natural diverso (marítimo y agrario)

que permite a sus habitantes formas de vida laborales al margen del trabajo institucionalizado y asalariado, el particular estatuto judicial en el que se han inscrito estos terrenos (situado en los “*50 pas géométriques*”), el origen de su asentamiento que se traduce en la diversidad de posicionamientos que tienen los afrodescendientes hacia los Békés y en esta relación hacia sí mismos; son una muestra de la construcción social de un espacio habitable en el que la narrativa de la esclavitud, las relaciones entre “maîtres y esclavos” y las estrategias de resistencia de sus habitantes, confrontados a las políticas de dominación presentes en cada etapa histórica; confluyen en el desarrollo de una comunidad con una identidad propia, que transmite en el mismo espacio que sus ancestros, una capacidad de lucha que se reinventa de forma continua a través del tiempo.

Así el barrio de Duprey constituye un símbolo de contestación que se extiende desde el periodo pos esclavista hasta la actualidad, en el que frente a la desposesión identitaria forzada por las políticas esclavistas y pos esclavistas, encontramos la construcción de una comunidad con una identidad anclada en la historia de sus ascendientes y de la tierra ocupada por los esclavos libres que pasa a tener un significado libertador.

Tras el tabú impuesto por las élites nacionales y locales hacia de una identidad particular y una memoria local, hemos podido observar a lo largo de todo el capítulo, la explosión de referencias simbólicas en el medio natural y urbano martiniqués, que expresan por una parte el sometimiento histórico al que ha sido expuesto la comunidad, es decir a una colonialidad del saber férrea que relegaba la expresión de la memoria al medio familiar y por otra la ruptura con este periodo, que a mi parecer constituye la evidencia de una reconstrucción del ser social más profunda, que atañe a la constitución de una comunidad imaginada y a un mito fundacional basado en la resistencia y la lucha contra la opresión.

Un ejemplo pionero de las luchas por la reafirmación histórica e identitaria de los racializados lo conforma el quartier de Duprey, que como otros espacios vecinales en Martinique podría ser retratado como un barrio en los márgenes, herederos del movimiento de rebelión más importante de la isla y que paso a abordar a continuación, sus habitantes reproducen formas de vida que se contraponen a los mecanismos capitalistas transfundidos en el proceso colonial.

2.5.2. La cuestión del reparto de tierras. Formas de publicización del espacio privado por las asociaciones y agentes político-sociales en Martinique.

"Le colonialisme et l'impérialisme ne sont pas quitte avec nous quand ils ont retiré de nos territoires leurs drapeaux et leurs forces de police. Pendant des siècles les capitalistes se sont comportés dans le monde sous-développé comme de véritables criminels de guerre. Les déportations, les massacres, le travail forcé, l'esclavagisme ont été les principaux moyens utilisés par le capitalisme pour augmenter ses réserves d'or et de diamants, ses richesses et pour établir sa puissance. Il y a peu de temps, le nazisme a transformé la totalité de l'Europe en véritable colonie. Les gouvernements des différentes nations européennes ont exigé des réparations et demandé la restitution en argent et en nature des richesses qui leur avaient été volées (...). Pareillement nous disons que les Etats impérialistes commettraient une grave erreur et une justice inqualifiable s'ils se contentaient de retirer de notre sol les cohortes militaires, les services administratifs et d'intendance dont c'était la fonction de découvrir des richesses, de les extraire et de les expédier vers les métropoles. La réparation morale de l'indépendance nationale ne nous aveugle pas, ne nous nourrit pas. La richesse des pays impérialistes est aussi notre richesse. (...) L'Europe est littéralement la création du tiers monde."

Les Damnés de la Terre (1961), Frantz Fanon, éd. La Découverte poche, 2002, p. 99

A través del concepto de creolización, autores como E. Glissant³¹⁹ tratan de definir el carácter de las sociedades creoles en términos de hibridez, capacidad adaptativa, adoptiva, innovadora e inventiva, que son empleadas por estas sociedades para hacer frente a las exigencias y obstáculos en el entorno en el que se desarrollan, y que como señala el antropólogo G. L'Etang³²⁰, lo hacen en un contexto de desterritorialización de la mayoría de la población.

Ligado al mismo, en el proceso de deportación, desraizamiento y esclavitud del que emerge la cultura creole, E. Glissant explica y propone en su obra una perspectiva en la que la sociedad creole, ha tenido que construir e inventar nuevos vínculos y reglas de enraizamiento con una tierra que no les era otorgada de forma mítica y por tanto no era "naturalmente" legítima.

Con la deportación y la desterritorialización sufrida por los esclavos, se perdieron los mitos creadores del mundo que servían de explicación acerca del origen del asentamiento de la comunidad en un espacio concreto.

³¹⁹ En: Glissant, E. (1990) *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.

³²⁰ Extracto del Coloquio : L'Habitation/Plantation: Héritages et mutations. L'Etang, G.: *Créolisation et créolité à la Martinique: essai de périodisation*. Faculté des Lettres, Schoelcher, Université des Antilles et de la Guyane, 10-11 de Marzo de 2004. Disponible en: <http://www.potomitan.info/travaux/creolisation.php>

Para Glissant las raíces que conectaban al hombre con la tierra, se difuminaban en el abismo del mar, del barco negrero y de la explotación humana. En este contexto, la conexión con la tierra debía partir de la invención de un modelo basado en la relación y no en la conquista de territorios.

De esta forma el autor convertía la “*maldición de la errancia infinita*” en un pilar aventajado que otorgaba a la sociedad creole una capacidad inusitada de ingenio, invención, capacidad de reacción y transformación y alternatividad.

En este extracto de “*Poétique de la relation*” (1990: 48), el poeta expresa su concepción acerca del lugar relacional:

“Se debate por ejemplo, a propósito de las Antillas la legitimidad de la « posesión » de la tierra. Según las leyes misteriosas de la raíz, los únicos poseedores del archipiélago serían los Caribes o sus antecesores, que fueron exterminados. La fuerza constringente de lo sagrado lleva siempre a buscar quiénes eran los primeros ocupantes de un territorio (los más cercanos a la creación original). Esta búsqueda vana fue anulada ya con la masacre de los indígenas, la cual desenraizó lo sagrado. A partir de lo cual la tierra antillana no podía hacerse territorio... Sí, la tierra martiniquesa no pertenece, en absoluto enraizada, ni a los hindúes, ni a los mulatos. Pero lo que es una consecuencia de la expansión Europea (el exterminio de los indígenas precolombinos, la importación de nuevas poblaciones), es el hecho mismo que funda una nueva relación con la tierra: no el absoluto sacralizado de una posesión ontológica, sino la complicidad relacional. Aquellos que sufrieron la coacción de la tierra, que quizás desconfiaron, o que quizás intentaron huir de ella para olvidar su esclavitud, comenzaron también a crear nuevos lazos con ella, donde la intolerancia sagrada de la raíz con su exclusión sectaria no tenía más lugar.”

(Traducción al castellano de Patricia Mazeau De Fonseca)

Entre la multiplicidad de estrategias que han desarrollado los afrodescendientes para combatir las consecuencias emocionales, identitarias y sociales que ha ocasionado a largo plazo el proceso colonial en la población deportada, se encuentra el actual empoderamiento del espacio público por parte de este grupo o el jardín creole que abordaré en el capítulo siguiente y que ejemplifica esta búsqueda de la complicidad relacional con la tierra que describe el autor.

En este contexto la propiedad del espacio agrario en Martinique continúa ligada actualmente a una herencia de maltrato que en la persistencia de sus dueños y trabajadores, hace patente la permanencia de las relaciones de dominación, subordinación y resistencia de antaño.

La continuidad de la división históricamente etnoracial del espacio natural se plasma en datos como que 51% del espacio agrario pertenezca al colectivo béké, según algunos

autores y como recoge y denuncia el sindicalista Élie Domota³²¹. La permanencia de la propiedad del espacio agrario a manos de esta minoría, constituye una forma evidente de violencia simbólica para los afrodescendientes, que retroalimenta la cuestión de un pasado esclavista y posesclavista sin resolver y en cierto modo mantiene viva su memoria:

“Dans les zones basses, sur tout le pourtour de l'île, et plus rarement dans les hauteurs: l'étendue des grandes propriétés, associée à la figure du béké. Dans les zones hautes, comme ceinturé, accroché aux pentes des mornes: le confinement du semis de petites propriétés associé aux populations noires”. C. Chivallon (2013).

(“En las zonas bajas, sobre todo el perímetro de la isla, y más raramente en las altitudes: La extensión de las grandes propiedades asociadas a la figura del béké. En las zonas altas, como circundado, agarrado a las pendientes de las colinas, el confinamiento de la siembra de los pequeños propietarios asociados a la población negra”).

Así el acceso y propiedad de la tierra en la actualidad persiste ligada al proceso histórico de la trata y esclavitud y como tal a la cuestión del color de piel.

En base a esta premisa, el paisaje rural y la distribución humana constituyen en la actualidad, un vestigio de los procesos históricos que tuvieron lugar siglos atrás. De este modo, actualmente la propiedad de las zonas montañosas vinculada a las poblaciones negras como señala Chivallon (2004), se deriva de la apropiación de esta tierra por los esclavos liberados tras la abolición de 1848, que siendo impracticable para la agricultura, no fue reclamada por los Békés, conservándose como espacio propio de este colectivo. Los grandes latifundios situados en las zonas de planicie y asociados tradicionalmente al cultivo de caña de azúcar para las destilerías de ron y los campos de bananos, continúan en gran medida siendo explotados por esta minoría.

Por tanto el panorama actual en torno al acceso y usos de la tierra, conforma el soporte alternativo de la historia de la hegemonía y resistencia de ambas facciones, en cada zona de la isla dibujando un paisaje agrario lleno de contenido y simbolismo.

En este sentido, a través del *“Étude pluridisciplinaire d'approfondissement des connaissances sur les versants nord-ouest de la Montagne Pelée”*³²² realizado por el equipo interdisciplinar a cargo de la museógrafa urbanista G. Nouhaud en 2013, se

³²¹ Ver en: Fouchet, A (2013) *La propriété des terres outre-mer, un vrai casse-tête*. Publicado en La Croix. Disponible en: <http://www.la-croix.com/Actualite/France/La-propriete-des-terres-outre-mer-un-vrai-casse-tete-2013-05-23-963580>.

También en: Chivallon, Ch. (2004) *Espace, mémoire et identité à la Martinique. La belle histoire de «Providence» // Space, memory and identity in Martinique. The beautiful story of "Providence"*. Annales de Géographie. 2004, t. 113, n°638-639. pp. 400-424.

“Des zones entières demeurent l'incarnation du modèle ancien, où jusqu'à plus de 90 % du territoire communal est occupé par la grande propriété sur des terres fertiles, domaine par excellence des sociétés agricoles détenues par les groupes békés, comme celle qui louait les terres de «Providence». Il s'agit de ce fameux Nord Atlantique, avec Macouba, Grand-Rivière, Basse -Pointe...” (16:23).

³²² Huygues-Belrose, V., Nouhaud, M., Fiard, J-P., Dubreuilh, L., Moisset, A., y L'Étang, T., (2013) *Étude pluridisciplinaire Versants Nord Ouest de la Montagne Pelée*. Volet historique. DEAL de la Martinique.

visibiliza la pluralidad de realidades y prácticas en torno a la tierra vinculadas a las estrategias de resistencia y de opresión continuadas transformando el acceso y uso de las zonas rurales hasta la actualidad.

Así la zona Norte y Noroeste se caracteriza históricamente por la intensificación de la presencia de los asentamientos amerindios y en consecuencia por los intercambios culturales con esta comunidad, al igual que por ser una región en la que predominaban con respecto a las otras partes de la isla, una población racializada “*affranchie*” o liberada, que era propietaria de tierras y también de esclavos:

« *Les Espagnols, les Français, les Hollandais et même les Africains marrons passaient avec aisance de la Martinique à la Dominique, certains vivant même entre les deux. Ils suivaient en cela les habitudes anciennes des Caraïbes(...). La conscience d'une occupation amérindienne précédant la leur, demeure très forte chez tous les témoins du XVIIe siècle et l'on peut croire, à les lire, que les nouveaux venus se sont installés non seulement sur les terres mais sur les habitations de leurs prédécesseurs* ». (9 y 11: 43).

« *Le nord Caraïbe est un secteur de colonisation où il y a proportionnellement peu d'esclaves et beaucoup d'engagés blancs et de mulâtres libres(...). A la fin du XIXe siècle, on constate que toutes les habitations petites ou grandes situées entre l'Anse Couleuvre et la Ravine Célestine (Beauséjour) appartiennent à des non-Blancs*».³²³

Los autores señalan además como las características de la zona, fueron propicias para que los “*nègres marrons*” se salvaguardaran de las incursiones y represalias de los “*maîtres*”:

«*Les esclaves qui parvenaient à s'enfuir, les nègres marrons*» *comme on les qualifiait, se réfugiaient ainsi à Grand'Rivière, bien protégés par la difficile accessibilité du site. Dans ce trou inhabité, encaissé, aucun maître, aucune autorité, aucun militaire isolé ne prendrait le risque de s'aventurer sans dommage* ».

(Cita de Salpêtrier S., 2006). (44:46).

(“Los esclavos que conseguían huir, los *nègres marron*” como les calificábamos, se refugiaban por tanto en Gran Rivière, bien protegidos por el difícil acceso del lugar. En este agujero inhabitado, encajado ningún amo, ninguna autoridad, ningún militar aislado no cogería el riesgo de aventurarse sin consecuencias”).

³²³ Traducción al castellano: «Los españoles, los franceses, los holandeses y mismo los africanos marrons pasaban con facilidad de la Martinique a la Dominique, algunos vivían mismo entre las dos. Seguían en esto los hábitos antiguos de los Caribes (...) La conciencia de una ocupación amerindia precedía la suya, continua muy fuerte en todos los testimonios del S. XVIII y podemos creer, a leerlos, que los nuevos venidos se han instalado no solamente sobre las tierras sino sobre las habitations de sus predecesores.” (9 y 11: 43).

« El norte Caribe era un sector de colonización en donde proporcionalmente había pocos esclavos y muchos enrolados blancos y mulatos libres (...). Al final del siglo XIX, constatamos que todas las habitations pequeñas o grandes situadas entre la Anse Couleuvre y la Ravine Celestine (Beausejour) pertenecían a no-blancos”.

El éxodo rural con el abandono de las grandes propiedades desde la 2ª mitad del siglo XIX en esta zona, marcarán la tendencia de los propietarios y será motivo de fenómenos de ocupación del suelo como los de Providence, que relataré a continuación.

En el otro extremo de la isla, en la parte Sur, el panorama sería diferente. La esclavitud era un fenómeno extendido y la polaridad etnoracial entre maîtres y esclavos era generalizada. Tras la abolición de la esclavitud la división entre ambos continuaba presente al igual que la conservación de la ideología anterior, lo que conduciría a la principal rebelión de los esclavos en esta parte de la isla.

Es significativo que precisamente sea esta región en la que se venden más tierras y en la que se concentra el mayor número de turistas y residentes extranjeros.

El informe multidisciplinar³²⁴ realizado sobre el estado y transferencia de la tierra entre el año 2000 y 2005 en el conjunto de la isla, constata esta tendencia:

« 57 % de la superficie vendue sont localisés dans le Centre et le Sud-Caraïbe, en dépit de prix élevés. Ainsi, le Centre-Agglomération concentre à lui seul un tiers des surfaces vendues, soit environ 421 hectares entre 2000 et 2005. Ce qui représente 2,5 % de sa surface totale. Le phénomène de périurbanisation, marqué par un fort développement résidentiel des communes périphériques de Fort-de-France et du Lamentin en particulier, se poursuit en dépit des prix élevés des terrains à bâtir. La pression foncière, observable partout excepté dans le Nord, est ici extrêmement élevée Le Sud-Caraïbe arrive en deuxième position avec une superficie vendue de 277 hectares, même si la taille de la région (21 000 ha) vient relativiser le poids des ventes (1,3%). L'attractivité de la microrégion s'explique par sa proximité avec le Centre-Agglomération, mais également les communes littorales qui la constituent». (11-98:145).

Si en el estudio realizado, las causas apuntan básicamente a factores económicos y geográficos, la dimensión histórico- simbólica de la tierra en esta parte de la isla, podría ser relevante en cuanto a las prácticas contemporáneas en torno a su acceso, transmisión y usos. En este sentido, el testimonio de Mr. Regis acerca de los sentimientos de desarraigo que provoca la tierra para los afrodescendientes, podría aplicarse perfectamente para comprender el posicionamiento actual de los propietarios locales en la parte Sur, en relación con los procesos históricos ligados a la intensificación de la esclavitud de esta región y que podrían relacionarse con los testimonios que veremos a continuación, sobre la vergüenza y humillación pública que sufren aún los descendientes de los “*insurgentes del Sur*” y en contrapartida a la intensificación de los movimientos asociativos para la recuperación y defensa de estos terrenos por los agricultores y asociaciones martiniquesas:

³²⁴ En: *Tableau-de-bord-de-la-martinique-n-1-donnees-2000-2005*. ADUAM. (Agence d'urbanisme et aménagement de la Martinique). Disponible en: <http://www.aduam.com/aduam/etudes/publications/etudes-vrac/tableau-de-bord-de-la-martinique-n-1-donnees-2000-2005.pdf>

(...) «*Notre problème est la spéculation foncière et encore la transmission du foncier, c'est à dire on a déjà le problème des békés qui kidnappent l'essentiel de notre terre mais les martiniquais qui ont de la terre ils rejettent à transmettre la terre.* (...)»³²⁵

Igualmente la parte Este de la isla, con mayor presencia de “*habitations*” con gran número de esclavos a cargo de los colonos blancos, es ahora el principal asentamiento de la comunidad béké.

La necesidad de arraigo de los actores sociales derivada de un contexto histórico local basado en el mantenimiento de una estructura colonial patente en el legado de la tierra, de las antiguas “*habitations*” y con él, el de la memoria de los antepasados, da lugar al establecimiento de una compleja relación que se articula en torno al espacio y que tiene como escenario las relaciones arcaicas de resistencia, subordinación y dominación de Békés y afrodescendiente, de maîtres y esclavos.

En este escenario de fuerzas surgen por tanto posicionamientos encontrados, traducidos en prácticas y discursos de una parte de la población que reclama una memoria histórica propia y que van ligados a la reivindicación y defensa de una tierra que se considera entonces legítima.

Paralelamente el rechazo, el tabú y la necesidad de soterrar esta misma historia por otro sector de la sociedad martiniquesa, conlleva el distanciamiento hacia la misma, testigo en este caso de las humillaciones de los ancestros, de un origen histórico asumido desde el prisma del colono y su retrato histórico.

En esta primera actitud contestataria, el vínculo con la tierra que traspasa el valor económico, se extiende a un plano simbólico e identitario removiendo los cimientos coloniales sobre los que está basada la sociedad poscolonial martiniquesa en la actualidad.

Aquí y como ya hemos observado en páginas precedentes, los afrodescendientes desarrollan una multiplicidad de estrategias de empoderamiento y apropiación del espacio con formas, funcionalidades y temporalidades diversas, que comprende desde la adquisición de la tierra sin título de propiedad que se legitimada a través del legado histórico de sus ancestros esclavos que he apuntado con el caso del quartier de Duprey, hasta el empoderamiento del uso de las “*tierras en friche*” de los Békés, que veremos a continuación con el ejemplo de *Providence*.

En el caso de asentamientos como el de Duprey, M. Goiffon³²⁶ (2003) constata:

³²⁵ Traducción al castellano: « Nuestro problema es la especulación de la tierra y aún la transmisión de la tierra, es decir tenemos ya el problemas de los békés que secuestran lo esencial de nuestra tierra pero los martiniqueses que tienen tierra rechazan transmitir la tierra.» (...)

³²⁶ Goiffon, M. (2003) «*Pression foncière et littoralisation à la Martinique* ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 223. Julio-Septiembre 2003, publicado en línea el 13 de Febrero de 2008. Disponible en: <http://com.revues.org/831>.

« Le développement de quartiers insalubres est essentiellement le résultat d'une urbanisation incontrôlée associant généralement occupation sans titre et auto-construction, conséquence directe de la faiblesse des revenus. Ce phénomène, commun aux DOM, semble impulsé par une forte appropriation de l'espace utilisé, associée à un sentiment de légitimité important en termes d'occupation du sol. Il se matérialise dans l'espace par une squattérissations des espaces publics littoraux délaissés par l'urbanisation, compte tenu de la topographie du lieu et de la réglementation à laquelle il est soumis. »

(Domaine Public Maritime, Domaine privé de l'Etat, Zone des Cinquante Pas Géométriques)»³²⁷

También los movimientos sociales del 2009, las marchas populares por la abolición de la esclavitud y la celebración de festivales como el Carnaval, constituyen formas alternativas de empoderamiento del espacio público con un impacto simbólico elevado sobre la población, pero con temporalidades menores.

En el ámbito privado, la continuidad en la instrumentalidad de los espacios privados como los jardines creoles y la transmisión de esta práctica durante siglos y las expropiaciones y limitaciones en la modificación de las *habitations* declaradas como monumentos históricos para ser transformadas algunas de ellas en eco-museos por las autoridades locales, también constituirá desde el punto de vista analítico, otra forma de empoderamiento del suelo y de su historia.

Por último el movimiento para la repartición de tierras entendido como forma de reparación histórica constituye otra manera, más institucionalizada y definitiva de reapropiación de la tierra, a través de la cual los afrodescendientes pretenden implicar al estado nación como agente redistribuidor, forzando a que asuma la responsabilidad histórica de su protagonismo activo en el proceso de la trata y en el enriquecimiento tanto de los colonos (Békés) como de la Francia metropolitana, como consecuencia de los beneficios obtenidos durante este proceso.

Estas maniobras vienen interrelacionadas con el capítulo 1º sobre el rol identitario de la memoria, de forma que entenderemos el papel de la tierra en la constitución del armazón identitario de los afrodescendientes.

El movimiento por la reparación canalizado en la redistribución de la tierra, sobrepasa por tanto la dimensión económica, para convertirse en un proyecto político, histórico e identitario, desde el que resistir no sólo a los procesos hegemónicos de tipo económico,

Traducción al castellano: "El desarrollo de barrios insalubres es esencialmente el resultado de una urbanización incontrolada asociada generalmente a una ocupación sin título y a la autoconstrucción, consecuencia directa de la debilidad de los salarios. Este fenómeno común en los DOM, parece impulsado por una fuerte apropiación del espacio utilizado, asociado a un sentimiento de legitimidad importante en términos de ocupación del suelo. Se materializa en el espacio por una escuaterización de espacios públicos litorales dejado por la urbanización, contenida de la topografía del lugar y de la reglamentación a la que es sometido."

sino implícitamente a la asimilación y la colonialidad del ser, que induce a los afrodescendientes al olvido, la aceptación y la naturalización de los roles impuestos durante el proceso de colonización, y sus continuidades.

El concepto y el movimiento por la reparación que tiene lugar en Martinique y las Antillas francesas es definido en palabras de L. G. Tin (2013)³²⁸ como: «*Les dispositifs légaux, moraux, matériels, culturels ou symboliques mis en place pour indemniser après un dommage de grande envergure, un groupe social ou ses descendants, de manière individuelle ou collective* », cristalizado en la actualidad a través del “*Conseil représentatif des associations noires de France*” (CRAN) , como principal organismo que reivindica a todos los niveles una compensación económica e histórica a los damnificados.

A nivel nacional el reconocimiento de la trata como crimen contra la humanidad en 2001 recogido en la denominada Ley Taubira instaurada únicamente tras la supresión de la proposición del artículo 5³²⁹ concerniente a la creación de un Comité para la cuantificación de los daños y compensaciones estatales hacia los afrodescendientes vinculados con la trata atlántica (al igual que en el caso estadounidense); supondría de todas las formas, el apoyo jurídico definitivo para el relanzamiento y auge de estas demandas en los departamentos de ultra mar.

Así el 10 de Enero de 2013 la guadalupeña Rosita Destival acompañada del registro de *affranchies* que certificaba su ascendencia esclava y amparándose legalmente en esta ley, denunciaba al estado a título particular, demandando una compensación económica por el crimen y las consecuencias sufridas por sus antepasados y descendientes a causa de este proceso. El 10 de Mayo de este mismo año, el CRAN denunciaba formalmente al CDC (Caisse des Dépôts et Consignations) por haberse enriquecido durante el siglo XIX a costa de la deuda impuesta a Haití, como compensación por las pérdidas económicas del estado nación francés, debidas a la abolición de la esclavitud y de la que en consecuencia nunca se recuperaría.

El presidente de la CRAN, Louis-Georges Tin, expresa así las consecuencias de este suceso, para la isla:

*«Cas unique dans l'Histoire, ce furent les victimes de l'esclavage qui indemniserent les responsables de ce crime contre l'humanité. Suite au paiement de cette dette, Haïti a été durablement entraîné dans une spirale infernale de surendettement, d'appauvrissement et d'instabilité.»*³³⁰

³²⁸ En: Tin, L-G. (2013) *Esclavage et réparations. Comment faire face aux crimes de l'histoire...* . Paris: Éd. Stock.

³²⁹ Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001. Art.5: «*Il est instauré un comité de personnalités qualifiées chargées de déterminer le préjudice subi et d'examiner les conditions de réparation due au titre de ce crime*».

³³⁰En: Hajdenberg, M. (2013) *Esclavage et réparations: le CRAN porte l'affaire en justice*. Publicado el 10/05/2013 en la web mediapart. Disponible en: <https://www.mediapart.fr>

Paralelamente si a nivel económico el coste de la independencia y liberación para los haitianos dejaría en la miseria a sus descendientes hasta la actualidad, el símbolo de su coraje también sería soterrado en el relato histórico “Universal” construido por Occidente.

En este sentido merece la pena realizar una breve incursión que nos permita aproximarnos a las relaciones y percepciones que mantienen lo martiniqueses con los haitianos y que nos ayudarán a comprender aún más, el papel de la tierra en la construcción histórico-identitaria de los martiniqueses en la actualidad.

Para W. Rolle y G. Torres³³¹ la mirada de los martiniqueses hacia la “*primera república negra*” viene determinada por la condescendencia a cerca de la precariedad de la vida de sus vecinos. Esta representación se ha transformado con los últimos desastres naturales, en el miedo a padecer la misma suerte empleado ágilmente por el aparato estatal para divulgar las bondades del “proteccionismo y la dependencia hacia la Nación”. Como veremos en el Capítulo 4, este mensaje va dirigido también hacia las generaciones más jóvenes, con el tratamiento comparativo entre ambas islas recogido en el material de texto escolar específico para los departamentos de ultra mar.

Por otro lado, las crisis políticas desde finales de los 60 con la represión política de Duvalier, el golpe de estado de 1991 y la caída de Aristide en 2004 unido a la crisis económica, la violencia y la inseguridad ciudadana y las catástrofes naturales, han provocado una intensificación de inmigrantes de esta país hacia diferentes estados caribeños.³³²

Muchos de los haitianos que migran a Martinique³³³ se dedican al trabajo de la caña de azúcar, las bananas o la piña, esclavos contemporáneos de Santo Domingo o de las Antillas francesas, reconocibles como diría el argentino-martiniqués Mr. A. por ese

Traducción al castellano: «Caso único en la historia: Es sobre las víctimas de la esclavitud que se indemniza a los responsables de este crimen contra la humanidad. Seguido al pago de esta deuda, Haití ha sido duraderamente arrastrada a una espiral infernal de sobre-deuda, de pobreza y de inestabilidad.»

³³¹ William, R. y Torre, G. (2010). « Le syndrome haïtien dans les Antilles françaises » En: William, R. y Torre, G. (ed.). *Le sujet dans la cité*. Paris: L’Harmattan. 1/2010. (n°1), pp. 152-162. Disponible en: <http://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2010-1-page-152.htm.#no1>

³³² Ver en detalle en: “*Etre haïtien en Martinique ou en Guadeloupe*”. Ed. Nouvelles messages d’Haïti. Diciembre 2008. N ° 71. A consultar en línea en: http://www.migrantsoutremer.org/IMG/pdf/presse_2008-12_imagesd_haiti.pdf

³³³ Ver cifras estadísticas en: “*Les Haïtiens en Martinique*” (2006). Publicado en la web: Portail d’information sur la communauté haïtienne de France. Disponible en: <http://haitiensenfrance.online.fr/spip.php?article3>

Documento sobre la tasa de inmigrantes, el perfil académico y la ocupación laboral que desempeñan en Martinique extraído del Atlas des populations immigrées en Martinique, Édition 2006 (réalisé dans le cadre d’une convention entre l’Institut National de la Statistique et des Études Économiques (Insee) et l’Agence nationale pour la Cohésion Sociale et l’Égalité des chances (l’ACSE).

semblante triste, esa cara que refleja un sufrimiento constante; son reconfigurados y posicionados en el eslabón más bajo de la estructura socio-laboral de la isla.

En Guadalupe la estigmatización social de este grupo se reagudiza en cuanto a la representación y tratamiento social y político de los inmigrantes. Sólo el 2 por ciento consiguen el estatuto de refugiados políticos y las expulsiones (5 al día) según el diario “*Nouvelles Messages d’Haïti*” son masivas en cuanto al total anual.

Asimismo en el texto se recogen actitudes cotidianas que reflejan la estigmatización hacia el grupo:

(...) “*Cette discrimination se manifeste aussi par des propos insultants ou humiliants. On dit 'Je ne suis pas ton Haïtien' comme on pourrait dire 'Je ne suis pas ton domestique'. Elle se manifeste aussi dans les transports, dans la rue, dans le voisinage et dans les services administratifs. Certaines écoles demandent les papiers d'identités des parents pour inscrire les enfants, ce qui fait extrêmement peur aux parents en situation irrégulière*” (2:3)

(...) (“Esta discriminación se manifiesta también por propósitos insultantes o humillantes. Decimos “yo no soy tu haitiano” como podríamos decir “yo no soy tu doméstico”. Se manifiesta también en el transporte, en la calle, en la vecindad y en los servicios administrativos. Algunas escuelas piden el papel de identidad de los padres para inscribir a sus niños lo que asusta verdaderamente a los padres en situación irregular”.)

Los medios de comunicación locales también participan de la imagen discriminativa hacia los haitianos. Como explica la antropóloga Maud Laëthier sobre el trato a los inmigrantes de este país principalmente en Guadalupe:

« *Venir d’Haïti est porteur d’un capital symbolique négatif qui augmente la stigmatisation* »³³⁴.

La realidad cotidiana refleja situaciones como las que se relatan por la asociación *Tet-Kole* en Guadalupe, sobre su integración en la sociedad:

“*En ce qui concerne les migrants en situation irrégulière, la majorité d’entre eux sont analphabètes. Ils ne savent ni parler ni lire ni écrire le français, ce qui complique grandement leur situation. Ils ont peur de se présenter dans un bureau pour demander de l’aide, car la xénophobie anti-haïtienne est très forte en Guadeloupe, parfois aussi ils ne savent pas où aller, à quelle structure s’adresser. Il est à noter que ces personnes vivent des situations dramatiques : certaines par exemple sont arrêtées sur le chemin du travail et sont renvoyées directement en Haïti (recours non suspensif). Pour se*

³³⁴ En: *La situation des Haïtien-ne-s en Outre-mer racontée par des Haïtien-ne-s ultramarin-e-s*. (2013) publicado en *Migrants d’Outre-mer*. Disponible en: <http://www.migrantsoutremer.org/La-situation-des-Haitien-ne-s-en>.

Traducción al castellano: “Venir de Haití es portador de un capital simbólico negativo que aumenta la estigmatización.”

présenter à la préfecture, les gens sont obligés de passer la nuit devant, parfois même sous la pluie, sans toutefois avoir la certitude de pouvoir atteindre le guichet.”³³⁵

La estigmatización hacia el grupo que originariamente pareciera de tipo laboral y administrativa, es reelaborada sin embargo desde un prisma histórico.

El trabajo en los campos de caña remite inmediatamente a los roles entre esclavos y maîtres y a la persistente estigmatización hacia el agricultor de las grandes explotaciones. La expresión “*nèg domestique*” que parece ser reemplazada en el lenguaje cotidiano por “*ton haïtien*”, refleja la actualización de la imagen estereotipada del esclavo, vinculada al trabajo en el campo y al doméstico en las casas de los maîtres, que se configura como un ente responsable de la explotación a la que es sometido.

Los haitianos se convierten en la expresión de la vergüenza y la humillación que construye el colono en torno a la figura del esclavo y su pertenencia como descendiente para algunos martiniqueses y guadaloupeños, generan sentimientos que veremos insertados entre los alumnos de la escuela en el Capítulo.4.

En cuanto a la representación de Haití para los colectivos más reivindicativos y activos hacia la cuestión de la reparación y el reconocimiento identitario e histórico de la esclavitud como el MIR y que se autodefinen como los descendientes de los esclavos, paradójicamente Haití continúa siendo retratada a través de connotaciones negativas, sirviendo de ejemplo “*de lo que no se debe hacer*”.

En la marcha por la reparación de 2015 uno de los intervinientes aludía al posicionamiento del país en estos términos:

*(...) « Nous ne voulons pas ressembler á Haïti parce que dans ce pays la France a promis des réparations qui ne sont jamais arrivées, nous devons nous battre pour notre réparation martiniquaise, nous devons nous unir, nous devons marcher l'esprit libre de la France. Attendre avec des lois de gens ou des non loi soit mises en place, ne changera rien, si vous voulez que la France nous vole l'esprit d'union martiniquais, la vrais liberté c'est la nôtre, si vous voulez prendre le chemin de Haïti alors attendez, et attendez encore, de cette façon attendez encore que la France répart ce qu'elle ne veut pas réparer. »*³³⁶

³³⁵ Traducción al castellano: “En lo que concierne a los inmigrantes en situación irregular, la mayoría de ellos son analfabetos. No saben ni hablar, ni escribir, ni leer el francés, lo que complica enormemente su situación. Tienen miedo de presentarse en una oficina para pedir ayuda, ya que la xenofobia anti haitiana es muy fuerte en Guadalupe, a veces no saben tampoco donde ir, a que estructura dirigirse. Es notable decir que estas personas viven situaciones dramáticas: Algunos por ejemplo, son arrestados en el camino hacia el trabajo y son devueltos directamente a Haití (sin recurso posible). Para presentarse a la prefectura la gente está obligada a pasar la noche delante, a veces incluso sobre la lluvia, sin a veces tener la certeza de poder acceder a la taquilla.”

³³⁶ Traducción al castellano: (...) «No queremos parecernos a Haití porque en ese país Francia ha prometido reparaciones que no han llegado jamás, debemos batirnos por nuestra reparación martiniquesa, debemos unirnos, debemos marchar con el espíritu libre de Francia. Esperar a leyes de

Como se observa en este extracto, Haití permanece condenado, persistiendo como objeto de crítica por la pasividad de sus representantes políticos y su ciudadanía, que desde esta perspectiva permite la continuidad de una deuda impagable a la que el país espera eternamente.

En el texto oficial de presentación del evento, la historia de Haití sirve de nuevo de ejemplo para señalar la estigmatización e invisibilidad colonial de la historia de los afrodescendientes y de sus personajes más heroicos, que en este caso y como veremos en el capítulo siguiente, se apropia de la construcción del “zombi” dentro del imaginario histórico-espiritual haitiano, para extrapolar y demonizar la agencia y logros de este país en la lucha anticolonial:

(...)“*Alors que l’armée de Napoléon fut vaincue à Haïti par les esclaves; on s’empresse d’attribuer aux forces du Mal d’avoir eu raison des puissances éclairées qui pour donc tout mettre en œuvre pour faire savoir que Haïti est une terre du Mal habité par des forces démoniaques à qui on devait interdire toute avancée vers d’autres pays du Monde au risque de contagion.*» (...)

(...) (“Mientras que la armada de Napoleón fue vencida en Haití por los esclavos, nos apuramos a atribuir a las fuerzas del Mal de haber tenido razón de poderes iluminados que pusieron todos los medios para hacer saber que Haití es una tierra del “Mal habité” por fuerzas demoniacas a quién debemos prohibir cualquier otro avance a otros países del mundo bajo el riesgo de contagio.”) (...)

Si la parte más reivindicativa de la sociedad en torno al tema de la reconstrucción histórica sigue observando a Haití como ejemplo de “*lo que no debemos dejar que nos pase*”, el resto de la población mantiene un posicionamiento más crítico y destructivo hacia la isla vecina.

La transformación de roles, como sucediera con el colectivo congolés, posiciona al martiniqués en el papel del explotador o del maître, que de alguna forma supone un alejamiento con la construcción colonial del esclavo, basculando al igual que sucediera como veremos en el “*affaire Codé*”, las representaciones de ambos.

Transformado el poder del colono en el manto inmunitario y esplendoroso de las acciones más viles y la desprotección del esclavo, en el reflejo de los actos del maître hacia un cuerpo sin valor, a la merced de los caprichos del primero; la condena existencial de la sociedad se vuelca hacia la imagen contemporánea de la esclavitud encarnada en el explotado, naturalizando de nuevo los actos del explotador.

Desde el aparato estatal, el estado nación emplea a los ciudadanos de 2ª como la famosa “*vitrina simbólica de los territorios de ultra mar*” a la que aluden

gente o de no leyes martiniquesas, la verdadera libertad es la nuestra, si queréis tomar el camino de Haití entonces esperad, y esperad aún, de esta manera esperad aún que Francia repare lo que no quiere reparar.”

frecuentemente los diferentes presidentes de la nación en discursos de tinte colonialista-republicano como el ofrecido por F. Hollande durante su paso por el Caribe en Mayo de 2015. En el discurso emitido durante estas visitas a diferentes países caribeños, el presidente se vanagloriaba de la extensión de la República francesa en los 5 continentes del mundo, al mismo tiempo que expresaba la deuda moral que no financiera de la Nación con los Haitianos, no sin antes recomendar entre líneas como lo hiciera en los Dom, que “*la historia no se puede cambiar pero si el futuro*”³³⁷. El castigo moral y económico a aquellos que osaron vencer y rechazar al estado colonial en su momento, se extiende y hace efectivo a través de los tentáculos que el poder mantiene en el archipiélago.

¿Serán necesarios unos cuantos siglos para entender, reconocer y reparar lo que ahora está ocurriendo en Haití?

Bajo este prisma si para E. Dussel³³⁸, Europa durante la trata y colonización americana se identifica y reconstruye a través del reconocimiento y definición del Otro, esta reconstrucción se realiza como una imagen especular, en la que es preciso la demonización y estigmatización del indígena para transformar al blanco en su alter ego. Estos procesos parecen reproducirse en el caso de los creoles con sus vecinos haitianos, actualmente.

Paralelas a estas realidades y precedido de las medidas a nivel nacional que son desarrolladas en torno a la reparación, en la III Conferencia Mundial contra el racismo realizada en Durban de 2001, el comercio triangular y la esclavitud eran no sólo reconocidos como crimen por los estados participantes sino que se incorporaba la noción de reparación al reconocer la continuidad de los daños hacia los descendientes de las víctimas y la envergadura ideológica y práctica del suceso en la actualidad; considerado como la fuente de la intolerancia, la xenofobia, el racismo y la discriminación racial.

El posicionamiento en contra de estas iniciativas y específicamente en torno a la cuestión de la reparación, incluye proposiciones como la imposibilidad de cuantificar económicamente el daño moral hacia las víctimas, la antigüedad de esta etapa, la incapacidad para determinar en la actualidad los beneficiarios de este proceso, la cuestión moral de la responsabilidad de los descendientes hacia los perjuicios causados por los antepasados esclavistas o la existencia de procesos similares actuales y la esencialización de la esclavitud como constante en el “desarrollo civilizatorio” de la humanidad.

³³⁷ Ver en: <http://www.rfi.fr/ameriques/20150513-france-visite-president-hollande-caraibes-historique-cuba-haiti>

³³⁸ En: Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* La Paz. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: Plural Editores. Colección Académica Nº. 1. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Todas estas premisas han sido ya referidas como parte del discurso que acompaña de forma casi general al colectivo béké, a la comunidad educativa que se opone a realizar un abordaje más extenso y específico en los programas escolares o a una línea de autores encumbrada bajo la figura de O.P. Grenouilleau ya tratado en el capítulo 1º.

Pero al igual que las consecuencias económicas derivadas del crimen son palpables entre las naciones causantes del mismo y particularmente entre las familias, empresas y organismos que las componen, también lo son en contrapartida hacia la herencia económica de las víctimas, cuyo símbolo más representativo en el Caribe lo constituye Haití.

El CRAN adopta una postura contestataria e irrefutable hacia cada una de estas cuestiones, afirmando la imprescriptibilidad legal de los crímenes contra la humanidad recogida en la Ley nº 64-1326 del 26 de diciembre de 1964, y la necesidad temporal que a nivel emocional precisan las víctimas y sus descendientes para el reconocimiento, expresión y denuncia de los daños causados.

En cuanto a la imposibilidad de materializar económicamente los beneficios entre los causantes y sus descendientes, los precedentes estadounidenses actuales³³⁹ y por supuesto, en el otro sentido, la deuda establecida y pagada por la república a las familias de colonos en Martinique y la impuesta a Haití tras la abolición; invalidan esta premisa.

Acerca de la dificultad para dotar de una compensación material a las víctimas de la trata, el CRAN asimismo ofrece múltiples alternativas, que de manera coherente dan una respuesta satisfactoria a la comunidad racializada tanto a título individual como colectivo, algunas de ellas ya realizadas en los EEUU.

Y. Sevan (2013) en « *Les réparations liées à l'esclavage* », recoge algunas de estas propuestas realizadas por su presidente:

«...Il existe encore en France des entreprises qui ont bénéficié de ce crime contre l'humanité. Il pourrait être demandé aux entreprises ayant bénéficié de l'esclavage de verser 1% de leur chiffre d'affaires au titre des réparations. Ces fonds versés à une fondation seraient consacrés à des actions sociales, éducatives vis-à-vis des descendants d'esclaves (...) faire évoluer les programmes scolaires de manière à mieux prendre en considération les réalités coloniales et postcoloniales, promouvoir les études et la recherche sur les questions coloniales et postcoloniales, mettre en place des programmes de formation dans la police, la justice et l'armée afin de lutter contre la discrimination dont sont victimes les populations issues des anciennes colonies, inviter les villes à identifier et à rebaptiser les lieux et bâtiments portant des

³³⁹ La Compañía aseguradora J. P. Morgan y bancos estatales como Bank of America, Wachovia Corporation, Lehman Brothers..., han reconocido los beneficios económicos directamente ligados con la trata y esclavitud y compensado económicamente a la comunidad afroamericana a través de diferentes programas de reparación.

noms de négriers(...) une réforme agraire dans les DOM-TOM pourrait aussi être envisagée visant à partager des terres appartenant à l'État »³⁴⁰

Sobre este último asunto en relación a la repartición de tierras que constituye como vemos, una cuestión central para los martiniqueses en cuanto a las formas de reparación y reconciliación histórica y social, L.G. Tin añade:

«Qu'il serait nécessaire de mettre en place un véritable plan Marshall pour l'Outre-mer français afin que les indicateurs économiques arrivent au plus vite au niveau de ceux de l'hexagone. Il faudrait aussi mettre un terme aux pratiques agricoles toxiques dans les plantations héritées de l'époque coloniale, condamner les responsables et indemniser les victimes».

(«Será necesario poner en marcha un verdadero plan Marshall para el ultra mar francés con el fin de que los indicadores económicos lleguen lo más rápido a los niveles de los hexagonales. Habría que poner fin a las prácticas agrícolas tóxicas en las plantaciones heredadas de la época colonial, condenar a los responsables e indemnizar a las víctimas”).

Como vemos la cuestión de los pesticidas tratada en el capítulo 1, en el que hacía referencia a la construcción de un imaginario que instrumentalizaba el discurso ecológico y el jardín creole frente a la explotación agraria y humana de los békés, era recreado en estas líneas para dar respuesta a las peticiones e iniciativas de la repartición de tierras que demanda una parte de los martiniqueses desde hace siglos.

En este sentido y focalizándose ya en el contexto martiniqués, la respuesta ciudadana al tema de la reparación se concreta en la producción de las dos posturas o discursos antagónicos, como ya señalé anteriormente.

Los ciudadanos que mantienen la postura más militante, la de la tierra como símbolo de una memoria propia y legítima; lucha por su redistribución, entendida como el medio esencial para las “3 R: Reconnaissance, Réparation et Réconciliation”³⁴¹ y apoyada por

³⁴⁰ En: Sevan, Y. (2013) *Les réparations liées à l'esclavage*. Publicado por Association pour l'Économie Distributive, en Julio de 2013. Disponible en: <http://www.economiedistributive.fr/Les-reparations-liees-a-l>.

Traducción al castellano: (...) “Existe aún en Francia empresas que se han beneficiado de este crimen contra la humanidad. Podrían ser demandadas a las empresas que se han beneficiado de la esclavitud de dar un uno por ciento de sus cifras de beneficios al título de reparaciones. Este fondo dado a una fundación sería consagrado a acciones sociales, educativas, hacia los descendientes de esclavos (...) Hacer evolucionar los programas escolares de manera para mejorar la toma en consideración de las realidades coloniales y poscoloniales, promover los estudios y las investigaciones sobre la cuestión colonial y poscolonial, poner en marcha programas de formación en la policía, la justicia y la armada para luchar contra la discriminación de las que son víctimas las poblaciones originarias de las antiguas colonias, invitar a las ciudades a identificar y rebautizar los lugares y edificios portadores de los nombres de negreros(...) una reforma agraria en los Dom- Tom podría ser propuesta para compartir tierras pertenecientes al estado”.

³⁴¹ Definido y publicado así por Garcin Malsa.

numerosas organizaciones político-ecológicas (MODEMAS y otras) que son refrendadas por una parte de la población local:

(...) *“On oublie un peu vite aussi qu'il s'agit de terre, de propriétés. On ne "tourne pas la page" sur ces choses aussi vite qu'on le voudrait. La terre se transmet, de génération en génération, et les histoires et secrets avec.»*(...)

En el foro zananas martinique: *“C'est quoi le cap est?”*, opinión de Kkaledon (18-07-2010).

(...) («Olvidamos un poco rápidamente que se trata de tierras, de propiedades. No giramos la página sobre estas cosas tan rápido como quisiéramos. La tierra se transmite de generación en generación, y las historias y secretos con ella.») (...)

En este posicionamiento más reivindicativo y activo acerca de la reparación como un tema central en la reconstrucción histórica e identitaria de los afrodescendientes en el que el grupo político de independentistas conforma el núcleo duro de las iniciativas y demandas en torno a la cuestión; la participación de personalidades como el ex-alcalde de la localidad turística de Ste. Anne y presidente del MIR Martinique³⁴² (Movimiento internacional por la reparación), encabeza el movimiento definido como *“antiimperialista, ecologista y opuesto a toda discriminación”*.

Durante la celebración de la abolición de la esclavitud el 22 de Mayo de 2015, el quinceavo *“Konvwa ba réparasyon”* desarrollado en las principales ciudades de la isla a través de una marcha de 15 etapas que se realizaba a pié del 11 al 22 de Mayo; los participantes se reunían al caer la noche en las plazas más significativas de cada pueblo, para reivindicar su condición de descendientes de esclavos y para visibilizar las realidades de opresión de este grupo, como consecuencia de la complicidad histórica y política del estado nación y las élites coloniales.

Para ello el traslado histórico de las revueltas de los esclavos durante las reivindicaciones, que incluía las antorchas, el lambí³⁴³, los cánticos y los tambores que paralizaban a las ciudades durante la procesión, imprimían una sensación de atemporalidad en la que viajaba una historia no resuelta, una impotencia contenida, una capacidad de lucha y resistencia asombrosa.

En las demandas de reparación, el “combate” homenajeaba en este caso a las “heroínas negras” como constructoras y defensoras de la libertad, invitando a los asistentes a compartir e indagar acerca de estos personajes enterrados en la historia patriarcal y etnoracial Occidental:

³⁴² Ver en: <http://mirmartinique.com/>

³⁴³ El lambí es un molusco de la familia de los strombidae empleado por los amerindios para su alimentación y fabricación de herramientas y adornos, posteriormente para los esclavos pasaría a ser un medio de comunicación entre los “nègres marrons”, siendo utilizado para decorar las tumbas de las familias más modestas, práctica que aún se conserva en la actualidad.

Ver más información en: <http://www.memoires-de-guadeloupe.com/patrimoine/fiche/43>

“A chacun, chacune d’entre nous de compléter cette présentation; de toutes les façons, ce n’est qu’une piste que nous ouvrons pour faire savoir avant tout que l’histoire du Monde Noire n’aurait pas eu de consistance sans l’apport incontestable des Héroïnes que l’histoire de l’Autre à participé, là encore à jeter dans l’oubli ».

(« A cada uno, cada una de nosotras de completar esta presentación; de todas maneras no es más que una pista que abrimos para dar a conocer que antes de todo la historia del mundo negro no habría tenido consistencia sin el aporte incontestable de las heroínas que la historia del Otro ha participado, aquí aun a tirar en el olvido”).

La reivindicación del reparto de tierras como eje central de las demandas, es introducida entonces dentro de un posicionamiento que ante todo lucha por la reconstrucción, visibilización y apropiación de la historia de sus damnificados y que pasa por la aceptación y reconocimiento de su identidad.

Aquí la unidad de la comunidad reconfigura y afirma la negritud como posición y símbolo más discriminado de la jerarquía etnoracial, y con él reifica el vínculo con una historia pre colonial que supera la territorialización, la deportación y la llegada a la Martinique, para centrarse en unos orígenes comunes y anteriores al contacto con el blanco, lo que supone otra vía alternativa de reconstrucción histórica a la exaltación y emergencia del origen amerindio que analizaba en epígrafes anteriores. En el *“Hommage aux heroines Noires”* el MIR comienza su exposición de esta forma:

“En occultant notre histoire qui remonte depuis l’Egypte Antique.»(...)

En este sentido durante las manifestaciones previas a la marcha recogidas en la comunidad de Schoelcher el 19 de Mayo, diferentes personajes representativos expresaban en varios discursos en creole, la importancia del reconocimiento de la categoría del negro como eje desde el que sobrepasar las alienaciones y continuidades de la cosmovisión colonial hacia los afrodescendientes:

“Bienvenue au nom de Schoelcher!: Nous allons tout faire pour le combat et nous sommes arrivés à Schoelcher. Nous allons nous battre tous ensemble pour les réparations. C’est une lutte que nous comprenons tous ensemble. Ceci est important pour les Nègres de la Martinique. Merci Madame. » Christinne Aliere.

« Nous les nègres qui sont les enfants des esclaves, nous les nègres qui avons été trahis sans dédommagement, nous les nègres qui avons nettoyé vos rues comme le disait le code blanc, nous nègres adoptés immédiatement par la complicité de l’état, envoyés dans les grandes écoles avec cette même complicité, j’ai monté une association qui s’appelle le collectif des nègres insoumis et nous n’allons pas arrêter jamais jusqu’à ce que l’on obtiennent la réparation. Nous devons leurs faire comprendre l’importance de la réparation...»³⁴⁴

³⁴⁴ Traducción al castellano: « ¡Bienvenidos en el nombre de Schoelcher!: Vamos a hacer todo lo posible por el combate y hemos llegado a Schoelcher. Vamos a batirnos juntos por la reparación. Es una lucha

El actual posicionamiento del estado nación y en alusión al paso y declaraciones de F. Hollande por el Caribe días antes, uno de los intervinientes achaca de hipócrita el discurso vertido por el presidente en torno al reconocimiento de la esclavitud como crimen contra la humanidad, incongruente con la pasividad del estado nación sobre el tema:

«Quoi de plus pour les réparations? Nous marchons derrière cette question depuis 15 ans déjà, les martiniquais demandent qui doit faire les réparations? le président de la république lui-même a dit en béguillant dans les universités et les écoles, aux gens ici pour avoir des votes que ce thème est important pour l'humanité, que ce thème est un crime contre l'humanité, mais président dit nous que devons-nous faire maintenant pour les réparations de genre ?»

*Mais de qui est le crime? Ils ne savent pas très bien, nous les descendants du crime de l'humanité nous allons lui expliquer que la France n'a rien fait pour nous, nous n'avons pas craché sur l'humanité, nous allons décider pour nous, nous voulons respecter l'humanité pas comme la France, parce que nous somme l'humanité.» (...)*³⁴⁵

La agencia de este movimiento que visibiliza la expresión más reivindicativa del posicionamiento de una parte de la sociedad en torno la reparación, en donde la recuperación de la tierras es entendida como el símbolo de la apropiación y reconstrucción de la historia y su escenario, se encuentra paralelo a perspectivas más alienatorias como ya señalaba anteriormente.

En este aspecto la existencia de un discurso alternativo entre los martiniqueses, se caracteriza por la priorización de la conservación del patrimonio histórico a través del colectivo Béké, legitimando así su rol y presencia en la isla como mecenas y conservadores de la tierra y sus huellas históricas. En los siguientes discursos recogidos en espacios y a través de fuentes diferentes, podemos observar este posicionamiento por parte de algunos actores sociales:

que entendemos conjuntamente. Esto es importante para los negros de la Martinique. Gracias señora". Christine Aliere.

«Nosotros los negros que somos los hijos de los esclavos, nosotros los negros que hemos sido traicionados sin compensaciones, nosotros los negros que hemos limpiado vuestras calles como decía el Código blanco, nosotros negros adoptados inmediatamente por la complicidad del estado, enviados a las grandes escuelas con esa misma complicidad (...). He creado una asociación llamada "el colectivo de negros insumisos" y no vamos a parar jamás hasta que obtengamos la reparación. Debemos hacerles entender la importancia de la reparación (...)"

³⁴⁵Traducción al castellano: « ¿Qué más sobre las reparaciones? Marchamos detrás de esta cuestión desde hace 15 años ya, los martiniqueses demandan ¿quién debe hacer las reparaciones? El presidente de la República el mismo ha dicho tartamudeando en las universidades y escuelas a la gente de aquí para tener votos, que este tema era importante para la humanidad, que este tema era un crimen contra la humanidad, pero presidente díganos ¿qué debemos hacer ahora por la reparación de género?

Pero ¿de quién es el crimen? No lo saben muy bien, nosotros los descendientes del crimen contra la humanidad vamos a explicarle que Francia no ha hecho nada por nosotros, no hemos escupido sobre la humanidad, vamos a decidir por nosotros, queremos respetar la humanidad, no como Francia, porque nosotros somos la humanidad"(...)

(...) *“On a demandé réparation. Mais si c’est pour réparer et qu’on demande des terres à ces gens-là, je suis contre à bloc, je suis contre ! Parce que si jamais on redistribue la terre des Békés pour les Martiniquais, le lendemain, c’est déjà vendu ! Le lendemain, nous aurions déjà vendu ça ! Tandis que le Béké, c’est lui qui tient la terre. Ouais (rire), c’est pourquoi je ne suis pas tout à fait contre eux – ils font des sales coups, d’accord – mais ils ont une autre mentalité, une autre manière de voir. Ils conservent la terre. » (...).*

(...) *«En tous cas, ils ont été aussi des conservateurs. On parle souvent par exemple de la question du patrimoine, enfin du foncier. Cette concentration de terres – vraisemblablement volées – a permis aussi une conservation du patrimoine. Donc, tout n’est pas négatif. Et c’était illégal ! Parce que c’était l’aîné qui récupérait la terre pour l’exploitation agricole. Et quand on regarde les propriétés des Martiniquais, elles ont été morcelées, divisées.» (...).*³⁴⁶

Testimonios de Victor, 74 años y Lucien, 43 años en 2003.

(...) *«Étant donné que pratiquement toutes les grandes surface et grosses boîtes appartiennent à des békés! Qui feras travailler les martiniquais ? (qu’il soit blanc ou noir d’ailleurs car je vous rappelle que être martiniquais se n’est pas être obligatoirement noir il fo simplement être né ici) si on les fou dehors ? qui auras les moyen de racheter leurs terres et leurs entreprises?» (...).*

En foro znanas martinique: *Martinik cé ta nou*. Respuesta de Olive (9-02-2009).

(...) (“Dado que prácticamente todas las grandes superficies y empresas son de los békés! ¿Quién hará trabajar a los martiniqueses? (Que sean blancos o negros además, ya que os recuerdo que ser martiniqueses no es obligatoriamente ser negro. Hay que nacer aquí) Si los echamos fuera ¿quién tendrá los medios para comprar la tierras y las empresas?”) (...).

El posicionamiento de los detractores del reparto de tierras y la reparación, comparten los argumentos difundidos por el estado nación a cerca de la imposibilidad de una cuantificación económica de los daños.

³⁴⁶ Zander, *op. cit.*, pág. 77

Traducción al castellano: (...) “Hemos pedido la reparación. Pero si es para reparar y que pidamos tierras a esa gente de ahí, yo estoy contra esto totalmente, ¡estoy en contra! Porque si acaso redistribuyéramos la tierra de los békés para los martiniqueses, ¡al día siguiente ya se ha visto! ¡Al día siguiente venderíamos eso! Mientras que el béké, es el que guarda la tierra Si (risas) es por eso que yo no estoy totalmente en contra de ellos. Dan golpes bajos, de acuerdo- pero tienen otra mentalidad, otra forma de ver. Conservan la tierra”.

(...) “En todo caso, han sido también conservadores, hablamos a menudo de la cuestión del patrimonio por ejemplo, en fin de la tierra. Esta concentración de tierra- presuntamente robada – ha permitido así una conservación del patrimonio. Por lo tanto no todo es negativo. ¡Y era ilegal! porque era el mayor que recuperaba la tierra para la explotación agrícola. Y cuando miramos a los propietarios martiniqueses, que han sido troceadas y divididas” (...).

Es interesante observar la interacción entre los agentes que apoyan ambas posturas, que recojo en este extracto, en el foro on line “zanas martinique” a cerca del MIR y sus iniciativas:

-(...) « Parce que nous croyons que notre histoire est une affaire trop vite bouclé sans suite, Nous pensons qu'au même titre que la Shoah (pendant la 1ère guerre Mondial) ça fait moins de 50 ans que l'esclavage soit enfin reconnue(...). Objectifs, du Konvwa pour la Réparation, se sont ses répercussions pour les prolongements dans notre lutte pour l'exigence de la Réparation suite aux crimes de l'Occident Européen contre l'humanité: Colonialisme, spoliations, génocides, écocides, déportations, racisme, esclavage, apartheid.» (...)

-« "Konvwa pour la Réparation" allez un peu d'honnêteté intellectuelle, elle est évaluée à combien la réparation?»³⁴⁷

En ambas líneas discursivas la referencia hacia la tierra como un símbolo de cohesión e identidad social, histórica y cultural, están presentes en los argumentos expuestos por los diferentes actores sociales. Sin embargo para una parte de la población que no se adosa a los movimientos por la reparación, la conservación de la tierra como patrimonio histórico es un asunto que sólo la minoría béké puede asegurar, tanto por las específicas reglas de parentesco y transmisión de la herencia, como por el desapego real y el interés económico de los afrodescendientes hacia la misma, que es achacado en discursos como el que aparece en la última línea.

En todos los casos, la movilización del sector de población más activo en torno a la cuestión de la reparación encuentra en la ocupación de tierras, una respuesta y una alternativa frente a los privilegios económicos otorgados a los esclavistas tras la abolición, y la continuidad de un bloque hegemónico blanco que persiste como consecuencia de las relaciones estatales actuales con el colectivo béké y las estrategias económicas y de parentesco de las familias.

Como constata C. Chivallion (2004), el germen de la ocupación de tierras, se inicia en 1870 en la habitation Fougain-ville, (Rivière –Pilote), que como indica la autora, que continúa siendo propiedad de la familia béké De Gentile.

La “*Insurrección du Sud*” o “*Affaire Codé*” como sería denominado posteriormente, relegada a una revuelta campesina por la historia local, se iniciaba aquí, con un suceso

³⁴⁷ Traducción al castellano: « Porque creemos que nuestra historia es un asunto demasiado rápidamente cerrado, pensamos que al mismo nivel que la Shoah (durante la Primera Guerra Mundial), hace menos de 50 años que la esclavitud es en fin reconocida(...) Objetivos del combate por la reparación, son estas repercusiones para la prolongación en nuestra lucha por la exigencia de la reparación debido a los crímenes de Occidente contra la humanidad: Colonialismo, espoliación, genocidio, ecocidio, deportaciones, racismo, esclavitud, apartheid.”(...) -“Combate por la reparación “Tengan un poco de honestidad intelectual, ¿a cuánto evalúan la reparación?»

concreto y relativamente cotidiano, al igual que sucediera con el movimiento social de 2009 y otros tantos que le han precedido.

En este caso la impunidad y complicidad judicial y política hacia las agresiones que recibió el agricultor Leopold Lubin, por parte del ayudante del comisario de la localidad A. de Maintenon y la condena ejemplar hacia el joven por responder posteriormente a este ataque hacia el béké Codé (al que acompañaba el comisario), se trasformaría en el hilo conductor de la denuncia y lucha de los afrodescendientes por un trato igualitario.

La indignación que provocaría este suceso en una población que estatutariamente ya no era esclava, pero vivía sometida a un régimen prácticamente igual, daría lugar a la rebelión de los estratos más desfavorecidos de la región del Sur durante 1 semana.

La muerte del colono iría acompañada de incendios, ataques, ajustes de cuentas y finalmente la ocupación de Fougain Ville. Este hecho se conformaría como la catarsis de los actos de resiliencia y resistencia de los afrodescendientes hasta entonces, y como el inicio de una reivindicación que duraría hasta la actualidad y que iría acompañada de la ocupación de tierras de los explotadores.

La bandera roja, negra y verde como símbolo de la liberación comunitaria y del nacimiento de la expresión y la organización de la población en este sentido, tiene origen para algunos agentes sociales³⁴⁸ en este movimiento.

E. Lacaille, L. Telga o L. Sophie pasarán a la historia de la Martinique como los personajes insurgentes más representativos, convertidos en héroes para algunos y en tabú para otros.

Como constata Chivallon³⁴⁹, el poder de la colonialidad transformaría el símbolo de la revolución esclava en un asesinato que marcaría para siempre a las familias implicadas en el crimen del ahora mártir Codé y reforzarían el estereotipo dicotómico de ambas poblaciones que aún perdura en el imaginario colonial:

³⁴⁸ « Pour certains, c'est à l'occasion de cette insurrection que fut conçu le drapeau "Noir Rouge Vert" indépendantiste (même si les avis divergent sur l'origine du drapeau). »

En: « L'insurrection du Sud de la Martinique en septembre 1870 » publicado en línea en: <http://www.couppourcoup31.com/2014/09/l-insurrection-du-sud-de-la-martinique-en-septembre-1870.html>.

« Selon le Modemas, les trois couleurs seraient apparues dès 1665, lors de révoltes d'esclaves menées par « Francis Fabulé » un Noir marron qui aurait combattu avec les Caraïbes contre les colons français. Elles auraient été reprises en 1801 lors d'une révolte d'esclaves au Carbet et en 1870, lors de la Grande insurrection du Sud. ».

Publicado en línea en: https://fr.wikipedia.org/wiki/Drapeau_de_la_Martinique.

También en: Zander, U. (2007) *Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique: un emblème national?*. 2007/2. N ° 42. Ed. Autrepart. (181-196 :221). Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2007-2-page-181.htm>

³⁴⁹ Chivallon, *op. cit.*, pág. 201

(...) «*Tous ceux, serviteurs humbles et fidèles, qui ont aidé Codé à échapper à la barbarie des « hordes de sauvages », héros qui seront par ailleurs décorés lors d'une cérémonie à Rivière-Pilote, en décembre 1871, une semaine à peine après l'exécution des cinq premiers condamnés à mort.*»(...) (11:34).

(...) (“Todos esos, sirvientes humildes y fieles, que han ayudado a Codé a escapar de la barbarie de las “hordas de salvajes”, héroes que serán además condecorados mediante una ceremonia en Rivière-Pilote, en diciembre de 1871, apenas una semana después de la ejecución de los cinco primeros condenados a muerte.”) (...)



Fotografía 78. Panel al lado de la carretera colocado por la familia Codé en la localidad de Rivière Pilote (en donde se escondería M. Codé y posteriormente sería asesinado), visible desde la antigua habitation y destilería actual La Mauny.

La ambigüedad y divergencia de la lectura de estos personajes y actos, se transmitirán hasta la actualidad, componiendo un panorama en el que coexisten los símbolos de la “*Insurrección*” como elementos mayores de contestación y reificación identitaria e histórica; con la estigmatización, vergüenza y rechazo hacia la tierra y sus trabajadores y hacia los ancestros esclavos y cualquier origen que no sea el metropolitano.

Los testimonios de los descendientes recogidos por la autora, atestiguan la reproducción de estas posturas, al mismo tiempo que conforman narrativas que en su decodificación, permiten reconstruir la historia local y constatar la importancia de este movimiento, que persiste en la memoria actual de las familias pese al silencio del tabú impuesto en la época como estrategia para evitar la estigmatización social a la que eran sometidos:

«*Codé avait des servantes à la maison, et il avait des esclaves aussi. Il les obligeait à manger sous le fouet, des repas qu'on avait préparés, mélangés à des excréments humains (...) Mon père n'a jamais eu honte de quoi que ce soit. Et mon père nous a toujours incités à admirer notre grand-père (...). Il nous racontait cette histoire avec, je ne vais pas dire de la joie, mais de la fierté (...). Il avait besoin d'être entendu mon père (...). Mon père s'est dégagé de sa souffrance en nous racontant (...). Il ne le cachait pas. Et je pense qu'il le racontait souvent parce qu'il y a eu beaucoup de souffrance pour lui et pour sa famille (...) Et je sens que j'ai ce petit sang révolutionnaire en moi aussi.*» (...) ³⁵⁰ (24: 34).

³⁵⁰ Ibid., p.296

Como se observa en este extracto, la reelaboración de los sucesos realizada por Liliane F., permite reconfigurar los roles establecidos por la historia colonial en la que el beatizado colono, es transformado en un ser perverso y el crimen, en un acto de justicia que a pesar de la condena social imperante en épocas pasadas, se transforma hoy en un impulso para la continuidad de las reivindicaciones y luchas de las generaciones actuales.

En este sentido, podemos observar el impacto y seguimiento actual de la “*Insurrection de 1870*”, con las propuestas de ocupación de estas tierras:

“C’est sur l’habitation du Grand Fond au Marin que plusieurs organisation militants-dont l’Assaupamar et l’Opam- appellent à commémorer le «mouvement insurrectionnel »³⁵¹ (478: 624)

Mr. Regis, explica las iniciativas desarrolladas en estos espacios, que constatan la importancia simbólica de la propiedad y acceso de los afrodescendientes en esta parte de la isla:

(...) « Au Marin il y a une très bonne terre à Grand Fond assez proche. Il y a le rond-point et il y a une ancienne route, il y a une belle propriété avec une cape néphrétique très intéressante, et qui a déjà été exploité qui plantait de l’aubergine à l’époque, d’un béké, et ils ont un projet d’un hôtel et un golf alors qu’il y a un golf a Trois Ilet qui va pas et qui va être subventionné par le Conseil Régional et entretenu aussi. Nous l’avons déjà fait annuler... et il faudrait encore partir au combat.» (...)³⁵²

Como observamos en este testimonio, la especulación que va ligada a la venta de las propiedades y terrenos de Martinique y que se intensifica en las regiones del Sur, supone el empobrecimiento cultural y económico de la población, con la transferencia de estilos de vida Occidentales y asimilatorios que alienan histórica y existencialmente

Traducción al castellano: « Codé tenía sirvientes en su casa, y esclavos también. Les obligaba a comer bajo el látigo, unas comidas que habíamos preparado, mezcladas con excrementos humanos (...). Mi padre nunca tuvo vergüenza de nada (...). Y mi padre siempre nos ha incitado a admirar a mi abuelo (...). Nos relataba esta historia con, no voy a decir alegría, pero sí orgullo (...).Tenía necesidad de que se le escuchara (...).Mi padre se despojaba de su vergüenza contándonos (...). No la escondía. Y creo que lo relataba frecuentemente porque había sufrido mucho él y su familia (...) Y siento que yo tengo esta pequeña sangre revolucionaria en mí también.» (...).

³⁵¹ Chivallion, op. cit., pág. 76

Traducción al castellano: «Es en la habitation de Grand Fond en el Marin que un multitud de asociaciones militantes, entre ellas la Assaupamar y la Opam hacen una llamada para conmemorar el « movimiento insurreccional ».

³⁵² Traducción al castellano: (...) “En el Marin hay una muy buena tierra en Grand Fond bastante próxima. Hay la rotonda y una antigua carretera, hay una bella propiedad con una capa nefrítica muy interesante, y que ha sido ya explotada para plantar berenjenas en su época, por un béké, y tienen un proyecto para poner un hotel y un campo de golf y eso que hay un campo de golf en Trois Ilet que no funciona y que va a ser subvencionado por el Consejo Regional y mantenido también. Hemos conseguido anularlo... y deberemos ir aún al combate”.

al martiniqués y que conllevan la dependencia y la transferencia de recursos a manos de los Békés y metropolitanos.

La venta de propiedades para la construcción de grandes centros comerciales como el polémico “Génipa” en Ajoupa Bouillon realizado por el grupo Hayot, son una muestra de esta tendencia y la causa de la oposición de las asociaciones “político-ecológicas” como Assaupamar.

Mr. Regis consciente de los peligros que entraña la pérdida de la tierra y su transferencia para estos fines, señala en este sentido:

« Concernant les rapports des martiniquais à la terre, ils y a des descendants des colons, colonisateurs, les békés, qui estiment que la terre est leur possession, d'ailleurs ils ont quasiment l'essentiel du terrain, et qui estime que la terre et là pour permettre leur profit. Ils s'arrangent pour trouver le maximum des subventions. Il y a eu un rapport de la cour de compte à Paris qui a dénoncé cette manière de s'accaparer de l'essentiel des subventions européennes. Pour eu la terre et là uniquement pour trouver son profit, alors ils plantent comme je dis, mais s'ils peuvent faire de la spéculation foncière... Ils vont y a aller. Par exemple, le principal groupe économique en Martinique, le groupe Bernard Hayot, il s'enrichit en transformant beaucoup de ses terres à la spéculation immobilière, en conséquences voilà la tendance, depuis le début de la colonisation et l'esclavage ils s'ont fait en sorte de rester entre eux(...), voilà pour ce qui concerne la terre, il y a la spéculation foncière qui domine le foncier. Un moment il a y eu un projet de central photovoltaïque et que on a du amené un combat très fort aussi. Il y avait un projet de 145 hectares a Grande Rivière, ce s'ont de multinational qui avais l'intérêt, (...) il a fallu qu'on s'acharne dans cette affaire et ils ont fini pour abandonner, et la région a demandé une habilitation et a interdit la central photovoltaïque au sol ici. »³⁵³

Las iniciativas y proyectos desarrollados por los agentes sociales son el resultado de la inactividad del aparato estatal en torno a estas demandas. La complicidad histórica entre las élites blancas y el estado nación, se evidencia en asuntos ya tratados en el capítulo 1º como el de los pesticidas. Frente a estas alianzas, tanto los testimonios de

³⁵³ Traducción al castellano: “Concerniente a las relaciones de los martiniqueses con la tierra, hay descendientes de colonos, colonizadores, los békés, que creen que la tierra es su posesión, además de tener casi todo el terreno, y que creen que la tierra está ahí únicamente para su beneficio. Se apañan para tener el máximo de subvenciones. Ha habido un informe de “cour des comptes”(organismo de regulación de subvenciones) en París que denuncia esta forma de acapararse de la totalidad de subvenciones europeas. Para ellos la tierra está ahí únicamente para buscarle el beneficio, así que plantan como dije, pero si pueden hacer especulación de tierras...ahí van. Por ejemplo, el principal grupo económico en Martinique, el grupo Bernard Hayot, se enriquece transformando muchas de sus tierras en especulación inmobiliaria, como consecuencia ahí tenemos la tendencia. Desde la colonización y la esclavitud han encontrado una forma de quedarse entre ellos (...). Eh aquí lo que concierne a la tierra, hay la especulación de la tierra que domina el sector. Por un momento ha habido un proyecto de central fotovoltaica y nos ha llevado a un combate muy fuerte también. Había un proyecto de 145 hectáreas en Grande Rivière, eran multinacionales que estaban interesadas (...). Hemos tenido que dejarnos la piel en este asunto y al final han abandonado, y la región ha pedido una habilitación y ha prohibido la central fotovoltaica por el suelo aquí. »

Mr. Regis que encabeza una de las asociaciones más militantes e influyentes en cuanto a la cuestión de la tierra, como la importancia de los proyectos realizados por las administraciones locales que hemos tratado anteriormente y que veremos en el capítulo siguiente, muestran como las demandas de redistribución de la tierra son canalizadas de una forma alternativa. En este sentido, podríamos hablar entonces de un fenómeno de publicización del espacio privado en Martinique, que se complementa con una redistribución del espacio público entre la población más desfavorecida, por parte de los ayuntamientos, como observaremos con el caso de la extensión del jardín creole en el espacio público.

Desde el enfoque del aparato político nacional, en la conferencia realizada por el presidente de la nación F. Hollande en Mayo de 2015, durante su visita a diferentes islas del Caribe, la reparación histórica hacia la esclavitud es concebida como vimos, en términos simbólicos.

La instauración del memorial por la esclavitud ACTE en Pointe à Pitre inaugurado el 10 de Mayo de 2015, se conforma como la respuesta estatal definitiva, ante las demandas de la población, pero que deja sin resolver la polémica sobre el reparto de tierras en ambas islas.

En este sentido Mr. Regis me explicaba claramente su percepción acerca del tema:

“On va fêter les 35 ans de la Assaupamar, nous manifestons, vous avez vu des articles concernant les réparations, ça c’est le 15eme convoi pour ça. Ils ont fait des amendements pour arranger à côté, ils s’ont d’accord pour accepter les évidences mais ils hésitent à mettre ce qui va avec... Le président se cache derrière d’une déclaration de Aimé Césaire qui dit que le crime était tellement abominable que il ne pouvait pas être réparé, donc F. Holland se cache derrière ça. Si on poursuivi le raisonnement, ça veut dire que la Shoah c’était entre ... Nous sommes premièrement une colonie, ils devront nous permettre de décider nos affaires nous-mêmes, et il faut envisager... il y a un traumatisme persistant qui nous touche toujours, même pour la terre c’était « terbekela ». Il y a énormément à faire sur le plan social, individuel, généalogique, toute est à faire. Déjà ce que nous souhaitons c’est qu’on retient le principe, une fois que le passé est retenu, les discussions s’engagent pour voir l’étendu des réparations. François Hollande vient de déclarer qu’on a fait payer une grande somme à Haïti après l’Independence. En Guadeloupe il a déclaré qu’il allait rembourser, et en définitif ce n’était pas de l’argent, il a dit que s’était symbolique. En Haïti le financier a dit probablement...” (Risas)³⁵⁴

³⁵⁴ Traducción al castellano: « Vamos a celebrar los 35 años de la Assaupamar, nos manifestamos, usted ha visto artículos concnientes a las reparaciones, es la quinceava manifestación para eso. Han hecho enmiendas para solucionar el tema al lado, están de acuerdo por aceptar las evidencias, pero dudan para poner lo que va con ellas... El presidente se esconde detrás de una declaración de Aimé Césaire en la que dice que el crimen era tan abominable que no podría ser reparado, así que F. Hollande se esconde detrás de esto. Si continuamos este razonamiento quiere decir que la Shoah estaba entre...Nosotros somos lo primero una colonia, nos deberían permitir decidir nuestros asuntos por

Para algunos miembros del colectivo béké, la cuestión de la reparación histórica que va ligada a la legitimidad del acceso y uso de las actuales explotaciones, es un asunto o bien irresoluble, o fuera del alcance del colectivo, posicionándose a favor de las iniciativas estatales como las del memorial ACTE.

Mr. De Laguarigue expresaba su posicionamiento con respecto a la cuestión:

*«Moi j'en sais rien de la réparation, ça doit venir de la France, de l'Europe, des pays qui sont soudé à cette affaire. La répartition de terre c'est un fantasme. Comme l'histoire n'est pas enseignée et qu'il est tabou, on est très souvent dans le fantasme chez les békés. Les descendants des blancs créoles (...), quand on entend parler ici de que la réparation c'est la distribution de terre, on a l'impression qu'ils se sont convaincu que les terres appartiennent à la même famille depuis de l'esclavage, ce qui est complètement fou. La vie est passé, les terres ont été perdu, ou reparties dans les familles...Ça aussi c'est un truc fou, donc c'est très symbolique la répartition des terres et très fort mais c'est faux. Si vous connaissez les flancs de la Montagne Pelé, ça appartient à des petits paysans qui cultivent la terre, qui fournit des légumes à la Martinique, il faut redistribuer aussi. La réparation cette une question symbolique qui devrait porter par la France, ça pourrait être débloqué du budget pour permettre de la recherche, mais la répartition des terres ça me paraît pas sérieux».*³⁵⁵

La postura de Mr. De Jaham, es escueta pero deja entrever la imposibilidad de una repartición efectiva:

« On prend un exemple des terres, moi je n'ai pas des terres, pas un mètre carré des terres, d'ailleurs j'aimerais bien que on distribuée de terres, ça me permettra d'avoir quelque chose...»

nosotros mismos, y hay que tener cuenta que hay un traumatismo persistente que nos afecta siempre. Lo mismo sucede con la tierra, era “*terbekela*”, hay muchas cosas que hacer en el aspecto social, individual, genealógico, todo está por hacer. Por el momento lo que queremos es que se retenga el principio, una vez que el pasado está retenido (conservado), las discusiones se desarrollan para ver qué es lo que se espera de las reparaciones. François Hollande acaba de declarar que hemos hecho pagar una gran suma a Haití después de la Independencia. En Guadalupe ha declarado que iba a reembolsarla, y al final no era de dinero sino simbólico. En Haití sobre lo financiero ha dicho: Probablemente...” (risas)

³⁵⁵ Traducción al castellano: «Yo no sé nada de la reparación, debe venir de Francia, de Europa, de los países que están ligadas a este asunto. La reparación de la tierra es una fantasía. Como la historia no se enseña y es tabú, estamos muy frecuentemente en las fantasías en la comunidad béké (en la casa de los békés). Los descendientes de los blancos creoles (...) cuando escuchamos hablar aquí de que la reparación es la distribución de la tierra, tenemos la impresión de que están convencidos de que la tierra pertenece a la misma familia desde la esclavitud, lo que es totalmente loco. La vida ha pasada, las tierras han sido pérdidas o repartidas en las familias... Esto también es una cosa loca, por lo tanto es muy simbólico lo de la repartición de tierras, es muy fuerte pero es falso. Si conoce los flancos de la Montagne Pelé, pertenecen a pequeños agricultores que cultivan la tierra, que proveen de verduras a la Martinique, hay que redistribuir también. La reparación es una cuestión simbólica de la que debería ocuparse Francia, podría bloquearse una parte del presupuesto para permitir la investigación, pero la reparación de las tierras no me parece serio.»

(«Tomamos un ejemplo de tierras, yo no tengo tierras, ni un metro cuadrado de tierras, así que me gustaría bastante que distribuyan las tierras, eso me permitirá tener algo...»)

Frente al posicionamiento unánime del grupo dominante que ejemplifica el posicionamiento de una parte de los martiniqueses hacia la cuestión que nos ocupa; el caso de “Providence” es ilustrativo de la agencia de los colectivos más desfavorecidos que encuentran en la ocupación del espacio privado, una forma activa de empoderamiento y justicia histórica.

La Insurrección del Sur es para estos agentes legítima, necesaria y precisa de continuidades en las generaciones sucesivas, contestando a nivel económico e histórico, las percepciones y roles impuestos por la colonialidad.

La ocupación de esta propiedad, un terreno abandonado en el Morne Rouge, constituye un eslabón más en la narrativa histórica de los movimientos de resistencia que precederán a los levantamientos de 1870.

La apropiación de esta tierra por parte de 15 jóvenes agricultores creoles amparándose en la “loi de friche”, que obliga al propietario a la revalorización y el no abandono de las explotaciones, constituiría uno de los ejes contemporáneos que propiciarán la extensión de estrategias de apropiación de la tierra y su historia. A partir de esta fecha la población de los departamentos interiorizaría la posibilidad de hacer material la necesidad de arraigo, pertenencia y apropiación de la tierra trabajada por sus ancestros y sobre la que se habría enriquecido la minoría béké, extendiéndose como iniciativa durante la década de los 80.

Mr. Regis recuerda con claridad su participación en el caso:

(...) « *Concernant la relation à la terre il y a ça, pour bien montrer que ce n'est pas de maintenant quand même la prise de consciences. Depuis les années 80 comme les békés laisse les terres en friche pour obtenir des classements pour l'immobilier... Et il y a eu pas mal d'occupation des terres, comme Providence. On a suivi ce cas jusqu'à maintenant. Le propriétaire est mort et le fils a pris le relais et il y a fini par admettre la location de terre encadrée, mais il ne voulait pas naturellement donner « le bai » (la location). Il fallait bien que les agriculteurs ils auraient un titre de location pour obtenir les subventions. Des agriculteurs qu'on connaît, qui ont sa formation, sont autorisé (Silencio)....De toutes façon il y avait pas de terres, c'était soi rester là et végéter ou Ça était un combat courageuse, donc ce pour ça que je dis que il y a une petite face... que je appelle paysans, mais la paysannerie qui savait que de la terre, qui tiré sa subsistance, à diminué » (...) ³⁵⁶*

³⁵⁶ (...) «En lo que concierne a la relación con la tierra, está esto, para mostrar bien que la toma de conciencia no es de ahora, a pesar de todo la toma de conciencia... desde los años 80. Como los békés dejaban las tierras en abandono para obtener clasificaciones para lo inmobiliario. Y ha habido bastantes ocupaciones, como la de Providence. Hemos seguido esta hasta ahora el propietario ha muerto y el hijo ha tomado el relevo y al final ha terminado por admitir el alquiler de tierras supervisadas, pero él no quería naturalmente dejarlas en alquiler y se necesitaba que los agricultores tuvieran un título de

La ocupación de esta propiedad el 18 de junio de 1983, se transformaría en un emblema político de tipo independentista y anticolonial, sostenido de forma solidaria por un comité renombrado de artistas, intelectuales, abogados y por el gran público durante décadas, constituyendo un ejemplo del vínculo simbólico de la tierra y su propiedad para los afrodescendientes, un espacio que guarda la memoria colectiva y que se conforma como testigo y “causante” de las relaciones de poder entre maîtres y antillanos y en último término, del sufrimiento y de la resistencia de antepasados y contemporáneos.

Este terreno forma parte de una de tantas puertas que evocan la memoria de varias generaciones, ligada a las reglas etnoraciales que marcan la estructura social colonial de la Martinique desde la que se conforma parte del universo simbólico creole.

El origen de la explotación comienza con la exclusión social de su primer propietario béké, al tener un hijo con una martiniquesa negra y cuya desesperación le lleva a mal vender el terreno a un hombre negro bien posicionado y a su asociado. El señor Luc Pingray posteriormente cedería en alquiler este terreno a otro béké, con el que mantendría un litigio legal durante años, en el cual Pingray se vería respaldado por la prensa local que lo representa en su momento como la víctima de un complot del colectivo para quitarle la propiedad.

Es durante este periodo en el que la explotación permanece abandonada y es ocupada por el grupo de jóvenes agricultores. La tenacidad con la que trabajan vendrá pronto ligada al éxito de la producción, lo que marcaría el inicio de las tensiones entre ocupantes y propietario que cristalizarían en una batalla legal, empleando contra ellos estrategias de intimidación que llegarían a la agresión física por la que es condenado a seis meses de prisión.

Pingray pasa entonces a ser considerado por la opinión pública como un «*nègre aux mains blanches*» (“negro con manos blancas”).

Esto supondría para la comunidad antillana otra forma de desacralización de la pigmentación de la piel, en el sentido de que el color de su piel ya no es el símbolo de su origen, de lo que conforma y representa su cultura y pertenencia a la comunidad, sino que a través de la adopción de estrategias y comportamientos atribuidos al colectivo béké, pasa a ser una especie de “blanco con piel negra”.

alquiler para obtener las subvenciones. Los agricultores que conocemos que tienen su formación, están autorizados... (silencio)... de todas formas no había tierras, era o quedarse a vegetar o... Fue un combate valeroso, es por eso que digo que hay una pequeña parte, que yo llamo “paisanos”... pero el campesinado que sabe que es de la tierra de donde se subsiste, ha disminuido” (...).

El término “*Paysan*” tiene connotaciones peyorativas en francés que corresponden al estigma de lo rural, lo bruto, lo alejado... por lo que aparentemente Mr. Regis emplea este término de forma intencional para subrayar y visibilizar probablemente la marginalización de este colectivo, transformando la carga negativa empleada para la discriminación de este grupo en algo positivo, al estilo del desarrollo y difusión del concepto de la negritud y su misión reificadora en la identidad comunitaria antillana.

Mr. Regis expresa en este sentido:

(...) *“Il a repris le beau-fils qui a repris la gestion, qui était plus attaché à l’argent, et c’est l’exemple que nous prenions quand nous tache de anti-béké, parce que c’est un martiniquais, noir, Mr Pingray.»* (...)

(“Lo ha retomado el nieto, que ha cogido la gestión, que estaba más ligado al dinero, y es el ejemplo que ponemos cuando nos tachan de anti-béké, porque es un martiniqués, negro, el Señor Pingray”.) (...)

A partir de la reconfiguración de su identidad, la cuestión se transforma para el gran público en una relación de fuerza entre un “blanco”, que intenta expulsar de sus tierras a un grupo de agricultores negros, centrados en el trabajo y con él en la mejora de la economía local.

Tras diferentes sentencias judiciales a favor y en contra de ambos, el conflicto llega a su fin con la muerte de Pingray y la concesión a los agricultores de 25 hectáreas a modo de alquiler, establecida por la ley en 2003.

El caso de Providence arrastra a la sociedad martiniquesa y al estado nación francés, que en su momento indemnizaría económicamente al propietario, para evitar la expulsión de los agricultores y calmar las tensiones sociales originadas por el tema.

En los meses siguientes a la iniciativa de Providence se reproduciría este tipo de ocupación hasta en 12 propiedades similares (con propietarios blancos y ocupantes negros) y en diferentes zonas rurales, que como constata Chivallion englobaría al 5 por ciento de las grandes explotaciones agrarias (de más de 50 hectáreas) registradas en esa época, extendiéndose este movimiento hasta el 2002 con la ocupación de una explotación agraria en la mítica Rivière Pilote.

Tras la exposición del caso se pueden extrapolar varias conclusiones. En primer lugar, podemos observar como el asunto de Providence se convierte en el punto de inflexión desde el cual comienza un movimiento de ocupación de tierras que consiste básicamente en una redistribución factual de las mismas.

El fundamento de esta ocupación aparentemente es de tipo laboral, pero como vemos en cuanto al posicionamiento de los medios y la opinión pública, continúa siendo una estrategia de resistencia ante las relaciones de dominación etnoraciales y en torno a la cuestión de la legitimidad histórica de los afrodescendientes como verdaderos propietarios morales de las habitations y de las tierras.

Este proceso se inicia a partir de la transformación de una institución estatal educativa en “punto de encuentro” desde el que instrumentalizando la legislación francesa, se legitima dicha apropiación:

“L’événement a été préparé au sein d’un petit groupe constitué au cours d’une formation pour l’obtention du Brevet Professionnel Agricole (BPA)”.

(« El suceso ha sido preparado en el seno de un pequeño grupo constituido durante una formación para la obtención del Título de Profesional agrícola (BPA) »).

El éxito y reproducción de esta estrategia se debe, en primer lugar al apoyo de varias instituciones que informan a este grupo de las posibilidades legales de ocupación de estos terrenos, (el centro de formación del Carbet y el Centro Departamental de Jóvenes Agricultores).

La “*Loi de friche*” representa entonces, una rendija legislativa que servirá de punto de partida para visibilizar a nivel local y nacional, la desigualdad etnoracial en cuanto al uso y acceso de la tierra y como herramienta para resolver esta discriminación.

Por otro lado el seguimiento mediático del caso y la escenificación de sus protagonistas, transforma el asunto en una batalla popular por una redistribución igualitaria, que al pasar la línea de lo informativo a lo simbólico, es decir, de un propietario y unos ocupadores, a un explotador, un traidor, un nuevo colono y unos jóvenes descendientes de esclavos cuyo objetivo es recuperar la tierra y trabajarla a través de vínculos descritos como ecológicos; se convierte en la representación de la lucha anticolonial en la que de nuevo la cuestión de la tierra se sitúa como eje de la polémica transformándose en una cuestión política abanderada por los grupos independentistas y de izquierdas.

En cuanto a la situación geográfica de esta tierra³⁵⁷, Rivière Pilote, escenario de la revolución y la resistencia pero también del poder de la colonialidad para la construcción de imaginarios y relatos históricos como los impuestos hacia la Insurrección du Sud; es especialmente significativa en el caso de Providence. Aquí, las luchas se reactualizan en contextos similares, los vencidos y los ganadores se ven las caras generaciones después en los mismos escenarios. La sociedad se divide para ponerse en un bando u otro y la historia continúa tiñendo la tierra, extendiéndose en el tiempo, en los relatos y las leyendas que se transmiten de oreja a oreja, en la reactualización de sucesos que evocan encuentros pendientes de resolución.

En el ejemplo de Providence, podemos constatar a través de los testimonios sobre la historia del terreno, la vigencia de las reglas endogámicas del colectivo béké que prohibían a un miembro tener descendencia con otro grupo etnoracial. La exclusión social, como forma de control grupal que se producía tanto de su colectivo original,

³⁵⁷ Informante de C. Chivallion en el estudio de caso de Providence:

«Entretenu des relations interdites (d'après la caste béké) avec une demoiselle Pain, une femme noire. De cette union est né un enfant. C'est déshonneur. Il fut rejeté par les békés car il s'était négriifié. Expulsé de son rang social, tourmenté par l'amour pour cette femme, il sombra dans le désespoir. Il vendit «Providence» pratiquement en friche avec quelques bufs. Monsieur Pingray et son compagnon étaient des gens de l'administration, donc bien placés...» (11:26)

Traducción al castellano: “Mantuvo relaciones prohibidas (según la casta béké) con una señorita Pain, una mujer negra. De esta unión nació un niño. Es un deshonor. Fue rechazado por los békés ya que fue “ennegrado”. Expulsado de su rango social, atormentado por el amor de esta mujer, el cae en la desesperación. Vende “Providence” prácticamente abandonada con algunos bueyes. El señor Pingray y su compañero eran personas de la administración, por lo tanto bien situadas...”

como del resto de la sociedad y que en este caso lleva al protagonista a traspasar la tierra al colonizado.

Vemos en este ejemplo, por tanto, la persistencia de la memoria colectiva anclada a los espacios y representada por generaciones de actores sociales que la mantienen viva. Como todo relato histórico, sus transmisores reconstruyen y nutren ciertas partes, focalizan su interés en pasajes que encierran algo más que lo anodino y que convierten un suceso particular, en una memoria actualizada, de interés colectivo. Por otro lado, como vemos la cuestión de la propiedad de la tierra es capaz de producir estrategias de apropiación y de resistencia fruto de la solidaridad y cohesión grupal.

En todo ello observamos la presencia de las relaciones ancestrales de oposición entre békés y afrodescendientes y en cómo la piel se transforma en un símbolo manipulable y construible mediante el cual se reposicionan a los sujetos en la estructura social, legitimándose medidas de exilio y desarraigo de sus miembros en función de los intereses colectivos.

Por último, el caso de Providence ejemplifica la importancia de la recuperación de la tierra que como explicaba antes, más allá de la cuestión económica traslada un discurso identitario que pasa por el reconocimiento de una historia negada y que no espera a iniciativas estatales, sino que surge mediante alternativas locales fruto de la necesidad económica y social de la comunidad.

U. Zander recogía el testimonio de Jean-Michel de 28 años, carpintero en Sainte-Anne, que expresaba en 2002 la importancia simbólica del uso y acceso a la tierra para los afrodescendientes:

“ Ça a toujours été des combats, des combats pour la liberté des Antillais, des Noirs, pour restituer un petit peu les terres que les Békés ont pris, des combats pour pas mal de trucs : pour notre liberté, pour notre liberté de pensée (...). Ça dure toujours, nous sommes toujours dans un combat perpétuel, contre des gens qui ont le pouvoir en Martinique. (...) Les gens, les Békés ici, ils veulent tout prendre: Les plages, les terrains, tout tout tout. Et si vous regardez bien, vous allez vers le Nord de l'île, il y a des milliers d'hectares de terrains inexploités : il n'y a pas de culture de canne, de banane, d'ananas, il n'y a rien, c'est là. Alors imaginez s'il y avait ne serait-ce que sur la moitié de ces terres-là un peu de culture: Le nombre d'emplois que ça aurait créés, pour l'exportation, exporter plein de trucs... du café... il y a plein de trucs qu'on aurait pu planter ici. Mais comme ils ont le pouvoir de la terre, eux ils sont juste à la banane, canne à sucre, et ananas et puis c'est tout... juste pour avoir un peu d'argent et puis pour sous-payer bien sûr les ouvriers. Donc, c'est un combat qu'on mène, intérieurement même parfois, mais il faut faire bouger les choses. Donc, tout le temps ici, il y a toujours des petits conflits, beaucoup de grèves, etc., pour que les gens aient

plus de liberté. C'est-à-dire que l'État français ne fait rien non plus pour arranger les choses ici.”³⁵⁸

En la actualidad el reemplazamiento de la ocupación de tierra por otras formas de desplazamiento del colectivo béké como la instrumentalización y extensión del discurso ecologista, unidos a los efectos de los movimientos de bloqueo económico, junto con las reivindicaciones memoriales y la ocupación del espacio público en cuanto al acceso y uso comunitario de la tierra; parecen reemplazar quizás temporalmente a estrategias como la de Providence.

Mr. Regis constata el declive de estas iniciativas en los agricultores actuales:

*(...) « Il y a énormément d'agriculteurs qui sont formé cette année à la DJA (dotation des jeunes agriculteurs) qui donne entre 35000 de subventions et après il a des subventions pour l'investissement...il y a beaucoup qui s'ont formé mais ils n'ont pas des terres, mais voulant bien travailler la terre mais avec sécurité(...). Maintenant c'est très difficile, les jeunes veulent s'installer en toute sécurité mais ils ne veulent pas rentrer en résistances. » (...)*³⁵⁹

En contraste con el aparente abandono de este movimiento, que no de sus reivindicaciones, encontramos nuevas formas de relación con el entorno, nuevas expresiones de reordenación y reconstrucción de las diferentes dimensiones del ser trasladado a los usos del espacio privado y su extensión y apropiación en diferentes instituciones públicas.

Este tema será objeto de un análisis complementario que se centrará en la emergencia y dinamismo del jardín creole, estudiado en profundidad en el siguiente epígrafe y que completará el análisis del espacio y el vínculo con la reconstrucción y transmisión de la memoria y de la identidad en Martinique.

³⁵⁸Zander, *op. cit.*, pág. 77

Traducción al castellano: “Han sido siempre combates, combates por la libertad de las Antillas, de los Negros, para restituir una pequeña parte de las tierras que los békés nos han cogido, combates por bastantes cosas: Por nuestra libertad, por nuestra libertad de pensamiento (...). Dura siempre, estamos siempre en un combate perpetuo, contra la gente que tiene el poder en Martinique (...). Las gentes, los békés aquí, quieren tomar todo: Las playas, los terrenos, todo, todo, todo. Y si usted mira bien, irá hacia el Norte de la isla, hay miles de hectáreas de tierras sin explotar: No hay cultivos de caña, de bananas, de piñas, no hay nada allí. Entonces imagine si sólo sobre la mitad de la tierra hubiera un poco de cultivos: el número de empleos que eso crearía, para la exportación, la exportación de un montón de cosas...café...hay un montón de cosas que podríamos plantar aquí. Pero como tienen el poder de la tierra, ellos están sólo en la banana, en la caña de azúcar, y las piñas y eso es todo...lo justo para tener un poco de dinero e infra pagar a sus obreros por supuesto. Por lo tanto, es un combate que nos lleva, a veces mismo interiormente, pero hay que hacer que se muevan las cosas. Así que, todo el tiempo hay pequeños conflictos, muchas huelgas, etc.... para que la gente tenga más libertad. Es decir que el Estado francés no hace nada para arreglar las cosas aquí”.

³⁵⁹ Traducción al castellano: (...) «Hay un gran número de agricultores que están formados este año en la DJA (dotación de jóvenes agricultores) que dan 35000 euros de subvenciones y luego hay subvenciones para invertir...Hay muchos que están formados pero que no tienen tierra, pero que les gustaría trabajar la tierra en seguridad (...) actualmente es muy difícil, los jóvenes quieren instalarse con toda la seguridad pero no quieren pasar a la resistencia.» (...)

CAPÍTULO 3. INSTRUMENTALIZACIÓN DEL ESPACIO PRIVADO EN MARTINIQUE. EL JARDIN CREOLE.

« *Les racines des arbres disputent à la mémoire des hommes, les figuiers maudits dévorent les anciennes prisons d'esclaves et les machineries des usines déchues disparaissent, enserrées par les lianes; les parkings et l'asphalte assèchent ce qu'il reste de souvenir. Mais il suffit de gratter la terre, de se laisser caresser par le vent, d'ouvrir les yeux et les oreilles, de regarder autour de soi pour rencontrer les porteurs de mémoire, les arpenteurs, les jardiniers(...) J'ai trouvé dans les jardins créoles des créateurs de monde, penchés sur la terre escarpée des mornes, et ce que je sais de ce pays c'est d'eux que je l'ai appris.* »³⁶⁰

(« Las raíces de los árboles se disputan la memoria de los hombres, los « higueros malditos » devoran las antiguas prisiones de los esclavos y las maquinarias de las fábricas caídas desaparecen, cercladas por las lianas; los parkings y el asfalto secan lo que queda del recuerdo. Pero basta con rascar la tierra, dejarse acariciar por el viento, abrir los ojos y las orejas, mirar alrededor de uno para encontrar a los portadores de la memoria, los investigadores, los jardineros (...). He encontrado en los jardines creoles a los creadores del mundo, inclinados sobre la escarpada tierra de las colinas, y lo que sé de este país es de ellos de donde lo he aprendido.»)

3.1. Introducción.

En este capítulo me propongo realizar un análisis y exposición del jardín creole desde la triangulación de tres ejes analíticos interrelacionados, que me permitirán a nivel teórico, una mejor exposición y comprensión del objeto de estudio. Para ello el jardín creole será diseccionado en 3 categorías analíticas: Como espacio, como práctica multidimensional descrita a continuación y desde la memoria.

El abordaje del jardín creole desde un *prisma espacial* se articula con el análisis antropológico realizado en el capítulo 2, en donde la cuestión del espacio en una región poscolonial como los departamentos de ultra mar y particularmente en la Martinique, se transforma en un elemento mayor con respecto a las formas en las que

³⁶⁰ En: Dampierre, S. (2009) *Le pays à l'envers. La mémoire est un gage de l'avenir*. Difundida por Hévadis Films, 29/04/2009. Disponible en: <http://sylvainedampierre.com/mes-films-3/le-pays-a-lenvers-2/>. (1h 30min.)

Ver críticas y completar información sobre el documental en: http://www.lemonde.fr/cinema/article/2009/04/28/le-pays-a-l-envers-la-guadeloupe-et-sa-memoire-esclave_1186469_3476.html y <http://www.allocine.fr/film/fichefilm-141650/casting/>

las comunidades deconstruyen y reconstruyen sus identidades y transfieren y reconfiguran su memoria.

Así la representación del jardín creole *como espacio* recoge el concepto de frontera de Alzandúa (1987: 3) definido como una “*franja estrecha a lo largo de filos abruptos*”, pero que en este caso sobrepasa como categoría las delimitaciones formales y oficiales del concepto de “lugar”, al configurarse como espacios de discontinuidad en cuanto al antagonismo de los roles y los vínculos desarrollados en los mismos.

Desde este enfoque se superan las restricciones que supondrían concebir al jardín creole únicamente como práctica, para desafiar al esencialismo que acompaña a las premisas clásicas nacionales y etnológicas en las que las culturas se concebían y constreñían geográficamente en zonas, áreas o territorios definidos académica u oficialmente y que como señalan Gupta y Ferguson³⁶¹, continuarían siendo representaciones imaginadas.

Por tanto el jardín creole tras-pasa o atraviesa los límites territoriales de los estados nación, para conectar histórica y socialmente con las comunidades pos-coloniales creoles a las que va dirigido su legado.

La perspectiva analítica empleada para concebir el jardín creole como frontera, sigue las lógicas establecidas en el análisis del capítulo anterior al centrarse en los procesos que han intervenido en la construcción simbólica del espacio y que como vimos atañen a los mecanismos y relaciones de opresión –subordinación, de resistencia y resiliencia entre las diferentes facciones y comunidades, pero también a las estructuras de sentimiento³⁶²- como las define y desarrolla Raymond Williams (2000, 150-157: 245)- que los usuarios despliegan para configurar un espacio Otro desde el que reorganizar los vínculos con la tierra y a través de ellos con sus antepasados y su memoria.

A su vez, el carácter de la memoria y de sus legados viene determinado, como veremos en el caso que nos ocupa, por la supervivencia física, emocional, espiritual e identitaria de la comunidad.

En esta misma línea, el concepto de espacio Otro para definir al jardín creole, será por tanto una constante durante toda la exposición del capítulo ya que se adapta perfectamente a la concepción del jardín creole, como un espacio alternativo de reelaboración, reorganización y contestación desde y en el que se desarrollan y perpetúan epistemologías fronterizas.

³⁶¹ Gupta, A. y Ferguson, J. (2008) *Más allá de la “cultura”: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia*. ANTÍPODA N ° 7 (julio-diciembre 2008), pp. 234.

³⁶² Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ed. Península. (150-157:245).

El concepto de estructuras de sentimiento desarrollado por el autor hace referencia a las zonas excluidas del paradigma racionalista que Williams aboga por definir y abordar y en las que se encuentran las respuestas racionales y emocionales que los agentes sociales despliegan hacia procesos como la modernización, apostando así por un análisis holístico que superaría el determinismo de la crítica marxista.

W. Mignolo (2011)³⁶³ definía y relacionaba el espacio Otro con el proceso de la esclavitud, colonialidad y poscolonialidad en estos términos:

(...) *“La decolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, dado que la decolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana. En otras palabras, el origen tercermundista de la decolonialidad se conecta con la ‘conciencia inmigrante’ de hoy en Europa occidental y Estados Unidos. La ‘conciencia inmigrante’ se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento decolonial y fronterizo.”*(...)

Una de estas rutas de dispersión del pensamiento decolonial que precisa para su difusión y elaboración de una frontera física y simbólica, lo constituye el jardín creole en el contexto martiniqués.

En este sentido es en el que puede ser concebido como un espacio diferencial, en los márgenes, desde el que se reorganiza y transforma la experiencia y reglas coloniales y desde el que emergen formas fronterizas, decoloniales de conocimiento y relación con el entorno, el tiempo y el ser.

El autor apunta en este aspecto al verdadero valor del legado de la esclavitud, que en parte podemos situarlo y observarlo en prácticas y espacios constituyentes y constitutivos como es el caso del jardín creole:

“El Grupo Nuevo Mundo escribió en inglés, pero habitaba las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación. No es esa experiencia la que alentó el pensamiento liberal de Adam Smith ni el pensamiento socialista de Marx. Lo que nutren la experiencia de la plantación y el legado de la esclavitud es el pensamiento fronterizo.”

Siguiendo esta perspectiva, el concepto de jardín creole es definido por tanto, como un espacio de apropiación, privado y seguro, en el que en la transmisión y empleo de los saberes ligados al conocimiento de las plantas, se articula todo un conjunto de reconfiguraciones que permiten el desarrollo identitario y existencial de la comunidad, reificando³⁶⁴ los vínculos intergeneracionales y barriales que se consolidaban en este espacio de encuentro, intercambio y complicidad.

³⁶³ En: Mignolo, W. (2011) *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento*. Unsettling Knowledges. (Septiembre, 2011). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>

³⁶⁴ Retomo el concepto de “reificación” definido en castellano como: “Considerar (algo abstracto) como si tuviera existencia material o concreta”, redefinido por la teoría marxista como “sobre-cosificación”; para construir el término “reificación identitaria” que recoge el significado marxista de cosificación incorporado como antecedente o proceso desde el que se resiste para reconstruirse a sí mismo y que supone el ejercicio de traslado de lo abstracto a lo material y viceversa. Este concepto que me es útil para trabajar el proceso de transformación, definición y consolidación de la identidad de los afrodescendientes en Martinique- en este caso a través del jardín creole- implica la disección terminológica de la palabra “ficar”(hacer o transformar) y el significado del prefijo re- (volver a). Así a lo largo del texto aparecerá el verbo reificar o reificación ligado a este significado instrumental.

Interrelacionado con el resto de ejes analíticos que configuran la estructura formal del capítulo, el jardín creole como espacio será analizado por tanto desde diferentes ámbitos, a saber , como espacio productivo(económico o material), como espacio significativo para la salud (farmacopeico), como espacio de significación espiritual y como espacio de socialización y educación.

Como práctica, entraña un conjunto de funcionalidades, dimensiones, técnicas y herencias, que han permitido la continuidad y el desarrollo de estrategias de resistencia y contestación y que definiré posteriormente, a través de la adaptabilidad a las diferentes necesidades de sus usuarios y herederos afrodescendientes.

El carácter instrumental de esta práctica ha contribuido a la extensión, reconfiguración y recuperación de su legado a lo largo de la historia de las islas.

En este sentido, el desarrollo de una medicina tradicional y propia, adaptable a la corporeidad y a los recursos naturales autóctonos- por tanto asequible y sostenible- se erige de nuevo como alternativa a la medicina Occidental, descarnada y aséptica.

La articulación de esta función con la de abastecimiento alimenticio, desde la que se reifica y reconfigura el rol del agricultor frente a las figuras del esclavo y del explotador béké, contribuye al establecimiento de nuevos vínculos de los afrodescendientes con la tierra y al desarrollo de una economía más autónoma para los colectivos subalternos con respecto a las élites locales y al estado nación francés. El auge de iniciativas que revalorizan y difunden el jardín creole en Martinique se legitima mediante la apropiación del discurso ecológico por parte de sus promotores (administraciones locales, comunidad intelectual y educativa, asociaciones etc...) y usuarios (agricultores, familias, alumnos etc...).

Paralelamente, en el análisis del carácter multidimensional de las prácticas medicinales y el conocimiento y uso de las plantas, encontraremos el soporte en el que se inscribe un imaginario mitológico, que se configura como un medio de transferencia de una memoria subjetiva de la comunidad creole que una vez desgranada, permite acceder a los cambios y respuestas que la población racializada ha desarrollado frente a los procesos coloniales que han teñido la historia de estos departamentos fundamentalmente a partir del siglo XVII.

Como *memoria* por tanto, el jardín creole constituye una parte del legado inmaterial que viaja a través de las generaciones de afrodescendientes adaptándose a las necesidades y contextos de cada época. Más allá de sus funciones tangibles, el jardín creole se inscribe dentro del conjunto de herencias resistentes y resilientes de las que daré cuenta posteriormente, que permiten a la comunidad racializada la adquisición transversal de una serie de herramientas abstractas y metodológicas, con las que confrontarse a los procesos de dominación histórica e identitaria desplegados tanto por las élites locales como por el estado nación.

Finalmente y en conexión con los diferentes enfoques expuestos, analizaré la incorporación del jardín creole en el ámbito escolar que es introducido en términos de formación complementaria y acercamiento de los alumnos a la cultura de “*leur pays*” (definida así por la comunidad educativa local).

Retratado como parte del proceso de institucionalización actual que supone la incorporación de este espacio y conocimiento dentro de los proyectos educativos de escuelas e institutos martiniqueses, expondré las limitaciones, implicaciones y aportaciones de su extensión en los centros educativos de la isla, al mismo que tiempo que abordaré las transformaciones en su emplazamiento y la diversidad de propuestas y usos que plasman este carácter adaptativo y práctico de la actividad, dando respuesta a las necesidades actuales de la comunidad.

Con este último epígrafe conectaré el texto con el capítulo siguiente, dedicado a la transmisión y reconstrucción de la memoria de la esclavitud y la colonización en el ámbito educativo, en donde profundizaré en la incorporación del jardín creole como una herramienta pedagógica tradicionalmente familiar, ahora transferida a la comunidad educativa que es empleada como medio de acercamiento de los alumnos con una historia y una cultura propias.

Por último, si el objetivo en este capítulo es el de dar cuenta de un análisis que permita acceder a parte de los contenidos de la memoria de la esclavitud y colonización de los afrodescendientes en Martinique, inscritos en este caso en el jardín creole como instrumento holístico de resistencia y resiliencia de los racializados; las herramientas metodológicas de acceso a la información y su posterior estudio continúan siendo multidimensionales como en el conjunto de este trabajo.

Para ello recurriré a los datos primarios recogidos a través de la etnografía clásica realizada en Martinique en 2015 y de la etnografía virtual precedente. Además me apoyaré en investigaciones previas, en artículos de la prensa local y en documentos audiovisuales (films, entrevistas realizadas y difundidas en canales de TV locales etc...).

3.2. El jardín creole como espacio: Frontera del ser.



Fotografías 79 y 80. A la izquierda fotografía de una “case” martiniquesa tradicional rodeada de jardín creole en la región del Morne Vert. A la derecha fotografía típica del paisaje agrícola Martiniqués con amplios campos de caña de azúcar, en Petite-Rivière, entre La Trinité y Sainte-Marie. Ambas tomadas del Atlas des paysages de la Martinique (Parc Naturel Régional de la Martinique).

El “*Jaden Kreyol*” o “*Jardin bo kay*”, constituye una forma de acceso y uso de la tierra por parte de la comunidad racializada, iniciado por los amerindios “kalinagos” con los “ichalis”. Esta práctica ha adaptado e integrado influencias de la cultura africana, europea y asiática, conformando un conglomerado de tradiciones reunidas en torno a un espacio físico de extensiones reducidas, (de 100- 200m² hasta 4×15 metros en los recientes jardines creoles “urbanos”), que configura una parte del paisaje martiniqués opuesta a las infinitas explotaciones de caña de azúcar y bananos ligadas a una economía latifundista desarrollada tradicionalmente por el colectivo béké.

En él se combinan más de 70 especies de plantas con funciones medicinales, “ornamentales”, mediadoras, alimenticias y otras, integradas en un ecosistema de cooperación a través de la simbiosis entre las diferentes especies.

Para el especialista martiniqués afrodescendiente L. Degras³⁶⁵ (2005: 216), el jardín creole es explicado mediante el análisis semántico de sus términos, lo que permite hacer

³⁶⁵ Es significativo para entender la obra de L. Degras, señalar la implicación y persistencia de los jardines creoles en la vida del autor. Su vinculación biográfica e intelectual con el tema es expuesta y puede ser consultada a través de la entrevista realizada en Mayo de 2008 por el INRA al agrónomo, genetista y etnobotánico martiniqués. Disponible en: <http://www7.inra.fr/archorales/t14-1-Lucien-Degras.pdf>

una referencia explícita a la dimensión político- económica e ideológica del concepto, siendo definido en oposición a las formas de explotación de la tierra vinculadas tradicionalmente con el colectivo béké.

« On sait l'évolution du sens du mot « créole », originellement lié au colonisateur né dans les « vieilles colonies »: il a désigné bientôt l'esclave africain y ayant pris naissance puis l'ensemble ethnique et socio-culturel élaboré en conséquence de la colonisation de ces espaces (« races créoles »... de bovins, « parler créole », etc.). Le terme de « jardin », associé quant à lui dès les débuts de la colonisation aux surfaces à vocation vivrière et d'évolution familiale prédominante, est perçu en opposition à la « plantation » (sous-entendu mercantile et d'exportation). Il nous paraît de bon aloi de retenir l'expression « jardin créole », comme le mot-clé le plus signifiant du domaine considéré d'où la référence globale à la polyculture vivrière qui, elle, n'est l'apanage d'aucune région agricole particulière.»

Por su parte, E. E- Chalono (1985), distingue en función de las características y usos del jardín: “*El jardin de case*” también denominado “*jardin domestique o mixte*”³⁶⁶, “le jardin traditional” y “*le jardin vivier*” destinado mayoritariamente a la “*venta de sus productos*”.

Diferentes autores señalan tipologías semejantes en relación al uso de sus productos, empleados como complemento alimenticio, como forma de autoabastecimiento o para la comercialización.

Es importante aclarar que en esta configuración dicotómica que caracteriza a muchas prácticas de la cultura creole, en cuanto a los tipos de jardín que encontramos en Martinique, la mujer se ocupa predominantemente del “*jardin de case*”, es decir del jardín que rodea inmediatamente a la casa, mientras que el hombre se encarga del “*jardin vivier*” o “*traditional*” situado más lejos y en muchos casos destinado para la venta de sus productos, ligado por tanto a una función más agrícola y /o comercial.

En este sentido y teniendo en cuenta que las familias en Martinique son tradicionalmente matrilineales; los saberes tradicionales ligados al jardín creole son

Traducción al castellano: “Conocemos la evolución del término “creole”, originalmente ligada al colonizador nacido en las “viejas colonias”: Ha designado rápidamente al esclavo africano nacido después del conjunto étnico y sociocultural elaborado como consecuencia de la colonización de estos espacios (“razas creoles” ...de bovinos, “hablar creole”, etc.). El término de jardín, asociado para él a los inicios de la colonización a las superficies de tipo alimenticio y de evolución familiar predominante, es recibido en oposición a la “plantación” (sobreentendida mercantil y de exportación). Nos parece de sentido común retener la expresión “Jardín creole”, como la palabra clave la más significativa del campo considerado, de ahí la referencia global al policultivo alimenticio, *sin representar ninguna región agrícola en particular*”.

³⁶⁶ J. Falconer y J. E. Arnold. (1996) *Securité alimentaire de ménages et forestier*. Cap. 4. Epígrafe “jardín de case”. Roma: FAO. Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/007/t6125f/T6125F00.htm#TOC>

transmitidos de una manera predominante por las mujeres. Como constata en su tesis³⁶⁷ H. M-A Marie Luce (2015:468) sobre la transmisión del patrimonio medicinal en Martinique y citando a M. Gauchet (214:81):

«*Nous avons démontré qu'il y a une transmission traditionnelle des savoirs qui passe par les mères « qui sont les plus grands opérateurs de transmission. » (...)*

(“Hemos demostrado que hay una transmisión tradicional de saberes que pasa por las madres “que son las más grandes operadoras de transmisión.”)

C. Benoît³⁶⁸ (1999, 224:229) añade en cuanto a las características del jardín creole, que es una actividad realizada a mano, con instrumentos rudimentarios y con casi nulo aporte de elementos químicos.

La descripción de la autora hace referencia a la definición clásica de un jardín creole. Sin embargo y como veremos a lo largo del capítulo, el eclecticismo actual y la capacidad evolutiva del jardín creole, impide acotarlo de forma tan categórica.

En este sentido, para el intelectual martiniqués E. Nossin la importancia del legado de la esclavitud radica en la flexibilidad, apertura y capacidad adaptativa de los elementos culturales propios del mundo antillano. De esta forma Nossin expresa su desconcierto ante posturas que reivindican la conservación anacrónica de técnicas del jardín creole que actualmente serían poco funcionales. Específicamente alude a la continuidad del cultivo de especies para sanar enfermedades ya erradicadas o al uso de herramientas rudimentarias como las define la autora, que limitarían el verdadero valor de la práctica condenándola a convertirse en un vestigio histórico, en una especie de lastre contemplativo al estilo de los museos occidentales, y que en estas sociedades terminaría por desaparecer.

Las transformaciones actuales que a todos los niveles se están operando en torno a esta práctica y espacio y que serán analizadas posteriormente, sugieren justo lo contrario. Por lo que las categorías empleadas para describir al jardín creole deberían reactualizarse o por lo menos resultar adaptables a los incesantes cambios que experimenta esta actividad.

Con respecto a la bibliografía existente sobre su origen e influencias, el jardín creole parte para la botánica E. E-Chalono de la herencia cultural amerindia presente en estos territorios antes de la colonización europea, que recuperarían los esclavos africanos a partir del siglo XVII como una fuente alternativa de abastecimiento

³⁶⁷ En: Huguette Marie-Andrée, M-L. *La transmission du patrimoine médicinal créole. Problématique, pertinence et évaluation d'un savoir traditionnel*. Université des Antilles et de la Guyane. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. École doctorale pluridisciplinaire. Centre des recherches interdisciplinaires en lettres, langues, arts et sciences humaines [CRILLASH] Presentada y defendida el 26/02/2015.

³⁶⁸ En: Benoît, C. (1999) « Les jardins de la Caraïbe: lieux d'histoire et de territoire? L'exemple de la Guadeloupe ». *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*. Volumen 41. Nº 2. pp. 221-249.

alimentario paralela a la escasez de provisiones que proporcionaba el trabajo en las plantaciones, además de como un ejercicio de apropiación del suelo (Hatzenberger, 2001).

E. Nossin, antiguo coordinador del grupo Tramil³⁶⁹, me explicaba en la entrevista mantenida en Mayo de 2015 que el jardín creole tras la llegada del colono europeo, resurge como concesión o incentivo al colonizado que le otorgaría “*un pedazo de tierra*” por su rendimiento en las plantaciones. Esta visión que podría suponer una forma de extensión de la economía de plantación a través de la alienación del oprimido y que en su momento podría permitir al maître desentenderse de parte de los costos de supervivencia de los esclavos, se enmarca colateralmente dentro de las tácticas y métodos de las estrategias de resistencia y resiliencia características del mundo creole.

“El jardín creole a su origen fue un pedazo de tierra que le dio el colono. Es una forma de mantener un vínculo colonial al principio. Charles explica todo eso. Al inicio el dueño del terreno quiere mantener al colonizado bajo su mano, después de la abolición, el béké hizo un contrato en palabra para alquilar su terreno. Como el béké sólo hacía agricultura intensiva, el jardín creole se quedó alrededor de “les cases” y les daba las partes inclinadas porque no las usaban, no tenían valor para su cultivo, y ellos se pusieron en los Mornes.”(...)

Entrevista con Emmanuel Nossin en Bellefontaine, el 10 de Mayo de 2015.

Desde este enfoque la productividad en las *plantations* constituiría para los esclavos una vía de acceso a la tierra que les permitiría una fuente de recursos para el autoabastecimiento, intercambio y venta, y quizás un medio desde el que soñar con la compra de su libertad.

En este sentido, el autor béké martiniqués del s. XIX Sidney Daney de Marcillac, añade y apunta sobre los orígenes del jardín creole:

“Mais dès la seconde moitié du XVII^e siècle, les colons ont donné aux esclaves un lopin de terre à défricher, qu’ils peuvent cultiver et exploiter. Le dimanche, ils ont l’autorisation de porter au marché du bourg, les produits de leur “jardin” - ainsi dénommée la parcelle de terre mise à leur disposition, dénomination restée dans le langage des cultivateurs antillais ... ainsi sont nés ces marchés du Dimanche et des

³⁶⁹ Definido por el propio grupo como: “Tramil, proyecto de investigación aplicada sobre la medicina tradicional popular de Haití, de República Dominicana y de las demás islas y costa caribeña del continente, nació de un esfuerzo común de enda-caribe, del Laboratorio de las Substancias Naturales de la Facultad de Medicina y Farmacia, Puerto Príncipe, de la Federación de Asociaciones Campesinas de Zambrana-Chacuey, República Dominicana, y del dispensario SOE de Thomonde, en la planicie Central de Haití, con miras al mejoramiento y la racionalización de las prácticas medicinales populares fundadas en el uso de las plantas medicinales”(…). Esta red fue creada en 1982.

Para ver más información consultar en línea en: <http://www.tramil.net/TramillInfo.html> y <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00707349/document>

Fêtes patronales, que nous retrouvons dans les campagnes antillaises et qui ne s'ouvrent aux clients qu'après la messe.”³⁷⁰

La descripción del martiniqués P. Chamoiseaux (1997) del “*vieil homme*” en “*L’esclave vieil homme et le molleuse*” o el “*conte de mamon*” escenificado en la habitation Saint Jacques como homenaje a la abolición de la esclavitud en Mayo de 2015³⁷¹, plasman la oposición entre la docilidad, servilismo o alienación cultural que aparentemente acompaña múltiples prácticas y manifestaciones culturales creoles, establecidas como medio, y los mecanismos de apropiación y resistencia de los grupos subalternos que se enmarcan como fin, y que en este caso parecen según Nossin, acompañar a los orígenes y desarrollo del jardín creole por la comunidad afrodescendiente.

El jardín creole definido como tal, es por tanto una estrategia y una práctica resistente ligada ontogénicamente a la comunidad afrodescendiente y racializada.

Mr. De Laguarigue expresa en estas líneas la distancia del colectivo béké hacia esta actividad, que en todo caso se centraría únicamente en una función ornamental ejercida como hobby por algunos de sus miembros:

*« Ça existe mais c’était fait pour le jardinier, j’ai jamais vu mon père en planter. C’était de la famille, le jardin créole c’est un héritage des amérindiennes sur les esclaves, ça fait partie de la culture noire, comme le jazz, le tambour... Dans l’époque de St. Pierre il y avait une communauté... Le carnaval était pour tout le monde. Aujourd’hui c’est dédié aux voyageurs, aux gens de passage. Mais je n’ai pas vu les békés préparer ces coutumes(...). Toute ce qui est de manifestation culturel ou sportif appartient au monde noire: la vannerie, la littérature, le tour des yoles... je ne vois pas de békés là- dedans.»*³⁷²

El éxito de su transferencia por los amerindios y su difusión posterior, debe ser entendido en relación con el contexto en el que se desarrolla.

Frente a la desposesión física, identitaria y espacial a la que eran sometidos l@s esclav@s, el jardín creole se configuraría como una especie de frontera simbólica con el

³⁷⁰Citado en: Bonnet, P. «*Nos racines créoles: les origines, la vie et les mœurs*». Depositado el 20/2/2008 N° 151598. (118: 230). Disponible en: <http://www.ghcaraibe.org/docu/glossaire.pdf>.

Traducción al castellano: « Desde la segunda mitad del s. XVIII, los colonos han dado a los esclavos un trozo de tierra para desbrozar/despejar, que podían cultivar o explotar. El domingo, tienen la autorización de llevar al mercado del centro, los productos de su « jardín »- así llamado el trozo de tierra puesto a su disposición, denominación que ha quedado en el lenguaje de los cultivadores... así nacieron los mercados del Domingo y las fiestas patronales, que encontramos en las campiñas antillanas y que no se abren a los clientes que hasta después de la misa.»

³⁷¹ Ver referencias en el capítulo 2.

³⁷² Traducción al castellano: « Existe pero lo hacía el jardinero, yo nunca vi a mi padre plantar, era de la familia, el jardín creole es una herencia de los amerindios a los esclavos, forma parte de la cultura negra, como el jazz, el tambor....En la época de St. Pierre había una comunidad...El Carnaval era para todo el mundo. Hoy está dedicado al viajero, a la gente de pasaje. Pero yo no he visto a los békés preparar disfraces (...). Todo lo que es manifestación cultural o deportiva pertenece al mundo negro, la cestería, la literatura, el tour de yoles....Yo no veo a los békés dentro de esto”.

mundo explotador del blanco. Un “lugar” de acogimiento para este “nuevo” grupo humano, desde el que transmitir y reconfigurar los vínculos identitarios, corporales, memoriales, culturales y comunitarios a la salvaguarda de la mirada inquisidora del colono, al mismo tiempo que una fuente de supervivencia física que limitaba el hambre y la enfermedad.

Si la comunidad se enfrentaba de manera radical a la desterritorialización que se produciría física y simbólicamente con la deportación y atomización de los esclavos y con la destrucción colonial de la identidad y “la tierra natal” del africano tal y como la describen y analizan autores como C. Meillassoux o Moreno Friginals³⁷³, el jardín creole constituía una alternativa de acercamiento, de localización, de vinculación o de enraizamiento con un “lugar” propio y palpable, alejado de la representación itinerante del barco negrero como origen de la comunidad afrodescendiente, de un “África” cada vez más abstracta y distante y de los interminables campos de caña de azúcar del “*maître*”.

En el periodo posesclavista, los afrodescendientes fueron ganando en derechos de forma progresiva y entre ellos, títulos de propiedad. El jardín creole continuará presente aumentando su importancia a medida que la población va teniendo acceso a la tierra.

Posteriormente entre 1930 y 1980 en Guadalupe por ejemplo el estado concedía a los agricultores la autorización de cultivar “*jardins viviers*” en los límites de las selvas, que pasarían a llamarse *tè-bitiyé* ou *bituéés*, con el fin de ir conquistando estos espacios.

El desencantamiento de muchos inmigrantes antillanos en la década de los 60 y 80, que habían integrado la propaganda estatal de la asimilación como una garantía de un tratamiento igualitario³⁷⁴, y que no había sido cumplido en la práctica; constituiría el caldo de cultivo para el inicio de las reivindicaciones en materia identitaria y cultural, y de la militancia.

³⁷³ Meillassoux C. (1990) *Antropología de la esclavitud*. México: Siglo XXI.

Moreno Friginals, M. (1961) “La vida cotidiana en una hacienda de esclavos”. *Revista del Instituto de cultura puertorriqueña*, 4 (Nº 10). pp. 23-33.

³⁷⁴ Como señala Michel Giraud y otros autores, la segunda oleada de inmigrantes en la metrópoli y las experiencias de rechazo y racismo a inicios de los años 60, propulsará las reivindicaciones en torno a la reafirmación cultural e identitaria antillana, en Francia.

En los años 80 la aparición de asociaciones político-ecológicas como Assaupamar en donde se reunirían las élites intelectuales y políticas independentistas de la isla en torno a la salvaguarda del patrimonio cultural martiniqués, y la incorporación de la “negritud” desarrollado por A. Césaire, constituirán elementos claves para la consolidación del movimiento de reafirmación histórico-identitario contemporáneo.

En: Giraud, M., Dubost, I., Calmont, A., Daniel, D., Destouches, D. y Milia-Marie-Luce, M. (2009). *La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours*. Hommes et migrations, 1278. pp.174-197.

Así hasta finales de los 80, principios de los 90, el jardín creole en Martinique sufre un periodo de repliegue, ligado directamente a las presiones asimilatorias implementadas por el aparato estatal, que promulgando las bondades de una ciudadanía igualitaria, exigía como garantía la alienación cultural más extrema entre su población racializada.

El ex-alcalde de la localidad de Sante Anne, Marcel Garcin, militante independentista y ecologista, resume en la entrevista realizada en 2012 para un medio de comunicación local estas transformaciones, en cuanto al uso del jardín creole por los martiniqueses:

“Avec l’arrivée des grandes surfaces, dans les années 60 et jusqu’aux années 90, pris par le feu du productivisme, du néolibéralisme, les populations martiniquaises ont cru à un progrès. Petit à petit, ils ont délaissé les jardins créoles. Puis un retournement s’est opéré au cours des années 90 avec la montée des écologistes et des environnementalistes. Il fallait arrêter cette progression mortifère de produits venus de l’étranger avec des éléments dangereux pour la santé qui entraînent sur les populations l’apparition de maladies cardio-vasculaire, l’obésité, le diabète, etc...L’association de sauvegarde du patrimoine martiniquais dont je suis le fondateur a initié un retournement de la situation en revenant au jardin créole. »³⁷⁵

También para el geógrafo V. Huygues-Belrose, en las discontinuidades temporales que acompañan a este espacio, su desuso hasta finales del siglo pasado, corre paralelo a las consecuencias y respuestas locales hacia las políticas hegemónicas de dominación y asimilación que imponía la República en esos momentos:

« La première question naît du contraste entre l’acte de décès du jardin créole, il y a maintenant plus de vingt ans, et l’omniprésence du concept dans le paysage culturel d’aujourd’hui »³⁷⁶

Para Mr. Mitrail la desaparición (o quizás la nueva adaptación, transformación o pérdida de los códigos de lectura) del jardín creole, constituye “*el síntoma del éxito de la estrategia colonial de asimilación que es una palabra terrible, que intenta “ettandre”*,”

³⁷⁵ Traducción al castellano: “Con la llegada de las grandes superficies, en los años 60 y hasta los 90, tomados por el fuego del productivismo, del neoliberalismo, las poblaciones martiniquesas han creído en el progreso. Poco a poco han abandonado los jardines creoles. Después un giro se produjo durante los años 90 con la subida de los ecologistas y los medio ambientalistas. Había que parar esta progresión mortífera de productos venidos del extranjero con elementos peligrosos para la salud que suponían para las poblaciones la aparición de enfermedades cardio-vasculares, obesidad, diabetes, etc... La asociación de salvaguarda del patrimonio martiniqués de la que yo soy fundador ha iniciado un cambio de la situación volviendo al jardín creole.” Disponible en: <http://www.presseetcite.info/journal-officiel-des-banlieues/agir/les-jardins-creoles-une-alternative-la-vie-chere-pour-les>

³⁷⁶ Huygues-Belrose, V. (2010) *Le Jardin Créole à la Martinique. Une parcelle du jardin planétaire*. Martinique: Éditeur Parc Naturel Régional de la Martinique. Introduction. Disponible en: <http://www.potomitan.info/bibliographie/huyghues-belrose.php>

Traducción al castellano: «La primera cuestión nace del contraste entre el acto de defunción del jardín creole, hace ahora 20 años, y la omnipresencia del concepto y el paisaje cultural de hoy».

*hacer desaparecer a la sociedad martiniquesa, y que como consecuencia hace desaparecer la lengua y el bélé*³⁷⁷.

Como señala J. V. Marc³⁷⁸ (2011), la actividad está ligada intrínseca e históricamente a una función de supervivencia, por lo que probablemente y a pesar de estas medidas de control, el jardín creole continuaría como práctica entre las clases más desfavorecidas, aunque oculta ante esta intensificación asimilatoria que las administraciones estatales implantaban en sus antiguas colonias:

(...) “L’environnement de l’habitat populaire antillais est donc la transcription spatiale d’une économie d’autosubsistance qui s’est constituée en marge de l’économie de plantation. La case est conçue pour survivre en milieu autarcique et se fonde ainsi à son environnement. Le jardin fournissait autrefois les matériaux de construction et le paysan y trouvait l’essentiel de son alimentation” (...)

(...) « El entorno del hábitat popular antillano es por tanto la transcripción espacial de una economía de subsistencia que se ha constituido al margen de la economía de la plantation. La casa es concebida para sobrevivir al medio autárquico y se funde así en su entorno. El jardín proveía además de los materiales de construcción encontrando lo esencial de su alimentación. »

Así, la importancia de la funcionalidad y simbolismo de los jardines creoles y su capacidad adaptativa en un contexto opresor como el de las Antillas francesas, ha sido quizás el motivo fundamental de su continuidad como legado a lo largo de los siglos.

Por otro lado, la antropóloga argentina Silvia Citro³⁷⁹ (2006), respecto a las estrategias de invisibilización de los mocovíes recoge la cita de Jean Comaroff que se puede aplicar perfectamente a la instrumentalidad del jardín creole en tanto espacio y práctica de reconstrucción y reorganización histórico-identitaria:

“Estos grupos han intentado “restablecer la coherencia de su mundo vivido y volver controlable su proceso de reproducción”, buscando “direccionar y redireccionar” la conflictiva experiencia colonial” (Comaroff, Jean 1985: 4-5).

Este redireccionamiento que precisaba de la privacidad de un espacio estructurador que permitiría delimitar la extensibilidad de los tentáculos aniquiladores del proceso colonial en los racializados, sería posible empleando una metodología de resiliencia, que incluiría un sometimiento aparente y superficial, una envoltura o máscara que protegía las verdaderas intenciones del oprimido en donde tan invisibles resultaban las

³⁷⁷ Transcripción directa al castellano de las notas del cuaderno de campo realizadas 10 minutos más tarde de la finalización de la entrevista a Mr. Mitrail, debido a la dificultad de registrar este encuentro con una grabadora.

³⁷⁸ En: Marc, J-V. (2011) «Le jardin créole à Fort-de-France: stratégie de résistance face à la pauvreté ?». *Vertigo - la revue électronique en sciences de l’environnement*. Volúmen 11. Nº 1. Mayo 2011. Disponible en: <https://vertigo.revues.org/1084>

³⁷⁹ Citro, S. (2006) *Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial*. Berlin: Indiana. (141: 139-170)

funciones del jardín creole, como sus barreras coloridas de plantas “ornamentales” que situadas en las entradas de los jardines escondían su verdadera funcionalidad.

Así las plantas apotropaicas³⁸⁰ o de oposición al “Mal”, muros imaginados por los afrodescendientes, se erigen aún como el margen más externo de este espacio fronterizo, constituyendo un ejemplo simbólico de la necesidad de estas personas para dar una respuesta a los temores y amenazas de un exterior controlador, castigador y alienante, al que había que distraer con el colorido de la estética de las flores que funcionaban a modo de delimitación espiritual y espacial entre “dos mundos”, el opresor y el oprimido, y que permitían el camuflaje de lo que se desarrollaba en los jardines creoles.

La invitación de Nossin a reflexionar sobre el carácter estético de estas flores, de esta línea divisoria, esconde una respuesta inmersa en el simbolismo y la lectura de una memoria encerrada en colores y olores, formas, y significados, que viajan a través de la diversidad y disposiciones de las plantas del jardín:

³⁸⁰ En el artículo: « *Histoire de la folie à la Martinique: 1. Les origines et leur évolution actuelle* » realizado por un equipo multidisciplinar de profesionales en 2013, se citan las siguientes especies más empleadas en Martinique como plantas guardianas o protectoras situadas en las fachadas y en la entrada de las casas:

(...) « *Des rites de « protection » ont toujours rythmé la vie antillaise. Des plantes de « protection » sont plantées autour des cases à la campagne pour tenir les quimbois à l'écart et éloigner les êtres malfaisants. Ce sont des lauriers blancs, roses ou rouges, des qui vivra verra (croton aux feuilles jaunes et vertes), plus fort que l'homme, l'épée de Saint-Georges, langue de belle-mère, acacia ti fèy, sang-dragon, etc. On peut trouver également près de la porte un pied d'arada, malodorant, pour chasser les serpents. Les qui vivra verra sont placées dans un vase d'eau bénite, les racines de bois mondongue sont macérées dans un coui (calebasse coupée en deux) pour protéger l'intérieur de la maison.* »

(...) (“Los ritos de “protección” han estado siempre presentes en la vida antillana. Las plantas de « protección » son plantadas alrededor de las casas en las zonas de campo para mantener la brujería a raya y alejar los seres maléficos/malhechores. Son laureles blancos, rosas o rojos, des « qui vivra verra » (croton con hojas amarillas y verdes), “plus fort que l'homme”, “l'épée de Saint-Georges”, “langue de belle-mère, acacia ti fèy, sang-dragon, etc. Podemos encontrar igualmente cerca de la puerta un pie de arada” maloliente para cazar a las serpientes. Los que vivra verra (vivirán verán) son colocados en un vaso de agua bendita, las raíces de la madera mondogue están maceradas en un coui (calbasse cortada en dos) para proteger el interior de la casa.”)

En: Slama, R., Gillet, C., William, R., Longuefosse, J.-L. y Brunod, R. (2003) *Histoire de la folie à la Martinique: 1. Les origines et leur évolution actuelle*. Volumen 79, Nº 6, Junio. Disponible en: <http://www.jle.com/fr/revues/ipe/e-docs/histoire-de-la-folie-a-la-martinique-1.-les-origines-et-leur-evolution-actuelle-260651/article.phtml>

En: Benoist, J. (2006). « À La Réunion, la plante entre tisane et prière ». *Ethnopharmacologie. Bulletin de la Société française d'ethnopharmacologie et de la Société européenne d'ethno-pharmacologie*. Nº 37, pp.6:12. El autor explicaba que :

« En otros departamentos de ultra mar como en la I. de la Reunion, también se emplean diferentes especies a las que se le atribuyen funciones protectoras y que son distribuidas en las entradas de la casa: “Le songe caraïbe (*Alocasia cordifolia*) y sobre todo le natchouli (*Justicia gandarussa*) son particularmente reputadas por sus funciones de protección en la entrada de los pasillos y de las casas.» (Traducción en castellano del artículo original en francés).

“Pour quoi sont-elles quasi toujours de couleur à dominante rouge, blanche ou jaune? Dans L’île aux fleurs pourtant, se ne sont pas les belles fleurs qui manquent.» (13: 175).

« Qui donc se douterait que des plantes placées devant la maisonnée pour le seule plaisir des yeux, seraient en réalité redoutables contempteurs du Mal (...)la plante discrète, voire secrète, celle que l’on évite même de nommer sous peine d’affleblissement de son pouvoir » (40:175).

(« ¿Por qué son casi siempre de color predominantemente rojo, blanco o amarillo ?En la Isla de las Flores sin embargo, no son las flores bellas lo que falta.

« Quién por lo tanto dudaría de que las plantas colocadas delante de las casas para el único placer de la vista, serían en realidad indudables contenedores del Mal (...) la planta discreta, más aún secreta, esa que evitamos mismo de nombrar bajo pena de debilitar su poder.»)

La peculiaridad cromática de las especies que cubren las fachadas y la necesidad de entender su significado para descifrar sus verdaderos objetivos o funciones, constituyen el aperitivo inicial de una parte de su legado o del patrimonio cultural inmaterial que conforma una de tantas prácticas de invisibilidad y de oposición basadas en la distracción y aprovechamiento de los prejuicios e ignorancias del colono.

Así bajo la creencia de la inferioridad intelectual del “negro”, los maîtres y sus descendientes desestimaban la capacidad intencional de resistencia y resiliencia que los esclavos y afrodescendientes desplegaban incesantemente contra los mecanismos coloniales de control. Como vemos en el caso del jardín creole el empleo de unas flores inofensivas para decorar los muros externos de las casas, en realidad conformaban un medio de empoderamiento, una forma de dotar de fuerza al colonizado a través de su mediación con el mundo espiritual.

Si bien no he encontrado en la revisión bibliográfica especializada, ningún texto que delimite con exactitud una fecha cronológica en la que se pueda inscribir el inicio del uso de estas plantas y su representación simbólica como agentes protectores, la continuidad de esta barrera física y espiritual que constituye la elección por parte de los afrodescendientes de plantas guardianas en los jardines martiniqueses, y que como señala Nossin encontramos aún en la actualidad; respondería a la persistente necesidad de separación y protección que experimentan los racializados frente a la evolución de los sistemas de control y opresión Occidental.

Además de “su capacidad” delimitante, el aspecto resistente y sincrético del jardín creole se observa en la extensibilidad de su carácter apropiador que podemos observar en concepciones como la de “creolización del jardín de case” o el jardín ornamental, desarrollado por el historiador V. H. Belrose, impregnado de la esencia y funcionalidad del legado inmaterial de la cultura caribeña, según el autor.

A la división espacial y simbólica que implicaba la apropiación y uso de un espacio que se escapaba al control del colono, se instituía un lugar de reencuentro de los afrodescendientes con una “herencia vegetal” que servía de escenario para la reproducción y transmisión de otras prácticas resistentes que articulaban la cultura creole y la identidad comunitaria.

En la entrevista que me concedió el presidente de la asociación “*Les jardins de la Martinique*” durante el trabajo de campo en la isla en 2015, Mr. Mitrail, me explicaba que tanto el bélé como la lengua creole habían retrocedido en su uso tradicional, como consecuencia de la pérdida del jardín creole.

En este aspecto, la extensión de las funciones de esta práctica en cuanto a su carácter coercitivo, amplía las perspectivas atribuidas al jardín por autores como J.V. Marc, al centrarse unilateralmente en su dimensión económica-redistributiva.

Lo que semejava a una copia de las parcelas europeas, propiedades individuales o familiares con funciones básicamente estéticas, de ocio o alimentarias que aparecían como tal frente al blanco, resultaba ser por tanto para los afrodescendientes, uno de los pilares estructurales que engranaban elementos básicos de la cultura creole y como veremos desde los que se tejían las relaciones intergeneracionales y barriales en torno a los mismos.

El anclaje espacial de la comunidad que permitía el encuentro, reconstrucción y transmisión de las memorias y herencias de los deportados y sus descendientes a través de la vinculación con una tierra conglomerada, propia y fronteriza, concebida ideológica y estructuralmente en contraposición a la de las plantaciones; inscribiría y plasmaría en sus desapariciones, sinergias y emergencias, los cambios que de forma global se producirían en esta sociedad a lo largo de su historia.

Si el jardín creole atentaba contra el individualismo (instrumento privilegiado del sistema capitalista), constituyéndose como la extensión de la expresión relacional del barrio a través de un espacio identificador y reconocible de reencuentro e intercambio de productos alimenticios, espirituales, medicinales etc., la conservación de los conocimientos y memorias que se difundían de forma intergeneracional mediante la tradición oral en el seno de las familias, se reproducirían también en torno a este espacio y actividad.

También las funciones ligadas a esta práctica se extendían en el plano social a la educación de los más jóvenes, que desprovistos ahora de este lugar de encuentro que otorgaba el tiempo necesario para que los mayores transmitieran sus saberes y memoria a las generaciones siguientes, ha dado como resultado la aparición de una generación de “adolescentes empobrecidos” para muchos martiniqueses, despreciados por el conjunto de la sociedad, y representados por su falta de valores, su adhesión a estilos de vida occidentalizados y al mismo tiempo marginales, que no son aceptados ni comprendidos por el resto de la sociedad:

“La solución existe pero no hay que buscarla en el estado. Muchos piensan que la educación de los niños, de los ancianos es un tema estatal. Todo se ha transferido al estado. Ya no hay adultos, voluntarios para ocuparse y transmitir a los jóvenes. Antes jugábamos al fútbol, había siempre un adulto que nos enseñaba, que nos educaba, ahora nada. No hay referentes positivos, ves al que pasa con su 4x4 climatizado con sus ventanillas cerradas que no le dedica ni una hora al niño. Hay un desprecio hacia el adolescente, no hay un referente educativo adulto (Silencio). Se habla mucho de las familias mono parentales, en la esclavitud el hombre no jugaba el rol de marido o padre, era el progenitor, porque no sabía si lo llevarían a otra habitación, a engendrar otros hijos etc., pero no se veía tanto porque había la liana del barrio y familiar, había referentes masculinos de autoridad en otros hombres. Ahora las familias monoparentales están aisladas, esto da lugar a la violencia, la desesperanza... igual que en las periferias metropolitanas de París. Desesperanza, desestructuración, malestar, alcohol, estas son las enfermedades de la pobreza diferentes de las familias monoparentales de las clases favorecidas”.

Mr. Mitrail, Entrevista en Fort de France, Mayo 2015.

En esta noción social predominante que caracteriza al joven martiniqués y que se analizará ampliamente en el capítulo 4, podemos observar como Mitrail incluye en su percepción problemas derivados del capitalismo, de la individualidad, de sistemas que contradicen la familia católica tradicional etc...derivados para él de la falta de tiempo, implicación y de un lugar de reencuentro entre las diferentes generaciones que antes se concentraba en este espacio tradicional.

En este sentido y como trataremos al final del apartado, el traslado del jardín creole a los centros educativos, transfiriendo sus funciones del ámbito familiar al escolar con los consiguientes encorsetamientos que ello conlleva, constituye de nuevo la vigencia, importancia y adaptabilidad de la práctica en la sociedad martiniquesa, y en sus transformaciones, el indicador de los cambios que se operan en ella y que al final componen un relato histórico alternativo, encriptado en los devenires históricos de este elemento estructurante de la cultura martiniquesa.

Así tras un periodo anterior en el que ha primado el retroceso de esta práctica en la sociedad martiniquesa como explican autores como V. H. Belrose o el propio Mr. Mitrail, paralelo probablemente a la intensificación de mecanismos de invisibilización desarrollados por parte de sus usuarios ante las presiones asimilatorias estatales y locales, en la actualidad este proceso se ha invertido.

Siguiendo este enfoque, al igual que sucediera con otros grupos oprimidos como los mocoví estudiados por Silvia Citro, la emergencia y transformación del espacio, funciones, contenidos y técnicas del jardín creole que se está desarrollando en los últimos años, responde a nuevas necesidades que implican un re- direccionamiento de las estrategias de resistencia, que ahora afloran bajo configuraciones adaptadas a los contextos actuales.

Como veremos en el último epígrafe, la visibilidad de algunas de sus funciones, que corre paralela con la introducción o acoplamiento de las mismas bajo discursos, sujetos y espacios legitimados por Occidente, se imbrica con la continuidad de tácticas de invisibilización de algunos de los componentes y sujetos de esta práctica, que por su otredad y resistencia, permanecen activos aunque ocultos, a la mirada del colono.

Todo ello contribuye a la continuidad de la herencia del resistente o del oprimido y en suma a la capacidad de adaptación, de increíble transformación de las prácticas que caracterizan el mundo creole y que dotan de instrumentalidad y vigencia a las mismas dentro de un contexto poscolonial como el martiniqués.

En estas nuevas emergencias y evoluciones, entre las que encontramos procesos como la institucionalización de algunas funciones del jardín creole; la diversidad de elementos vegetales que conforman un “pedazo de tierra” corresponde con la multiplicidad de espacios que se han originado como consecuencia de la adaptabilidad de esta práctica a los nuevos tiempos.

Como veremos estos nuevos tentáculos del espacio del jardín creole, se introducen en colegios, plazas, hábitats urbanos, eco-museos, hoteles etc...

En este proceso, la exposición de las técnicas de cultivo, del tipo de especies naturales, de sus funciones alimenticias, curativas, y ecológicas y las proposiciones de intercambio de productos y semillas entre los usuarios, se extienden ahora al espacio virtual, con múltiples tutoriales y páginas web desarrolladas fundamentalmente por la comunidad afrodescendiente, desde las que poder aportar e intercambiar ideas y productos.

En esta muestra recojo algunas de las demandas y ofrecimientos de estos internautas con respecto al jardín creole, que como antaño continúa siendo un centro de redistribución, y cohesión social, en este caso a través de una plataforma on line:

“Bonjour est ce que quelqu'un aurait des plants de ti nain, banane jaune, macandja et figue pomme et dachine, je viens de commencer mon jardin et financièrement c un peu chaud pour moi en ce moment merci d'avance.”

(« Buenos Días alguien tendría plantas de ti nain, banana amarilla, macandja y figue pomme y dachine, acabo de comenzar mi jardín y económicamente es un poco duro para mí en este momento, gracias por adelantado.»)

En la web Troc Jardin Créole Martinique, publicado por Tatiana Dintimille (19 de octubre de 2013).

*“Appel à votre générosité chers Troqueurs. Je suis enseignante et j'ai pour projet la réalisation d'un jardin créole avec des élèves de sixième du collège Place d'Armes 2 mais malheureusement les fonds manquent pour étayer notre jardin et c'est la raison pour laquelle je m'adresse à vous afin de savoir si il est possible de faire appel à la générosité de vos fans pour obtenir quelques plants ou graines ou autres?
Mlle. Legros.*

Cordialement.

Contactez la, Mylène Legros!, Merci bien”

(« Llamada a vuestra generosidad queridos trocadores. Soy profesor y tengo por proyecto la realización de un jardín creole con alumnos del colegio Place d’Armes 2 pero desgraciadamente no tenemos fondos para apoyar nuestro jardín y es por esta razón por la que me dirijo a vosotros con el fin de saber si es posible hacer una llamada a la generosidad de vuestros fans para obtener ¿algunas plantas o semillas u otras? »)

En le web Troc Jardin Créole Martinique, publicado por Mylène Legros (15 de Noviembre de 2013).

“Bonjour, je recherche des graines de tomates anciennes (pas de F1), si vous êtes comme moi, faisons des échanges ou alors si vous en avez vraiment beaucoup et que vous avez le cœur sous la main n'hésitez pas. Pour ma part voici ce dont je dispose:

<i>-graines</i>	<i>de</i>	<i>persil</i>	<i>plat</i>
<i>-graines</i>	<i>de</i>		<i>potimarrons</i>
<i>-graines</i>	<i>de</i>		<i>consoude</i>
<i>-graines</i>			<i>tomate:</i>
<i>-cornue des Andes...</i>			

(« Buenos días, busco semillas de tomates antiguos (no de los de F1), si sois como yo, hagamos cambios, o si verdaderamente tenéis demasiados y que sois gente de corazón no lo dudéis. Por mi parte aquí os muestro lo que tengo: Semillas de perejil plano, potimarrons, consoude, tomates, cornues des Andes... »)

En la web Troc Jardin Créole Martinique, publicado por Jacky Wysocki (12 de Abril de 2013).

Esta página web, que surge como respuesta a las necesidades originadas tras las manifestaciones de febrero de 2009 y el cierre general de los lugares de abastecimiento alimenticio y de combustible, promovió el intercambio de productos y conocimientos mediante el trueque de sus usuarios, también a través del espacio virtual, favoreciendo la recuperación de las relaciones y vínculos sociales de la familia y del barrio y también fuera del barrio.

Así el espacio on-line pasa a configurarse como receptáculo atemporal de la conservación de saberes en vías de extinción, constituyendo un complemento a la tradición oral, al mundo doméstico-barrial y a tácticas de invisibilización que continúan presentes para algunas de sus funciones.

Estos “nuevos espacios” de relación, comunicación e intercambio social son empleados para la difusión a gran escala del legado del jardín creole, como vemos en el siguiente ejemplo relacionado con el sistema terapéutico creole:

“Certaines plantes de la Pharmacopée créole, communes autrefois en forêt, se sont raréfiées, comme par exemple l'épineux jaune (Zanthoxylum spp), le gâiac (Guaiacum

officinale), *legalba* (*Calophyllum calaba*) aux Antilles. De nombreuses espèces médicinales sont menacées de disparition: parmi elles, certaines se situent dans la forêt primaire dont la destruction est irréversible: des arbres comme le courbaril (*Hymenea courbaril*), l'angelin (*Andirainermis*) et le mirobolan (*Hernandiasonora*) aux Antilles. (...). *Andira inermis* – angelin. TOX (graine, fruit, écorce) Synonyme: *Geoffroya inermis*. Noms francophones : angelin, bois angelin, bois olive, lanjlen, anjlen, bwa oliv, lanjlen fran –bwa palmis (H.) Origine: Amérique tropicale Description: arbre de 5 à 8 m qui peut cependant atteindre 20 m de hauteur. Ses feuilles, composées et alternes, pubescentes, portent des petites fleurs aromatiques roses ou lilas pâle réunies en racèmes terminaux denses. Les fruits arrondis vert foncé renferment une seule grosse graine tendre. La racine et l'écorce émettent une odeur désagréable. Partie utilisée: écorce, graine Usages traditionnels: vers, rougeole, dermatose, eczéma, herpès, nervosité, rougeole, constipation, plaies. Composition: dalbergiones, biochanine A, flavonoïde, acide gras, bêta-sitostérol, vanilline (bois), berbérine, andirine (graine, écorce), acide alpha-aminobutyrique, isoflavones (feuille) Propriétés démontrées: toxique, vomitif, antihelminthique, laxatif, antibactérien, insecticide, antipaludéen. » (...) ³⁸¹

En la diversificación y proliferación de webs de intercambio y transmisión de saberes como la presentada aquí, se aprecia como decía, que la visibilidad de sus funciones se restringe a las que son occidentalmente legitimadas (alimenticia y medicinal) mediante la apropiación del discurso bio-ecológico, naturópata o “Fito terapéutico”, como veremos detenidamente en el apartado siguiente, que se instrumentaliza para poder extender y transmitir esta práctica a través de los canales de difusión global.

En este sentido los significados y funciones mediadoras, espirituales, o memoriales y la cosmovisión alternativa de tipo holístico inherente al jardín creole, permanecen invisibles y protegidas en el seno de la comunidad.

En la extensión y evolución del jardín creole a los nuevos contextos y formas de relación, como constata el profesor y geógrafo J. Valery Marc, el espacio tradicional ligado a la adquisición familiar de una pequeña parcela donde se desarrollaría tradicionalmente la práctica del jardín creole, se adapta también a la proliferación de hábitats urbanos, trasladándose y acomodándose a este medio:

« Le jardin créole urbain se veut une réplique miniaturisée du jardin créole traditionnel, adaptée aux contraintes de la ville où existe une étonnante diversité d'espèces végétales. Chacun d'eux est marqué de l'empreinte personnelle du propriétaire. »

³⁸¹ En: Jean-Louis Longuefosse. *Les plantes médicinales de la forêt Antillaise*. Publicado en Facebook el 8/11/2013. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/plantes-cr%C3%A9oles/les-plantes-m%C3%A9dicinales-de-la-for%C3%AAt-antillaise/648530968502362>

(“El jardín creole urbano se parece a una réplica miniaturizada del jardín creole tradicional, adaptada a las dificultades de la ciudad o existe donde existe una increíble diversidad de especies vegetales. Cada una de ellas está marcada por la marca personal del propietario.”)

La intensificación de la urbanización del suelo en Martinique fundamentalmente en la capital y localidades limítrofes, asociada a la pérdida de tierra por parte de las clases más desfavorecidas, generalmente ligada a actividades de especulación sobre todo en la zona Sur de la isla como se ha marcado en el epígrafe anterior, y con ella a la adquisición de estilos de vida Occidentalizados; supondría a priori la disminución de la práctica del jardín creole. Sin embargo como se apunta en el estudio de J. V. Marc, la proliferación de jardines creoles en el medio urbano han aumentado tras la precariedad y restricciones alimenticias y sanitarias originadas durante la huelga del 2009 con la parálisis económico-laboral de la población y en consecuencia con la penuria alimentaria y energética que sufrieron los habitantes durante más de un mes como consecuencia de estas reivindicaciones.



382

Fotografías 81 y 82. Realizadas en 2007 por Jean Valery Marc. A la izquierda jardín en el quartier de Trenelle, a la derecha combinación de plantas medicinales y alimenticias en un jardín urbano.

En este aspecto, en el documento audiovisual³⁸³ *Un jardin créole dans un HLM*, podemos observar la proliferación y adaptación del jardín créole en el espacio urbano y el apoyo de las administraciones municipales en iniciativas como las encontradas en la cité HLM de Séguineau, en la localidad martiniquesa del Lorraine, desarrolladas en Noviembre de 2012.

En colaboración con diferentes asociaciones, el ayuntamiento de esta localidad distribuyó un total de 2600m² entre las diferentes familias que componen la cité en donde pusieron en práctica las técnicas y conocimientos ligados al jardín creole, aprendidos durante los talleres del programa.

Los objetivos principales según los promotores, consistían en la transmisión y conservación de la actividad, en la mejora de la salud de sus residentes y en el fortalecimiento de las redes sociales del “barrio”.

³⁸² Marc, *op.cit.*, pág. 319

³⁸³ A consultar en: *Un jardin créole dans un HLM*. Difundido por webtv durond, el 22/11/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5dulgsZ4A-4> (2:01)

Una vecina de la cité expresaba en el reportaje realizado para un medio de comunicación local en Noviembre de 2012, que tener un jardín al lado de casa para los que viven en el pavimento es lo ideal. Refería que hay gente que se deprimía, que vivía sola y que con la iniciativa acudían a intercambiar productos y al final a compartir impresiones y sentirse más acompañados.



Fotografía 83 y 84. Cité HLM en la ville de Lorraine en Martinique a la derecha. A la izquierda residente ocupándose del jardín creole urbano instaurado en 2012 en el barrio.

Iniciativas similares se están reproduciendo en otras partes del Caribe y Latinoamérica como por ejemplo en Cuba³⁸⁴, Bolivia o Argentina. En el caso cubano, pionero en este sentido, el desarrollo de la agricultura urbana y periurbana impulsada por el estado, tuvo también lugar durante la crisis alimentaria que acaeció como consecuencia de la caída del bloque comunista y el bloqueo comercial NA.

Desde 1980 la AU o agricultura urbana ha cobrado importancia a nivel planetario³⁸⁵. Los denominados huertos urbanos constituyen nuevos espacios de ciudadanía, formas alternativas de conectar consigo mismo y con el entorno desde un enfoque alternativo. Definida por la FAO como *"la practicada en pequeñas superficies (solares, huertos,*

³⁸⁴ Ver iniciativas, testimonios y resultados de la implantación de la UA en Cuba en el documental realizado por "Colectivo documental Semillas". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=A23dWChp_hw(20:16)

³⁸⁵ En: Hermir-Zaar, M. (2011). *Agricultura urbana: Algunas reflexiones sobre su origen e importancia actual*. Universidad de Barcelona. La autora expone en base los datos de la FAO, como ejemplos del alcance de la UA a nivel global que: "Los huertos y micro-huertos también son una solución para el suministro de alimentos en situaciones catastróficas. Fueron incentivados en Indonesia, después del tsunami de 2004, y en Haití entre las víctimas del terremoto de enero de 2010. Pero no solamente en estos casos. Estudios realizados en Senegal pusieron de manifiesto que un 35 por ciento de los productos se destinan al consumo de la familia, mientras que el resto se vende. En Dakar más de 4.000 habitantes urbanos, sobre todo mujeres, montaron micro-huertos en sus patios y terrazas. Los ingresos comunes de un micro-huerto de 10 m2 de una familia van de 15 USD a 30 USD mensuales. Los huertos en las azoteas de El Cairo comenzaron en el inicio de la década de 1990, cuando en la Universidad Ain Shams, un grupo de profesores de agricultura desarrolló una iniciativa para cultivar verduras orgánicas en las ciudades egipcias con gran densidad de población. La iniciativa se aplicó a pequeña escala, hasta que fue oficialmente adoptada por la FAO. Según la FAO, la agricultura urbana goza de particular importancia en países de bajos ingresos, como Malawi, Nepal y Vietnam; y también en economías más desarrolladas como Panamá donde un porcentaje elevado de familias urbanas se dedica a estas actividades agrícola".

márgenes, terrazas, recipientes) situadas dentro de una ciudad y destinadas a la producción de cultivos y la cría de ganado menor o vacas lecheras para el consumo propio o para la venta en mercados de la vecindad", la agricultura urbana o periurbana se integra dentro del discurso ecológico al combatir la insuficiencia alimentaria, la pobreza, la contaminación ambiental, la individualidad y la homogenización identitaria, la extinción de la diversidad vegetal etc...

La introducción reciente de la AU en el espacio urbano martiniqués reconvertida a un formato culturalmente representativo como el del jardín creole, que comienza a desarrollarse en Martinique a través de iniciativas como la expuesta, constituyen el síntoma de una toma de conciencia, de una transformación social que acompaña a este inicio de reforma agrario-identitaria y que supone un paso más hacia un futuro propio, opuesto a las directrices estatales que han fomentado hasta ahora la dependencia y el aislamiento de los departamentos de ultra mar. La lucha contra las oligarquías rurales que persisten como consecuencia de la continuidad del modelo poscolonial de dependencia y el empobrecimiento y estigmatización histórica del campesinado local, podrían enmarcar estos cambios dentro de lo que se denomina reforma agraria socialista, que supone la redistribución y "nacionalización" de la tierra y que en el caso martiniqués se viene realizando a partir de asociaciones ecológico-independentistas y por parte de la administración local desde finales del siglo pasado.

En todo caso, la proliferación de programas para la redistribución de la tierra entre la población más desfavorecida, como el caso recogido con la cité HLM, podrían indicar el inicio de una reforma más amplia, de una reparación histórica alternativa, todo dependerá de la extensión y continuidad de estas cesiones y transformaciones en el futuro.

En esta misma línea, la propiedad y transferencia de parte de los productos y conocimientos de los jardines también se extiende y reproduce en espacios institucionales, incorporándose como práctica pedagógica y mercantil en el ámbito educativo, tanto en las aulas de colegios e institutos como a nivel municipal, en donde se propone el arrendamiento de parcelas a título privado o colectivo y se ofrecen cursos relacionados con el tema.

Con este salto de lo doméstico y barrial a lo público promovido por las administraciones políticas, asociaciones y la comunidad educativa local, se pretende la recuperación, transmisión y consolidación de este legado cultural entre los afrodescendientes y sus generaciones futuras.

En este sentido, la proliferación de jardines creoles en donde se articulan las visitas guiadas tanto a los alumnos de diferentes colegios como a curiosos y turistas, supone un acercamiento de las generaciones más jóvenes hacia la tierra y a los estigmatizados agricultores, transformándose en un medio de reorganización histórico-identitaria, o en un puente hacia la aproximación y rehabilitación de la figura del esclavo, y de la esclavitud.

Le “*jardin Didi*” ejemplifica esta tendencia. Situado en el Gros-Morne, en una hectárea de terreno, este martiniqués propone la realización de un circuito en donde se mezcla el ocio y la adquisición de conocimientos ligados a la actividad.

En este paseo por su jardín creole, se identifican diferentes plantas medicinales, árboles frutales y flores. El visitante además puede realizar su propia composición floral durante la actividad y tiene la posibilidad de inscribirse en diferentes talleres ligados a la flora de estos espacios.



Fotografías 85 y 86. Jardin creole de Didi. Recogidas en su página web: <http://didilejardincreole.free.fr/photo/plante/plante7.JPG>

Las visitas de alumnos de múltiples institutos y colegios al jardín creole de “Tonton Leon”³⁸⁶ del que hablaré en el siguiente epígrafe, también son continuas. En ellas este agricultor enseña a los jóvenes como se reproducen los ignames a partir del corte de un trozo de esta raíz. Los estudiantes pueden practicar esta técnica en esta especie de talleres que los acerca a la agricultura “de su país”.

Entre risas, sonrojados explican al entrevistador que les parece positiva la visita y con un discurso aprendido, casi mecánico, refieren que con el estilo de vida que hay ahora no realizan prácticamente actividades físicas y su alimentación se limita a productos comprados en el supermercado.

En estas adaptaciones de las funciones y catalogaciones del jardín creole, la difusión de los saberes y prácticas dentro de las excursiones pedagógicas de alumnos de varias escuelas a estos espacios agrarios-jardines creoles contemporáneos; conforman un preámbulo hacia el abordaje de las formas alternativas de aprendizaje con las que la institución educativa martiniquesa, pretende contrarrestar los efectos de un programa nacional eurocentrado.

³⁸⁶ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=TWwiVQCCdY>

En este sentido y como veremos en el último epígrafe y en el capítulo siguiente, la introducción del jardín creole ya sea dentro del propio establecimiento o a través de visitas o talleres, planificadas por parte de los profesores y las administraciones locales, se transforma en un vector de aprendizaje que permite el acercamiento de los alumnos con la tierra, su memoria y su cultura.

El carácter y desarrollo de estas sesiones impartidas en talleres, jornadas o seminarios, es similar a la descripción que ofrece Mr. Mitrail en la asociación *jardins creoles de la Martinique*, a un público adulto.

En cuanto a los asistentes, añadía que eran generalmente hombres y mujeres en torno a la cincuenta que no habían podido recibir estas enseñanzas como consecuencia de la disminución/desaparición del jardín creole en esos años, y también familias y grupos escolares. Como en la mayoría de actividades recogidas, los asistentes se informan sobre las propiedades y usos medicinales, culinarios y alimenticios de las plantas tras el pago de una cuota preestablecida.

La proliferación de estos cursos, sugiere la necesidad de la comunidad por recuperar los saberes y usos del jardín creole diversificados y adaptados a las necesidades actuales de su comunidad.

En el artículo publicado por el diario France Antilles “*Découverte.Rendez-vous aux jardins*”³⁸⁷ en Junio de 2016, se recopilan en una especie de sumario, las visitas que se pueden realizar a jardines de este tipo incluyendo las tarifas y la localización. Sólo en el fin de semana del 3 al 5 de Junio de ese mismo año, 14 localidades ofrecen 21 espacios dedicados al jardín creole para la visita y conocimiento de las plantas cultivadas en ellos.

Por tanto, como vemos en estos ejemplos, el re direccionamiento del uso de la tierra que se produce a partir del arrendamiento temporal, el alquiler o la cesión de un “*lopin de terre*” por parte de los ayuntamientos, pasa por mercantilización de los saberes tradicionales en cuanto a la enseñanza de los modos y tipos de cultivo y de las funciones alimentarias y medicinales del jardín. Generalmente estos talleres son impartidos por un especialista en el tema que reelabora, procesa y difunde, en un formato científico, los saberes tradicionales. A estos proyectos se suman iniciativas análogas emprendidas por particulares, ya sean agricultores o propietarios que deciden emplear y exhibir este espacio y sus técnicas, como un medio rentable desde el que complementar los ingresos que produce la actividad.

La transferencia de conocimientos desde los que estos nuevos transcritores e intérpretes difunden los saberes tradicionales ligados a las plantas, parten directa o indirectamente de l@s ancian@s.

³⁸⁷ Disponible en: <http://www.martinique.franceantilles.mobi/actualite/une/rendez-vous-aux-jardins-362067.php>

Como se constata en los diferentes testimonios de intelectuales, investigadores y formadores como Mr. Mitrail, E. Nossin. o J. L. Longuefosse entre otros, la sabiduría del jardín creole, la adquieren de los llamados “*aînes*”, al igual que lo hacían tradicionalmente las generaciones más jóvenes en el seno de la familia o el barrio.

La antropóloga Martin Hill, Ph. D Dawn (2003), define a estas figuras dentro de la cadena de transmisión del patrimonio cultural de las “sociedades tradicionales”, de forma muy equiparable al rol de los ancianos en cuanto a la transferencia de conocimientos del jardín creole en Martinique:

*« Les aînés sont respectés et vénérés pour la sagesse, l'expérience et les connaissances qu'ils ont acquises au fil de bien des années. Ce sont des personnes qui servent de modèles et qui ont contribué en quelque sorte au bien d'autrui. Pour y arriver, ils ont dû sacrifier quelque chose d'eux-mêmes, que ce soit leur temps, leur argent ou leur énergie (...). Les aînés, les anciens, les grands-pères et les grands-mères ne conservent pas les connaissances ancestrales. Ils les vivent ».*³⁸⁸

Si el espacio y los depositarios de los conocimientos de los “*aînes*” se reducía hasta ahora al entorno familiar y la transferencia era entendida en términos de herencia transgeneracional preservada en el seno de la comunidad, en la actualidad parte de este legado se reelabora e inscribe dentro de un formato científico y ecológico, se occidentaliza, permitiendo así su legitimación estatal y con ella, la conservación y difusión pública de sus saberes.

Así el jardín creole como espacio fronterizo, se reconfigura y extiende combatiendo las formas hegemónicas de dominación a través de su emergencia y presencia en los centros de poder institucional tradicionales, como la escuela o los ayuntamientos.

Sin embargo y como analizaremos, este proceso de apertura pública que conlleva la difusión y por tanto proliferación de los saberes del jardín creole en otros espacios, y por otros agentes, implica una serie de limitaciones y restricciones que limitan paradójicamente la capacidad transformadora y dinámica de esta práctica. En este sentido, la patrimonialización de la actividad a través de su institucionalización, acota probablemente el dinamismo con el que se construyen e integran nuevos conocimientos por parte de sus guardianes tradicionales y transmisores y que afecta de manera directa por ejemplo a los remedios de la medicina creole.

³⁸⁸ Martin Hill, Ph. D. (2003) *La guérison traditionnelle dans les contextes contemporains. Protéger et respecter le savoir et la guérison indigènes*. NAHO, ONSA. Disponible en: <http://nahoc.ca/documents/nahoc/french/pdf/>

Traducción al castellano: « Los ancianos son respetados y venerados por la sabiduría, la experiencia y los conocimientos que han adquirido a lo largo de muchos años. Son personas que sirven de modelos y que han contribuido de alguna manera al bien del otro. Para poder llegar ahí, han debido de sacrificar algo de ellos mismos, ya sea su tiempo, su dinero o su energía (...). Las personas mayores, los ancianos, los abuelos y abuelas no conservan los conocimientos ancestrales. Los viven”.

En suma, si el jardín creole se restringía hasta ahora a los límites geográficos de las “cases” de los afrodescendientes y grupos racializados y su transmisión y transferencia de productos alimenticios, espirituales, medicinales etc... tenía lugar en el entorno doméstico y barrial, en la actualidad asistimos a la extensión y recuperación del jardín creole adaptado a las vías y contextos de relación y comunicación de hoy.

Esta transformación que incluye una proliferación de lenguajes, de agentes sociales y de espacios, que como analizaremos y se apunta en este epígrafe introductorio; hacen referencia a nuevas formas de visibilidad y legitimación de una parte de los conocimientos y técnicas que acompañan al jardín creole, serán vinculados durante el desarrollo del siguiente epígrafe, al contexto político-económico, legislativo y educativo local actual.

3.3. Práctica y memoria: Holismo, estructurabilidad y funcionalidades del jardín creole.

3.3.1. Función alimenticia del jardín creole.

"Le colon fait l'histoire. Sa vie est une épopée, une odyssée. Il est le commencement absolu : "Cette terre, c'est nous qui l'avons faites." Il est la cause continuée : "Si nous partons, tout est perdu, cette terre retournera au Moyen-Age." En face de lui, des êtres engourdis, travaillés de l'intérieur par les fièvres et les "coutumes ancestrales", constituent un cadre quasi minéral au dynamisme novateur du mercantilisme colonial."

Les Damnés de la Terre (1961), Frantz Fanon, éd. La Découverte poche, 2002, p. 52-53

La continuidad del jardín creole como práctica de resistencia a la colonialidad en sus tres vertientes como las define W. Mignolo, durante el periodo colonial y poscolonial, ha ido acompañada, como he señalado en el apartado anterior, de adaptabilidades, influencias y disoluciones tanto en sus técnicas y productos, como en sus tácticas de transmisión entre las diferentes generaciones de afrodescendientes.

Sus emergencias e invisibilidades corren paralelas a los diferentes procesos de opresión y control hegemónico y también a las reapropiaciones y éxitos de las luchas de los oprimidos.

En este sentido explicaba que la “desaparición” o invisibilidad del jardín creole durante determinados periodos históricos, ha acaecido como respuesta a la necesidad de preservación o camuflaje de esta práctica en contextos de opresión que impedían su visibilidad y en los que el aparato hegemónico poscolonial estatal y local exigía la alienación del racializado como garantía de un tratamiento igualitario.

El “renacimiento” de la actividad al que aluden diferentes agentes sociales y asociaciones como “*Les jardins de la Martinique*” o el grupo Tramil implicadas en la transmisión de sus técnicas y conocimientos, y en su difusión pública, se localiza temporalmente desde hace 20 años aproximadamente, intensificándose en la última década.

En la entrevista realizada a Mr. Mitrail durante el trabajo de campo, me explicaba esta transición y la proliferación de la actividad actualmente:

“Llevamos 7 años siendo los más activos, antes se habló de este tema, pero fuimos los primeros en proponer la formación para personas desfavorecidas. Además hacemos talleres a particulares. Su pérdida ha supuesto problemas a nivel de la salud, la gente se “penché” a los supermercados, están obesos etc. (...). Hemos relanzado el jardín creole...”

La apertura del debate crítico sobre “el silencio histórico de la nación” acerca de la trata atlántica y la colonización y esclavitud y su reconocimiento como crimen en el marco jurídico europeo, ha posibilitado a nivel nacional, la reapertura pública del jardín creole dentro del discurso ecológico-bio metropolitano.

En este sentido, la visibilidad y el reconocimiento de esta parte de la historia no sólo se restringe a su introducción y transmisión dentro de la narrativa nacional y local, sino que reposiciona, y visibiliza a los afrodescendientes de los departamentos de ultra mar y sus especificidades culturales.

Si los esclavos emergen del olvido como víctimas de un genocidio, su legado deja de ser también silenciado o estigmatizado para pasar a formar parte de la historia visible de estas comunidades, que aprovechando el nuevo marco legislativo actual, introducen parte de las sabidurías del jardín creole en los canales y espacios del saber legitimados por Occidente, a través de la apropiación de las etiquetas eco-bio-Fito.

El desarrollo de la filosofía “del norte de Europa”, “del comer sano” que incluye el uso complementario de la “*fitoterapia*” como medicina natural y que a pesar de su aparente alter natividad, no deja de ser capitalista y biopolítica; conforma el marco ideal en el que se introduce esta práctica, permitiendo su visibilidad, reproducción y difusión en espacios y canales públicos e institucionales.

Para ello, se enfatizan sus funciones medicinales, y alimenticias conseguidas mediante una distribución de las diferentes especies que al igual que un ecosistema, permite el éxito de la producción de productos vegetales, sin el uso de fertilizantes o productos químicos.

En este sentido, la instrumentalización del discurso ecológico aunado a las consecuencias sanitarias que ha provocado el uso de pesticidas como el Chlordécone en la población y la biosfera martiniquesa, han fomentado la conciencia y los vínculos de los afrodescendientes sobre la tierra, re agudizándose maniobras de empoderamiento y

de apropiación del suelo y de la memoria, mediante el desplazamiento de la élite blanca dominante que analizábamos en el capítulo anterior.

Como explicaba en la introducción del capítulo, todo ello desembocaría en el catártico movimiento social del 2009, en el que se pudo palpar de forma micro y macro social la dependencia cotidiana de los martiniqueses hacia el sistema capitalista de las élites blancas locales y nacionales.

La escasez de productos de primera necesidad debido al cierre de los almacenes agroalimentarios, el desabastecimiento de combustible y el bloqueo de los principales medios de transporte que acompañó a la huelga, unido al seísmo que devastó Haití en 2010, acuciaron a la sociedad martiniquesa, a recuperar prácticas cotidianas que habían permitido la subsistencia de los racializados en épocas anteriores. Todos estos elementos afectaron de manera conjunta a todos los estratos poblacionales.

La reaparición del jardín creole va ligada entonces a una necesidad y un reclamo de autonomía, que surge como la consecuencia experiencial de los procesos de dominación nacional que mediante los movimientos sociales, se plasmaron en las realidades cotidianas de los martiniqueses durante unos meses.

En ellos, el racializado tomó conciencia de su condición periférica al observar la inmunidad con la que el estado nación, a través de su representación colonial, había envenenado el ecosistema y a la población, al mismo tiempo que había consolidado un sistema de dependencia económica local, que obstaculizaba el desarrollo y apropiación de los medios de producción de la isla, incluyendo la reducción e invisibilización del jardín creole como forma tradicional de abastecimiento familiar y comunitario.

Esta práctica resurge así tras este conflicto identitario, económico, político y memorial, y como respuesta adaptativa a estos problemas.

Configurada como una alternativa a la dependencia del mercado, los afrodescendientes como sus ancestros, transforman el espacio natural al igual que su propia fuerza de trabajo, del modo de producción y distribución del producto que ellos mismos han elegido, manteniendo en este proceso una forma de arraigo y pertenencia con la tierra, al reconfigurar los roles a los que iba asociada.

Todas las fases de este procedimiento suponen alternativas y con ellas desobediencia a las élites locales que representan el orden poscolonial- capitalista en Martinique.

Las funciones de las plantas se solapan para conformar una visión holística e integrativa en la que no existen categorías o separaciones entre las capacidades “mágicas”, curativas o nutricionales de las especies vegetales, lo que supone una transmisión que vehicula una cosmovisión diferente, característica del mundo creole, en la que se articulan y ensamblan procesos que desafían las lógicas cartesianas y explotadoras del mundo Occidental.

En el plano económico, el jardín creole permite una fuente secundaria de aprovisionamiento que facilita una subsistencia más autónoma del polo más desfavorecido de la sociedad martiniquesa, que asumiendo un coste de la vida desproporcionado en comparación con el de la metrópoli, precisa de la incorporación de tácticas pertenecientes a la “economía informal” para poder satisfacer sus necesidades básicas.

El jardín creole continúa conformándose para este estrato de población, en una alternativa eminentemente económica, de supervivencia.

Mr. Mitrail explicaba así esta premisa:

“El jardín era un amortisseur économique, la pobreza no se veía de la misma forma, el pobre cogía un trozo de tierra, a veces de los békés y hacia un jardín para alimentar a su familia, por eso decíamos siempre que era mejor ser pobre aquí que en Francia, aquí tenías de que alimentar a tu familia. Esto ha desaparecido por las ayudas sociales, a desesperanza, la delincuencia...”

En este sentido la elección de las plantas a cultivar depende de las necesidades de la familia, como J. V. Marc (2011, 8:15) constata en su estudio:

“Plus une famille, un individu sont pauvres, plus grand est le pourcentage de leur jardin qui sera consacré à la satisfaction de besoins urgents. Inversement la part des plantes ornementales dans la composition botanique du jardin augmente lorsque le revenu s’accroît”.

(“Más una familia, un individuo son pobres, más grande es el porcentaje de su jardín consagrado a la satisfacción de necesidades urgentes. Inversamente la parte de las plantas ornamentales en la composición botánica del jardín aumenta proporcionalmente en función del sueldo”).

Además, la elección de los productos fomenta la continuidad de la producción de verduras de raíz, frutas y especias que forman parte de la tradición culinaria de las Antillas francesas.

Las técnicas para la plantación y conservación de estos comestibles, guardan parte del “saber hacer” de los antepasados de cada familia y la distribución e intercambio del producto se aleja de la maximización de beneficios como único objetivo de una transacción comercial y se centra en una cuestión de redistribución y ayuda mutua, en donde predominan redes de confianza a través de las cuales se diversifica la producción final mediante el trueque.

De este modo, “la naturaleza del jardín creole”, practicado generalmente en superficies pequeñas, facilita un tipo de intercambio basado en la cooperación y el establecimiento de redes sociales vecinales o comunitarias, que contribuirían a paliar la reproducción de un estilo de vida individualista, atomizado y consumista.

En este sentido, “*le koudmen*”³⁸⁹ (o echar una mano, realizar un esfuerzo o una labor conjunta) es el eje desde el que operan estas redes, fundamentalmente entre la clase más desfavorecida.

Como veremos en las intervenciones on line, cuando la situación económica de uno de los sujetos no permite el intercambio recíproco inmediato, se activa la solidaridad como base desde la que se opera el intercambio, transformándose en una forma de cohesión social que probablemente incluya el establecimiento de relaciones que en su durabilidad supongan la posibilidad de un apoyo o contra-don futuro.

Así la funcionalidad económica del jardín creole se adapta pasando de constituir una fuente de beneficios complementaria para las clases medias a, en los casos de mayor empobrecimiento, conformarse como una de las bases de subsistencia principal.

En este sentido la incorporación del discurso ecológico como reclamo para mercantilizar una producción basada en la adaptación de técnicas tradicionales del jardín creole, permite la legitimidad y proliferación de esta práctica, traducida en el aumento de la extensión espacial y productiva del jardín; que ahora se puede incluir dentro de una parte del mercado local perteneciente a clases económicas medias-altas, que tienen acceso a la compra de productos etiquetados como “bio-ecológicos” y al turista metropolitano.

Por otra parte, la formación de los nuevos bio-agricultores fuera del ámbito doméstico, se dirige hacia la inserción social de personas con riesgo de exclusión social, entre los que se encuentra una parte de la juventud martiniquesa con mayores problemas de integración en la escuela o los denominados localmente como “*decrocheurs*”.

El éxito y proliferación de proyectos de formación de este tipo, muestra una vez más la importancia y utilidad del jardín creole en el plano identitario y como elemento cohesionador.

Como ejemplo de estas iniciativas, en el documento audiovisual *L'insertion par l'apprentissage du jardin créole*³⁹⁰, Fabienne Remir, (miembro activo de la asociación Les Jardins de Martinique et Guadeloupe) emplea las parcelas concedidas por el ayuntamiento del Precheur para la realización de jardines creoles, como instrumento de inserción socioeconómica para adolescentes, jubilados y personas en riesgo de

³⁸⁹ Un ejemplo de este carácter cohesionador del jardín creole entendido como una práctica realizada conjuntamente y en términos de reciprocidad y convivialidad, se muestra en el blog del proyecto de jardines creoles desarrollado por el Lycée Montgerald de la localidad del Marin en febrero de 2012:

"Coup de main", "koudmen": «*Le 28 janvier nous avons fait un coup de main pour lancer le projet "jaden bò kay Lamonjé". Ensemble dans l'effort toutes générations confondues nous avons partager un excellent moment de partage et d'échanges. Les photos vous présentent la situation du jardin avant le "koudmen" et la situation après (...). Chacun a exécuté des tâches en fonction de ses capacités et de ses compétences et toujours dans la bonne humeur.*»

En: <http://jardincreole.blogspot.com.es/2012/02/coup-de-main-koudmen.html>

³⁹⁰ *L'insertion par l'apprentissage du jardin créole*. Publicado el 17/12/2013. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rR9CTu_LFM (13:20)

exclusión social, en donde se promueve el encuentro intergeneracional que antes se producía de forma inherente en estos espacios en el medio doméstico y barrial.

El objetivo final consiste en la venta de “*paniers*” o cestas semanales de 10 Kg de vegetales variados por cada alumno, que al final les supongan un sueldo mensual con el que poder vivir.

La profesora explica que lo ideal es que cada participante pueda vender un total de 20 cestas a la semana que le reportarán 1600 euros mensuales.

Marlène de 58 años, ama de casa, expone su experiencia y el motivo de su interés por inscribirse en este proyecto:

“Lo he elegido porque no había nada más, no trabajaba, estaba en casa...Sabe, uno se siente también cuando sale por la mañana a trabajar...Cuando uno está en casa sin trabajo, sin dinero, tiene deudas, tiene los niños, no es fácil...Así que cuando escuche hablar de esto, hable con los de “pole emploi” para ver si tenía alguna oportunidad...y contacte con la señora Remir que me ofreció una oportunidad. Mi objetivo es ver si puede encontrar un pequeño sitio en donde poder explotar (la tierra)...Es verdad que ya tengo una cierta edad, pero me voy a dedicar a esto, me siento bien”. (Traducción simultánea del francés al castellano)

Para Jerome, un martiniqués de 44 años que ha perdido su empleo en el ayuntamiento como jardinero, la producción de lo “bio”, es la forma de reinsertarse laboralmente y trabajar para él mismo:

“Me gusta la tierra desde que era pequeño. Mi padre era agricultor y yo me siento bien en ella, estoy como un pez en el agua (...) Como la señora Remir ha dicho, el cultivo bio es bio, está muy bien...Hay pedazos de tierra pero el problema es que no hay muchos propietarios que te lo vayan a ceder para trabajar, es difícil como en todos los sitios.”

Al final del reportaje el entrevistador martiniqués lanza un mensaje al alcalde del Precheur instándole a que ceda más espacios para que las personas que necesitan trabajar, puedan hacerlo en esta actividad.

Así los agentes políticos locales se están encargando de la redistribución de trozos de tierra en los Mornes con el objetivo de reducir la dependencia de los martiniqueses y favorecer su autonomía.

La transferencia del poder del colono al del afrodescendiente que ocupa ahora los principales puestos en las administraciones locales, permite establecer paralelismos entre el origen histórico del jardín creole con la cesión de tierras del maître y las actuales iniciativas de los ayuntamientos. Como en su momento, este fenómeno podría constituir como adelantaba en el epígrafe anterior, el síntoma de un cambio estructural e ideológico con respecto a épocas pasadas.

El reciente cambio estatutario de la Martinique convertida como señalaba en capítulos anteriores en colectividad única, podría ir paralelo a estas iniciativas.

En este proceso de transformación política que supone un distanciamiento del departamento hacia el estado nación, y paralelamente un empoderamiento de los afrodescendientes y una mayor capacidad de autogestión, la actividad agraria dirigida a un abastecimiento autónomo, constituye un preámbulo imprescindible.

Las tradicionales explotaciones agrarias de tipo latifundista vinculadas al colectivo béké y dirigidas como vimos al monocultivo de la banana, a la caña de azúcar y a la búsqueda de financiación estatal y europea, no podría ser una opción válida y exclusiva en este nuevo contexto.

Así el jardín creole se torna como instrumento clave en esta reforma agraria, pero para su proliferación entre la comunidad afrodescendiente, la rehabilitación de la figura del agricultor, que representaba la continuidad del trabajo del esclavo y la antítesis del modelo ilustrado de ciudadanía francesa, se convierte en un factor imprescindible.

La incorporación de parte de las técnicas y de saberes del jardín creole integradas ahora dentro del “circuito ecológico-biológico” legitimado por Occidente, ha facilitado esta tarea.

El testimonio del investigador del Inra de las Antillas-Guayana, Harry Ozier-Lafontaine³⁹¹ en 2012, es esclarecedor para comprender las implicaciones de estos cambios que atañen tanto a la práctica en sí, como al estigma histórico del afrodescendiente y su relación con la tierra:

(...) «Après avoir été moquées par les agriculteurs qui ne comprenaient pas l'intérêt que l'on portait au jardin créole, nos recherches suscitent aujourd'hui un vif intérêt auprès des professionnels. Depuis une dizaine d'années, les problèmes de pollutions agricoles ont modifié leurs visions de l'agriculture. Ils viennent maintenant vers nous pour voir ce que l'agroécologie peut apporter dans leurs cultures».

« (...) Después de que los agricultores se rieran por no entender el interés que teníamos hacia el jardín creole, nuestras investigaciones suscitan hoy un vivo interés para los profesionales. Desde hace doce años, los problemas de polución agrícola han modificado sus visiones de la agricultura. Vienen ahora hacia nosotros para ver qué es lo que la agroecología puede aportar en sus cultivos.»)

A partir de este discurso podemos inferir la importancia actual del jardín creole para los agricultores afrodescendientes, incorporado ahora como una estrategia económico-identitaria que permite bascular las representaciones y significados dicotómicos del “pequeño agricultor afrodescendiente” y del “explotador agrario ligado al colectivo béké”.

³⁹¹ A consultar entrevista completa en: <http://www.inra.fr/Grand-public/Agriculture-durable/Toutes-les-actualites/Jardin-creole>

La vuelta de muchos martiniqueses al sector agrícola a través de la etiqueta del jardín creole que permite una especie de creolización de la agricultura, constituye un medio alternativo que posibilita a los agricultores trabajar la tierra y escapar de la pobreza, la exclusión social y la dependencia, sin el estigma histórico que tradicionalmente ha acompañado al agricultor en esta isla.

Por tanto a través del jardín creole se reconfigura una parte de la actividad agraria, recodificando las vinculaciones históricas de la tierra y sus trabajadores. De esta forma el jardín creole en su función alimenticia, se reconvierte en una alternativa y una vía de transformación social y económica, un medio de empoderarse de la tierra, de las formas de utilizarla y de las maneras de concebir a sus trabajadores.

En el discurso ofrecido por Leon Tisgra en consonancia con discursos análogos de otros agricultores recogidos a continuación; observamos como la definición de la actividad, se contrapone a la representación colonial tradicional de la Martinique de las plantaciones békés:

« Aujourd’hui nous avons mis en place toute un système des fonctionnements que va être de l’hébergement accompagné, sain, une formule en liberté. Je vais mettre en place un système d’animation(...), le gîtes est pour moi un complément, n’est pas l’exploitation tout court. Quand nous avons des périodes difficiles dans le jardin, le fait d’avoir des gens qui vont venir dormir, crée une valeur ajoutée. Ça crée ce que j’appelle une diversification agricole(...) la rotation tournante (...) Ici là je vais utiliser cet « tomate gasel mâle » comment on dit, c’est un insecticide du sol naturel qui fait que tu as un feuillage des carottes sans problèmes, entre deux parcelles des carottes tu as es que on appelle une barrière chimique naturel, tu as là du chou chinois. La technique de travail qui a met mes parents en place permet des garder le choix variétal, ça permet de laisser en état de dormance la terre, qui permet au sol de se régénérer et avoir toujours de la production, nous avons un bac bioécologique(...) Vous avez une terre qui est équilibrée (...). J’ai créé le panier de la ménagère qui a de tout et qui permet aux clients de passer la semaine bien. En le commande et se délivre à domicile toute les vendredis.

Il ne faut pas que l’on confonde service et asservissement. Quand en passe du temps avec le touriste ça c’est respect, les gens apprécies, et puis l’asservissement. On n’est pas au service de quelque chose, on rend de la joie, on donne des satisfactions aux gens, on donne de la sensualité aux gens. »³⁹²

³⁹² Tanto en este extracto como en los siguientes reportajes señalados a continuación, Leon Tisgra, Daniel Dorin y otros agricultores definidos como bio-ecológicos muestran las diferentes técnicas y funciones que emplean en sus jardines creoles en Martinique, resaltando la relación protectora y respetuosa que mantienen hacia la tierra y hacia el hombre. En estos testimonios, los entrevistados enfatizan el carácter afectivo-familiar de la actividad y los objetivos altruistas hacia sus clientes que incluyen categorizaciones como “alimentar a un pueblo”, “acompañar y ofrecer felicidad a los turistas” etc...

Ver entrevista completa y testimonios similares en:

<https://www.youtube.com/watch?v=2cSeoAYHXoM>, <https://www.youtube.com/watch?v=TWwiVQCCdJY>

Entrevista «*Tontón LEON, un agriculteur bio qui fait de l' agrotourisme.*». Publicada el 4/02/2012 por Chaîne de TV 4 Tourism.

A través de términos como *libertad, respeto, tradición, ancestralidad, equilibrio, diversidad o acompañamiento* se conceptualiza la actividad agraria de los agricultores afrodescendientes, adjetivos opuestos al *servilismo, explotación, o contaminación* empleados para caracterizar a las arqui-explotaciones de los “*maîtres*”.

Los agricultores retratan su rol de campesino en un remodelado jardín creole, que les permite reestructurar sus relaciones con la tierra y la memoria, alejándose de figuras como el “*nèg q' y se croit*” (“El negro que se cree”...béké), o el “*nèg domestique*” (“El negro doméstico” que hace referencia al afrodescendiente que trabaja en la casa de los békés y mantiene una vinculación emocional con las familias, sería un ejemplo de “Da” ya explicada esta figura en el capítulo primero). La segunda representación acompañaban hasta ahora la imagen estigmatizada del esclavo y la transferencia de este papel en el trabajador agrícola de las explotaciones békés; la primera servía para definir al explotador latifundista que “sustituía al blanco”, como en el caso de Mr. Pingray de Providence, analizado en el capítulo anterior.

También el testimonio de Mr. Fonrose agricultor de Ducos en 2014³⁹³, acerca de su rol y actividad, pone de manifiesto la distancia que el agricultor desea interponer entre el rol del explotador agrícola, caracterizado por el monocultivo intensivo del suelo vinculado con el colectivo béké, con la función de Fonrose de alimentar a “*un pueblo*”, mediante el uso de técnicas ancestrales empleadas en su “jardín”, emplazado en los simbólicos Mornes y la recogida de productos que luego vende en el mercado de Ducos:

(...) «*Je suis agriculteur de métier (silencio), et passionné de la agriculture(...). Moi j'ai toujours fait mon petit jardin créole près de chez moi, et l'heure était venu que j'ai pu laisser le bâtiment et passer définitivement à la agriculture. Après 17 ans j'ai tous*

<https://www.youtube.com/watch?v=q-eL1zY4zsg> y

<https://www.youtube.com/watch?v=mp7F0pmS4FP>

Traducción al castellano: “Hoy hemos puesto en marcha todo un sistema de funcionamiento que va desde el alojamiento acompañado, sano, una fórmula en libertad. Voy a poner en marcha un sistema de animación (...) las cabañas son para mí un complemento, no es la explotación tal cual. Cuando tenemos periodos difíciles en el jardín, el hecho de tener gente que viene a dormir, crea un valor añadido, crea lo que se llama una diversificación agrícola (...) la rotación girante, (...) aquí voy a utilizar este “*tomate gasei mâle*” (hembra-macho en creole) como decimos, es un insecticida del suelo natural que hace que tengas unas hojas de zanahoria sin problemas, entre dos parcelas tienes lo que llamamos una barrera química natural, tienes ahí repollo chino.

La técnica de trabajo que pusieron en marcha mis padres permite guardar la elección de variedades, eso permite dejar en estado de reposo la tierra, que permite al suelo regenerarse y tener siempre producción, tenemos un balance bio ecológico (...). Tiene una tierra que está equilibrada (...).

He creado la cesta del ama de casa que tiene de todo y que permite a los clientes pasar la semana bien. Se pide y se lleva a domicilio los viernes.

No debemos confundir servicio y servilismo. Cuando pasamos tiempo con el turista, se respeta, las gentes lo aprecian y luego el servilismo. No estamos al servicio de algo, devolvemos alegría, damos satisfacción a la gente, damos sensualidad a la gente.»

³⁹³ Ver testimonio completo de Mr. Fonrose en: <https://www.youtube.com/watch?v=p86zosW-6e8>

laissé tomber et je pratique en fin de compte ma passion. C'est vrai que le mot exploiter ou exploitation me gêne parce que la définition du mot n'est pas très agréable et j'évite de dire que j'exploite la terre. J'utilise la terre afin de nourrir un peuple. Moi j'ai un jardin de trois hectares, je travaille en diversification, alors dans mon jardin créole vous allez trouver de la banane, des oranges, des fruits diversifiés(...) es que-il fait que j'ai des fruits pendant toute l'année et je puisse satisfaire les besoins quasiment a 90 pour cent de l'année de mes clients (...). Au niveau de la plantation je vais garder un équilibre qu'on trouve aussi dans la nature. Il n'y a jamais de la monoculture, j'essai de reproduire ce que la nature elle-même elle fait (...).L'intérêt que ça a pour l'avenir, c'est la transmission, ça fait partie d'une philosophie de vie et de respecter ce que nous avons, et ce qu'ils nous ont transmis. Aujourd'hui nous avons le problème avec le sol qu'on ne peut pas cultiver ou très peu de diversité à cause d'une mauvaise pratique.»³⁹⁴

La noción de cooperación entre las diferentes especies vegetales, remarcando la ausencia del uso de productos químicos y el carácter familiar de la empresa, que recupera el carácter doméstico original de la actividad; son empleados por estos agricultores para reconfigurar los significados de los trabajadores agrícolas y de la actividad agrícola.

En este aspecto, la antropóloga C. Benoît³⁹⁵ (2000-2002) recoge, en este sentido relacional del afrodescendiente con la tierra, la definición del etnólogo y botanista A.G. Haudricourt (1962: 42) y al que alude el agricultor martiniqués en cuanto al vínculo establecido con su entorno natural, de carácter antagónico con respecto al que mantiene en los campos de caña o banano del patrón:

“Une relation d'amitié respectueuse caractérise la relation avec les plantes”.

Como hemos señalado en los discursos recogidos por los medios de comunicación locales, por diferentes organismos de la región encargados de la difusión del patrimonio martiniqués, y en las manifestaciones de los usuarios del jardín creole, las

³⁹⁴ Traducción al castellano: “Soy agricultor de profesión (silencio), y apasionado de la agricultura (...). Yo siempre he hecho mi pequeño jardín creole cerca de mi casa, y llegó el momento en el que pude dejar la construcción y pasar definitivamente a la agricultura. Después de 17 años deje todo de lado y al final de cuentas práctico mi pasión. Es verdad que la palabra explotar o explotación me molesta porque la definición de la palabra no es muy agradable y evito decir que exploto la tierra. Utilizo la tierra con el fin de nutrir un pueblo. Yo tengo un jardín de 3 hectáreas, trabajo en diversificación, así que en mi jardín creole puede encontrar plátanos, naranjas, fruta variada (...lo que hace que tenga fruta todo el año y poder satisfacer las necesidades anuales al casi 90 por ciento de los clientes (...). A nivel de la plantación guardo un equilibrio que encontramos también en la naturaleza. No hay nunca monocultivo, intento reproducir lo que la naturaleza misma hace (...).El interés que hay para el futuro es la transmisión, forma parte de una filosofía de vida y de respeto lo que tenemos, y lo que transmitimos. Hoy tenemos el problema con el suelo que no podemos cultivar o poco en cuanto a la diversidad a causa de una mala práctica”.

³⁹⁵ En: Benoît, C. (2000) *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*. Paris: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme. «Chemins de l'ethnologie».

directrices que acompañan al cultivo y recolección de las plantas, se caracteriza por la continuidad de la dimensión afectiva de la relación con lo natural.

Un cuidado y un respeto, en definitiva una “humanidad”, la mayoría de las veces ausente en el mundo colonial y poscolonial, fuera de los límites de la casa y el jardín:

“Lorsque on ramasse les plantes la nuit pour un thé, comme se le cas pour la citronnelle, il faut le secouer trois fois pour les réveiller doucement, se excuser dès les déranger, en précisant que le soin à donner ne peut attendre.» Benoît, C. (2000-2002, 98: 310)

En el siguiente testimonio se incluye el concepto de ecosistema y esta relación de cuidado y protección entre el agricultor y las propias especies vegetales:

*«C’est agriculture traditionnelle qui bien évidemment s’inspire des pratiques ancestrales de nos parents et grand parents a gardé le meilleur dans l’utilisation du sol,(...) c’est des pratiques qui utilisent le sol, pas comme un outil, sinon comme un allié en utilisant des cultures associées, en faisant des rotations, en intégrant la diversité au niveau du sol et des étages des plantes qui se protègent les unes et les autres pour constituer un écosystème.»*³⁹⁶

Mme. Joselyn Roachan (Conseillère technique de la chambre d’agriculture de la Martinique. Entrevista “le Jardin creole –Martinique” publicada en Drones Caraibes, el 8/12/014.

Como constatamos en estos testimonios, la violencia estructural que conlleva la estratificación etnoracial en Martinique, y la negación republicana hacia la especificidad cultural de los ciudadanos de ultra mar, se reorganiza simbólicamente a través de la ordenación simbólica del espacio, en donde se atiende y se reconoce el valor de las particularidades de cada especie, para crear un todo armónico en el que la colocación de sus elementos está dotada de significado y sentido.

Por todo ello, el jardín creole no sólo se configura como una estrategia de empoderamiento económico para los colectivos subalternos en Martinique, sino que continúa siendo un espacio simbólico e identitario; al transformar las relaciones liminales históricas del esclavo y su descendencia como apátrida, sin vínculos con una tierra que no le era propia ni querida, hiperdesarrollada en el contexto martiniqués con la continuidad de los roles y propiedades del béké como explotador agrario.

³⁹⁶ Ibid., p. 342

Traducción al castellano: “En cuanto cogemos plantas en la noche para un té, como es el caso de la citronella, hay que sacudirla tres veces para despertarla dulcemente, pedir perdón por molestarla, precisando que el cuidado que hay que dar no puede esperar.”

“Esta agricultura ancestral que por supuesto se inspira en prácticas ancestrales de nuestros padres guardan la mejor utilización del suelo,(...)Son prácticas que utilizan el suelo, no como un útil, sino como un aliado utilizando cultivos asociados, haciendo rotación, integrando la diversidad a nivel del suelo y de las capas de plantas que se protegen las unas a las otras para constituir un ecosistema.”

En este sentido, las percepciones de Mr. H. L. Regis (presidente de la emblemática asociación Assaupamar que lucha desde 1981 por la salvaguarda del patrimonio martiniqués) sobre este fenómeno recogidas en el capítulo anterior, atestiguaban la relación problemática del racializado con la tierra y de una forma interrelacionada con la memoria y la identidad.

Por su parte Mr. Gilbert Larose, creador de “*La Savane des Esclaves*” en donde se muestra al visitante parte de las tradiciones e historia martiniquesa, relataba autobiográficamente su experiencia como el hijo de un agricultor en la escuela, siendo objeto por este motivo, de burlas y humillaciones por parte de algunos compañeros:

*« J'ai demandé aux anciens et je suis autodidacte, qui fait les choses comme je les vois dans ma tête, sans penser aux plans(...). Mes parents n'avaient pas d'argent dans les années 60, nous vivions dans des petites maisons en dormant même dans le sol, dans des sacs en toile de jute. Moi j'ai vécu comme les anciens, aujourd'hui les gens me disent que c'est une honte de montrer le passé sale des ancêtres. Mes parents étaient vus comme des bouseux. Avant les gens qui parlaient des conditions de vie des esclaves étaient vues comme des révolutionnaires. Aujourd'hui les mulâtres ne veulent pas du tout parler de cela. Eux pendant l'esclavage ils ont eu la vie facile parce qu'ils ont été aidés par les maîtres pour vivre dans une maison plus grande. Les « bouseux » ou fils de paysan comme moi, ne sont pas bien vu à l'école non plus, ils passent toujours derrière les fils de métisse ».*³⁹⁷

En estas líneas observamos la continuidad de una herencia colonial en la que la pigmentación de la piel va ligada a la actividad laboral y a su vinculación histórico-social.

El blanqueamiento parecía ser el medio para escapar del trabajo en las plantaciones del maître, que continuaba como símbolo estigmatizador de la representación colonial hacia el “negro”.

El trabajo en el campo por parte de los racializados, vehiculizaba hasta la reciente etapa infantil de martiniqueses como Larose, todas las premisas etnoraciales que constreñían al esclavo en un cuerpo segmentado, embrutecido y con escasa capacidad de reflexión.

Este hecho resulta paradójicamente alienador y resistente, ya que en la estigmatización de los agricultores que aún es sufrida por muchos de ellos, a pesar de las recientes

³⁹⁷ “He preguntado a los ancianos y soy autodidacta, que hace las cosas como yo las veo en la cabeza, sin pensar en planos(...)Mis padres no tenían dinero en los años 60, vivíamos en pequeñas casas en donde dormíamos incluso en el suelo en sacos de tela de paja. Yo he vivido como los ancestros, hoy la gente me dice que es una vergüenza enseñar el pasado sucio de los ancestros. Mis padres eran vistos como hongos que nacen entre las moñigas de las vacas, antes la gente que hablaba de las condiciones de vida de los esclavos eran vistos como revolucionarios. Hoy los mulatos no quieren hablar para nada de esto. Ellos durante la esclavitud tuvieron la vida fácil porque eran ayudados por los maîtres para vivir en una casa más grande. Los “moñigos de vaca” o hijos de campesinos como yo, no son bien vistos en la escuela tampoco, pasan siempre detrás de los hijos de los mestizos.”

modificaciones; se observa un medio de presión que pudiera intenta romper con la continuidad del rol explotador del colono, que supone en todos los casos un alejamiento del racializado hacia la representación arquetípica del esclavo, ya sea por la incorporación de la estigmatización colonial hacia esta figura o como forma contestataria hacia el “*planteur*”.

La discriminación hacia el haitiano o el congolés, ensambla estos fenómenos en la misma matriz.

En este sentido, Mr. Mitrail expresaba las mismas percepciones que se traducían en el abandono y desprecio de las generaciones anteriores por la tierra y sus usos, recogidas en sus experiencias con alumnos de sus talleres y señalaba también el aparente cambio que se viene produciendo en la última década:

“En nuestros talleres vienen muchos jóvenes que tienen un trocito de terreno y que pretenden hacer vivir a su familia y tener un pequeño beneficio que al final es equivalente al SMIC, “la fierté en plus!” (“¡El orgullo ante todo!”).

La mayoría no han tocado nunca la tierra, por eso ha desaparecido, porque la generación antes que la mía ha desarrollado un rechazo de transmisión.”

La exotización de las prácticas de supervivencia-culturales desarrolladas por los esclavos y transmitidas a sus descendientes, contribuyen a este distanciamiento entre los distintos estratos socioeconómicos de la población, intensificando la estigmatización de la cultura de resistencia creole, al convertirla en un divertimento o frivolidad de las élites locales:

“Es terrible, nosotros vivíamos como los ancianos, nos tumbábamos en unas esterillas en el suelo, comíamos siempre coco, no teníamos más posibilidades, el agua de coco la utilizábamos todo el día, ahora no me apetece para nada comer coco.”

(Vecino de Morne Verte, 42 años).

“Mi padre era militar de carrera, yo tenía pan, café etc... por la mañana, el coco lo comíamos como algo nuevo, exótico, ahora me gusta.”

(Testimonio de Christiane).

El rechazo hacia el trabajo de la tierra engranaba en un continuum, el rol del racializado durante la época colonial y el humanismo universalista republicano posterior, con la premisa de la superioridad de la civilización europea y la necesidad de la aculturación como medio de alcanzar esta superioridad por las culturas categorizadas desde este prisma como “menos desarrolladas o retrasadas”.

El manejo perfecto del francés y la adquisición de un buen nivel académico, que conllevaría el alejamiento hacia la representación del “negro” de los campos de caña, se convertirían en el pasaporte para supuestamente igualarse al europeo blanco.

Christiane me hacía partícipe de su experiencia en este sentido:

“Mis hijos se han integrado perfectamente (ambos viven y estudian en la metrópoli), pero hablaba el otro día con una amiga que me dijo: ¿Qué crees, que la piel más clara de tu hija no ha ayudado en eso? Mi hijo es más oscuro, y esto ha importado enormemente. No creas que tu hija se ha integrado por sus notas, su francés impecable, su ropa...ha sido por la piel Christiane... y tenía toda la razón.”

Así la desvinculación con la tierra y el trabajo en ella, se convertirían durante generaciones, en un símbolo hacia la prosperidad y el reconocimiento social, en un síntoma también de la continuidad de una historia negada y silenciada.

El desplazamiento del jardín creole de décadas anteriores y su invisibilidad, que atañe a su carácter doméstico en cuanto a sus usos, extensión y presencia; permanecía entonces inmerso en la parte más íntima, los hogares; alejado y preservado de la mirada colonial.

Sin embargo el carácter adaptativo dinámico inherente al mundo creole, ha permitido, como hemos visto, la reconfiguración de esta práctica como espacio alimenticio a una mayor escala.

De esta manera, el patrimonio cultural inmaterial de la esclavitud y pos esclavitud ligado al jardín creole se reproduce y readapta ahora al contexto actual, a través de las mismas fases que el resto de estrategias y prácticas relacionadas con la cultura afrodescendiente, caracterizadas por su instrumentalidad o por lo que el antropólogo cubano Fernando Ortiz denomina como transculturación³⁹⁸ y que define en estos términos:

«Cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa debe adaptarse a un proceso en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación, y al fin de síntesis, de transculturación». (Ortiz, 1983: 93).

Si el término es revelador en tanto que –trans alude a algo que atraviesa, a un cambio o a un “más allá” de dos culturas que se encuentran, y el autor señala la desigualdad y consecuencias atroces de este contacto para las culturas “indígenas” como son catalogadas por Ortiz, el concepto en sí no incluye la capacidad de apropiación, transformación e instrumentalización del racializado sobre las culturas dominantes, que supondría una transformación de las mismas también para el colono. El término “*trans-propiación cultural*” permite englobar el proceso de arrebato y cambio que remite a un escenario de fuerzas.

³⁹⁸Ortiz, F. (2013). *Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Erelis Marrero León*. Universidad de La Habana. (Cuba). Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/05marreno.pdf>

Por todo ello y como seguiré tratando en epígrafes posteriores, el jardín creole en su función alimenticia parece estar adaptándose a nuevos contextos políticos, a nuevos espacios, formas y agentes de transmisión de los saberes que encierra esta práctica.

En torno a estos nuevos procesos también parece abrirse una luz de esperanza para el sector más desfavorecido y estigmatizado de la población, para la versión más cercana del esclavo y su rehabilitación.

A continuación pasamos a abordar el análisis de la función medicinal del jardín creole que nos permitirá introducirnos en el increíble mundo de las plantas medicinales, herramientas de resistencia a la enfermedad y al estrangulador mundo colonial y poscolonial.

3.3.2. El jardín creole y el sistema de medicina tradicional martiniqués: Corporeidad, espiritualidad y memoria de la esclavitud.



Ilustración 5. Antigua postal de una vendedora de plantas medicinales en Pointe à Pitre (Guadaloupe).

En continuidad con los procesos de emergencia que afloran en la última década con respecto al jardín creole y su función alimenticia, en este apartado observaremos estrategias similares en cuanto a la función medicinal, a la transmisión de sus saberes y a sus evoluciones en la actualidad.

El jardín creole se adapta, como hemos visto, a una reestructuración simbólica e instrumental del agricultor afrodescendiente con relación a la tierra y a su rol,

importando el discurso ecologista como medio desde el que distanciarse del explotador blanco y de la alienadora figura del esclavo ligada a las plantaciones.

En la difusión de algunos de los saberes del jardín creole, tanto en el espacio online, como offline a través de tutoriales telemáticos, exposiciones, talleres, reportajes televisivos etc... se muestran los beneficios de la recuperación de una práctica ancestral que ahora, de manera visible, supone una alternativa a la agricultura intensiva de los colonos y sus efectos desastrosos en el ecosistema y la población.

La función medicinal del jardín creole, corre paralela a este proceso, integrándose dentro del discurso ecológico y por extensión fitosanitario al que se adhiere una parte influyente de la población metropolitana blanca.

Nutriéndose de los fracasos y necesidades de la población blanca, que precisa de alternativas ante la toma de conciencia de una concepción y prácticas nutricionales y sanitarias dominantes, que convierten al sujeto en objeto de experimentación y consumo, el sistema de sanación tradicional creole encuentra la fisura desde la que abrirse paso, para introducirse y apropiarse de espacios hasta ahora restringidos a la medicina académica.

Los discursos Occidentales que acompañan al movimiento ecológico y que promueven la incorporación de nuevas formas de relación con el entorno y con el ser, son propicios para que la medicina creole, hasta hace escasas décadas considerada como rural, atrasada y peligrosa, se catalogue para la metrópoli como práctica bio-ecológica de salud.

Como sucediera con las formas de acercamiento del colono hacia la tierra, que implican la explotación y destrucción del medio natural y humano para el beneficio económico del patrón y que corren paralelas a todo el sistema económico-político de la civilización occidental basado en la conquista, el expolio, y la destrucción del territorio y las formas de existencia que viven en él, la medicina tradicional desarrollada en el jardín creole se configura como un sistema que respeta el cuerpo, al mismo tiempo que a la naturaleza y su ecosistema.

A través de estas premisas inherentes al sistema medicinal tradicional en los Dom, los agentes sociales y la comunidad intelectual local, inscribe al jardín creole como espacio de sanación, dentro del conjunto de prácticas definidas como bio-ecológicas en Occidente.

Como en el caso anterior, sobre la concepción y funciones alimenticias del jardín creole y su naturaleza contestataria con respecto a la agricultura latifundista, intensiva y destructiva proto-típica del colectivo béké, en la función medicinal, la incorporación de la etiqueta de lo bio, lo natural como reclamo de lo sano, posibilita entonces, su visibilidad e intensificación como práctica alternativa dentro del marco local y nacional.

De esta forma la presentación dicotómica del jardín creole en su función medicinal con respecto a la medicina Occidental, contribuye a la visibilización, denuncia y estigmatización de las metodologías brutales y de las relaciones coloniales en cuanto al tratamiento del cuerpo, de la tierra y por extensión de los “Otros” características del mundo colonial y poscolonial.

En este plano la medicina tradicional también se erige como un instrumento de resistencia económica frente a las grandes industrias farmacéuticas coloniales y a la imposición de la mercantilización de la medicina occidental, que a nivel global implica la explotación de las materias primas de las periferias y la destrucción de las epistemologías locales para monopolizar el comercio de los sistemas de salud.

Como en otras estrategias de resistencia ligadas al suelo, que observábamos en epígrafes anteriores como el de la recuperación de tierras en base a la “*loi de friche*”, la apertura pública de “*le rimèd razié*”³⁹⁹ o “*les remède du pays*” y las plantas medicinales del jardín creole vinculada con su incorporación al “*mundo ecológico*”, va ligada a la instrumentalización de “rendijas legales” a nivel nacional, mediante las que poder legitimar proyectos e iniciativas que promueven la continuidad de la medicina tradicional:

*« Un Conservatoire Botanique National est une institution à caractère scientifique qui se consacre aux missions précisées dans l’arrêté ministériel du 8 juillet 2004: connaître la flore autochtone ainsi que ses milieux naturels; déterminer les éléments rares et menacés de cette flore et de ses milieux naturels; mettre en place des stratégies de conservation in situ et ex situ, afin de sauvegarder ces éléments rares ;informer et éduquer le public à la connaissance et à la préservation de la diversité végétale. »*⁴⁰⁰

³⁹⁹ Los “*Rimède razié*” en creole o “remedios del país” hacen referencia a las recetas de la medicina tradicional creole que incluyen la descripción del tipo/s de plantas/s y las formas de usarlas para paliar o eliminar una afección concreta.

En los siguientes links se ofrecen diferentes “remedios” que sirven para ilustrar el significado y aplicaciones de estas recetas. Valga como ejemplo: “*Pour requinquer et nettoyer l’organisme juste après un accouchement, les femmes buvaient, pendant trois jours, une tisane faite à base d’écorce d’acajou amer avec un peu de miel et un petit jus de citron.* » (Para limpiar el organismo después de un parto, la mujeres bebían durante tres días, una tisana hecha a base de corteza de acajou amarga con un poco de miel y un zumito de limón”).

En: <http://charlescatorc.unblog.fr/2009/06/05/les-remedes-pays-ou-lart-dutiliser-les-plantas-pour-leurs-bienfaits/>, también en: <http://www.granjanbel.com/la-culture-autrement/rim%C3%A8de-razi%C3%A9-rem%C3%A8de-pays/>

⁴⁰⁰ Traducción al castellano: “Un Conservatorio Botánico Nacional es una institución de carácter científico que está consagrada a las misiones precisadas en la parada ministerial del 8 de Julio 2004: Conocer la flora autóctona además de su entorno natural; determinar los elementos raros y amenazados de esta flora y de su entorno; poner en marcha estrategias de conservación in situ y su ex situ, con el fin de salvaguarda esos elementos raros; informar y educar al público en el conocimiento y a la preservación de la diversidad vegetal”.

A consultar en línea en la web oficial del conservatorio botánico de la Martinique:

www.cbmartinique.com

La visibilidad de esta función, posibilita por tanto la denuncia social y política hacia los usos de la tierra que los grupos dominantes blancos ejercen en los departamentos de ultra mar.

Asociaciones como el Conservatorio botánico de las islas de la Guadalupe, creado en 2002 y cuya labor se intensifica a partir de 2009, expresan implícitamente en sus manifiestos, la destrucción ecológica del ecosistema de estas islas y en contrapartida los beneficios y soluciones que aportan las prácticas y usos tradicionales del suelo:

« La médecine traditionnelle, qui repose sur les vertus des plantes, est aujourd'hui menacée de disparition. Partout dans le monde, les savoirs transmis d'une génération à l'autre disparaissent au même rythme que les précieuses variétés végétales. Plus de 25% des 2000 espèces de plantes natives des Antilles françaises, dont plusieurs dizaines n'existent nulle part ailleurs, sont menacés de disparition d'ici quelques années. La conservation du patrimoine biologique antillais apparaît désormais comme un enjeu planétaire, qui a justifié la création du Conservatoire Botanique des Iles de Guadeloupe. La destruction et les intrusions fréquentes en milieu naturel entraînent la disparition des habitats et la raréfaction voire l'extinction de certaines espèces. »⁴⁰¹

En suma y paralelo a lo expuesto con la función alimenticia del jardín creole, la occidentalización de los usos y propiedades de las plantas medicinales que incluyen la traducción y validez de estos conocimientos por la ciencia Occidental, permite su inserción y apertura en la esfera pública, beneficiándose de los canales y soportes institucionales que aseguran su difusión y supervivencia.

No obstante el tipo de medicina que se emplea en Martinique atiende y ha atendido, a los malestares del cuerpo, la mente y el espíritu, de una forma simultánea, adaptada a un contexto de explotación esclavista y pos esclavista que precisaba de un sistema medicinal cercano, de bajo coste e integral, ya que debía atender de manera multidimensional las diferentes consecuencias del maltrato en los racializados, (económicas, espirituales, somáticas, culturales, e identitarias).

Pero para poder introducir la función medicinal del jardín creole como práctica legitimada por Occidente, ha sido necesaria la disección en este plano de su componente “mágico religioso”, que acompaña tanto al simbolismo de la especie vegetal, como a sus formas de empleo para la cura integral de la afecciones del sujeto.

⁴⁰¹Traducción al castellano: “La medicina tradicional, que se basa en las virtudes de las plantas, hoy amenaza con desaparecer. Por todas partes en el mundo, los saberes transmitidos de una generación a otra desaparecen al mismo ritmo que las preciosas variedades vegetales. Más del 25% de 2000 especies de plantas nativas de las Antillas francesas, de las cuales mucha decenas no existen en ninguna parte más, están en peligro de extinción de aquí a unos años. La conservación del patrimonio biológico de las Antillas aparece entonces como un problema planetario, que ha justificado la creación del Conservatorio botánico de las Islas de la Guadalupe. La destrucción y la intrusión frecuente en el medio natural conlleva la desaparición de hábitats y la rarefacción incluso la extinción de ciertas especies.”

Disponible en: http://www.cbjg.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=91:notre-specialisation&catid=67&Itemid=41&showall=1&limitstart=

Las tácticas de invisibilidad desarrolladas en torno a la función espiritual de la medicina tradicional, que continúan vigentes en la actualidad; sin embargo no deberían confundirse, como sucediera con el conjunto del jardín creole en décadas pasadas, con la desaparición de la actividad, sino con la protección y conservación de la misma por parte de la comunidad racializada, hacia un aparato ideológico centrado en el laicismo etnoracial.

Es por este motivo, que la función “mágico -religiosa” del jardín creole aparece en este apartado separada del resto, aunque funcionalmente forme parte integral de la medicina tradicional creole.

Así, la traducción de los saberes “exportables” ligados a la dimensión medicinal del jardín creole y sus usos, necesaria para su introducción, difusión y legitimación dentro de la cultura Occidental que permite a priori los privilegios de un acercamiento global, necesita también en este caso, de agentes y procesos mediadores que transcriban al lenguaje científico, los conocimientos ancestrales.

Pero antes de pasar a describir a estas figuras mediadoras y a las consecuencias de estas transformaciones en las formas de transmitir los saberes ligados a la medicina creole, es necesario abordar el origen, usos y las características de la medicina creole que nos permitirá adentrarnos a una parte de la memoria de la esclavitud y colonización, inserta en los cuerpos, en su lenguaje y en las formas medicinales y espirituales de paliar las hostilidades del mundo colonial.

El origen histórico de este tipo de medicina continúa suscitando polémica entre los investigadores y especialistas del tema. Para algunos, la permeabilidad de los conocimientos ligados a las especies vegetales que serían trasladados en un principio por los colonos ante el fracaso de las plantas traídas de Europa y posteriormente reapropiadas por el racializado como respuesta a la mayoría de los padecimientos, constituiría el inicio de la medicina creole, dando respuesta a la existencia de las mismas especies y formas de sanación entre áreas distanciadas geográficamente, pero vinculadas por el mismo proceso histórico.

El aporte “mágico religioso” y “medicinal” de las culturas africanas y amerindias, dotaría a esta medicina del carácter holístico necesario para poder difundirse rápidamente entre los esclavos y sus descendientes.

La capacidad de integrar elementos procedentes de diferentes culturas, que comprenden también a la diáspora hindú, sirio libanesa y china del siglo XIX, permitiría su extensión y difusión en un universo particular entre los grupos subalternos.

En esta línea de investigación se encuentra L. Pourchez⁴⁰², al señalar que la influencia de la teoría hipocrática y su resurgimiento en los siglos XVI y XVII en Europa con respecto a la concepción térmica de la enfermedad y sus remedios en el sistema de

⁴⁰² Pourchez, L. (2011). *Savoirs des femmes: médecine traditionnelle et nature – Maurice, Réunion, Rodrigues*. Savoirs locaux et autochtones, 1. Paris: UNESCO. (60:120)

sanación de la cultura creole es evidente y trascendental, y sitúa el origen de la concepción humoral de la medicina tradicional creole, en la medicina popular importada por los colonos de las zonas rurales, de las que la mayoría eran originarios.

Para otros, como recoge C. Moretti, el origen reside en la concepción dual de la medicina amerindia “pre- colonial”, que por contacto cultural, sería incorporada en las sociedades esclavistas.

Para C. Benoît, la medicina tradicional creole sería fruto del sincretismo entre la teoría neo hipocrática y la visión del mundo amerindio, además de los saberes de las culturas africanas que viajarían con los deportados y de la aportación de los conocimientos y saberes de los inmigrantes del siglo XIX.

Sea como fuere, la preservación durante 4 siglos, de un sistema de prácticas de salud que se ha adaptado a los diferentes periodos de dominación colonial y poscolonial, respondiendo a las necesidades locales que de forma puntual se iban produciendo entre los diferentes sectores de la población, demuestra la funcionalidad y capacidad adaptativa de la práctica. En este sentido, la polaridad de clases sociales económicas, los desastres ecológicos - sanitarios de las últimas décadas con el uso de pesticidas, las limitaciones e incompatibilidades de la medicina científica, la necesidad de preservar elementos culturales originarios, fruto de la memoria colectiva y la eficiencia de esta farmacología propia, habrán sido factores claves en el mantenimiento de esta práctica durante generaciones, a pesar de las presiones asimilatorias ejercidas por el aparato estatal tras la departamentalización.

En este sentido, la extensión de la cobertura sanitaria estatal, a la ciudadanía de ultramar desde 1946, no ha conseguido eliminar la reproducción de la medicina tradicional.

En la actualidad su continuidad e intensificación, sugiere la persistencia de lenguajes, prácticas y epistemologías, que continúan siendo representativas y útiles para la comunidad al haber resistido de forma invisibilizada, a las relaciones coloniales, y “normalidades” impuestas por las políticas de asimilación en esta materia.

En el estudio realizado por Jean-Valéry Marc y Denis Martouzet⁴⁰³ en los “*Jardins creoles en Fort de France*”, se registra que el 60 por ciento de las personas interrogadas, cultivan y utilizan las plantas medicinales como remedios caseros para paliar diferentes enfermedades.

El profesor Longuefosse por su parte constata que el uso de las plantas medicinales entre la población martiniquesa es relativamente frecuente y señala que la automedicación a través de la medicina tradicional ha sido omitida y a la vez paralela a las consultas en el sistema sanitario Occidental:

⁴⁰³ Marc, J-V- y Martouzet, D. (2012) «Les jardins créoles et ornementaux comme indicateurs socio-spatiaux: analyse du cas de Fort-de-France». *Vertigo. La revue électronique en sciences de l'environnement (On line)*, Hors-série 14. Septembre de 2012. pp. 2: 14 Disponible en: <http://vertigo.revues.org/12526>.

(...) «*Nombreux patients pratiquent une automédication avec les plantes médicinales sans que le médecin traitant en soit informé. Ou s'il est informé, son savoir sur ces plantes est quasi nul ce qui compromet la communication avec le patient, l'empêche de donner des recommandations, notamment sur les interactions éventuelles plantes-médicaments.*»⁴⁰⁴

Estudios recientes confirman las conclusiones establecidas por el autor.

En la tesis defendida por Marie-Luce Huguette Concy (2015: 230) sobre la transmisión del patrimonio medicinal en Martinique, la investigadora constata que la medicina tradicional es empleada de forma cotidiana en la isla debido a que genera una mayor confianza entre sus usuarios con respecto a la medicina científica.

Según H. Concy, los entrevistados demuestran reticencia y escepticismo hacia las consecuencias colaterales del uso de la medicina Occidental:

«En ce qui concerne les représentations des Martiniquais sur la médecine moderne, l'enquête menée sur le terrain mettra au jour les raisons du « zapping » permanent entre les deux cultures médicales et le manque de confiance en la médecine scientifique. L'argument principal est qu' «en ingurgitant des molécules synthétiques dont les effets ne sont pas toujours maîtrisés.»(...)

(“En lo que concierne a las representaciones de los martiniqueses sobre la medicina moderna, la investigación desarrollada sobre el terreno pone de manifiesto las razones del « zapping » entre las dos culturas medicinales y la falta de confianza en la medicina científica. El argumento principal es que “tomamos moléculas sintéticas cuyos efectos no están perfeccionados.”)

En la isla Reunion, Mauricio e islas Rodríguez, también se practica este tipo de medicina, que parece ligada en este caso, a sus orígenes africanos⁴⁰⁵:

“Une hypothèse étayée par la présence, et la fréquence, de telles représentations dans de très nombreuses cultures d’Afrique, tant de l’Ouest que de l’Est »

(« Una hipótesis fundamentada por la presencia, y la frecuencia, de tales representaciones en muchas de las culturas de África, tanto del Oeste como del Este.»)

En este aspecto, las plantas medicinales empleadas tradicionalmente en las Antillas francesas, se encuentran insertas como recoge el etno-farmacólogo C. Moretti⁴⁰⁶ y otros

⁴⁰⁴ En: Longuefosse, J. L. (2007) *Les apports de la flore locale dans la prise en charge des malades*. Trois-Ilets. (1: 15). Disponible en: <http://phytocreole.e-monsite.com/medias/files/commentaire-topo-medecins-golf-7-2007-1.pdf>

Traducción al castellano: «Numerosos pacientes practican una automedicación con las plantas medicinales sin que el médico tratante este informado. O si él está informado, su saber sobre estas plantas es casi inexistente lo que compromete la comunicación con el paciente, le evita dar recomendaciones , sobre todo sobre las interacciones eventuales de las plantas-medicamentos»

⁴⁰⁵ Pourchez, *op. cit.*, pág. 352.

autores, dentro del conjunto de medicinas tradicionales del conglomerado Caribeño y de antiguas colonias y departamentos ultra periféricos, como la Guayana, la Isla de la Reunion o Madagascar:

«La plupart de ces plantes sont utilisées comme remèdes par les Créoles des autres pays de la Caraïbe. Elles apparaissent régulièrement dans les différents relevés ethnobotaniques publiés sur ces pays, et représentent les « classiques » d'une « pharmacopée créole pan Caraïbe ». Sur 163 plantes médicinales relevées par Bougerol (1978) sur une localité de Guadeloupe, 143 sont aussi utilisées comme remèdes en Guyane; plus significatif encore: 102 plantes sur les 186 citées par Wong (1976) pour Trinidad ont le même nom créole et le même usage que ceux que nous avons relevés en Guyane.»⁴⁰⁷

La complementariedad de la medicina tradicional junto con la científica o la biomédica europea, parece responder en este caso, también a un criterio económico y cultural. Tanto en las islas Mauricio como en Rodríguez, el uso de la medicina tradicional es prioritario frente a la vecina Isla de la Reunion, en la que se emplea de una manera complementaria. Las causas del paso a un segundo plano de la medicina tradicional en estas islas, a las que hace referencia Pourchez (63:112), atañen al plano económico, pero podrían ser el indicativo además, de la presión cultural y política del estado nación francés como agente alienador de estos territorios.

En este sentido Concy (2015: 231) recoge la cita de R. -W. Maclean (1966) sobre la importancia de la ritualidad en el sistema médico de las sociedades tradicionales; que explica la necesidad de preservar un tipo de medicina representativa, conectada con el mundo espiritual e histórico:

« Dans une atmosphère rassurante qui s'explique par une situation familière où chacun sait le rôle qu'il doit jouer et dont l'issue probable est connue de tous, patient et guérisseur ont tous deux confiance dans le pouvoir suprême du mot, le mot juste prononcé avec autorité pour accompagner la procédure rituelle correcte... Si l'état mental du patient a effectivement exercé une grande influence sur la maladie, la procédure rituelle contribuera sans aucun doute à la guérison ».

(« En una atmosfera de confianza, que se explica por una situación familiar en donde cada uno sabe el rol que debe jugar y por tanto el resultado probable es conocido por todos, paciente y sanador tienen los dos confianza en el poder supremo de la palabra, la

⁴⁰⁶ Moretti C. (1991). «Les médecines amérindiennes d'Amazonie». A-9-1 « Médecine créole, ses origines ». Section A: Les plantes dans les pratiques médicinales à travers le monde. Encyclopédie des Médecines Naturelles. Paris A-9-1 9 (37:640).

⁴⁰⁷ Traducción al castellano: «La mayoría de estas plantas son empleadas como remedios por los Creoles de otros países del Caribe. Aparecen regularmente en los diferentes informes etnobotánicos publicados sobre esos países, y representan los « clásicos » de una farmacopea creole pan Caribe ». Sobre 163 plantas medicinales observadas por Bougerol (1978) en la localidad de Guadeloupe; 143 son utilizadas como remedios en Guayana, más significativo aún: 102 plantas sobre 186 citadas por Wong (1976) Trinidad tienen el mismo nombre creole y la misma utilización que las que hemos encontrado en Guayana.»

palabra justa pronunciada con autoridad para acompañar el procedimiento ritual concreto...Si el estado mental del paciente ejerce efectivamente una gran influencia sobre la enfermedad, el procedimiento ritual contribuye sin lugar a dudas a la sanación”.)

En este sentido, la supervivencia del jardín creole y de la medicina tradicional desarrollada en torno a él, como fruto de la incorporación de saberes de las diferentes culturas que componen el conglomerado creole, implican un conjunto de prácticas de salud y concepciones del cuerpo que arrastran la memoria del esclavo y de sus descendientes. En todo ello una concepción del cuerpo Otra, ligada a una historiografía concreta, precisa de una medicina que comprenda los códigos y necesidades de cada comunidad específica, al igual que los recursos naturales y culturales con los que cuenta su entorno.

En el estudio realizado en el año 2000 sobre diabetes por médicos locales del H. de Lameynard de Martinique, Longuefosse recoge:

“A la question conseillerez-vous l’utilisation des plantes et d’autres diabétiques? ”, Les deux tiers (sobre 30 interrogados) répondent oui car ils les jugent efficaces mais ils conseilleront toujours d’aller d’abord consulter un médecin. À la question "En avez-vous parlé à votre médecin ? Nous avons noté que la majorité des patients n’en parle pas spontanément au médecin mais le concède si celui-ci le demande. En effet, 25 personnes sur 30 ont répondu non, sur ces 25 personnes 7 continueront à nier même si le médecin le demande alors que les 19 autres en parleront. En fin 5 personnes sur 30 en parlent spontanément à leur médecin.”⁴⁰⁸

Si la apertura, incorporación y reproducción de la medicina tradicional creole es evidente en un plano político local –académico y conlleva la proliferación de proyectos ambiciosos como Tramil analizados posteriormente, el estudio de Longuefosse revela la prevalencia del ocultismo de un sistema medicinal propio por parte de la población, que en espacios hegemónicos del saber colonial continúa invisibilizado por sus usuarios, intentando ser preservado de la influencia y estigmatización Occidental.

En este aspecto, Mr. Mitrail alude a la intensidad de la presión colonial que sufrían los depositarios y usuarios (sanadores y “pacientes”) en la cotidianeidad de la aplicación de estas prácticas y saberes, que según él continuaban estando prohibidas y estereotipadas:

“Hemos perdido muchas prácticas tradicionales en el tema medicinal. Los Fito terapeutas eran vistos como los que hacían magia negra, se da cuenta, por el exterior

⁴⁰⁸ Traducción al castellano: “A la cuestión: ¿usted aconsejaría la utilización de planta y otros diabéticos? Dos tercios sobre 30 interrogados responden que sí ya que las juzgan eficaces pero aconsejan siempre ir antes al médico. A la cuestión: ¿Usted lo habla con el médico? Hemos notado que la mayoría de los pacientes no hablan espontáneamente al médico pero si el médico lo pregunta. En efecto, 25 personas sobre 30, han respondido no, sobre esas 25 personas, 7 continuarán por negarlo aunque el médico se lo pregunte, mientras que 19 lo hablarían. Finalmente 5 personas sobre 30 hablarían espontáneamente a su médico.”

pero también por la clase dominante, porque no hay que olvidar a los békés y a una burguesía local mulata, todo lo bajo, era lo negro y tenían que rechazar esto para poder progresar. Las formas en las que se administraban los medicamentos se componían de un ritual muy visual, el objetivo era curar el alma y el cuerpo, era una medicina integrativa. Han sido las élites las que han machacado todo esto, lo han prohibido. Yo aún me acuerdo de que estaban prohibidas estas prácticas, podías ir a la cárcel, te expulsaban si hablabas creole en el colegio... Mismo hoy aún ocurre esto”.

En el plano político- legislativo, la estigmatización nacional de la medicina tradicional⁴⁰⁹ creole ha sido una constante en los departamentos de ultra mar, lo que explicaría el recelo en visibilizar la continuidad de estas prácticas por los martiniqueses y las tácticas de invisibilización que continuaban vigentes hasta hace 10 años.

En el origen de estas prohibiciones y obstáculos legales, se encuentra el Decreto del 4 de Febrero de 1794 (antes del nacimiento de la farmacopea francesa) establecido por la convención nacional, que prohibía la distribución y venta de las plantas medicinales por los esclavos para evitar el envenenamiento de los colonos, y que acompañaba el miedo del “blanco” hacia otros sistemas de conocimiento que podrían cuestionar la superioridad del colono⁴¹⁰.

Como publica Tramil, casi 2 siglos después, sólo 21 plantas de 600 especies que recoge el profesor Longuefosse, han sido incorporadas y reconocidas dentro de la farmacopea francesa, la mayoría especies. Teniendo en cuenta que el 80 por ciento de la biodiversidad de Francia se concentra en los departamentos de ultra mar, la exclusión de un conjunto de saberes y recursos tan extenso como el de esta cultura, a pesar de los “privilegiados” que ha supuesto su reciente incorporación como práctica ecológica para Occidente, continúa siendo patente y demostrando la riqueza y el desafío de este sistema de sanación, con respecto al europeo.

En este sentido, el arraigo hacia la medicina tradicional en los Dom y la necesidad de integrar parte de las premisas de este sistema de sanación para muchos metropolitanos, constituye un síntoma de la incompatibilidad y el fracaso del sistema médico Occidental.

Si el cuerpo de los esclavos era objeto de todo tipo de abusos y maltratos, la medicina europea supone un reflejo de estas prácticas en el Occidental, concebido para la industria farmacéutica como instrumento para la mercantilización de productos y necesidades. Así, la mercantilización del cuerpo Occidental en el sistema médico científico, paradójicamente obliga en la actualidad al “blanco”, a buscar e incorporar un sistema medicinal como el desarrollado en el mundo creole que combatía las

⁴¹⁰ « Il est défendu à tous gens de couleur et nègres des deux sexes, libres ou esclaves, de composer, vendre, distribuer ou administrer aucun remède en poudre ou sous quelque autre forme que ce puisse être, ou d’entreprendre la guérison d’aucun malade. » (...)

Artículo 29 del decreto de Victor Hugues que reorganizaba la esclavitud en la Guyane.

consecuencias de una catalogación instrumental y cosificadora hacia los racializados, y que ahora se ha hiperdesarrollado y extendido al mundo Occidental.

El cuerpo del Occidental se transforma entonces en un objeto desde el que plasmar una concepción hiperbólica de la superioridad del blanco en todas sus esferas (epistemológicas, cultural, económico-política, religiosa etc...).

De forma paradójica y como consecuencia de la ideología etnoracial del blanco y sus extensiones en las prácticas y tratamientos médicos hacia el Occidental, las aberraciones del mantenimiento (a veces durante décadas) de seres con cuerpos “sin vida” o pacientes terminales sin esperanzas de recuperación, configuran al cuerpo como un medio de explotación económica (que promueve la industria farmacéutica y los laboratorios privados), explotación ideológica (al hipervalorizar el cuerpo del blanco sobre el de los otros), y explotación epistemológica-religiosa (desde el cuerpo como objeto de desafío, de la ciencia médica occidental al sobrepasar sus propios límites y mantenerse incorruptible debido a los avances tecnológicos que prolongan la vida de sus partes).

Constituyendo un ejemplo de esta premisa, la medicina científica que opera como instrumento colonial, traduce y transcribe las lógicas político económicas e ideológicas de la sociedad capitalista Occidental.

Como artefacto cultural de la civilización Occidental, la medicina académica ha pretendido universalizar un sistema de concebir el cuerpo, cuidarlo y sanarlo, que erradicara al resto de representaciones y conocimientos de los diferentes grupos humanos.

En este ejercicio las mismas líneas capitalistas de expolio de los recursos de la periferia, de la aculturación de sus habitantes y de la instauración de un sistema sanitario que importa e impone las necesidades del Occidental a nivel planetario, son empleadas para reducir o aniquilar la diversidad de epistemologías en torno al cuerpo y a la salud.

Mr. Mitrail añadía respecto a este punto:

“Como usted yo tampoco creo en la medicina Occidental, te quita los síntomas, te hace operaciones que en nuestra medicina no existen, es agresiva. El Occidental ha tenido siempre la voluntad de domesticar a la naturaleza, el creole ha deseado una armonía con la naturaleza, ve, son dos lógicas diferentes, hasta el profesor Joyeaux, lo conoce, (cancerólogo) se da cuenta de esto.”

Desde este trabajo tales coincidencias son entendidas como la expresión de un lenguaje simbólico, desde el que se difunde una memoria de la resistencia que de manera instrumental, plasma la polaridad y el carácter de las fronteras del ser construidas en el mundo colonial.

En esta misma línea para Mr. Mitrail la medicina académica constituiría la imagen especular de la cosmovisión colonial, caracterizada por la visión de superioridad del “blanco” y la jerarquización del valor del ser humano.

En este aspecto, la repercusión en el campo teórico de una nueva era biomédica se iniciaría a finales de los 80 con el concepto de “transhumanismo” en los EEUU, que hace referencia a este afán por sobrepasar las capacidades físicas, emocionales y cognitivas del ser humano como expresa el sociólogo Nicolas Le Dévédec.

El “*homme augmenté*” para el autor es posible gracias “al progreso conjugado entre biomedicina y tecnociencia”. A través de estas afirmaciones de carácter universalista que encumbran al Occidental y a la medicina científica como modelo desde el que pensar teóricamente en el ser humano “global”, observamos el reduccionismo etnocéntrico que tiñen enfoques como el presentado por el autor.

C. Lafontaine (2014) contextualizará esta nueva forma de construcción, y uso del cuerpo del Occidental dentro de las lógicas de poder en el sistema mundo y su rol en la perpetuación de las mismas, como lo haría en su momento M. Foucault.

En esta línea la socióloga canadiense afirma que “*la biomedicina es el estadio último del capitalismo*” y en síntesis pone el acento en la mercantilización del cuerpo y de sus elementos, que al final supondría una nueva forma de cosificar a un cuerpo-objeto-mercancía rendido a las promesas y/o obligaciones de posibilidades infinitas, casi inmortales.

Los posthumanistas, transhumanistas o “*Extropiens*” como expresa Jean-Pierre Béland⁴¹¹ (2006, 46) acarician el objetivo de sobrepasar al humano, al Homo Sapiens Sapiens, en la búsqueda de “algo mejor” a nivel morfológico, fisiológico y genético. Desde una perspectiva antropológica esta corriente encierra una suerte de pos esclavismo del Occidental del que el propio sujeto no es consciente, integrándose en este sentido como parte de los sistemas de control característicos en la era de la biopolítica.

El posthumano podría ser un hombre reducido a trozos, moléculas rentabilizables, anulado por una sola esperanza y objetivo, mejorar su carcasa, su envoltura corporal, la que hasta ahora, en el caso del blanco le ha permitido legitimar unos privilegios inaccesibles para el resto.

El cuerpo del transhumano es concebido por tanto de manera dual, como producto y mercancía de la biocolonialidad, es decir como un objeto anestesiado para la explotación mercantil, y como súmmum y frontera tecnológica accesible únicamente por el Occidental.

⁴¹¹ En: Béland, J-P. (2006). *L'homme biotech: humain ou posthumain?* Canada: Les Presses de l'Université Laval.

En este último aspecto el posthumanismo o transhumanismo como concepto universalizador, fronteriza e invisibiliza a los “Otros”, definidos si seguimos esta ecuación cartesiana, como humanos o tal vez infrahumanos; en todo caso con “cuerpos tradicionales y obsoletos” para los Post/trans humanistas que proclaman al estilo de los ilustrados, la libertad inherente al “progreso” o a los avances biotecnológicos, como objetivo final de esta ideología.

La cita recogida por J-P. Béland del politólogo F. Fukuyama⁴¹² (2002, 319) sintetiza estas aspiraciones:

“Nous sommes peut-être sur le point d’entrer dans un avenir post-humaine, dans laquelle la biotechnologie nous donnera la capacité progressive de modifier cet essence avec le temp. Beaucoup accueillent set `pouvoir avec empressement, sous la bannière de la liberté humaine : Ils souhaitent maximiser la liberté pour les parents d’avoir le type d’enfant qu’ils veulent, la liberté des scientifiques des continuer leur recherches sans entraves et la liberté pour les entrepreneurs de faire usages des technologies afin de créer la richesse.»(...)

(“Estamos quizás en el momento de entrar en un futuro post-humano, en el que la biotecnología nos dará la capacidad progresiva de modificar esta esencia con el tiempo. Muchos acogen este poder con prisas, bajo la bandera de la libertad humana: Desean maximizar la libertad para que los padres tengan el tipo de hijo que desean, la libertad de los científicos para continuar sus investigaciones sin tropiezos y la libertad para los empresarios de hacer uso de las tecnologías con el fin de crear riquezas”.)

En este proceso caracterizado por una aparente “*biotransformación liberadora*”, la omnipresencia del sistema capitalista y el repliegue del mundo espiritual-religioso, da paso a la materialización secularizada de cuerpos “esterilizados” al igual que las formas de tratarlos, importando el sistema mecanicista y diseccionador de una medicina que atiende mediante especialistas de la fisiología y el funcionamiento de un sinfín de partes, un organismo atomizado, hiperespecializado y desvinculado del ser, al igual que sus remedios y sus sanadores.

Así paradójicamente el cuerpo occidental en su concepción anatómico-farmacéutica, se transforma en un objeto identificable, cognoscible, controlable, manipulable y susceptible de explotación, sobre el que se experimenta y violenta.

Los números de las historias clínicas, o el nombre de las patologías sustituyen (muchas veces a) la identidad del paciente, que se restringe a una parte corporal sobre la que para su mantenimiento, la industria farmacéutica y médica actúa.

En este sentido y como adelantaba en el capítulo 1º acerca de la sobreexposición de la anatomía del cuerpo negro en la época esclavista y colonial- que era empleada como un medio para reducir al ser a un conjunto de miembros y órganos, a la condenada

⁴¹² En: Fukuyama, F. (2002). *La fin de l’homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Paris: La Table Ronde.

existencia carnal judeo-cristiana, en contraposición con la exposición del cuerpo secularizado del maître, públicamente siempre tapado y lejano- en la actualidad observamos la inversión de este tratamiento tanto en el sistema médico occidental como en múltiples prácticas culturales.

Asimismo, la atomización de los sujetos se consigue con la organización de espacios en los que hay que guardar silencio, en los que el paciente permanece aislado y en el que el médico es observado desde la verticalidad que impone su simbólica bata blanca y su relación frecuentemente paternalista con el enfermo.

En esta puesta en escena, aparecen múltiples semejanzas al tratamiento que Occidente aplica sobre el Otro, en el que podemos observar las formas en las que se ejercen las relaciones de poder y las representaciones de la subalternidad, dentro del propio sistema Occidental peligrosamente poroso, como alertaba A. Césaire.

Por su parte la etnobotanista M. Fleury (2002) caracteriza a la medicina Occidental como un sistema de sanación descontextualizada, estableciendo de esta forma una división entre “la medicina tradicional” y la Occidental. La autora señala en este sentido que:

« La médecine occidentale considère le malade comme un être biologique, en dehors de tout contexte social, tandis que la tradition va inscrire l'individu au sein de la société et du cosmos. C'est cette inscription sociale et culturelle de l'individu qui va donner un sens à la maladie, et qui va permettre l'efficacité thérapeutique du traitement. ».

(« La medicina Occidental considera al enfermo como un ser biológico, fuera de todo contexto social, mientras que la tradición inscribe al individuo en el seno de su sociedad y del cosmos. Es esta inscripción social y cultural del individuo la que va a dar un sentido a la enfermedad, y la que va a permitir la eficacia terapéutica del tratamiento”).

Sin embargo y como apuntaba anteriormente, si tenemos en cuenta los ejes históricos, sociopolíticos y económicos sobre los que se articula la civilización Occidental, podemos establecer correlaciones inmediatas que atañen a una forma de concepción y tratamiento del cuerpo específico, coherente con el contexto sociohistórico o con la cosmovisión capitalista de esta civilización.

En suma, el sistema de sanación occidental imbuido de las premisas que acompañan a la ideología colonial y capitalista caracterizada por la objetivación, la explotación, el individualismo y la maximización de beneficios, trata a un cuerpo dentro de un contexto socio-cultural marcado por la asepsia, la rigidez, la sobre especialización, el mercantilismo y la desacralización que caracterizan al sistema Occidental y que se traslada a la concepción de sus cuerpos físicos y sus formas de tratarlos, sanarlos o mejorarlos.

Frente a los atributos de este sistema, la cultura créole se origina y define en torno a la instrumentalidad, la fluidez, el dinamismo, la invención, la fagocitosis cultural,

características que se encuentran insertas en sus manifestaciones y artefactos culturales.

Entre ellos la construcción del cuerpo y los sistemas de sanación que practican estas sociedades, responden a una configuración por tanto diferente, “*constituída lentamente en las entrañas de la habitation*”, que se hace eco de las experiencias coloniales y su representación corporal en la concepción de la salud y la enfermedad. S. Dampierre (2009), expresa así esta premisa:

*“Le pays parle, il suffit de l’écouter. Ici la mémoire est fragile, elle s’inscrit dans les corps plutôt que dans le marbre, mais elle est vivante, elle est à réinventer.”*⁴¹³

Como señala el etnofarmacólogo C. Moretti⁴¹⁴, la percepción de la enfermedad en la medicina tradicional creole atañe a una concepción de opuestos relacionados con la temperatura. Como en muchas concepciones de la salud no Occidentales, el equilibrio entre los polos “frío y calor” permite al cuerpo estar sano, mientras que la pérdida del mismo da lugar a numerosas afecciones (“*imprudence*”, “*koudé*”, “*pirézi*”, inflamación...).

Este sistema comprende además una concepción hidráulica al incorporar la calidad de los fluidos corporales (la sangre, la bilis, las flemas etc...) como indicativo de salud o causa de enfermedad. Por ejemplo, una sangre demasiado líquida produciría la mayoría de los problemas de piel (prurito, eccema etc...)”,⁴¹⁵ mientras que lo contrario da lugar a la “tensión”.

Como explica Moretti, la oposición entre frío y calor, también se traslada a la clasificación de los alimentos y de sus funciones para mantener el equilibrio corporal estable, y es así como se vincula la función alimenticia del jardín creole, con su dimensión medicinal:

« L’Équilibre thermique interne aussi en suivant les principes d’une diététique tenant compte de la nature (chaude) ou (froide) des aliments et des plantes. Médecine et diététique créoles concourent au maintien de cet équilibre, en aidant au respect des nombreux préceptes et interdits qui jalonnent la vie créole, et mettent en lumière la nature préventive et d’entretien de la pratique médicale créole » (4 :13).

(« El equilibrio interno térmico también sigue los principios de una dietética que tiene en cuenta la Naturaleza (Fría) o (Caliente) de los alimentos y las plantas. La medicina y la dietética creole concurren para el mantenimiento de este equilibrio, ayudando al respeto de los numerosos preceptos y prohibiciones que atraviesan la vida creole, y manteniendo a la luz la naturaleza preventiva y el cuidado de la práctica médico creole. »)

⁴¹³ Dampierre, *op. cit.*, pág. 307.

⁴¹⁴ Moretti, *op. cit.*, pág. 355. (4:13).

⁴¹⁵ En: «*La Médecine Traditionnelle de Martinique*». Patrimoine Culturel Immatériel de Martinique. Conseil de la Culture de l'Education et de l'Environnement Martinique. (11/09/2015). Difundido en Martinique 1^{er}.

La clasificación y naturaleza de los remedios, sigue la misma concepción térmica de la salud, clasificándose también de forma dual, en tisanas o “*refraichis*” de carácter purgante y tés, infusiones calientes que restablecen el equilibrio térmico del enfermo.

En esta conformación dual que define el estado de salud y sus remedios, y en la persistente necesidad de reorganización y equilibrio, el sistema de sanación creole se caracteriza por la ritualidad, la eficiencia y el cuidado articulado y comunitario, resultando antagónico como decía, a la descarnada y deshumanizada medicina Occidental y también a la brutalidad del mundo de las “habitacions” que reducía a las personas a sus cuerpos productivos.

Por otro lado, las manifestaciones culturales del mundo creole, parecen conservar este carácter dicotómico, que acompaña como apuntaba en el capítulo 1º, a los emplazamientos y rituales funerarios o a los “bailes” tradicionales como el biguine, el bélé, o el “Damyé Ladjá”, que expresan esta oposición entre lo estático, lo inerte, lo asexual, y tal vez lo frío, ligado a la muerte y a su cromática blanca en múltiples culturas africanas que sería reproducida para representar el mundo colonial y ese patrimonio inmaterial que persigue a través de las diferentes prácticas, las formas de resistir al colono.

El sistema de sanación y la concepción de salud y enfermedad creole también parecen traducir estas lógicas, o la confluencia de ambas herencias en el mestizaje y las consecuencias y conflictos del proceso colonial surgidos en esta relación de explotación.

Ligado a este sistema de pensamiento y representación, entre la construcción del cuerpo, de la medicina, y del espacio, que se articulan como elementos permeables de los que emana una memoria de la opresión fluida y permanente, C. Benoît (2000, 78:309) revela la naturaleza del desorden, de la limpieza, y de su distribución:

“Ou se qui est lie au paraitre- ou ce soit les vêtements porte à l’extérieur de la maison, la cour de devant du jardin de la case, la pièce de réception- est d’une grande propreté et les espaces sont particulièrement range. La saleté est les désordres sont cantonnées dans les espaces privées.»(...).

(“Lo que está ligado a la apariencia- sea la ropa que cuelga en el exterior de la casa, el patio de delante del jardín de la casa, la sala de recepción- está muy limpio y los espacios están particularmente ordenados. La suciedad y el desorden están acotados a los espacios privados.) (...)

La autora se aproxima a los trabajos realizados por la etnobotánica Alice Peeters, donde se vincula la noción de la limpieza, el orden con los ritos y tratamientos de la medicina tradicional y la relación entre los vivos y los muertos.

La distribución del jardín creole que recoge E. Nossin, también recoge esta dualidad y vinculación, entre la gestión del mundo de los espíritus (del Bien y del Mal), de los humores (calor y frío) y de las formas de resistencia que acompañan al contexto general,

en el que tiene lugar la producción de estas manifestaciones y sobre las que profundizaremos en el epígrafe siguiente.

Esta teoría explicaría la particular importancia para los creoles, de prevenir el enfriamiento o “*refroidissement*”, que como constata Moretti (6:13), también está asociado a la noción de imprudencia o “*conséquence du passage brutal d’un état chaud à un état froid rompant ainsi l’équilibre*”, lo que supone la ruptura brutal del equilibrio o de la salud del sujeto y que representaría, siguiendo la lógica de opuestos descrita, el lado opresor, el blanco, como agente perturbador de ese equilibrio.

Siguiendo esta lógica en las conclusiones recogidas por la investigación cuantitativa realizada en Martinique por E. Nossin y Longuefosse⁴¹⁶, se extrae además que la gravedad de la enfermedad para los martiniqueses está correlacionada con la complejidad de asociaciones entre plantas. La diversidad de interacciones entre especies vegetales, aparece en la medicina creole como la solución ante las afecciones más graves del cuerpo.

De forma paralela, el mestizaje empleado por los racializados como señalaba en el capítulo 1, como el remedio a la ideología de dominación, encuentra analogías con las prescripciones de la medicina tradicional.

En este aspecto, el uso de una heterogeneidad de especies medicinales disolvería o erradicaría la enfermedad al igual que las estrategias de parentesco desarrolladas por los afrodescendientes hacia la minoría béké, que reducirían numéricamente en miembros al colectivo y con el mantenimiento de las categorías etnoraciales, se difuminarían los límites y los privilegios entre este y el resto de grupos.

Por otro lado, si la salud y la enfermedad son el resultado de una interrelación equilibrada de polos opuestos, la multifuncionalidad del jardín creole también en el aspecto sanador, responde a necesidades de tipo holístico.

El sistema médico occidental en su raíz cartesiana, separa como decía, cuerpo y mente y cuerpo y espíritu, traduciendo esta concepción en una medicina fragmentada que se ocupa de cada parte por separado. Las enfermedades en la visión creole son, como dijimos, producto del malestar en las tres áreas (física, emocional y espiritual), por lo que el tratamiento y en consecuencia la configuración de especies vegetales y su uso en el jardín creole, resultan de la necesidad integral de dar respuesta a un ser enfermo y no solo a la fisiología deteriorada o afuncional de una parte de ese ser.

Por lo tanto, “*Il n’y a donc pas de separation tranchée entre les differentes fonctions qui lui sont assignées*” (14:175), como constata Nossin en su estudio sobre las funciones medicinales y “mágico religiosas” de las plantas.

⁴¹⁶En: Longuefosse, J. L. y Nossin, E. (1995). *Rapport de l’enquête ethnobotanique réalisée en Martinique entre 1990 et 1995*. Martinique: TRAMIL Martinique. Association pour la Valorisation des Plantes Médicinales de la Caraïbe (AVPMC).

Si el jardín creole atendía a la dimensión física, es decir, permitía sanar las secuelas infringidas por la malnutrición, la explotación, el maltrato y abuso físico del colono, también lo hacía en el plano psicológico-identitario y espiritual, reestructurando en este espacio, las carencias y necesidades producidas por la cosificación, humillaciones, negaciones, y alienaciones propias del mundo colonial. En este sentido, el jardín creole se configuraba como un elemento reificador, como un espacio de cuidado y de apropiación no sólo del suelo, sino de uno mismo.

Estas experiencias posibilitarían la creación y extensión de este sistema de sanación que enarbolaba holísticamente la trasmisión de una cultura y memoria propias al mismo tiempo que consolidaba socialmente a la comunidad racializada a través de un sistema de reciprocidad entre las familias y el vecindario, ya señalado en el epígrafe anterior.

Por todo ello, la medicina creole no sólo ha supuesto una vía de sanación como alternativa a la negación de una medicina occidental importada, sino que ha posibilitado una medicina en diferentes aspectos más “avanzada” y adaptada que la Occidental:

“En dépit de son caractère empirique, non rationnelle, la médecine traditionnelle de la Martinique a montré son efficacité, c’est en effet elle qui a permis à des générations des martiniquaises de surmonter les infections bactériennes ou les vermineuses, alors que les antibiotiques et les vermifuges n’existaient pas encore, de soigner efficacement les séquelles des morsures de serpents, (...), de soigner toutes les autres maladies tropicales que la médecine européenne ne savait pas encore soigner et de traiter tous ses troubles émotionnels avant qu’il ne dégénère pas en pathologies parfois lourdes et invalidantes »⁴¹⁷

El carácter preventivo de este tipo de medicina al igual que la integración de los modos de vida de sus usuarios en cuanto a su respuesta para paliar las diferentes necesidades en función de la evolución de los contextos sociales, económicos etc... al que aluden autores como Nossin o Longuefosse, supone una forma precursora de salud pública, que la medicina europea actual trata de desarrollar en las últimas décadas y que en Francia ha pasado a denominarse la “*nouvelle santé publique*” caracterizada por un enfoque centrado en el entorno.

En este sentido, la continuidad del uso de plantas autóctonas en las Antillas, permite paliar los síntomas de enfermedades tropicales como la drépanocytose, la dengue, o el paludismo propias de estas latitudes pero también afecciones más invalidantes y de tipo

⁴¹⁷ Traducción al castellano: “A pesar de su carácter empírico, no racional, la medicina tradicional de la Martinique ha mostrado su eficacia, es de hecho ella quien ha permitido a generaciones de martiniqueses sobreponerse a las infecciones bacterianas o a la vermicosis, mientras que los antibióticos y los vermífugos, no existían aun, de sanar eficazmente las mordeduras de serpientes,(...), de curar todas las enfermedades tropicales que la medicina europea no sabía aun curar y de tratar todos esos problemas emocionales antes de que degeneraran en patologías a veces pesadas e invalidantes.”

crónico como el asma, la diabetes o la HTA⁴¹⁸, lo que supone un recurso medicinal cercano, eficaz, económico y autónomo en relación a los medicamentos importados por los “grandes” laboratorios y la medicina estatal, que vislumbran los problemas de salud de estas poblaciones desde una mirada colonial y alejada de los recursos, cosmovisiones, realidades, y necesidades cotidianas de la población.

En este último aspecto, ligado también con la dimensión psicológica, la persistencia del sistema mecanicista Occidental, ha impedido hasta la creación del psicoanálisis por L. Entralgo, el reconocimiento de los vínculos entre mente y cuerpo.

Esto ha supuesto durante siglos la desatención de patologías ligadas a malestares psicológicos, que eran paliados eficazmente en otras culturas como la creole, cuya apertura a la complejidad del ser, permitía un abordaje integral de las enfermedades de forma tridimensional.

A pesar del desarrollo teórico actual de la medicina académica en el campo de la relación mente –cuerpo, la persistencia de un tratamiento cosificador que transforma al agente en paciente, impide aún abordar médicamente la vinculación entre mente-cuerpo y el poder de las creencias espirituales en la autosanación de cada individuo.

Por lo tanto, el “reciente” reconocimiento y tratamiento de las enfermedades psicósomáticas por la ciencia médica europea, ha sido y es una parte fundamental de la medicina tradicional creole desde su inicio.

Asimismo, la categorización del efecto placebo ligado al desarrollo de las teorías freudianas psicoanalíticas, era conocida y manejada por los saberes y ritualidad de los “guérisseurs” o agentes de salud, en los tratamientos sanadores que ofrecían a sus enfermos.

En el trabajo de campo realizado por Eudoxie Jantet⁴¹⁹ en la Guayana francesa, el autor señala a propósito de este aspecto:

« Par ailleurs, l'administration des remèdes est chargée de sens. A la différence des Européens qui avalent « sèchement » leur médicaments, pour Mr Legros, pratiquant chrétien, le pouvoir de guérison de la plante est renforcé par la récitation de prières

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 364. Datos recogidos de la encuesta etno-farmacológica realizada por Longuefose y Nossin entre 1990-1995 para Tramil. Investigación realizada por el Dr. Mathieu Klein en 1999 y Me. Ketty Françoise en 2000.

⁴¹⁹ En: Jantet, E. (2003-2004) *L'utilisation des plantes médicinales dans la population Créole de Guyane française*. Université d'Orléans. (41:47)

Traducción al castellano: « Además, la administración de remedios está cargada de sentido. A diferencia de los europeos que se tragan secamente los medicamentos, para Mr. Legros, practicante cristiano, el poder de curación de las plantas se refuerza con la recitación de plegarias apropiadas. Este añadido de poder aumentará por tanto las posibilidades de curación. Hemos constatado que esta práctica es particularmente seguida en lo que concierne a la administración de pomadas: Son recitadas plegarias y signos de la cruz son efectuados por el fitofarmacéutico. Estas plegarias y signos de la cruz no suplantán la actividad terapéutica de la planta, sino la refuerzan.

appropriées. Cet ajout de pouvoir augmenterait donc les chances de guérison. Nous avons constaté que cette pratique est particulièrement suivie en ce qui concerne l'administration de pommades: des prières sont récitées et des signes de croix sont effectués par le phytothérapeute. Ces prières et ces signes de croix ne supplantent pas l'activité thérapeutique de la plante, mais la renforcent(...)

Por su parte E. Nossin (2002, 4:7)⁴²⁰ concluye en su estudio realizado sobre farmacopea en el mercado de Fort de France, que la mayoría de plantas empleadas para un uso “mágico-religioso” tienen poderes medicinales. Este hecho refuerza el carácter interrelacional de la medicina creole al acoplar las propiedades terapéuticas de ciertas especies, con la fuerza de la creencia en lo sobrenatural atribuida a este tipo de plantas.

En este sentido, la capacidad de acceder y emplear el mundo espiritual como instrumento o “medicamento” para sanar o controlar las “enfermedades” o “agentes patógenos” (humanos o no) del mundo físico, por parte de los sanadores de la medicina tradicional creole, supone un factor determinante en la continuidad y la importancia de este sistema alternativo para estas sociedades.

Pero para que se produzca una aproximación de los remedios hacia la salud emocional y espiritual del paciente, es preciso que el sistema de sanación se adapte y dé respuesta a los fenómenos causantes de ese padecimiento. Para ello precisa del acercamiento y la traducción de una construcción del cuerpo específica hacia el contexto histórico geográfico del que el ser forma parte y se encuentra inmerso. Si en líneas anteriores hacía referencia a las relaciones entre la construcción del cuerpo Occidental, la medicina dominante y el sistema capitalista propios de esta civilización, en el caso del mundo creole, estos vínculos se inscriben en lógicas diferentes.

En este aspecto, también la lengua creole traslada en la denominación de la enfermedad, la violencia física y verbal con la que se trataba al esclavo y que en muchos casos, constituía el origen del malestar del enfermo.

La simbología que traspasa a través del lenguaje verbal, y de las generaciones, los procesos de dominación colonial del maître hacia sus posesiones humanas, remite a una concepción corporal originada y desarrollada en estos mismos procesos.

Así los síntomas suelen estar vinculados a acciones violentas externas, sobre una parte corporal concreta. Términos como “*estomac déchiré*” o “*côtes enfoncées*”, que muestran manifestaciones de la enfermedad vinculadas a atributos que expresan la violencia simbólica y física del dolor y que remiten a una memoria caracterizada por el maltrato y sus consecuencias, son frecuentes en el lenguaje medicinal creole y están asociadas con este tipo de enfermedad.

⁴²⁰En: Nossin, E. (2006) «Enquete ethnopharmacologique sur le grand marché de Fort de France». *Ethnopharmacologia*. N° 38, diciembre de 2006. Disponible en: http://www.ethnopharmacologia.org/wp-content/uploads/2014/05/38_Martinique.pdf

La “*Blesse*” por ejemplo, hace referencia a un traumatismo únicamente torácico como recogen algunos autores como Moretti, o renal, craneal, o abdominal para otros como D. Ducosson⁴²¹ (2013 ,4:6), originada por un golpe o una caída. Como indica este autor, la traducción más cercana al francés y al español, sería la de traumatismo, que en todos los casos evoca la ruptura, el choque o la apertura.

Para Mr. Legros, un sanador guayanés⁴²², esta patología sería propia de la edad infantil, y se caracteriza porque el bebé no come, no bebe y tiene fiebre, además de poseer una morfología característica en la que el 1er dedo del pié es más largo que el complementario del otro pié.

En las diferentes versiones de la enfermedad, observamos el dinamismo y adaptabilidad de la representación de las afecciones en un contexto ensamblador que traduce y readapta en clave medicinal, los procesos originarios que causaban muchas de las enfermedades de los ancestros.

Los “*frotteurs*” especialistas en patologías como la *Blesse*, sustituyen a una medicina académica que en este caso concreto, es considerada como ineficaz. Aquí la noción de la apertura del cuerpo, precisa de una reparación o cierre, a través de ungüentos que se aplican mediante la frotación sobre la parte afectada. Una de las funciones principales de la medicina creole como señala Benoît (2000-2002, 51: 309) y que consiste en “*renforcer le enveloppe corporelle*”⁴²³, serviría de forma preventiva para evitar o minimizarlos efectos de esta enfermedad. Mediante el frotamiento de varias plantas, la apertura de las lesiones precisa, como decía, del cierre a través de estas acciones, que son sinónimos en creole de “*gad kò*”, (guardar el cuerpo), que transporta esta necesidad de protección, de salvaguardar el interior y que acompaña a la medicina creole tanto en su concepción del tratamiento y la enfermedad, como en las tácticas de conservación de la misma y de su particular memoria histórica.

Como señala D. Ducosson, este tipo de técnica se emplea además de para las patologías somáticas, para los problemas del lenguaje y la educación, en donde observamos la importancia de cerrar “las brechas” a través de formas de contacto, de cuidado que actuarían también en el plano emocional.

La importancia del lenguaje creole, como receptáculo de la herencia y memoria esclavista se evidencia en el éxito de la trasmisión e incorporación de afecciones y de sus remedios a través de plantas que denominadas por un particular, son trasladadas e incorporadas rápidamente en la memoria colectiva, como en el ejemplo señalado por C. Moretti de “*tet nèg, zieu bourrique*” (cabeza negra, ojos de asno).

⁴²¹ Ducosson, D. (2013). *Créole, corps, espace et temps*. Publicado en la web: ALI (Association lacanienne internationale). Disponible en: http://www.freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Presentation/Derniers_articles_publies/Creole_corps_espace_et_temps

⁴²² Jantet, *op. cit.*, pág. 366. (19 :47)

⁴²³ Benoît, *op.cit.*, pág. 342.

La adaptabilidad del lenguaje en cuanto a las diferentes asignaciones de las especies vegetales en función del interlocutor, podrían también aludir a las formas de invisibilidad, o transmutación o apropiación propias del sincretismo, que acompañan a la cultura creole.

En este caso, la designación de las especies vegetales medicinales varía por ejemplo desde la herbé (...) que no tiene connotaciones curativas y que se emplea en la interrelación con el europeo al “radié” (*du zang o la fièvre*), que para Moretti no se emplea con los europeos por la estigmatización lingüística a la que es sometido el creole ante el francés metropolitano:

(...) «*Herbes des chemins, les "radiés" comme on les appelle ici, que l'on prépare les tisanes habituelles. « Radié » qui peut parfois se prononcer « razié », dérive du vieux français « halliers », désignant les lieux anciennement défrichés et qui sont recouverts de broussailles (Littré, 1964). On rencontre dans la littérature les formes intermédiaires: azier, raguet.*» (Heckel, 1897). (4: 640)

(...) (“Hierbas de los caminos, las “radiés” como las llamamos aquí, que las preparamos en tisanas habituales. “Radié” que a veces se puede pronunciar “razié”, derivado del viejo francés “halliers”, designan los lugares antiguamente desolados y que son recubiertos de matojos. Encontramos en la literatura formas intermediarias: *azier, raguet*”.)

También la distancia emocional que expresada en el lenguaje creole separa al ente de su propio cuerpo, parece tener su ontogenia en el proceso de cosificación del esclavo, que quedará impregnado en el lenguaje y la concepción del cuerpo y la enfermedad.

Así la carne, pasa a ser una herramienta de uso y no una parte del ser.

En la entrevista⁴²⁴ realizada por N. Cavaillés a P. L. Monchoachi, el geógrafo martiniqués expresa en este sentido resistente, el significado del cuerpo para la comunidad afrodescendiente y su relación con la tierra, el mundo espiritual y la memoria:

«*L'invisible et le corps sont ce qui nous permet de tenir, autrement dit d'avoir le ton qu'il faut pour répondre (soit: tenir son corps), et ce qui nous permet de faire, c'est-à-dire de poser la voix plutôt que de disposer du monde.*

Tenir et faire, à leur tour, se rejoignent dans la retenue, soit dans l'accordance avec la terre et avec ce pour quoi elle est appropriée : veiller à ne pas défaire l'esprit des lieux. L'invisible et le corps nous mettent en connivence avec la nuit et avec l'esprit de la terre qu'elle exhale et qui bruit en elle de toutes ses vibrations, de tous ses ravissements, de tous ses transports et de toutes ses transes, depuis l'ascendant des lunaisons.»

⁴²⁴ En: Cavaillés, N. (2009) «*Écouter la parole*». *Entretien avec Monchoachi*. Revue Recto/Verso N° 5. Diciembre 2009. Disponible en: <http://www.revuelectoverso.com>.

(« Lo invisible y el cuerpo es lo que nos permite mantenernos, dicho de otra manera, de tener la fuerza que se necesita para responder (ósea: ponerse derecho), y lo que nos permite hacer, es decir de alzar la voz más que de dis-poner del mundo. Mantener y hacer, a su vez, se reúnen en lo retenido, es decir en el acuerdo con la tierra y con lo que para ella es apropiada: Vigilar para no deshacer el espíritu de los lugares. Lo invisible y el cuerpo nos confabula con la noche y con el espíritu de la tierra que exhala y que suena en ella en todas sus vibraciones, de todas sus alegrías, de todos sus transportes y de todos sus trances, desde el ascenso del ciclo lunar”).

La predominancia en el lenguaje de expresiones que marcan este carácter del “kò” (cuerpo) creole, con respecto a islas como la Guadalupe, es debida a la permanencia de un sistema colonial más visible con la continuidad del grupo béké en la representación hegemónica etnoracial en Martinique⁴²⁵.

Expresiones que traducen esta cosmovisión, abundan en la lengua creole en la isla y podemos encontrarlas en ejemplos recogidos por Ducosson como: *bat-kò* (“ocupar el cuerpo”, ocuparse), *chapé kò* (“escapar el cuerpo”, irse), *lagé kò o lése kò alé* (“relajar el cuerpo, dejar el cuerpo irse”, dejarse en el sentido de abandonarse).

En cuanto al campo de las afecciones, también la distancia entre el sujeto y el cuerpo se encuentra presente en el lenguaje coloquial:

Kò an mwen ka ban-an gaz (“Mi cuerpo está lleno de gas”, tener graves problemas de salud), *kò-la anchèpi, ansoufwans* (“el cuerpo este sufre”, estoy enfermo).

Esta interpretación del cuerpo desde la distancia, que traslada al propio racializado, las nociones utilitarias del cuerpo del esclavo para el amo, permitiría un alejamiento emocional a los daños infringidos en una anatomía fragmentada en útiles de explotación para el patrón, desde los que se catalogaba y tasaba el precio del ser.

Este abandono de la posesión corporal por el propio sujeto, permitiría la manipulación del mismo como objeto y campo de lucha, desde el que combatir al maître mediante la autolesión o la aniquilación de sus “productos”.

La herencia de estas prácticas, aparece aún en expresiones señaladas por Ducosson como la “automutilación” (que alude a “no prestar atención a un hijo con problemas de comportamiento”), o “*mal maké*” (textualmente mal marcado) que hace referencia al mirón y que traslada las estrategias de resistencia del nègre marron que manipulaba la marca corporal realizada a fuego, para dificultar su atribución a un maître.

El “obligatorio” desapego por la carne por parte de los esclavos y sus descendientes en el sistema esclavista y pos esclavista que inunda la terminología creole, y traslada una memoria propia en sus códigos y receptáculos, encuentra sus extremos en el término cadáver “*kadav*”, que sustituye al de *Kò* o cuerpo que encontramos en ejemplos como “*pozé kadav aw-la*” (“pon al cadáver ahí”, o “siéntate”), o expresiones como las

⁴²⁵ Ducosson, *op. cit.*, pág. 368.

recogidas en la calle por la antropóloga D. Bebel Gisler⁴²⁶, en las que vemos como el empleo del término *kadav* es utilizado para mantener aún más la distancia con el interior:

“Misyé la ka komprann i sé mèt a kò an mwen. Awa sé kavav la touse! I ka komandé poutoutbon”: (“El patrón se cree jefe de mi cuerpo. Pues no. Él manda sólo en mi cadáver”.)

El cuerpo entonces pasa a ser la versión más lejana del ser, la herramienta que recubre un espacio interior inaccesible al maître, alejado de lo visual, de lo externo, de lo aparente, en definitiva protegido e hiperdesarrollado en un universo mágico simbólico e invisible.

Las afecciones del “alma”, de su lado espiritual y emocional, que integran junto con las del kò, la medicina tradicional a través del jardín creole, permanecen ocultas bajo el manto protector y lejano de la envoltura corporal, o de las plantas “ornamentales y alimenticias” que en el jardín creole aparecen en el plano más visible, disimulando la presencia de las de uso espiritual.

Esta representación del cuerpo que permite la distancia simbólica entre lo externo y lo interno y que alude continuamente a una forma de envoltura, a una capa externa inmune y protectora que se traduce en la organización espacial del jardín creole y sus plantas y funciones, la observaremos también entre las nuevas generaciones y en las formas en las que los jóvenes martiniqueses recogen y trasladan estas concepciones para hacer frente a un ambiente hostil, que continúa estigmatizando a una parte de la juventud afrodescendiente en la actualidad, como veremos en el capítulo 4.

Por otro lado, la asociación entre la organización del espacio del jardín creole, del cuerpo y de la memoria, se traslada también en el plano social a las formas de reaccionar ante el desequilibrio, que incluyen siempre la transferencia de prácticas y símbolos propios de la historia de la comunidad, que hasta entonces permanecían latentes. Las marchas por la reparación o los movimientos sociales de 2009 son un claro ejemplo.

Como sucediera con la emergencia del jardín creole en las Antillas francesas, parece que fenómenos de desequilibrio social o natural, sirven entonces de catalizador para la re-aparición de elementos culturales propios, incluyendo el uso de la medicina creole como elemento equilibrador.

El caso de la pandemia de Chicungunya⁴²⁷ de 2005-2006 en el Océano Indico por ejemplo, hizo aflorar la adhesión a esta medicina entre los reunioneses, para dar

⁴²⁶ En: Bebel Gisler, D. (2000) *À la recherche d'une odeur de grand'mère; D'en Guadeloupe une "enfant de la Dass" raconte...* Pointe-à-Pitre, Guadeloupe: Editions Jasor.

⁴²⁷ La fiebre chikungunya es descrita por la OMS como una enfermedad vírica transmitida al ser humano por mosquitos. Apareció por primera vez durante un brote ocurrido en el sur de Tanzania en 1952. Se trata de un virus ARN del género *alfavirus*, familia *Togaviridae*. “Chikungunya” es una voz del idioma

respuesta al problema de una enfermedad hasta entonces olvidada y sin tratamiento médico eficaz. Sucesos como este revelan por un lado, la presencia de elementos culturales que permanecen invisibles pero presentes entre la población creole y por otro la adhesión a una cultura, la occidental que al igual que la configuración del cuerpo, o del jardín creole es de tipo superficial, como una envoltura que preserva al ser y a su comunidad de la mirada inquisitiva del colono, esperando a aflorar en momentos de crisis.

Así la representación del cuerpo, y el sistema de sanación se traslada a las formas en las que la sociedad martiniquesa rompe con el equilibrio o subsiste en una aparente latencia, que no deja ver el dinamismo de los procesos y estrategias de resistencia y resiliencia que se desarrollan en su interior.

En este aspecto, C. Benoît (2000-2002,12:309) en “*Corps, jardins, memoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*”, expresaba su desconcierto como investigadora ante la volatilidad de las prácticas y rituales y medicinales que observaba durante su trabajo de campo en las consultas de los “guérisseurs” (sanadores):

“Les sociétés créole sont pour la anthropologue des sociétés déconcertantes(...) C’est ainsi que une frotteuse guérisseuse qui soigne par de massages, dont j’ai suivi la consultation en 1986 et 1987, et que à l’époque utilisé l’huile de Karapat (...) pour masser, suivant en cela une tradition commune à l’ensemble des Caraïbes, est passe dix ans plus tard à l’utilisation exclusive de l’argile. Elle justifié ce changement par la nécessité en ce temp d’un retour à la terre nourricier(...) elle avait constaté la efficacité de la argilo thérapie lors d’un séjour dans une saison balnéaire en Europe »⁴²⁸

Si el carácter de la medicina tradicional y del jardín creole es inminentemente práctico, innovador, adaptivo, integrador y flexible, no es de extrañar que la trasferencias y el rol de los conocimientos medicinales por parte de los guérisseurs incluyan esta dimensión dinámica y fluida, que a su vez permita un acceso a los mismos restringido.

En este sentido, los sanadores adquieren la capacidad y el derecho a sanar mediante formas diversas y muchas veces inaccesibles al resto, que tienen que ver con el mundo espiritual.

Kimakonde que significa “doblarse”, en alusión al aspecto encorvado de los pacientes debido a los dolores articulares.

A consultar en línea en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs327/es/> y específicamente en cuanto a su aparición y relevancia en la I. de la Reunion en: https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89pid%C3%A9mie_de_chikungunya_%C3%A0_La_R%C3%A9union

⁴²⁸ Traducción al castellano: “Las sociedades creoles son desconcertantes para el antropólogo (...) Es de esta forma que una frotadora sanadora que cura con los masajes, la cual he seguido la consulta en 1986 y 1987, y que a la época utilizaba el aceite de Karapat (...) para masajear, siguiendo una tradición común al conjunto del Caribe, ha pasado 10 años mas tarde a la utilización exclusiva del argil. Ella justifica este cambio por la necesidad de en ese tiempo, una vuelta a la tierra nutritora (...) Ella había constatado la eficacia de la argilo-terapia tras una estancia en una estación balnearia en Europa.”

A través de un don transmitido en el seno de la familia o la revelación de un santo, un muerto o un espíritu, que se puede producir a lo largo de la vida del sanador, pero también a través de un sueño o de una inspiración, el sujeto legitima su rol como “*guérisseur*”.

En este proceso el contacto con el mundo invisible o espiritual, posibilita y legitima la capacidad de estas figuras en tanto que mediadoras, lo que a su vez permite dotar de sentido a la enfermedad y orientar al sanador hacia las formas de curación.

Esta pluralidad de medios por los que el *guérisseur* es legitimado como sanador, mantiene en común una transmisión de saberes que se realiza de una forma individual y mística y por tanto inaccesible a la mayoría de los sujetos.

Junto con la capacidad transformadora e integradora de los conocimientos y prácticas que veíamos con la cita de Benoît, los *guérisseur* han intentado proteger el acceso y contenido de estos conocimientos en el seno de la comunidad.

Si bien una parte de ellos se han difundido de manera general a través de su incorporación en la escuela, en el material científico, en talleres municipales etc...; como abordaremos posteriormente, otra parte permanece oculta y restringida a una transmisión tradicional, oral y familiar, que explicaría la aparente apertura de los ancianos para desvelar ciertos contenidos y que en realidad supondrían nuevas formas de sobreprotección en la que la sabiduría popular haría de parapeto al resto de prácticas y saberes que continuarían ocultos.

En suma, la medicina tradicional en las Antillas, al igual que la lengua creole, la memoria histórica, los “recientes” Moringue de la Reunion o el “*bélé lèglize*” de la Martinique del que hablaré a continuación, comparte esta función instrumental de dar respuesta inmediata a las necesidades identitarias, históricas, físicas o emocionales de los racializados en un contexto colonial en el que el poder hegemónico siempre persistente, muta en su búsqueda de mecanismos alienantes por el control de las sociedades periféricas.

El desafío del estudio de estas sociedades, consiste precisamente en rebasar los límites impuestos por el etnocentrismo, la uní- linealidad, y rigidez epistemológica occidental que se refleja en las divisiones jerárquicas de valor entre por ejemplo, el concepto de historia y el de memoria.

La búsqueda de lo concreto dificulta entonces, la comprensión y el acceso a los códigos de lectura de las manifestaciones culturales propias del mundo creole, y en particular de su memoria.

La sorpresa de Benoît en cuanto a la rapidez de los cambios, evoluciones e incorporaciones de una práctica concreta, manifiesta esta predisposición que sitúa al investigador en un emplazamiento cultural y social diferente, predispuesto al encuentro con tiempos, alianzas, rechazos y marcos semejantes a los de su cultura de origen.

En cuanto a la capacidad de transformación inherente al mundo creole y a colación con lo expuesto al inicio del epígrafe sobre la apertura pública de una parte de los “*rimèd raziè*” o recetas transmitidas de forma oral, en esta parte final de la exposición de la medicina creole, trataré las consecuencias y causas de la inscripción de estos remedios en espacios y por agentes ligados a la cultura Occidental.

El objetivo de estas prácticas consiste como decía, en asegurar la conservación y difusión de estos saberes. La intensificación de las formas de comunicación en el espacio virtual por parte de las generaciones más jóvenes, que sobrepasan al tradicional “boca a boca”, la pérdida del contacto intergeneracional apuntada en el epígrafe anterior y la extensión de un estilo de vida occidentalizado, han promovido la necesidad de incorporar estos saberes dentro de los “nuevos” contextos de comunicación (NT).

La institucionalización de múltiples elementos de la cultura martiniquesa, ligada a las estrategias de empoderamiento de los afrodescendientes, ha conllevado también el desarrollo de proyectos que impliquen la extensión de la medicina creole en otros canales de información.

Así, las iniciativas desarrolladas localmente integran la parte inmaterial del legado trasversal del jardín creole para plasmar e introducir sus saberes en materia sanadora, dentro del circuito de conocimientos y prácticas impuesto y legitimado por Occidente.

Para ello los investigadores caribeños emplean los métodos científicos de recogida de información, experimentación en el laboratorio y realizan transcripción científica, y traducción al mundo occidental a partir de recetas, dosis milimetradas, diplomas y certificados oficiales etc... que suponen la institucionalización de estos saberes, por el “todopoderoso” y “universal” sistema de conocimiento Occidental, permitiendo su difusión y uso de forma regular y visible.

Entre estos proyectos, se encuentra el programa Tramil ya citado anteriormente (Traditional Medicine for the Islands) o « *programme de recherche appliquée à l'usage populaire des plantes médicinales dans la Caraïbe*»- que surge promovido y coordinado por enda-caribe (la oficina regional de la organización internacional Medio Ambiente y Desarrollo del Tercer Mundo)- como organismo para validar e insertar los saberes tradicionales en la práctica medico sanitaria local.

En este ejemplo derivado del estudio realizado por Longuefosse, que también es investigador de la red Tramil, observamos la traducción científica de los usos medicinales del “aloe” en la medicina tradicional martiniquesa:

« *Aloes. Aloe vera: Effet hypoglycemiant, antioxydant, reduction de l'absorption intestinale du glucose Effet comparable au glibenclamide Phytosterols (cycloartanol, lophenol), aloene, elements mineraux-Rajasekaran et al, 2007, 2006, 2005, 2004 (Inde) Tanaka et al, 2006; Beppu et al, 2006 (Japon) Musabayane et al, 2006 (Afrique du Sud) Gundidza et al, 2005: (Zimbabwe) Can et al, 2004 ; Bolkent et al, 2004 (Turquie).*»
(7:15)

Esto ha posibilitado la creación de una red de intercambio que ha configurado “ la farmacopea caribeña” y que centrada en el aspecto médico o corporal, se erige como medio desde el que preservar un corpus de conocimientos y la biodiversidad asociada a ellos, que implica la conservación de una manera independiente de sanación.

En consecuencia, una parte de la medicina creole ya no permanece oculta ni restringida, consolidándose y fortaleciéndose para configurarse como una oposición o alternativa local al mundo de las grandes industrias farmacológicas y a la visión mutilante, capitalista y paradójicamente colonial del cuerpo y la salud, como una mercancía desde la que este sector y civilización se enriquecen.

Coincidiendo con una nueva etapa caracterizada por la ley Taubira y otras iniciativas de empoderamiento local, el 8 de Marzo del 2009 supuso el reconocimiento legal de las plantas medicinales de los departamentos de ultra mar, que permitía por fin a los farmacéuticos, la posibilidad de venderlas en sus establecimientos.

Este hecho posibilita una occidentalización de la medicina tradicional que ahora se extiende a espacios y profesionales vinculados y legitimados por la medicina Occidental. En este aspecto las palabras de la antropóloga J. Benoist (1993, 52) cobran una especial relevancia:

*« La médecine traditionnelle est prise elle aussi dans le changement, mouvement qui ne la conduit pas à disparaître face aux normes modernes de la médecine, mais à inventer des formes modernisées de la tradition. »*⁴²⁹

(« La medicina tradicional est también tomada en el cambio, movimiento que no le conduce a su desaparición frente a las normas modernas de la medicina, sino a la invención de formas modernizadas de la tradición”).

Esto implica nuevas formas de transmisión, nuevos agentes sociales y nuevos escenarios que promueven la continuidad y visibilidad de esta práctica y al mismo tiempo el riesgo de disolución de algunas de sus funciones y dones.

En este sentido, el empleo de argumentos que se centran en la necesidad del conocimiento y la toma de responsabilidad de los médicos occidentales sobre la utilización de la medicina tradicional por sus pacientes, insta a la necesidad de que este tipo de prácticas sea visible y en segundo lugar reconocida para potenciar sus capacidades de sanación en lugar de ocasionar interacciones o incompatibilidades que se darían como consecuencia de tácticas de invisibilidad por los pacientes, de la estigmatización o rechazo por parte de los facultativos y en definitiva del desconocimiento.

En esta línea, en 2013 la ANSM (Agence Nationale de Sécurité du Médicament et des produits de santé) integraría 46 plantas medicinales en la farmacopea francesa originarias de la Martinique, la Guadalupe y la Reunion.

⁴²⁹ En: Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. Paris: PUF.

En esta nueva lógica también se inscriben asociaciones y talleres como el ya mencionado “*Jardins de la Martinique*”, en los que se instrumentaliza el método científico para restaurar, generalizar e institucionalizar esta práctica fuera del seno de las familias y del ámbito puramente doméstico. Mr. Mitrail como en Tramil, se vale de la incorporación del método científico, para legitimar y posibilitar la difusión de técnicas y saberes en sus talleres:

“Hoy somos bastantes a transmitir esto, mi mujer es ingeniera y con ella he buscado un eje en el que se reúnen los saberes tradicionales y los de la ingeniería. El primer jardín de medio tropical se ha iniciado en Martinique, estoy muy orgullosos de ello.”

Avalados como farmacólogos, doctores en medicina u otras disciplinas occidentales, los intelectuales locales se sirven de la ciencia para convertirse en los nuevos guérisseurs, que aseguran a la población la continuidad de remedios ancestrales, recogidos de las plantas del propio jardín creole o bien comprados en los mercados locales y avalados por el método científico:

*« C'est la bonne période pour faire un drainage. A lire un article proposé par le Docteur en pharmacie Longuefosse (...): Les tisanes jouent un rôle essentiel dans le drainage de l'organisme car elles stimulent les fonctions d'élimination et permettent de prévenir l'engrassement des organes à l'origine d'affections diverses. Un bon point pour notre médecine populaire qui prône les tisanes dites « rafraîchissantes ». Le fondement scientifique de cette pratique est désormais démontré car les plantes dépuratives et antioxydants favorisent l'épuration des organes, stimulant le drainage rénal, hépatobiliaire, pancréatique et radicalaire(...) Les soupes vertes, comme le calalou végétarien ou la soupe habitants sont des véritables coupe-faim naturels.» (...)*⁴³⁰

La adaptación de los nombres de alguna de las plantas medicinales a los nuevos escenarios e influencias actuales, forma parte del carácter evolutivo y transversal de esta práctica que asegura su supervivencia, en la fluidez de sus métodos, instrumentos y categorías. Así la denominación de “*Efferalgan*” o “*Doliprane*” sustituye a la designación tradicional de plantas del jardín creole y sus usos destinados a paliar los malestares de la familia o el barrio, se abren a la comercialización y difusión masiva, del particular.

⁴³⁰ En: Longuefosse, J-L. (2015). *Plantes créoles de drainage – 1ère partie*. Publicado por Seniors Pointcom en Facebook “Plantes créoles”, el 22/07/2015. Disponible en: <http://www.happysilvers.fr/plantes-creoles-de-drainage-3/>

Traducción al castellano: “Es el periodo bueno para hacer drenaje. A leer un artículo propuesto por el Doctor en farmacia Longuefosse (...): Las tisanas juegan un rol esencial en el drenaje del organismo ya que ellas estimulan las funciones de eliminación y permiten prevenir la acumulación de impurezas de los órganos en el origen de las afecciones diversos. Un buen punto para nuestra medicina popular que promueven las tisanas llamadas “refrescantes”. El fundamento científico de esta práctica es ahora demostrado ya que las plantas depurativas y antioxidantes favorecen la apuración de los órganos, estimulando el drenaje renal, hepato-biliar, pancreático y radicular (...) Las sopas verdes, como el calalou vegetariano o la sopa de habitantes son verdaderamente corta hambres naturales.” (...)

En Facebook podemos encontrar ejemplos de este tipo:

«UN COIN DE JARDIN: Le jardin de Mr et Mme Ozier-Lafontaine sur la route de Sainte-Anne en Martinique: une case créole typique entouré d'un petit jardin riche en espèces médicinales: orthosiphon, liane de cayenne, herbe à pique, doliprane, efferralgan, plantain, malnommée, herbe charpentier, véronique, patchouli, absinthe, menthes et armoises diverses. Des gens charmants qui vous accueillent avec plaisir et passion, chez qui vous pouvez vous procurer des plantes médicinales de qualité.»

(« Una esquina del jardín: El jardín de Mr y Mme Ozier-Lafontaine en la carretera de Sainte-Anne en Martinique: Una casa creole típica rodeada de un pequeño jardín rico en especies medicinales: orthosiphon, liane de cayenne, herbe à pique, doliprane, efferralgan, plantain, malnommée, herbe charpentier, véronique, patchouli, absinthe, menthes et armoises diverses. La gente encantadora que os acogerá con placer y pasión, en donde pueden procurarse plantas medicinales de calidad. »)



Fotografías 87 y 88. A la izquierda imagen de la popular planta conocida por Doliprane publicada por Cathy Tous el 9/07/2015 en la página Facebook «plantas creoles». A la derecha imagen del matrimonio Ozier-Lafontaine en su jardín creole. Publicado en facebook “plantas creoles” el 2/07/2015.

La extensión institucional y global de los saberes y prácticas de la medicina tradicional creole, que desde la última década se diversifica en cuanto a su funcionamiento, su difusión y sus espacios, aumentan la posibilidad del mantenimiento de una medicina alternativa, que se adapta como soporte de la memoria, a nuevos procesos de empoderamiento de la comunidad afrodescendiente, y que conlleva la instrumentalidad y apropiación de discursos legitimados en Occidente, para rescatar de la invisibilidad, esta práctica y estos saberes que hasta ahora permanecían escondidos en la privacidad de lo doméstico y de las relaciones interpersonales de cada vecindad.

Los riesgos que plantea una occidentalización de la función farmacopeica del jardín creole, corren paralelos a los sucedidos con otras prácticas espirituales y culturales preservadas y desarrolladas de la misma forma como la santería o el Vaudou.

Entre estas cuestiones cabe preguntarse qué papel juegan ahora los “guérisseurs” como portadores, sanadores y transmisores de estos saberes, también se plantea la cuestión de la pérdida de una medicina holística en detrimento de su función puramente corporal o somática.

La sustitución o aparición de la medicina tradicional en el escenario del sistema de salud europeo en el contexto local, supone en todo caso, una nueva forma de aproximación, de resistencia o asimilación que implica una nueva fase en la relación colonial y memorial de la Martinique en este sentido.

En el epígrafe siguiente daré cuenta de la dimensión espiritual que acompaña al jardín creole, e intentaré responder a las cuestiones pendientes, que se plantan ante la institucionalización de la medicina creole, su incorporación dentro de los circuitos Occidentales del saber y las consecuencias en la continuidad de su carácter espiritual que vehicula parte de la memoria de la esclavitud y la colonialidad en este ámbito.

3.3.3. El jardín creole como mediador entre el mundo de los espíritus, el mundo colonial y el cuerpo.

"Le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du Jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, aux pullulements, aux grouillements, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire."

Les Damnés de la Terre (1961), Frantz Fanon, éd. La Découverte poche, 2002, p. 45

"Le 1er janvier, il vaut mieux qu'une femme ne mette pas de robe bleue, car elle verrait la misère toute l'année (la misère n'est pas noire chez nous mais bleue!)" ».

Testimonio telemático de "Carambole", publicado el 20-04-2009 a las 11h24.

3.3.3.1. Sobre el epígrafe.

El carácter binario que acompaña la teoría humoral de la medicina tradicional creole, no sólo atañe como decía al manejo de las afecciones corporales debidas al desequilibrio térmico, sino que como constatan autores como C. Benoît⁴³¹, se extienden a la gestión de los espíritus.

La función del jardín creole en el plano espiritual-emocional es retratada por la autora de esta manera:

"Dans un environnement perçu comme hostile, le jardin de case es conçu comme un espace de protection où les forces de la nature sont maîtrisées, et dans laquelle certaines plantes protégeant à l'individu des puissances néfastes. (...). Les forces bienfaites ou néfastes qui émanent de vivants et des morts, les plantes du jardin ont pour but de les maîtriser, les amadouer ou les repousser." (97:309).

⁴³¹ Benoît, *op. cit.*, pág. 342.

(“En un entorno percibido como hostil, el jardín de casa se concibe como un espacio de protección donde las fuerzas de la naturaleza están controladas, y en el que ciertas plantas protegen al individuo de poderes nefastos (...). Las fuerza bienhechoras o nefastas que fluyen de los vivos y de los muertos, las plantas del jardín tienen por objetivo dominarlas, ablandarlas o echarlas.”)

Las relaciones entre la concepción del cuerpo y de otras prácticas como las que se dan en el jardín creole, atravesadas por el sistema colonial y las relaciones de explotación-resistencia, se transforman en recipientes impregnados de la memoria emocional y simbólica de los oprimidos.

La incapacidad que expresan algunos autores, acerca de la memoria colectiva de estos departamentos para afianzarse como historia local y nacional, se aleja desde esta perspectiva, del carácter y de los códigos de lectura de una historia que en apariencia y empleando un marco eurocentrado, podrían sugerir tales proposiciones.

El análisis que realizaré en este epígrafe sobre el jardín creole también en su función espiritual, pretende dirigirse hacia la búsqueda de la expresión de la parte subjetiva que acompaña a la memoria del colonizado y a las formas de transmitirla y transformarla.

La búsqueda de la memoria de la trata y la colonización por los afrodescendientes, demanda en este sentido, la identificación de la misma como parte de la herencia instrumental de sus antecesores, que por su carácter funcional, se caracteriza por la permeabilidad, dinamismo y adaptabilidad que acompaña a sus receptáculos y que precisa de estos atributos para asegurar su continuidad y supervivencia.

El abordaje y estudio de la historia local, pasa por analizar entonces, las transformaciones y adaptaciones de sus prácticas y su relación con el entorno social y político del momento.

Con este objetivo exploraré particularmente la función “mediadora” o “de conexión entre el mundo de los espíritus y de los vivos” a tribuida a las plantas del jardín creole y que forma parte de un imaginario que amalgama a través de los espíritus y bestias sobrenaturales, las consecuencias de la colonialidad en la construcción del cuerpo y del ser del racializado y las formas de combatirlos en el plano emocional y espiritual.

Para ello observaremos inicialmente las tácticas de invisibilización que específicamente persisten en torno a la función “mágico simbólica” del jardín creole y de la espiritualidad, que continúan presentes en los departamentos de ultra mar, como estrategia de resistencia a los procesos de asimilación cultural que acompañan al laicismo republicano y que serán descritos en esta parte.

Posteriormente me centraré en el análisis de dos figuras mitológicas del imaginario antillano, la del zombi y la del dorlis o “*homme a baton*”, y el rol de la medicina mediadora del jardín creole para alejarlos.

Ambos, herencias y expresiones de la historia de los “colonizados” continúan transformándose al igual que sus remedios, configurándose como testigos y símbolos emocionales de las consecuencias y procesos del descarnado sistema opresivo de la civilización Occidental.

La comprensión de la interrelación entre la organización del espacio en el jardín creole y la construcción del cuerpo como un constructo que refleja la lucha entre la configuración y funcionalidad del ser racializado para el maître y las formas de reorganizar esa configuración dentro de las dimensiones establecidas hacia el cuerpo por el propio racializado, es imprescindible para entender esta función espiritual del jardín creole y la relación entre los significados de la tierra y la memoria para los afrodescendientes en Martinique.

3.3.3.2. Entre Invisibilidades y presencias discretas, entre escepticismo y tradición local, entre estigmatización y arraigo del Quimbois en Martinique.

El Quimboi, Kenbwa, ou Tjenbwa⁴³², forma parte de los elementos culturales del mundo creole preservados en el interior, constituye un conjunto de ceremonias ligadas a una espiritualidad con influencias africanas, europeas, Arawaks, Caribeñas e hindús, paralelas al Vaudou haitiano o a la Santería cubana en el contexto caribeño.

El quimboiseur⁴³³, *el maître de la connaissance*, como representante de estas creencias en las Antillas francesas, se configuraba desde el periodo esclavista como el sanador de las dolencias espirituales del esclavo, que siguiendo las premisas explicadas en el epígrafe anterior sobre el carácter holístico de la medicina creole, estaban también vinculadas a las físicas y emocionales.

Si la proliferación de medios desde el que se difunde una farmacopea tradicional a la que se le extirpaba de cara a su exposición pública el componente espiritual y ritual, constituye como hemos visto, la tendencia actual ligada a la institucionalización e integración de parte de la epistemología y funciones del jardín creole a la medicina científica, muy diferente es el tratamiento de la función “mágico-religiosa” de las plantas que se hace extensible al vínculo de las enfermedades y malestares psicológicos que aparecen en un discreto segundo plano en las exposiciones, investigaciones y adaptaciones científicas acerca de las propiedades medicinales de las mismas.

⁴³² En: Revert, E. (1951) *La magie antillaise*. Paris: Les Éditions Bellenand.

También en: Confiant, R. «*Savoir et pouvoir des morts. Paroles d'un fossoyeur en terre créole*». Disponible en: <http://www.potomitan.info/travaux/auvisiteur/savoir.htm>

⁴³³ “*Kenbwazè*”: (quimboiseur) o brujo, en el Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe. Autores como R. Chaudenson sostienen que el término proviene de «*tiens le bois*» correlacionando al guérisseur o Doctor Feuilles con este personaje, que para algunos esta desvinculado históricamente como agente de la función medicinal.

La importancia de esta figura en la vida cotidiana de los martiniqueses se ejemplifica en discursos como este: “*Chez nous on va à la messe le dimanche et le samedi soir chez le quimboiseur* » recogidas

En el artículo: *L'interview : le mensuel de ceux qui pensent et construisent les Antilles*, Numéro 3, 1984.

La elección de los afrodescendientes por mantener invisibilizada esta función, surge de la vinculación entre la sanación de la mente y el espíritu, como un todo que resulta problemático de diseccionar, visibilizar, legitimar e integrar por los científicos locales de cara al ámbito estatal.

En este aspecto las tácticas de invisibilización mantenidas por los afrodescendientes hasta la década de los 90, para preservar el jardín creole, permanecen activas en el caso de la espiritualidad, del simbolismo y la ritualidad.

No solamente esta dimensión es salvaguardada por la población local y los “*quimboiseurs*”, sino que entre los intelectuales locales que facilitan y promueven la incursión de la medicina tradicional en los canales y espacios de la académica, mantienen este sujeto ensombrecido en las manifestaciones y estudios que realizan.

Ante la demanda de visibilidad y validez de la función espiritual de las plantas, realizada por una asistente autodenominada naturópatas energética, en la conferencia⁴³⁴ del uso de plantas medicinales del grupo Tramil, Mr. Nossin como coordinador del programa Tramil respondía:

« Nous avons à valoriser le aspect qui n'est pas seulement réel de la pharmacopée traditionnelle, sino l'aspect symbolique, de pouvoir utiliser à médecine créole come un complément de la médecine académique et dans des secteurs que jusqu'à présent n'ont pas été occupé. Alors il y a un véritable travail à faire des anthropologues, psychologues, tout la partie symbolique(...)c'est vrais, nous en travail sur l'aspect réel, démontrer le vertu des plantes, les comparer, leur située par rapport à la médecine académique, voir comment peut s'articuler, c'est travail se urgent, la pharmacopée reconnu, mais se vrai que cet travail la reste à faire, je sens que se un travail très important pour nous(...) nous savons très bien que la biomédecine n'est peut pas soigner totalement l'individu en comptant seulement la réponse à une pathologie physique, on est pas seulement de la chair.»⁴³⁵

En este sentido y en cuanto a la posibilidad de transmisión del poder del simbolismo y la espiritualidad en relación a la sanación integral en el ámbito escolar o pedagógico, tras mi insistencia y después de desviar mi pregunta hacia el valor del jardín creole como medio para mejorar la autoestima e identidad de los jóvenes, Mr. Mitrail

⁴³⁴ En: "Rimed Gran Moun: plantes et usages au fil du temps». Extracto del: Séminaire sur les plantes médicinales. 15 de Diciembre de 2012. Université des Antilles et de la Guyane.

Disponible en: <http://www.manioc.org/fichiers/V13017>

Traducción al castellano: «Tenemos que valorizar el aspecto que no sólo es real de la farmacopea tradicional, sino el aspecto simbólico, de poder utilizar una medicina creole como complemento de la académica y en sectores que hasta ahora no han sido ocupados. Por lo tanto hay un verdadero trabajo a hacer del os antropólogos, psicólogos, toda la parte simbólica. (...) Es verdad, , trabajamos sobre el aspecto real, demostrar las virtudes de las plantas, compararlas, situarlas con respecto a la medicina académica, ver cómo se pueden articular, este trabajo es urgente, la farmacopea reconocida, pero es verdad que este trabajo ahí está por hacer, siento que es un trabajo muy importante para nosotros(...) sabemos muy bien que la biomedicina no puede curar totalmente al individuo contando solamente con la respuesta a una patología física, no somos solamente carne.»

expresaba entre risas que no era posible transmitir una espiritualidad ligada a esta práctica, simplemente porque el contexto político no permitía un abordaje en este sentido.

Si la cuestión de la visibilidad y la occidentalización que supone el estudio académico de la dimensión espiritual de las plantas, es un tema que los investigadores han relegado, tampoco los *quimboiseurs*⁴³⁶ o usuarios están dispuestos a compartir su sabiduría con el Occidental o con su medicina.

Cuando hablaba con Emmanuel Nossin de mi interés por asistir o conocer a un “sabio”, me respondía que ni siquiera a él, que es martiniqués, le resultaba sencillo acceder a este tipo de rituales, y me contaba cómo una vez se le permitió la observación de uno y en mitad de la ceremonia, el *quimboiseur* le invitó a que se marchara, aludiendo a la imposibilidad de seguir con su práctica en su presencia.

Tampoco pude acceder a entrevistar al padre de G. Larosse, que según su hijo era un *quimboiseur* muy poderoso, a pesar de su ofrecimiento inicial para ponerme en contacto con su familiar. Entre risas me respondía que era valiente por querer meterme en estos temas, preguntándome que si de verdad me iba a atrever a asistir a un ritual, y que si no tenía miedo.

Durante la visita a la “*Savane des esclaves*”, la guía enseñaba a los turistas una parte del legado cultural martiniqués mostrando diferentes plantas y usos medicinales del jardín creole y al final de una forma distendida, explicaba algunas de las creencias espirituales ligadas a una u otra especie, empleando de nuevo el humor como recurso para trivializar el asunto y evitar preguntas incómodas.

Otros investigadores de campo, como J. V. Marc en su trabajo en Martinique, encuentran la misma dificultad:

“Si les préparations à base de plantes médicinales sont communiquées très naturellement, en revanche, les rapports magico-religieux entretenus avec les plantes sont très rarement révélés. Quelques cas seulement ont pu être recensés lors de nos enquêtes de terrain.» (...)

(« Si la preparación a base de plantas medicinales son comunicadas muy naturalmente, en cambio, las relaciones mágico-religiosas mantenidas con las plantas son muy raramente reveladas. Algunos casos solamente pueden ser recensados desde nuestros trabajos de campo. ») (...)

Por todo ello el acceso al mundo de los espíritus como parte integrante de las funciones del jardín creole ligadas a las expresiones “Otras” de la memoria de la esclavitud y colonización y su persistencia en el mundo actual, ha sido complicado.

El recurso de la risa entre los informantes, que funciona como medio para distraer la atención y curiosidad del metropolitano, es empleado frecuentemente como un límite hacia la información que se está dispuesto a transmitir. En este sentido los datos primarios recogidos sobre el tema, privilegian por su facilidad de acceso, el trabajo de campo on line.

También se recogerán los testimonios de académicos que relatan sus experiencias ligadas al trabajo de investigación y se realizará una revisión de fuentes secundarias. Además de la predisposición inicial de la población para ocultar información sobre el objeto de estudio, debo de señalar que la escasez de recursos materiales y temporales, ha sido un impedimento para poder acceder a entrevistas más elaborada o asistir a ceremonias con los diferentes agentes locales.

Como veremos a continuación, en cuanto a la etnografía virtual, el carácter de las manifestaciones y testimonios de los informantes acerca de la función medicinal-espiritual o “mágica” de las plantas del jardín creole y las creencias espirituales recogidas en diferentes foros⁴³⁷, se inician acerca de una experiencia personal con un quimboiseur (mediador del mundo espiritual), o bien mediante una pregunta sobre la existencia “real” de un espíritu o ceremonia concreto. También el lenguaje en el espacio virtual se tiñe de recursos específicos para tratar un asunto como el de la magia antillesa, que pertenece a lo íntimo y reservado, a las “entrañas” de la comunidad.

Las líneas discursivas predominantes en las conversaciones virtuales de los participantes acerca de la representación y experiencias con estos agentes “espirituales”, vienen representadas por manifestaciones como las siguientes:

« J'aimerais en parler et surtout avoir de l'aide car j'en suis victime, j'avais toujours eu quelques petits soupçons mais maintenant j'en suis sure et certaine et ce parce que j'ai consulté deux voyants et les deux m'en ont parlé sans que je demande rien à ce sujet et lors de ma deuxième consultation la voyante m'a parlé d'entourage familiale je sais de qui il s'agit c'est de la famille éloigné et je sais qu'elle sont adapté de la chose pourquoi parce que j'ai déjà vu de mes propres yeux des choses blizzards sur elles (une corde qu'une portait autour de ses reins et il y avait des nœuds et un genre de truc rouge accroché à cette corde, ne me demandez de quoi il s'agit je me pose la même question que vous(...))j'ai peur parce que je suis sure qu'elle m'ont fait un truc. » (...)

Lymidy (11-10-2008 a las 01:46:13)

« Woooooop! Qui a déjà entendu parler de sorcellerie, de quimbois, de quimboiseur, de jeteur de sort, de mauvais œil, d'envoûteur, de charmeur ? Pensez-vous qu'il existe une force occulte, qui peut agir sur le comportement d'un individu ? Vous sentez-vous

⁴³⁷ Análisis de los discursos vertidos en los fórum virtuales:

http://forum.doctissimo.fr/forme-beaute/Peaux-noires-metissees/quimbois-parlons-urgent-sujet_1814_1.htm.

<http://www.zananas-martinique.com/forums/194392.htm>

<http://archives.volcreole.com/forum/sujet-700.html>

assez fort pour affronter l'irrationnel ? Croyez-vous à cette lutte du bien contre le mal ? J'attends vos réactions à ce brûlant sujet.... ! Kimbé.....!. »

Por Rico en el foro virtual: Quimbois ! Quimboiseurs!. Publicado el 4/02/2002.⁴³⁸

Tanto en el primero como en el segundo caso, las exposiciones son de naturaleza opuesta. Algunos intervinientes emplean la ironía y el discurso en términos psicoanalistas para encontrar una explicación a todo lo que concierne la “*sorcillerie*” antillana y alertan a los creyentes de las estafas que sufrirán si acuden a los “brujos”, mientras que otros demuestran su existencia a través de testimonios⁴³⁹ personales o sucesos recogidos de la experiencia de algún allegado:

« Beaucoup d'imposteur ne font que profiter de la crédulité du peuple pour ce qui concerne le thème du quimbois pour soutirer frauduleusement de l'argent à des naïfs. Si on est empreint d'un esprit sein on ne se dirigera jamais vers le quimbois ou le quimboiseur ».

Jules (27-04-2009 a las 23h44)

⁴³⁸ Traducción al castellano: «Me gustaría hablar y sobre todo tener ayuda ya que soy una vívcti8ma, había tenido siempre algunas sospecha pero ahora estoy segura y tengo certeza y lo sé porque he consultado a dos videntes y los dos me lo han dicho sin que les pregunte nada sobre el asuntos, y durante la segunda consulta el vidente me ha hablado de entorno familiar, se de quien se trata , es de la familia alejada y sé que están acostumbrados a la cosa porque yo ya he visto con mis propios ojos cosas raras sobre ellos(una cuerda que se ponían alrededor de sus riñones y tenían nudos y una especie de cosa roja atada a esta cuerda, no me pregunten de que s e trata yo me hago la misma pregunta que vosotros(...) tengo miedo porque estoy segura de que me han hecho alguna cosa.”(...)

Lymidy (11-10-2008 a las 01:46:13)

« Wooooop! ¿Quién ya ha entendido hablar de brujería, de quimbois, de quimboiseurs, de echar un hechizo, de mal de ojo, de hechicero, de encantador? ¿Creéis que existe una fuerza oculta, que puede reaccionar sobre el comportamiento del individuo? ¿Os sentís lo bastante fuertes como para afrontar lo irracional? ¿Creéis en esa lucha del bien contra el mal? ¡Espero vuestras reacciones a este asunto tan caliente...! ¡Kimbé...!.”

Rico Dom (4/02/2002).

⁴³⁹ Traducción al castellano:

«Muchos impostores no hacen más aprovecharse de la credulidad del pueblo en cuanto a lo que concierne al tema del quimbois para arrebatar fraudulentamente el dinero a los naifs. Si tenemos un espíritu sano no nos dirigiremos jamás hacia el quimbois o los quimboiseur”

Jules (27-04-2009 a las 23h44)

«No, no estas parano. Vivo exactamente lo mismo que tú, los fracasos que se encadenan en el amor, con los amigos, en el plano profesional. Tengo una idea de...quiero desprenderme de ese hechizo pero no tengo ni idea de hacia quien girarme. ¿Qué vas a hacer para salir de eso?”

Anónimo. (11-10-2008 a las 02:42:55)

« ¡Yo esas cosas prefiero escucharlas de lejos! ¡ni creo ni busco a creer! ¡Para mí la brujería es sobre todo una cosa mental! ¡Hay que evita pensar en cosas negativas es todo! Más metes una cosa en tu cabeza y ¡más tienes la suerte de que te ocurra!”

princia (11-10-2008 a las 03:13:48)

« Non tu n'es pas parano. Je vis exactement la même chose que toi. Les échecs qui s'enchainent en amour, avec les amis, sur le plan professionnel. J'ai une idée de Je veux me débarrasser de ce sort mais ne sait pas vers qui me tourner. Qu'est-ce que tu compte faire pour t'en sortir? »

Anónimo. (11-10-2008 a las 02:42:55)

«Moi ces trucs que la je préfère les entendre de loins ! j'y crois pas et je cherche pas y croire!Pour moi la sorcellerie, c'est plutot un truc mental! faut éviter de penser a des choses négatives c'est tout ! Plus tu mets un truc dans ta tete, et plus t'as de chance que ca t'arrive !»

Princia (11-10-2008 a las 03:13:48)

En todos los casos existe un consenso acerca del peso y la presencia de este tipo de rituales y creencias entre la población martiniquesa o guadaloupeña.

Los temas sobre los que gira la necesidad de un ritual, están siempre relacionados con la envidia de algún allegado que recurriendo a los quimboiseurs, hacen que la “víctima” tenga problemas en el amor, en los estudios etc...:

« Voilà j'aimerais parler de quelque chose que nous connaissons toutes que se soit de près ou de loin... le quimbois ou la sorcellerie appellons-le comme on veut les dégats que ce genre de pratiques suscite chez leurs victimes reste les même à savoir: malédiction en amour, dans le travail, la santé, les finances etc... »

Lymydi (11-10-2008 a las 01:46:13)

(“Y bien, me gustaría hablar de cosas que todos conocemos, ya sea de cerca o de lejos...el Quimbois o la brujería, llamémosle como queráis los daños que este tipo de prácticas suscitan en sus víctimas queda un por saber: Maldiciones en el amor, en el trabajo, la salud, el dinero etc...”)

Las soluciones propuestas entre los creyentes, se focalizan en la religión católica, como medio de apaciguar estas brujerías, ya sea acudiendo a misa, rezando o consiguiendo un amuleto bendecido por un cura. Algunos de los intervinientes, aportan sus impresiones acerca de rituales quimbois que encuentran en la calle. La mayoría expresa la intención de seguir con las recomendaciones de sus padres o abuelos y evitan tocar cualquiera de sus elementos, por miedo a que les suceda algún mal.

Si la figura del quimboiseur estaba asociada en la época esclavista a la sanación y a su función mediadora, en los discursos obtenidos de los foros, el rol del curandero aparece actualmente desvinculado de este aspecto, transformado en una especie de mago o brujo especializado en el mundo de los espíritus.

El bien aparece asociado con el catolicismo, mientras que las creencias tradicionales asociadas a la medicina tradicional, se vinculan con lo oscuro, lo maléfico, el temor, lo desconocido, o los espíritus y energías malignas:

« Philippe n'a pas tout à fait tort. Le Quimbois existe parce-que l'Eglise ou plutôt les Eglises luttent contre les forces du mal et nous protège. »

Gwadaflor (30-01-2011 a las 08h03)

« Le kimbois est un rite lié au satanisme ou esprits mauvais, cela n'est pas dans l'esprit de certains incrédules car nié l'existence de ses esprits est dangereux, des gens arrive à ce camoufler non en ce transformant mais en te faisant voir les choses que ton esprit capte. »

Le cocq (27-04-2009 a las 23h20)

« Le qimbois existe. Il prend diverses formes. Le quimbois est surtout généré par la jalousie de certains hommes ou femmes qui décident de faire du mal en direction d'un tel pour diverses causes et parfois pour un rien ou une incompréhension. Et de là en fonction de ses connaissances en la matière celui qui veut jeter un sort à son voisin ou à qui il ne supporte pas va agir par ses propres moyens ou en allant voir un quimboiseur pour accomplir cette tâche négative ».

Jules (27-04-2009 a las 23h44)⁴⁴⁰

En las discusiones mantenidas por los usuarios aparece por tanto, una visión general del quimboiseur desvinculada del espacio del jardín creole, alejada del sanador espiritual (y en consecuencia emocional y físico), convertido en un sujeto que ha pactado con el diablo “*engagé*” para en muchos casos maldecir al enemigo del cliente en cuestión.

El traslado de esta figura en el imaginario colectivo antillano parece reproducir los procesos de colonialidad del ser y del saber mediante la estigmatización y demonización por parte de la iglesia católica, hacia las creencias y ceremonias paganas. En consecuencia el quimboiseur es temido y asociado desde una eurocentrada forma de concebir como ilícita, oscura y desconocida, las espiritualidades y ritualidades tradicionales.

⁴⁴⁰ Traducción al castellano: “Philippe no está del todo equivocado. El quimbois existe porque la iglesia, más bien las iglesias luchan contra las fuerzas del Mal y nos protegen”.

Gwadaflor (30-01-2011 a las 08h03)

« Le kimbois es un rito ligado al satanismo o a los espíritus malos, eso no está dentro del espíritu de ciertos incrédulos ya que negar la existencia de los espíritus es peligroso, la gente llega a camuflarse no a transformarse pero haciéndote ver las cosas que tu espíritu capta”.

Le cocq (27-04-2009 a las 23h20)

« Le quimbois existe. Toma formas diferentes. Le quimbois está sobre todo generado por la envidia de ciertos hombres o mujeres que deciden hacer el malo en dirección de alguien por diferentes causas y a veces por nada o una incomprensión. Y de ahí en función de sus conocimientos en la materia este que quiere echar un hechizo a su vecino o a quien no soporta va a hacerlo por sus propios medios o yendo a ver a un quimboiseur para cumplir esta tarea negativa”.

Jules (27-04-2009 a las 23h44)

Se transforma así, en un agente al que se acude de manera privada y secreta, para solucionar un “gri-gri”(mal de ojo) o en su asociación con el Mal, para producirlo, trasladando su rol y función como sanador, al de la brujería definida por el mundo católico.

En exposiciones similares, se puede observar la influencia de la Iglesia en la espiritualidad martiniquesa, por ejemplo en los remedios o rituales contra los “dorlis” (figura similar a los incubos o súcubos europeos, y que expondré a lo largo del epígrafe), que aparece en testimonios como el de “Toto” recogido en el foro zananas martinique⁴⁴¹:

“Le "dorlis" Mirabelle. C'est un esprit malfaisant, porté sur la chair, qui se glisse par les trous de serrure ou par les persiennes pour pfuittt ôter la virginité de certaines belles jeunes femmes. On recommande aux demoiselles pour parer ces assauts, non de porter des colliers de gousses d'ail, mais de porter la nuit sa culotte à l'envers, ou bien de broder la croix du christ au niveau de l'entrejambe. Les spécialistes du quimbois ont trouvé que ça plus pratique que la ceinture de chasteté car moins chaud en nos régions tropicales. Il paraîtrait que la croix brodé sur un string ou un tanga serait de moins bon effet, mais je ne suis pas un spécialiste de ces pratiques obscures. »(...)

Toto (26-03-2009 a las 23h33)

En el proyecto pedagógico: Raiatea – Martinique: Histoire d'îles⁴⁴², realizado por profesores de geografía e historia en Martinique, por SES y profesores documentalistas, el quimbois se define en los mismos términos:

« Le quimbois (tchinbwa) est une forme de sorcellerie utilisée pour faire du mal à une personne. Les patients vont voir un Quimboiseur, un être engagé, c'est-à-dire un suppôt de Satan qui fait de la magie noire sur commande. Symbolisant le mal persécuteur, appelé aussi malfaiteur (malfentè), il prépare des charmes nocifs, des quimbois (ou zinzin, zeska). » (...)

(“El quimbois (tchinbwa) es una forma de brujería empleada para hacer el mal a una persona. Los pacientes van a ver a un quimboiseur, un ser demoniaco, es decir un discípulo de Satán que hace magia negra sobre pedido. Simbolizando el mal

⁴⁴¹ Traducción al castellano: “El “dorlis” Mirabelle. Es un espíritu malhechor, apoyado sobre la carne, que se desliza por los agujeros de las cerraduras o por las persianas para toquetear la virginidad de algunas mujeres jóvenes bellas. Recomendamos a las señoritas para parar estos asaltos, no de llevar collares de ajos, sino de llevar por la noche la braga al revés, o bien de bordar la cruz de Cristo a nivel de la entrepierna. Los especialistas del Quimboi encuentran que esto es más práctico que el cinturón de castidad ya que es menos caliente en nuestras regiones tropicales. Parece que la cruz bordada en una tanga tendrá menos efecto pero no soy especialista de estas prácticas oscuras» (...)

⁴⁴² A consultar en línea en el artículo « *Mythes, Légendes et Croyances en Martinique* ». Publicado por: Raiatea, Martinique, histoire d'îles.

Disponible en: <http://lewebpedagogique.com/raiateamartinique/culture-2/la-culture-creole/mythes-et-legendes-en-martinique/>

perseguidor, llamado también malhechor (malfentè), prepara encantos nocivos, los quimbois (ou zinzin, zeska.)” (...)

En el estudio recogido por la etnóloga Christiane Bougerol⁴⁴³ sobre magia guadaloupeña, la visión del quimboiseur como mediador del Mal, también se vincula con la definición del quimbois o magia antillana:

“La sorcellerie antillaise relève de la persécution magique qu’une personne, le sorcier, le « malfaiteur », fait volontairement, directement ou en s’adressant à un spécialiste. »(...)

(« La brujería antillana depende de la persecución mágica que una persona, el mago, el « malhechor », hace voluntariamente, directamente dirigiéndose a un especialista.”) (...)

Un vez más, encontramos la representación de los “engagés” en el bestiario antillano, como entes que al servicio del maître intentan acercarse a las víctimas para producirles un Mal y que parece trasladar a un plano simbólico las relaciones históricas de poder entre békés e inmigrantes o “engagés” y su representación en la memoria local:

« Le quimboiseur se sert de créatures chargées de faire le mal comme les gens gagés qui se transforment en animaux d’apparence inoffensive pour se procurer les ingrédients nécessaires à ses filtres. »(...)

(“El quimboiseur se sirve de criaturas encargadas de hacer el mal como las gentes comprometidas, (cogidas o empeñadas) que se transforman en animales de apariencia inofensiva para procurarse los ingredientes necesarios para sus filtros.”) (...)

Las diferentes denominaciones hacia la persona encargada de hacer de “mediadora” entre las fuerzas ininteligibles y el necesitado, traducen las lógicas de poder colonial.

Nossin explica cómo para los europeos la categoría de “chamán”, hace referencia a la persona que practica una magia *secreta*, *ilícita* y *primitiva*, conformando una representación de la cosmovisión Occidental de los Otros y sus prácticas.

La descripción de esta “magia” por el Occidental se puede analizar en estos términos: Secreta: que aboga al desconocimiento, y a la necesidad de los grupos a preservarla de la aniquilación y estigmatización del occidental. Primitiva: que expresa una ideología etnocéntrica de jerarquización de los otros con respecto al “nosotros” que se contrapone con la representación del mundo colonial actual por los Occidentales. Un mundo “moderno” desde el que se atraviesa a los diferentes grupos humanos, reposicionándolos en una línea evolutiva unilineal al modo darwiniano. Por último, ilícita, que hace referencia al funcionamiento de aniquilación, epistemicidio que implica

⁴⁴³ En: Bougerol, Ch. (2008) *Actualité de la sorcellerie aux Antilles*. Cahiers d’études Africaines. Disponible en: <https://etudesafricaines.revues.org/1061>

la destrucción de las cosmovisiones y saberes alternativos del mundo colonizado a través de sus representantes.

Así la biopolítica⁴⁴⁴ de la modernidad “se desestima” en estos contextos para recuperar los métodos de vigilancia y castigo para los colonizados a los que hacía referencia Mitrail o Larose con respecto a la conservación y reproducción de la memoria y la cultura local.

Lejos de esta visión eurocentrada y estigmatizadora del Quimbois y de sus oficiantes, estos agentes mediadores con el mundo espiritual y por tanto sanadores también si tenemos en cuenta el carácter de la medicina tradicional permiten al enfermo un acercamiento con los espíritus, o con sus miedos, su memoria o sus ancestros, y que en su reconocimiento simbólico les proporcionan las explicaciones necesarias para dirigir su propio proceso de sanación.

Para ello los quimboiseurs apelan a la ineficacia de los poderes “mágicos” de los rituales y de los remedios, si estos se comparten fuera del círculo del enfermo o de sus familiares, intensificando la necesidad del paciente en centrarse en su autocuidado.

Como mediadores, no sólo vinculan, conservan y contribuyen a sanar la memoria, el espíritu, la identidad y las cargas emocionales y físicas del sujeto, conservando una espiritualidad Otra ligada a la funcionalidad y eficacia que requiere un sistema de sanación en estos contextos, sino que trasciende los límites geográficos de los departamentos de ultra mar de las Antillas francesas para conectar con figuras similares en todo el archipiélago.

Como señala E. Nossin:

«Nous avons la chance de disposer tout près de nous, au moins pour notre partie caraïbe, africaine et indienne, de pôles immatérielles de culture ancestraux en la personne de l'Accumboyé des Kallinagos de la Dominique, de la Santería afro-cubaine, du Candomblé afro-brésilien et du Maldevilen indo-martiniquais.»

(« Tenemos la suerte de disponer cerca de nosotros, al menos por nuestra parte Caraïbe, africana e india, de polos inmatereales de la cultura ancestral en la persona del

⁴⁴⁴ En el sentido Foucaultiano, biopolítica es definida por el propio autor como: “El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa mediante la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica.”. En el texto es empleado para señalar cómo este tipo de control asociado a la modernidad, está relacionado con el valor del ser según la jerarquía etnoracial impuesta desde el colonialismo. En el caso de las Antillas francesas, la laxitud del aparato estatal francés hacia la falta de preservación y seguridad de los cuerpos racializados, se expresa en una legislación diferente, como se puede observar en el caso del uso de pesticidas ya analizado en el capítulo 1.

En: Foucault, M. (1976-1988) “Fragmentos sobre biopolítica” en: Alcoberro i Pericay, R. “Filosofía i pensamen”. Disponible en: <http://www.alcoberro.info/planes/foucault9.htm>

Accumboye de los Kallinagos de la Dominique, de la Santería afro-cubana, del Candomblé afro-brasileño y del Maldevilen indo-martiniqués.»)

Pese a todo ello y como hemos apuntado, la función de sanador, de “*docté razié*” o “*docteur feuilles*”, de enfermedades físicas o emocionales a través de las plantas medicinales cultivadas en su jardín creole, se disuelve para los martiniqueses, en la percepción general del quimboiseur como ente que se encarga del mundo de lo sobrenatural ligado a lo demoniaco, frente al naturópata o “Fito terapeuta”. Esta tendencia colateralmente disecciona la noción holística e integrativa de la medicina creole, relegando y estigmatizando su función espiritual. El acercamiento y mediación con el mundo de los espíritus como una forma de sanación emocional y espiritual es desplazado al ámbito del oscurantismo y lo amenazante.

La referencia hacia las plantas medicinales, es empleada también a modo de transferencia histórica, vinculando lo más escondido del jardín creole, es decir las plantas tóxicas, con el quimboiseur y el quimbois.

Sin embargo, históricamente el empleo de estas plantas y del mundo espiritual, han constituido un instrumento de resistencia y empoderamiento de los esclavos hacia los maîtres, en el primer caso a través de su uso para su envenenamiento o para el consumo por el propio esclavo o como una amenaza inmaterial sobre la que el maître no tenía control en el segundo caso.

El poder de estos elementos empleados contra el mundo colonial y poscolonial con el establecimiento del laicismo y la asimilación como instrumento de homogenización social, han contribuido a transformar a la sorcellerie antillana en una práctica asociada con el Mal.

En este sentido, la transformación de herramientas espirituales de oposición y resistencia al orden colonial por parte de los racializados, en elementos que se impregnan ahora de connotaciones negativas, la encontramos por ejemplo en el simbólico “*fromager*”, especie arborícola de la familia de las “Bombacáceas” al que como vemos en estas líneas, no hay que aproximarse ni destruir debido a las fatales consecuencias para el infractor:

« L’usage de certaines plantes locales est réservé à la sorcellerie et certains quimboiseurs vont jusqu’à empoisonner la victime par des koud’zèbà base de plantes toxiques. Il existe un arbre fréquenté par les Quimboiseurs, appelée le Fromager. D’après les croyances, si l’on coupe cet arbre on devient fou ou on meurt. »

(« El uso de ciertas plantas locales es reservado a la brujería y algunos quimboiseurs van hasta envenenar a la víctima por latigazos a base de plantas tóxicas. Existe un árbol frecuentado por los quimboiseurs, llamado el Fromager (el quesero). Según las creencias, si cortamos este árbol nos volvemos locos o morimos”.)

En 2006 en la región de Maripasoula en la Guayana Francesa⁴⁴⁵, el corte de un fromager de 45m de altura que estaba enfermo y podría ser un riesgo para la población, se realizó excepcionalmente por la ONF y después de diferentes ceremonias para tranquilizar la cólera de los espíritus encerrados en él.

Si para los amerindios de la Guayana francesa, el fromager es sagrado, al situarse en el centro del mundo porque guarda el espíritu de los ancestros, para la población creole de las Antillas y la Guayana, en el fromager se esconden los espíritus maléficos y como señalaba la guía durante la visita de la Savane des esclaves, pasearse por la noche debajo del árbol facilitaría su fatal reencuentro. Este tipo de creencias serán analizadas a continuación tras haber descrito las criaturas que se esconden en esta especie arborícola y el simbolismo que emerge en estas leyendas y prácticas mitológicas.

Las palabras de la anciana Mme. Andrée Gottin con las que se iniciaba esta tesis cuando recordaba la determinación de su padre por enterrar la memoria familiar en el olvido, emergen ahora en estas creencias que exhortan a las paseantes a distanciarse de los espíritus de los antepasados transformados en seres maléficos, y quizás de sus mensajes y recuerdos.

También la herencia africana de los Dahomey (Benín) en cuanto al simbolismo de especies como el fromager categorizadas como « *arbres-mémoires* » o “*arbres sacrés*” por D. Juhé-Beaulaton⁴⁴⁶, revela significados similares hacia la especie atribuidos por los amerindios, en los que persiste la norma de distanciarse de estos árboles pero como respeto y salvaguarda a los ancestros o espíritus que habitan en ellos, al mismo tiempo que se utilizan como indicadores favorables para el asentamiento de un poblado.

Edouard Foa⁴⁴⁷ explica las creencias que en esta materia se practicaban por parte de los habitantes de la zona aja-fon (Abomey, Benin) en los siglos XVIII y XIX.

« Lors de la fondation d'un village, les divinités lignagères, comme les ancêtres, étaient installés à proximité de certains arbres, iroko, fromager, baobab scellant ainsi l'acte fondateur. Leur installation pouvait même s'accompagner de la plantation rituelle de certaines espèces. Ces arbres se trouvaient alors protégés par des interdits religieux. Il y avait cependant différents degrés dans la sacralité de ces arbres. Certains abritaient un vodou, d'autres n'étaient respectés que parce qu'ils se trouvaient sur une place

⁴⁴⁵ En: <http://delaunay-kourou.over-blog.com/2014/05/l-arbre-fromager-ou-kapokier-ceiba-pentandra.html>, <http://www.laurent-cot.com/tag/maripasoula/> y <http://www.maripasoula.fr/toutes/la-mort-du-grand-fromager-de-maripa-soula/>

⁴⁴⁶ Juhé-Beaulaton, D. (2010) « *Organisation et contrôle de l'espace dans l'aire culturelle aja-fon (Sud-Togo et Bénin – XVIIe-XIXe siècle)* », Afriques. (On line). Disponible en: <http://afriques.revues.org/738>

⁴⁴⁷ En: É. Foa (1895) p. 412.

Traducción al castellano: «De la fundación de una aldea, las divinidades de los linajes, como los ancestros, se instalaban en las proximidades de algunos árboles, iroko, fromager, baobab, sellando así el acto fundador. Esos árboles se encontraban entonces protegidos por prohibiciones religiosas. Había a pesar de todo, diferentes niveles en la sacralidad de estos árboles. Algunos protegían un vodou, otros no eran respetados porque se encontraban en una plaza pública (sato) donde los adeptos venían a bailar y se encontraban entonces “poseídos” por el espíritu del vodou.»

publique (sato) où les adeptes venaient danser et se trouvaient ainsi « possédés » par l'esprit du vodou.»

Igualmente Juhé-Beaulaton (2010) cita a E. Chaudoin⁴⁴⁸ cuando constata la función de protección de estos árboles, que parecen servir de mediadores entre la memoria, la ancestralidad y el mundo de los espíritus en estas sociedades:

« Ces deux monstres végétaux servent de demeure au fétiche bienveillant Dag-oli-ja-da, celui qui veille à l'entrée de la ville, qui éloigne les mauvais esprits et souhaite la bienvenue aux voyageurs.»

(« Estos dos monstruos vegetales sirven de residencia al fetiche benevolente (protector) Dag-oli-ja-da, este que vigila en la entrada de la ciudad, que aleja los malos espíritus y desea la bienvenida a los viajeros.”)

A través de las diferentes interpretaciones culturales de esta especie mayor dentro de las creencias e imaginarios de los departamentos de ultra mar, podemos vincular el peso de la colonialidad sobre los significados de la ancestralidad, el mundo de los espíritus ligado a las plantas y las estrategias de resistencia a través de su uso, como algo oscuro y temible para los afrodescendientes. En el mundo creole el significado y funcionalidad original vinculado en la relación de memoria-ancestralidad y espiritualidad junto con el de cohesión social que acompañan a estas especies o árboles de la palabra para los amerindios o los Dahomey, se transforma así en algo opuesto.

El fromager pasa de ser un lugar de reencuentro y de transmisión de la memoria para convertirse en un espacio del que conviene estar alejado. Los espíritus de los ancestros y su memoria se transforman en las creencias mágico-espirituales antillanas actuales, en criaturas demoniacas, que intentan meterse dentro del cuerpo del antillano para poseerlo, quitarle su sangre y su energía, arrebatarle supreciado interior.

3.3.3.3. Creolización de la Iglesia en Martinique.

En la visión de la hermana Joseph Marie de la congregación de hermanas de Saint-Joseph de Cluny que me transmitía a lo largo de la entrevista que mantuvimos durante el trabajo de campo en 2015 en Martinique, el oscurantismo que empaña en la perspectiva anterior al simbolismo de las plantas tóxicas, al Quimbois o a especies arborícolas como el fromager, y desde el que parece que se fomenta la disección de la dimensión espiritual de la medicina y de la cultura creole, choca con la concepción de mi informante sobre el jardín creole y sus funciones, entendido como una parte de la historia y de la epistemología local para esta religiosa:

« Nos ancêtres les esclaves ils se guérissent beaucoup avec ça ou bien tué leur maitre avec ça, ils connaissent bien les secrètes des plantes. La nature il a tout pour nous

⁴⁴⁸ En: Chaudoin, E. (1891) *Trois mois de captivité au Dahomey*. Paris: Hachette. pp. 47

soigner. L'église prendre en compte ça... évangéliser la culture, les plantes que on bénie et on partage est très évangélique, les juifs il offre le premier fruit à dieu, avant quand on faisait la culture de l'igname (silencio), maintenant l'église accueille, sur tout qu'après tout le monde est servi. »

(« Nuestro ancestros los esclavos se curaban mucho con eso o bien mataban a su amo con eso. Conocían bien los secretos de las plantas. En la Naturaleza hay todo para curarnos. La iglesia toma en cuenta eso...evangelizar la cultura, las plantas que bendecimos y compartimos es muy evangélico. Los judíos ofrecían la primera fruta a Dios. Antes cuando hacíamos la cultura del igname (silencio), ahora la iglesia coge, sobre todo desde que todo el mundo está servido”.)

Paradójicamente a la reconstrucción del imaginario colectivo actual sobre la función espiritual del jardín creole y sus agentes sociales por parte de la iglesia local, la tendencia parece ser inversa, incorporando elementos culturales, creencias y relaciones por ejemplo con la tierra, que aparecen relegadas a veces a un plano folclórico/festivo o a un ámbito particular, privado o invisibilizado, entre los agentes locales y educativos.

La evangelización a la que hace referencia la hermana Joseph Marie, persigue la apropiación por parte de la iglesia martiniquesa, de la transmisión y conservación de una cultura y una memoria particular, de una herencia y un legado instrumental que se incorpora, extiende y transforma a los cultos y espacios católicos convencionales:

(...) « *Par exemple quand on parle de « revenant », des gens qui se transforme en... ç'est ressemble beaucoup à... ce exactement es que on vit ici. Comment l'église peut évangéliser ses croyances là ? (silencio). Par exemple les indiennes avec Mama tierra, comment s'était important de dire que la terre nous nourrit, il faut la vénérer, il faut la respecter. Ici quand tu vas dans les campagnes, on voit le gens qu'avant de planter, il donne à manger à la terre ou demande pardon à la terre(...). Il y a aussi en Martinique et en Guadeloupe les gens le matin ils prennent un décollage, ils prendre un verre de rhum avec du coco, et avant boire, il verse un peu à la terre, donne à manger à la terre, au souvenir des ancêtres, ils rejoignent les ancêtres. Et on a découvert et évangélisé autre chose: Le mort et le comb calambisse (las conchas), on met au tour, ce avec ça que on appelle au gens à dire un tell est mort, il fait partie de notre famille, il mort, il faut qui on nous réunissons. Avant l'esclavage existe déjà, avant c'était mal vu, maintenant on accepte, on met des bougies devant les maisons de mort, c'est très religieuse, ça représente le christ qui est lumière, la résurrection, avant c'était non, l'église a reprise ça pour montrer que c'est évangélique, alors on n'a pas a rejeté tout est qu'il avait comme tradition au temps des esclaves...».*⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Traducción al castellano: “Por ejemplo cuando hablamos de “revenido”, las gentes que se transforman en... se parece mucho a... es exactamente lo que vivimos aquí. ¿Como la iglesia puede evangelizar estas creencias? (silencio) Por ejemplo los indios con Mama Tierra, como era importante decir que la tierra nos alimentaba, hay que venerarla, hay que respetarla. Aquí cuando vas al campo, ves a la gente que antes de plantar, dan de comer a la tierra o la piden perdón(...).Hay también en

La construcción de “*bèlè-légliz*”⁴⁵⁰, que incorpora el “*bèlè*” y la participación comunitaria como parte integrante del ceremonial religioso, constituye un símbolo de las transformaciones y adaptaciones de la iglesia a una cultura propia y del papel de la misma en tanto que receptáculo de prácticas tradicionales que conforman parte de la estructura sobre la que se inscribe la memoria local.

Al mismo tiempo la reconfiguración de una “iglesia” representativa e instrumental para la población a la que se dirige, permite la adhesión y captación de feligreses en un contexto nacional caracterizado como veremos en el capítulo siguiente, por la desacralización y el laicismo extremo tanto en el espacio público como privado:

« Anderson, Laffine, David Rondof, Moncouthour chante très bien, chante le bèlè légliz, et encore walegliz, se le dernier disque et aussi un prêtre qui est professeur de chante au Morne Rouge, c’est difficile le voire parce que ils s’ont pas toute les temps libre. Il a fait (de cd etc..) pour que on n’oublie pas leur provenance, qui nous sommes, parce que on a appris trop, trop, de la France et maintenant il y a des élèves qui mange de racine du pays à la cantine, et ils mangent deux fois le repas local. »(...)

(“Anderson, Laffine, David Rondof, Moncouthour, cantan muy bien, cantan el *bèlè légliz*, y aún más el *walegliz*, es el último disco y también un cura que es profesor de canto en el Morne Rouge, es difícil verlo porque no tiene mucho tiempo libre. Ha hecho cds para que no nos olvidemos de nuestra procedencia, quienes somos. Porque hemos aprendido demasiado, demasiado, de Francia y ahora hay alumnos que comen raíces del país en la cantina, y comen dos veces la comida local.”) (...)

El desuso del jardín creole en décadas anteriores, como espacio estructurante de la memoria a través del encuentro familiar y comunitario donde tenía lugar la transferencia de conocimientos, bienes y elementos propios de la comunidad como la lengua o el *bèlè*, unido entre otras causas, a un incremento general de la urbanización del suelo, y a la concentración de parte de la población en “*lottissements*”; es trasladado, retomado o complementado en este caso, por una iglesia local que parece comprometida con la preservación de una cultura y una memoria propias.

Martinique y en Guadalupe gente por la mañana que toman un “*décolage*”(una bebida alcoholizada), cogen un vaso de ron con coco y antes de beber, echan un poco a la tierra, la dan de comer, al recuerdo de los ancestros, se reúnen con los ancestros. Y hemos descubierto y evangelizado otra cosa: La muerte y los conchas, las ponemos alrededor, es con eso con lo que señalamos a la gente que tal persona ha muerto, forma parte de nuestra familia, muere, tenemos que reunirnos. Antes de la esclavitud existía ya. Antes estaba mal visto, ahora lo aceptamos, ponemos velas delante de las casas, es muy religioso, representa al Cristo que es luz, la resurrección, antes era no, la iglesia recogido esto para mostrar que es evangélico, por lo que no tenemos que rechazar todo esto que tenemos como tradición del tiempo de los esclavos.” (...)

⁴⁵⁰ En: *Bèlè légliz.MOV*, publicado el 2/05/2012 por France- Antilles Martinique.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XLw-BblxVDM> o en el concierto Gran Carbet realizado por P. Hendersson y Stella Gonis en 2009 y difundido en línea como *Bèlè Légliz "Ankourajé Mwen"2010.mp4*.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mj-KscQmVgo>

Así la incorporación de parte de las funciones y prácticas del jardín creole en diferentes ámbitos como por ejemplo el escolar, también incluye a la iglesia, en lo que parece ser un proceso de creolización de las instituciones en Martinique.

3.3.3.4. Rituales públicos, expresiones de las transformaciones sociopolíticas de la sociedad martiniquesa.

En la transformación y adaptación de prácticas culturales a los contextos actuales que hemos visto por ejemplo con la inclusión del bélé en las ceremonias católicas y que forman parte de las estrategias de supervivencia cultural e histórico identitaria desplegadas por la ciudadanía racializada, las transformaciones ceremoniales en el quimbois se suman a este proceso.

Ante el desplazamiento de la magia antillana y su representación estigmatizada por parte de la población local martiniquesa, la incorporación de elementos ligados al capitalismo y la cultura occidental como por ejemplo el champagne, junto con los empleados tradicionalmente, (el sacrificio de gallos) en los rituales realizados por los quimboiseurs, podría representar en el plano simbólico, el poder de la magia antillana sobre el mundo Occidental y su capacidad alienatoria, caracterizado por el desplazamiento del catolicismo y la extensión del capitalismo y del consumismo como símbolo principal.

Aquí la sustitución del tradicional cáliz con la sangre de Cristo por el champagne, que simboliza el éxito y la bebida típica de las élites, frente al cuerpo de un ave que representa el poder del oficiante sobre el más allá, constituiría una declaración de intenciones y la expresión de las transformaciones socio históricas actuales.

De manera análoga a este ejemplo, se encuentra la arquetípica imagen voudista haitiana de la virgen María frotando unas patas de gallo, o manteniendo entre sus brazos a una paloma negra, cuya fuerza simbólica define el carácter de las prácticas sincréticas que acompañan a las sociedades coloniales y poscoloniales del archipiélago caribeño y que como en el ejemplo anterior, parecen reproducirse y adaptarse a los contextos específicos de cada isla.



451 Ilustraciones 6, 7 y 8. Pinturas haitianas vodistas.

En el uso ritual por parte de los quimboiseurs en Guadalupe y Martinique, del gallo⁴⁵² negro al que se le atan las patas y se le sacrifica para invocar al demonio, en contraposición con el empleo del blanco, también sacrificado, al que hay que beber su sangre para obtener un incremento de potencia física y espiritual, encontramos un símbolo de la representación del mundo físico colonial, en la esfera espiritual y ritual.

El primero parece plasmar toda la fuerza de la colonialidad del ser que se transfiere desde la trata a través de la ideología etnoracial y que parece mantener analogías hacia personajes como el “*nèg Gwo Siwo*”⁴⁵³ característico de las fiestas del “*Mardi Gras*” transformadas por los esclavos desde el siglo XVII en el popular Carnaval martiniqués pese a las restricciones de los békés, o hacia estrategias de parentesco como el blanqueamiento en el segundo caso, estudiadas ambas en el capítulo 1°.

En contraposición con el recelo y la negativa de los martiniqueses para hablar sobre el quimbois, las manifestaciones de tipo ritual que intervienen en procesos políticos y sociales de la isla, aparecen en el espacio público y se exponen cotidianamente en la prensa local, específicamente en el periódico France Antilles, lo que podría suponer una reivindicación de los oficiantes o quimboiseurs, como agentes que continúan mediando en la vida social de los martiniqueses.

En correlación con esta hipótesis encontramos prácticas similares que sugieren una cierta apertura o una mayor presencia en el espacio público de la dimensión mágico-simbólica que caracteriza a la cultura creole en Martinique, pese a que este aspecto de la

⁴⁵¹ Imágenes icónicas haitianas. En las tres representaciones de carácter religioso observamos la introducción de elementos de la espiritualidad Vaudou y la reelaboración y expresión de la memoria de la colonización y la esclavitud que atraviesa un catolicismo fagocitado. Los *loas*, el ritualismo del Vaudou a través del sacrificio de las aves, el poder de los muertos y la recontextualización de las imágenes sagradas en Haití, están presentes en las muestras presentadas. Disponibles en: http://agoras.typepad.fr/regard_eloigne/2006/08/le_pantheon_vau.html y <http://www.opusmang.com/forums/index.php?topic=113.0>

⁴⁵² En “*La sorcellerie des quimbois*”, publicado por France- Antilles Martinique el 17/09/2014 por Lovely Eliac.

⁴⁵³ Ver texto pág. 98. Completar en: “*Histoire du Carnaval en Martinique*”. Publicado el 29/06/2016. Disponible en: <https://luckbrown.wordpress.com/2016/01/29/histoire-du-carnaval-en-martinique/>

vida martiniquesa continúa protegido en el seno de la comunidad, como exponía al inicio del epígrafe.

E. Nossin⁴⁵⁴ nos hace partícipe de esta tendencia en cuanto a la exposición y venta de plantas “mágicas” en el gran mercado de Fort de France, que hasta hace escasa décadas permanecían ocultas al público bajo la prescripción de la pérdida de eficacia si se mostraban al exterior.

Siguiendo esta misma línea en este reportaje⁴⁵⁵ realizado por una televisión local, se observa la presencia habitual de los vestigios de rituales en los cruces de caminos, y la temática hacia los personajes políticos a los que van dirigidos:

“ Scènes de quimbois à Ducos. Tout le monde ou presque parle depuis quelques jours des scènes de quimbois (magie) dans une zone industrielle et dans un rond-point de la commune de Ducos. Les commentaires vont bon train à quelques jours des élections municipales. »

(“Escenas de quimbois en Ducos. Todo el mundo o casi todo habla de escenas de quimbois en una zona industrial y una plazoleta de la localidad de Ducos. Los comentarios se suceden a algunos días de las elecciones municipales.”)



Fotografía 89 y 90. Imágenes de rituales aparecidos en el espacio público, publicados por el periódico local France Antilles.

« Une poule attachée sur une chaise neuve, est bien visible depuis la fin de la semaine dernière, au beau milieu de la zone artisanale de Champigny à Ducos. "J'ai l'habitude de voir cela un peu partout dans les croisées, mais dans une zone industrielle, c'est assez étonnant", déclare un des passants. "C'est la première fois que je vois cela, et cela fait 14 ans que vis là", commente avec un brin de stupeur une habitante de Ducos(...)».

(“Un pollo atado sobre una silla nueva, es bien visible desde el último fin de semana, justo en el medio de la zona artesanal de Champigny en Ducos. “Tengo la costumbre de ver esto un poco por todos lados en los cruces, pero en una zona industrial es bastante asombroso” declara uno de los transeúntes, “Es la primera vez que veo esto, y hace 14 años que vivo aquí”, comenta con un pelín de estupor un habitante de Ducos”) (...).

⁴⁵⁴ Nossin, *op. cit.*, pág.367 (4:7).

⁴⁵⁵ En: «*Scènes de quimbois à Ducos*». Difundido en Martinique 1^{ère}, el 18 de febrero de 2014 a las 20:34. Disponible en: <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2014/02/18/scenes-de-quimbois-ducos-123511.html>

En el artículo publicado el 20/3/2013 por “*Bondamanjak aujourd’hui en Martinique*”, también se relata la permanencia de estos elementos en la vía pública durante semanas, sin ser retirados ni por agentes municipales, ni por ciudadanos, a pesar del olor a putrefacción que emiten algunos de ellos y que como refería una de las interrogadas metropolitanas en el reportaje anterior, resultaba muy desagradable.

Estos hechos indicarían la permanencia del poder y la extensión de la superstición y las creencias entre la población afrodescendiente en las Antillas francesas, a pesar de las manifestaciones públicas que se encuentran como la línea discursiva predominante en el espacio virtual y que parecen remitir a un contra-discurso entre lo que se debe decir y lo que realmente se hace y se piensa:

« Dieu merci...le développement durable du quimbois est assuré en #Martinique: Depuis plus de 15 jours, ces deux sachets sont présents dans ce qu’on appelle désormais le carrefour de quatre croisés en Martinique. Cette place To be du quimbois se situe entre la commune du François et celle de Ducos. Dans le sachet blanc, se trouve une poule djenm qui bien que morte, n’a pas pris une ride, dans le sachet mauve, on reconnaît un soutien-gorge noir sans seins et des morceaux de nid de termites (poul bwa). Tout cela n’est pas très sain ni saint d’ailleurs. Une seule chose est sûre, personne n’y touche et quelque part dans l’île, il y a une femme qui fait du top less. »⁴⁵⁶

El estudio realizado por Christiane Bougerol⁴⁵⁷ (2008, 267-281) recogido entre 2003 y 2005, atestigua en el plano académico, la prevalencia de sucesos y testimonios relatados en la prensa local actual:

“Deux enquêtes menées à la Guadeloupe auprès de jeunes gens ont permis de constater que la croyance dans la sorcellerie est aussi souvent ancrée chez eux (sobre los jóvenes) que chez leurs aînés.»(...)

La interrelación de la religión y espiritualidad y de la política, se traslada a un departamento de ultra mar francés como la Martinique, en donde el quimbois aparece ligado también a los agentes políticos, importando prácticas tradicionales de sus ancestros al mundo actual.

En este sentido, K. Charredib (2013)⁴⁵⁸ recoge en su tesis este vínculo a través de la exposición de la ceremonia Vaudou del Bois Caiman, del 14 de Agosto de 1791, que

⁴⁵⁶ Traducción al castellano: «Dios gracias...por el desarrollo sostenible del quimbois en Martinique. Desde hace más de 15 días, estas dos bolsas están presentes en lo que llamamos el cruce de las 4 cruces en Martinique. Esta plaza To be del quimbois se sitúa entre la localidad de François y la de Ducos. En la bolsa blanca se encuentra un pollo djenm que si bien esta muerto no ha cogido ni una arruga, en la bolsa mala, se reconoce un sujetador negro sin pechos y trozos de nidos de termitas (poul bwa). Todo esto no es muy sano ni santo por cierto. Solo una cosa es segura, nadie lo toca y en alguna parte de la isla hay una mujer que hace top-less.”(...)

⁴⁵⁷ Bougerol, *op. cit.*, pág.388.

⁴⁵⁸ Charredib, K. (2013) *Les zombies et le visible: C’est qu’il en reste. Une pratique artistique de la hantise cinématographique*. Tesis doctoral defendida el 29/03/2013 en Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

acompañó la revuelta contra la esclavitud de Santo Domingo, y que hoy a través del Quimbois, permanece como medio de combate entre los actuales políticos de la isla.

La extensión de estas prácticas en el mundo político se refleja también en los testimonios recogidos en la prensa local, como los ofrecidos por este enterrador:

*“Hugues Brigue le poste de maire. Jean Louis veut une entreprise prospère reconnu dans toute le Caraïbe(...) De la simple ménagère au chef d’entreprise, en passant par le politiciens, toute les couche de la population ont recours à la sorcellerie(...). Ainsi l’élú qui s’occupe d’une personne défend les opprimés en pratiquant le retour à l’envoyeur (...)Grégoire, fossoyeur à Anse Bertrand, explique qui n’est pas rare de trouver des parchemins dans des caveau des notables guadeloupéens pour réussir des examens o encore gagner des élections.»(...)*⁴⁵⁹

En: « *La sorcellerie de quimboiseurs* » por Lucy Eliac publicado en Frances Antilles el 17/09/2013.

Como vemos, en la práctica la continuidad de las creencias espirituales en la esfera pública y en la vida social de los martiniqueses continúa presente, transfiriendo en ellas una parte de la herencia ancestral inserta en sus representaciones, y en sus transformaciones y adaptaciones, un vestigio de los cambios y presiones coloniales hacia los que se enfrenta los afrodescendientes.

Si la magia y las creencias espirituales siguen presentes en la vida política de los martiniqueses, en el entorno doméstico familiar el empleo de plantas mágicas, mediadoras o apotropaicas, y el uso de rituales para resolver problemas de toda índole, emocionales, físicos, espirituales, económicos etc. continúa muy arraigado entre la población afrodescendiente.

En el apartado siguiente expondré y analizaré este tipo de prácticas, nos adentraremos en el “interior” de los jardines creoles, en el uso doméstico de lo intangible, en la aproximación cotidiana hacia el mundo de los espíritus que se produce con el empleo de las plantas mágico-religiosas por parte de muchos martiniqueses y que vincula lo espiritual, lo mágico, con lo somático y emocional.

⁴⁵⁹ Traducción al castellano: “Hugues Brigue puesto de alcalde. Jean Louis quiere una empresa prospera reconocida en todo el Caribe (...) De la simple limpiadora al jefe de empresa, pasando por los políticos, todas las clases de la población recurrimos a la brujería.(...)”

Así el elegido que se ocupa de defender a las personas oprimidas practica « *le retour à l’envoyeur* » (devolver lo mismo a quien te lo ha enviado). (...) Grégoire, enterrador en Anse Bertrand, explica que no es raro encontrar pergaminos en las bodegas de gudaloupeños famosos para conseguir pasar exámenes o aún más ganar las elecciones.” (...)

3.3.3.5. El poder de la espiritualidad de las plantas como medio de combatir el Mal y sus causas.

La búsqueda del equilibrio impregna como hemos señalado a lo largo de todo el trabajo, las prácticas propias del mundo creole. Tanto la medicina tradicional antillana como los fundamentos del jardín creole se basan en lo mismo. El quimboiseur y el guérisseur o sanador se transformaban en el imaginario actual, en agentes opuestos que operaban en favor de las necesidades de sus pacientes, empleando elementos mágicos ligados al Mal en el primer caso o utilizando la ritualidad y conocimientos fitoterapéuticos de una medicina que en este sentido era concebida como “suave” por sus usuarios.

En este sentido, y a pesar del aparente alejamiento entre el quimboiseur y el “guérisseur” o sanador, o incluso el voyant-guérisseur o “gadedzafè”, (« el que mira por los asuntos »), transformados ambos en figuras antagónicas, la noción de la función equilibradora del quimbois y el rol del quimboiseur como mediador en estas prácticas, permanece como premisa fundamental vinculándose con el primero, además de por el empleo de plantas del jardín creole, por las semejanzas espaciales, relacionales y funcionales de la práctica:

(...) «*Certain situation nécessitent une intervention afin de rétablir l'équilibre des choses (...)* Tel un médecin, le quimboiseur est à l'écoute de ses patients au sein d'une officine ou d'une petite kaz.»

“*La sorcellerie de quimboiseurs*” por Lucy Eliac, publicado en Frances Antilles el 17/09/2013.

(...) (“Algunas situaciones necesitan de una intervención con el fin de restablecer el equilibrio de las cosas. (...) Como un médico, el quimboiseur está a la escucha de sus pacientes en una oficina o en una pequeña casa”.)

En este aspecto, la dimensión ritual, simbólica, espiritual o “mágico-religiosa”, de las plantas del jardín creole empleadas por ambos personajes, combate la pasividad de los pacientes de sistemas de sanación como el Occidental.

Frente a la cosificación de los racializados en Martinique tanto en la época colonial como pos colonial por parte de las élites locales y el aparato estatal, este aspecto de la medicina creole, es empleado para combatir un tratamiento estigmatizador como este.

Así la dimensión mágico-religiosa de la medicina tradicional, constituye una forma de agenciamiento del propio sujeto, que a través del simbolismo y la ritualidad de las plantas y las ceremonias, es capaz de reaccionar hacia su estado de salud y su entorno para prevenir o paliar malestares o patologías asociadas a las consecuencias de la colonialidad del ser, del saber y del poder impuestas desde la trata.

Un ejemplo de ello y en primera instancia lo configuran como decía las plantas apotropaicas y específicamente las plantas guardianas que continúan, con sus colores

rojo, amarillo y blanco, dispuestas en las entradas de las casas de los martiniqueses. Como envolturas espacio-corporales siguen respondiendo a las necesidades de seguridad y protección que precisan los racializados ante la “invasividad”⁴⁶⁰ del colono y su interés por erradicar o estigmatizar todo lo que suponga una alternativa o particularidad a su mundo egocentrado, es decir repelen el Mal o la causa de un posible malestar o enfermedad.

Este tipo de frontera mágico espacial que acompañan a las plantas apotropaicas, constituye al igual que la extensión de los amuletos, un medio de prevención de la enfermedad, combatiendo un entorno hostil a través de elementos mágicos empoderadores y promoviendo así el equilibrio de la mente y el cuerpo.

En la siguiente cita de E. Nossin (2010, 25, 26, 27:175) podemos observar la importancia de estos elementos para los esclavos y descendientes que continúan siendo empleados en la actualidad:

« Presque toutes les nègres ont des gardes corps, tel que de bout de coton-qu’un sorcier leur vend bien cher-, ou d’autres bagatellesqui, par elles-memes son indifferentes, mis qui sont dangereuses en ce que c’est le premier pas vers la profanation, le sacrilège, les empoisonnements. » Jacques Courtain.

El autor constata la continuidad de estas prácticas y su interrelación con los remedios de la medicina tradicional creole:

« Il n’y a pas aussi longtemps, on avais la coutume de faire porter quelques grain d’acajou... par les enfants de façon à les protéger des maladies infantiles. »⁴⁶¹

El uso de plantas guardianas permiten por tanto la transformación y reconfiguración de los significados del espacio al delimitar mediante barreras mágico-espirituales, lo que es externo y amenazante de lo íntimo, seguro y protegido.

En este sentido, Nossin explica en su estudio etno botánico realizado en el mercado de Fort de France en 2002, lo siguiente:

⁴⁶⁰ Recupero el término de “invasividad” de la biología molecular definido como la “Capacidad de un microorganismo para entrar en el cuerpo y extenderse por los tejidos. Capacidad de infiltrar y destruir activamente los tejidos vecinos, como ocurre en las neoplasias malignas”, para metafóricamente describir los sistemas de control, vigilancia y castigo implementados por el aparato colonial en la conquista, destrucción y alienación de las culturas que intenta “colonizar”. Disponible en: <https://www.igb.es/diccio/i/in3.htm>

⁴⁶¹ Traducción al castellano: «Casi todos los negros llevan un guarda-cuerpos, tal como un trozo de algodón-que un brujo les ha vendido bien caro-, o de otras baratijas que, por sí mismas son indiferentes, pero que se vuelven peligrosas ya que son el primer paso hacia la profanación, el sacrilegio, los envenenamientos...”. Jacques Courtain.

“No hace mucho tiempo, teníamos la costumbre de hacer llevar algunas semillas de acajou... por los niños de manera que les protegiera de las enfermedades infantiles”.

“Pour certaines de ces plantes, on préconisera aussi le port sur soi en tant que talisman, le positionnement sous le lit ou dans la chambre à coucher, voire la mise en culture sur le lieu à protéger (“barrière”).»

(“Para algunas de estas plantas, preconizaremos también llevarlas sobre nosotros como un talismán, el posicionamiento bajo la cama o en la habitación, o también cultivarlas en el lugar para proteger (“barrera”).)

En este vínculo entre lo físico, lo emocional, y lo espiritual reflejado en las funciones y disposiciones de las plantas del jardín, la enfermedad como producto de un animal, un espíritu o un ser humano malintencionado, ofrece una respuesta y dota de un sentido al padecimiento en sí.

En muchos casos el simbolismo del agente de producción de ese malestar, remite inconscientemente a una causa tangible y real. El vínculo entre el símbolo y la peligrosidad del sujeto/objeto causante de la enfermedad, actúan como medio de prevención o recaída, al trabajar a través de la psique, las creencias y los miedos a seres que trascienden lo humano, a los monstruos creados en un imaginario que se nutre y reconfigura de la memoria de los ancestros, de sus significados, y de sus saberes.

En este sentido, C. Benoît (2002) hace referencia a la función mágica de algunas plantas cuyo objetivo instrumental alerta de la necesidad de mantenerse alejado de las mismas debido a sus características físicas (espinas, toxicidad, propiedades urticantes...), también como ayuda en cuestiones cotidianas (ganar más dinero, suerte...) cuya creencia dotaría de mayor seguridad y esperanza al sujeto que la necesite, fomentando una actitud más optimista que efectivamente contribuiría a la mejora de su situación anímica en primera instancia y con ella la capacidad para cambiar su situación.

J. V. Marc (2011) enumera en su trabajo, tres tipos de poderes mágico-religiosos que le son atribuidas a las distintas plantas cultivadas tradicionalmente en el jardín creole:

“Trois types de cas ont pu être observés: le premier concerne des végétaux plantés pour leurs vertus protectrices et lucratives. Le second relève de l'état de l'arbre suivant le devenir de l'individu qui l'a planté. En fin, le derniers cas illustre les conséquences d'une croyance.”

(« Tres tipos de caso hemos podido observar: El primero concierne a los vegetales plantados por sus virtudes protectoras y lucrativas. El segundo depende del estado del árbol seguido del devenir del individuo que lo ha plantado. Finalmente, el último ilustra las consecuencias de una creencia.»)

En el primer caso el autor pone el ejemplo de la « *annivraj* » (*Phyllanthus subglomeratus*, Euphorbiacées), plantada para evitar malas energías, o l'« *Arada* » (*Petiveria alliacea*, Phytolaccées) que favorecería la entrada de dinero a la casa. Entre el segundo tipo de plantas mágicas, el geógrafo cita el testimonio de un informante que recita como a un mandarino se le caen todas las hojas tras la muerte de su suegra, que es quién lo había

plantado. Por último expone el caso del propietario de un árbol “*fromager*”, que no tiene más remedio que cortarlo al estar convencido de que lo habita un ser maléfico.

En la creencia local, las especies naturales atrapan a los espíritus, y en este proceso transportan y conservan al mismo tiempo una memoria ligada a un corpus espiritual que establece y conforma el origen y núcleo de la comunidad antillana.

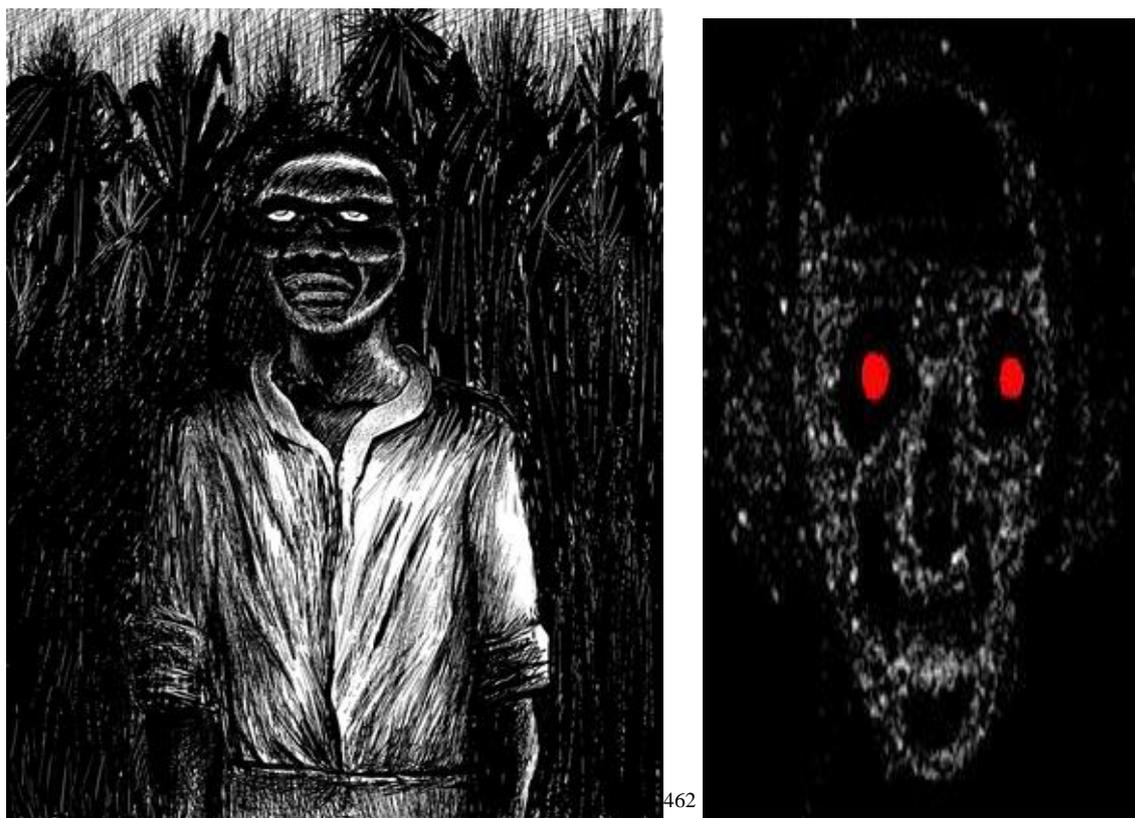
En todos los casos, pero especialmente en el segundo, podemos observar el nexo que establece el antillano con el entorno vegetal y viceversa, dotando de capacidad de acción al mundo natural que con el ser humano conforma una relación atravesada por espíritus ancestrales, supersticiones, energías y estados vitales de sus usuarios y de determinadas especies vegetales.

Todo ello se articula con la memoria e identidad de los afrodescendientes y la espiritualidad que transporta ambas. A través de los significados y vínculos con la tierra y sus frutos, el antillano conecta con su pasado y con el arraigo que le permite reclamar y reconstruir una identidad propia. Prácticas similares presentes en todo el archipiélago, constituyen un *universo particular* que en el Caribe se continúa desarrollando para dar respuestas similares a los descendientes de un proceso común con ramificaciones y modalidades particulares a cada contexto en la actualidad.

Así, el mundo mágico religioso-medicinal creole, traducía y traduce al plano simbólico, los malestares producidos por la colonialidad y sus consecuencias emocionales y espirituales a las que son expuestos los racializados desde la trata atlántica.

En este vínculo entre los padecimientos y las figuras de opresión del mundo material y su representación a través de la construcción de un bestiario mitológico que abordaremos a continuación, se reconfigura esta relación colonial en un imaginario que atraviesa los diferentes periodos históricos y que ofrece una vía de expresión y sanación a los racializados, al mismo tiempo que una herencia histórica y funcional de la vida de la comunidad.

3.3.3.6. Zombis y Dorlis. Representaciones monstruosas.



Ilustraciones 9 y 10. En la imagen de la izquierda: Representación haitiana de un Zombi en un campo de cañas de azúcar en el crepúsculo. Imagen de la derecha: Representación artística de la cara de un Dorlis.

Como planteaba en la introducción, el análisis de dos de estas figuras, nos permitirá estudiar la vinculación de la espiritualidad y la conservación de la memoria de la esclavitud plasmada a través de los sentimientos y necesidades del colonizado, y las formas de paliar las consecuencias de la opresión a la que es sometido, que incluye la construcción y transformación de seres sobrenaturales.

Como señala el científico senegalés Cheikh Anta Diop⁴⁶³ cuya obra supondría un punto de inflexión en la historiografía africana denunciando colateralmente el camitismo colonial, este escenario que encuentra sus raíces en el Egipto faraónico del que se nutre la civilización Bantoue y que se traslada al Caribe con la deportación africana, origina el universo espiritual-medicinal creole que se acomodará a cada contexto mediante la

⁴⁶²En esta representación que podría ser la de un campesino caribeño en los campos de caña al caer la noche observamos el cansancio, la extenuación de este personaje reflejado en una mirada vacía, carente de esperanzas, sentimientos, que parece abocada a una tarea o una errancia sin objetivos ni fin. La figura parece haberse rendido o abandonado a esos campos infernales.

Imagen disponible en: <http://www.wikiwand.com/fr/Zombie>.

Imagen de la derecha disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Dorlis>.

⁴⁶³ En: Anta Diop, Ch. (2012) « *Naciones negras y cultura* ». Barcelona: Ed. Bellaterra.

innovación de sus usuarios y creadores para componer un crisol de representaciones en las que viajarán la memoria y subjetividades de los “Otros”.

Entre ellas, la supervivencia de la figura del “zombi”, continúa inserta en el imaginario creole como parte de la memoria y traducción simbólica de los sentimientos, roles, y procesos coloniales de cosificación del ser humano.

Las consecuencias emocionales de la transformación en esclavo o mercancía del africano, se expresaban a través del lenguaje simbólico haitiano, en la transformación de un ente liminal, ni muerto ni vivo, sujeto a una maldición y sin capacidad real de decisión, representado en su errancia infinita, solitaria, inconexa y abnegatoria, que traducía la deportación de una masa atomizada, ensimismada en el horror y en sus lamentos; y las consecuencias de las mutilantes condiciones de vida a las que eran expuestos.

El investigador K. Charredib expresa así, las características propias del popular zombi en el mundo caribeño:

« C'est une morte perpétuelle reportée par le labeur, une vie sans perspectives. Et l'horreur de l'être zombifiée-celui qui ne peut accéder à la mort totale-est de n'ai même pas avoir l'échappatoire du suicide »⁴⁶⁴.

En la traslación hacia la figura del zombi, de las emociones, carencias y miedos del esclavo, se muestran las necesidades que motivarían la conservación y desarrollo de los saberes y usos de las plantas medicinales, configurándose ahora como una estrategia de resistencia, de apropiación del medio natural, del conocimiento y del cuerpo que se constituyen como un espacio de empoderamiento desde el que luchar contra las imposiciones del colono y de la construcción cosificada del racializado.

El suicidio como contra respuesta a la brutalidad del proceso colonial resultaba a veces, la única manera de recuperar la capacidad de decisión y autonomía para conseguir la libertad y humanidad que les era negada y que transformaba al esclavo y su derrota final en zombi, en esa última expresión de un cuerpo mutilado, descarnado y desalmado, sin capacidad de decisión sobre sí mismo y sujeto a la voluntad del vivo.

La ontogenia de esta figura entre algunas comunidades africanas, se encuentra alejada de las mutaciones que conllevarían su traslado con los deportados hacia el Caribe.

Como constata K. Charredib (44: 444) a cerca de los orígenes de esta figura entre los Basolongos y la evolución de su significado tras el encuentro con los primeros colonos blancos portugueses, el “*Mvumbi*” representaba a los ancestros muertos que vivían en el océano y volvían con otro color para no ser reconocidos por los suyos.

⁴⁶⁴ Charredib, *op.cit.*, pág.398. (33:444).

Traducción al castellano: “Es una muerte perpetua llevada por el trabajo, una vida sin perspectivas. Y el horror de estar zombificado-este que no puede acceder a la muerte total y de no tener ni siquiera la escapatoria del suicidio”.

El traslado del mito africano del zombi como un espíritu en espera al de una masa de cuerpos muertos en vida y condenados, remite a una transformación política según el autor, lo que configura una memoria histórica propia, desarrollada a través de un código de lectura diferente.

En este sentido, las adaptaciones de esta figura en Martinique en las sucesivas etapas coloniales, se muestran correlativas a las transformaciones semánticas del término de “*engagé*” (hindou), que designaría en un inicio al blanco trasladado a las colonias para trabajar durante 3 años, para ser empleado posteriormente hacia los asalariados indo asiáticos, sirio libaneses y congolese del siglo XIX y finalmente usado para designar a un ente demoníaco.

Ya tratado en el capítulo primero, observábamos a través de las canciones y refranes creoles, la representación predominante del hindou como un vagabundo, que se correlaciona inexorablemente con la figura del zombi, en tanto que sus características, representadas por el relato haitiano sobre Felicia Felix Mentor y recuperado por Charredib (37 y 38: 444), comparten con el segundo, la marcha errática producida por un cuerpo “mutilado”, una voluntad ausente, que muestra a un ser física y socialmente degradado, y que remite a las consecuencias económicas, psicológicas, físicas e identitarias del proceso colonial en el oprimido, al mismo tiempo que a la continuidad, evolución y ferocidad de sus mecanismos plasmados por la transferencia del zombi como producto y representación del esclavo, hacia el *engagé* hindou.

Por otro lado la representación estereotipada del hindou como “*un chien*” (un perro), recogida en el capítulo 1º, en testimonios como el de Mr. Rangom, recupera y transmite también este carácter diabólico, fantasmagórico que acompañan algunas de las creencias míticas de la cultura martiniquesa. El perro trasciende los límites de lo real y lo espiritual cuando durante la noche, algunas figuras demoníacas se transforman en este animal, para pasearse por las calles:

« Slt é bé bondié....On prêtait aussi a certaine personne des pouvoirs aussi. Il y avait ceux dont on disait qu'il pouvait se transformer en chien...Attention à vous sachez que vous vous promenez le soir il n'y a pas que les chats qui peuvent être gris... Qui vous dit que le chien que vous venez de croiser ou celui que vous allez croisez demain est un vrai chien...C'est peut être isidô qui s'est encore transformer... »

Discurso de “Mike” vertido en el Foro Zananas-martinique: “*Les coutumes martiniquaises*” (10-03-2007 a las 00h05.)

(“Hola y haber buen dios... prestábamos también a alguna persona poderes también. Había estos que decíamos se podían transformar en perros...Atención a vosotros, saber que si os paseáis por la noche no solo los gatos pueden ser grises...quién os dice que el perro que acabáis de cruzar o ese que vais a cruzar mañana, es un verdadero perro...puede ser isidô que se ha transformado otra vez...”)

En esta creencia se exhorta al transeúnte a estar alerta, sobre todo ante la vulnerabilidad que confiere la noche y lo oscuro, a no fiarse de las apariencias, que remite también al refrán “*biguin*”⁴⁶⁵ sobre la llegada de los hindús a la isla y su aparente pertenencia a las élites, para resultar finalmente mano de obra servil.

Por otro lado si el zombi en el periodo esclavista plasmaba en el plano simbólico, las emociones y sentimientos del esclavo, en la actualidad aparece como una entidad monstruosa de la que hay que alejarse, a la que se le teme, porque representa el miedo a volver a esta condición, a la amenaza persistente de la intensificación de los procesos de dominación colonial siempre presentes entre sus habitantes.

Escenifica de alguna manera, el rechazo de parte de la población hacia la condición del esclavo, y su traslado al del agricultor, hacia una memoria retratada desde los mecanismos hegemónicos del saber cómo humillante, subalterna, y descartable.

Los remedios para combatir a estos seres del imaginario antillano, pasan por la colocación y empleo de plantas mágico-religiosas del jardín creole que por su particularidad de forma, olor, sabor o color sirven para ahuyentar a estas amenazas espirituales y simbólicas que se ciernen sobre los antillanos.

E. Nossin (2006, 40 y 153) remarca en su obra por ejemplo, el empleo de plantas espinosas como remedio contra los zombis y otras figuras del imaginario mitológico creole. Es remarcable que el uso de estas especies vegetales remita en muchos casos a pasajes de la historia de la esclavitud, primordialmente ligados con los castigos infringidos a los esclavos que como veremos en el capítulo 4º sobre la educación familiar de los jóvenes afrodescendientes, aún permanecen presentes en la cotidianeidad de la vida martiniquesa.

El autor cita por ejemplo el empleo del *piment zwézo*, para alejar algunas de estos seres míticos, que a su vez era utilizado para embadurnar la piel del esclavo antes de ser fustigado.

Otra muestra de este vínculo de la historia-memoria con el mundo mitológico y con las especies vegetales, incluye de nuevo al fromager ya tratado anteriormente, y en este caso específicamente la sub-especie denominada árbol ceiba pentandra ou Fromager Kapokier, Arbre à kapok o también conocido por el Arbres aux esclaves.

⁴⁶⁵ Ver referencias en capítulo 1.

Soucougnaans ou volants Z'esprits ou zombis FICTION OU RÉALITÉ ?

Il y a déjà quelque temps qu'un jeune homme entraînait chez ses parents tout essoufflé et apeuré. Le père, surpris par son attitude, lui demanda des explications. Il raconta que, passant vers minuit à la Circonvallation à Basse-Terre, il aperçut une boule de feu posée sur une branche de flamboyant. Poursuivant son chemin, il ne porta pas trop d'importance à cette apparition insolite. Mais, en se retournant, il s'aperçut que la boule de feu se déplaçait et allait se poser un peu plus loin, sur une autre branche de flamboyant. Nous ne parlerons pas, ici, de la terreur qui s'empara de ce jeune homme. Toutefois, cette vision sur-naturelle lui a laissé nettement l'impression d'avoir aperçu ce que le langage populaire appelle chez nous un **soucougnaan** ou **volant**.

Comme nous le savons, de très vieilles croyances, des coutumes et des superstitions se sont maintenues aux Antilles Françaises et dominent la vie entière de ceux qui s'y croient. Il faut bien dire, aussi, que la croyance aux visions sur-naturelles est de tous les temps et de tous les peuples.

Mais en quoi est-elle fondée ? À notre avis, elle a plusieurs causes. En premier lieu, un ensemble de conditions favorables à la naissance et au développement de légendes et de pratiques magiques est intervenu dans nos îles et donne un climat magique à la vie qui s'y déroule. De plus, le décor s'y prête à la perfection. C'est en effet un vacarme impressionnant de cris d'insectes de toutes espèces (gratte-cou, forgeron, cabritto-bois, etc...) qui vous étirent, vous guettent à la tombée de la nuit, se sont les points lumineux qui se déplacent dans le ciel et les lucioles parcourent la

le qui sillonnent l'obscurité de la nuit et en augmentent encore le mystère. C'est la lune bizarre de qui joue malicieusement avec les feuilles de bananiers ou de cocotiers nains, ou qui perce sournoisement la voûte sombre des grands arbres dont les ombres et la lumière donnent parfois l'illusion de écorchures échumées, de longs bras qui s'avancent, d'être bizarres qui vous suivent, vous dépassent ou vous barrent le passage.

De mauvais plaisants viennent parfois renforcer ce « climat magique ». Ils suspendent dans les arbres ou promettent des calobasses vides éclairées de bougie pour faire croire aux esprits ou aux « soucougnaans ».

Les préjugés, a dit le chancelier Bacon, sont autant de spectres et de fantômes qui un mauvais génie envoya sur la terre pour tourmenter les humains.

Aux Antilles, on a toujours tendance à adopter aveuglément tout ce qui vient d'un lieu.

Or, la croyance aux visions sur-naturelles n'est, en réalité, qu'une fausse interprétation d'un fait réel.

Par exemple, d'ailleurs, l'ont dit avant nous.

« Par exemple, dans la faible clarté nocturne, une personne crédule, déjà prête à admettre le fantastique, verra errer une ombre, une fumée, un lambeau de brume ou s'apercevra indistinctement un arbre, un bâtiment aux contours bizarres, elle lui donnera dans le vouloir une forme précise dans son esprit, lui trouvera une physionomie plus ou moins humaine et s'effrayera. Un peu plus tard, l'imagination méditante, elle sera sûre d'avoir rencontré un « esprit » ou un « zombi » et n'en démentira point.

On observe aussi ce cas, chez les animaux. Nous avons vu des chiens aboyer furieusement devant une illusion de ce genre, se jeter même sur elle et revenir tout penauds après s'être convaincus par le flair de l'erreur de leurs yeux. Nous avons vu également des chevaux arrêter brusquement leur course devant une ombre mouvante, une branche qui remue ou une forme imprécise et les épouvanter.

Les croyances et les superstitions ont été et restent toujours l'écueil sur lequel viennent sombrer les esprits crédules.

Mais cette crédulité n'est pas seulement l'apanage de certains Antillais. Elle existe aussi en France, dans presque toutes les sociétés, particulièrement dans des communes traditionnelles où les légendes sont fortement ancrées dans les mœurs.

En Bretagne, en Isère, en Maine-et-Loire, en Dauphiné, dans le Languedoc, dans le Berry et dans d'autres régions, on croit encore aux âmes fantasmagoriques, aux fantômes, aux esprits malfaisants, aux loups-garous, aux vampires et aussi au « soucougnaan » qu'on appelle « feu follet » ou « farfadet » qui se plaît à faire toujours du mal aux humains.

C'est pourquoi les paysans voyant la nuit, se préservent de mauvaises rencontres à l'aide de formules magiques.

Ainsi, en Languedoc, lorsque dans les ténèbres on est incertain de l'intention d'une appa-



466

Fotografías 91 y 92. A la izquierda página de sucesos del periódico local France Antilles. Publicada el 4/12/1973 sobre el encuentro de un joven con una criatura del bestiario antillano, el volan o soucougnaan. A la derecha imagen del árbol kapokier con sus enormes espinas en el tronco.

Esta especie de Bombacaceae era empleada por su tronco espinoso para castigar a los esclavos reincidentes que eran atados a este árbol con lianas de cuero mojadas que se contraían al sol. Esto provocaba que las espinas se clavaran profundamente en la carne del penado, produciéndole un sinnúmero de heridas.

En las Antillas también se le conoce como «Arbre du Diable», «Arbre à soucougnaans» o «Arbre à zombis» porque en las creencias mitológicas, los soucougnaans, espíritus del Mal, cuelgan su piel en las ramas de este tipo de fromager al caer la noche.

Es por este motivo que se alerta a los transeúntes nocturnos de mantenerse alejados de estos árboles por miedo a un reencuentro no deseado con estos espíritus, incorporando en esta advertencia una función práctica que evitaría un daño accidental del paseante principalmente en la noche, cuando más difícilmente se pueden observar las espinas del tronco.

En esta creencia, la transferencia simbólica de la piel del esclavo con la de esta criatura del Mal, que chupa la sangre de sus víctimas debilitándolas; remite de nuevo a la

466 Imagen de la derecha publicada en wikimedia Commons. Disponible en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ceiba_pentandra_0005.jpg Imagen de la izquierda disponible en: <http://artivision.fr/AstronauteEuropeOvnis.html>

transformación simbólica de los ancestros esclavos ligados al Mal y a la necesidad de su distanciamiento o lejanía por parte de los vivos.

Paralelamente en la medicina creole las hojas de esta especie son empleadas por medio de baños para combatir las afecciones cutáneas de tipo inflamatorio, estableciéndose lo que pudiera ser un vínculo emocional con la especie, que empleada por el colono como instrumento de castigo, sería reapropiada por los guérisseurs para la cura de afecciones con síntomas similares a los que padecían los condenados.

El profesor Longuefosse señala el uso medicinal de la Ceiba Pentandra en la actualidad de esta misma forma:

*« Actuellement, le fromager est principalement employé en bain de feuilles, en association avec d'autres espèces médicinales, dans le traitement de la boubouille et des troubles cutanés superficiels »*⁴⁶⁷

(« Actualmente el fromager es principalmente empleado en un baño de hojas, en asociación con otras especies medicinales, en el tratamiento de la boubouille y de problemas cutáneos superficiales”)

También el vínculo con la sal como elemento mitológico común a diferentes culturas caribeñas y que simbólicamente representa la ruptura, constituye junto con el empleo de estas plantas mediadoras, el remedio contra el temido zombi.

Charredib recoge las palabras del poeta René Depestre sobre las recomendaciones del empleo de la sal para mantener alejada a esta figura:

« Ce n'est pas par hasard qu'il existe en Haïti le mythe du zombi, c'est-à-dire le mort-vivant, l'homme à qui l'on a volé son esprit et sa raison en lui laissant sa seule force de travail. Selon le mythe, il était interdit de mettre du sel dans les aliments du zombi, car cela pouvait réveiller ses facultés créatrices »

(« No es por azar que existe en Haití el mito del zombi, es decir el muerto viviente, el hombre a quien se le ha robado el espíritu y la razón dejándole solo la fuerza del trabajo. Según el mito, estaba prohibido poner sal en los alimentos del zombi, ya que esto podría despertar sus facultades creadoras.”)

La sal aparece entonces como un remedio tradicional del mundo espiritual de las Antillas francesas.

Este componente blanco ligado a la mar, evita que la tierra sea fértil, la vuelve estéril, debido a sus propiedades abrasivas, por lo que también se emplea como blanqueante y al mismo tiempo es el componente corporal de las lágrimas, del sudor y de la sangre.

En estos testimonios⁴⁶⁸ recogidos en el espacio virtual, observamos la importancia y simbolismo de la sal como elemento de protección:

⁴⁶⁷ En: Longuefosse, J-L. (1995) *100 plantes médicinales de la Caraïbe*. Trinité: Gondwana Editions.

“Quand vous voulez faire partir quelqu'un en sieste chez vous et qui vous casse les pieds, vous mettez derrière la porte d'entrée un balai tchou pou tête (à l'envers) avec des grains de gros sel.»

Discurso de “Annie” vertido en el Foro Zananas-martinique: “les coutumes martiniquaises” (publicado el 15-03-2007a las 00h20)

« Merci les filles de remonter ce pot, c'est bien plus amusant que certains propos "limites" pour éloigner les mauvais esprits ma grand mère semait du sel fin devant sa porte tous les soirs au coucher.»

Discurso de “Lola” vertido en el Foro Zananas-martinique: “les coutumes martiniquaises” (publicado el 17-04-2009 a las 06h06)

En la medicina creole es un elemento que pertenece al calor y que interviene en la curación de diferentes afecciones somáticas, pero principalmente encuentra su vinculación con las espirituales y emocionales, al ser un componente imprescindible en la protección contra el Mal que acecha al hombre y a su espacio íntimo, al interior de su hogar y de su ser. Como las plantas guardianas se emplea por tanto para delimitar espacios, para crear fronteras.

Si como se explicaba en el epígrafe anterior, el “Kò” es una herramienta de uso, de resistencia o resiliencia que alberga, protege o recubre al ser, en su dimensión espiritual y emocional, la medicina tradicional se concentra en la sanación y/o preservación de su integridad.

El “Kò”, como envoltura, equivaldría entonces a las plantas que retornan el Mal, cuyas flores vistosas pero tampoco exuberantes, protegen como herramientas de una distracción anodina, el aparente caos que se esconde en el interior, y que sin embargo enmascara un equilibrio, una sabiduría, que permite la reproducción y existencia del resto de especies que componen y se benefician del jardín creole, incluyendo al ser humano.

C. Benoît (2000,78, 81:309) recoge en su obra, el tratamiento ritual a base de baños en el mar, cuyo objetivo terapéutico a través de la sal, consiste en calentar la sangre que tiene un exceso de frío, alejando así el Mal de su interior.

Para evitar que el enfermo sea reconocido, esta práctica es realizada al mismo tiempo por varias personas, que no deben situarse detrás del que se deshace del maleficio por riesgo de contaminación. La limpieza espacial y corporal, (externa) a la que aludía en el epígrafe anterior, encubre esta asepsia, este alejamiento de lo cotidiano y lo propio, de

⁴⁶⁸ Traducción al castellano: “Cuando queráis hacer que se vaya alguien rápidamente de vuestra casa y que os molesta, metéis en la puerta de entrada una escoba Al revés con grabos de sal gorda”.
«Gracias chicas por remontar esto, es más divertido que algunas propuestas « límites» para alejar a los malos espíritus. Mi abuela esparcía sal fina delante de su puerta todas las noches al acostarse».

la necesidad de derrotar, de mantener a raya al Mal y sus miserias, mediante prácticas diarias, resilientes, que en su aparente normalidad, permanecen a salvo y enmascaradas:

(...) «*Les bains de purification, pris à la mer nettoient le corps physique et l'esprit, les alentours de la maison sont soigneusement balayés le matin, afin d'éliminer toute trace possible de maléfice déposé la nuit.* »

(...) (« Los baños de purificación, tomados en el mar purifican el cuerpo físico y el espíritu, los alrededores de la casa son cuidadosamente barridos por la mañana, con el fin de eliminar cualquier huella posible de maleficios puestos en la noche.»)

Le “*bain démarré*” parte de la celebración festiva que acompaña a la entrada del nuevo año, constituye todo un símbolo de la transferencia de la memoria de los ancestros ligada a las creencias y a la sanación emocional y espiritual del individuo y a través de él, de sus antepasados.

En el texto « *Mythes, Légendes et Croyances en Martinique* » recogido dentro del proyecto pedagógico realizado por la asociación “*Raiatea-Martinique, histoires d'îles*” se explica el carácter de esta tradición:

“Beaucoup de personnes profitent du début de l'année pour prendre un bain démarré afin de se délivrer de toutes impuretés, de toutes mauvaises choses. Ce bain aussi peut être prescrit par un quimboiseur pour conjurer un mauvais sort...Le bain démarré se prend en général le 31 décembre à minuit. Il débute par un pèlerinage tout au long du chemin conduisant à la mer. Une fois l'heure arrivée, on se déshabille et on se jette à l'eau. On offre son corps aux vagues et tout en continuant ses prières, on se frotte le corps d'herbages. Ce bain peut être pris aussi lors des grands moments de la vie.»⁴⁶⁹

En estos rituales se precisa de plantas mágicas que el usuario puede adquirir en las consultas del quimbois o actualmente en el propio mercado local de Fort de France. Estas plantas que generalmente son empleadas para tratamientos de tipo físico en la medicina creole, son seleccionadas en función de criterios diversos y maceradas posteriormente para cumplir con el objetivo de protección y “limpieza espiritual” del “paciente”.

En estas intervenciones telemáticas⁴⁷⁰, se puede observar la continuidad de estos remedios entre las generaciones más jóvenes:

⁴⁶⁹ Traducción al castellano: “Muchas personas disfrutaban del inicio del año para tomar un baño de comienzo con el fin de librarse de todas las impurezas, de todas las malas cosas. Este baño puede estar prescrito por un quimboiseur para conjurar un mal hechizo...El baño de comienzo se toma en general el 31 de diciembre a las 12. Comienza por un peregrinaje a lo largo del camino que conduce al mar. Una vez llegada la hora, nos desvestimos y nos tiramos al agua. Ofrecemos nuestro cuerpo a las olas continuando con plegarias, nos frotamos el cuerpo de hierbas. Este baño puede ser tomado a lo largo de los grandes momentos de la vida.”

⁴⁷⁰ Traducción al castellano: “Hola. A cada entrada de clase hay que tomar lo que llamamos una purga...Para estar como dicen los padres de ataque para el nuevo año escolar...otros pueden tomar además de esto lo que llamamos “baño de comienzo”...Oh kanelle...No tengo tiempo de explicar el baño

« *Slit A chaque rentrée des classes il fallait prendre ce qu'on appelle une purge...Pour être disaient les parents d'attaque pour la nouvelle année scolaire...D'autres pouvaient en plus de cela prendre ce qu'on appelle...Le "bin démaré"....Oh kanelle...J'ai pas le temps d'expliqué le bin démaré aux gens...Tu peux le faire s't plait...merci...Ou si a qu'lqu'un qui sait qu'il le dise....Aller je vais taffer...J'aime pas être en retard...ça va j'ai le temps... »*

Discurso de “Mike” vertido en el Foro Zananas-martinique: “les coutumes martiniquaises” (publicado el 12-03-2007 a las 16h48)

« *C un bain à basse de plante je n c plus lesquel mais il parait que c bain enlevait les mauvais truk qui pouvaient empecher o gosses d'etudier.*»

Discurso de “Kanelle” vertido en el Foro Zananas-martinique: “les coutumes martiniquaises” (publicado el 12-03-2007 a las 17h05)

La sal y el agua adquieren el estatus de disolvente, envolviendo los maleficios del perjudicado hasta ser eliminados. El agua aparece así como un elemento de liberación espiritual, física, emocional y laboral. De la misma forma, el mar procuraba al esclavo un medio de liberad que aseguraba una vida autónoma, la posibilidad de desplazamiento y huida, y del camino de retorno.

Tanto el agua de río como de mar, recuerda Benoît, son elementos de sanación importantes en la medicina tradicional, ya que suponen una forma de limpieza, de purificación o quizás de liberad, asociada tradicionalmente a este elemento natural y que se puede vincular con las representaciones y experiencias de los habitantes del quartier de Duprey del Marin, que se había estudiado anteriormente.

En el empleo de elementos naturales para posibilitar la eficacia de estos baños, tampoco se encuentran por azar, los colores ligados a las peticiones de sus usuarios. Benoît recapitula como en les “*bains de chance*”, la cromática de las flores empleadas conforma un reflejo de la estratificación etnoracial a la que es sometida la población, y que es paliada simbólicamente a través de una especie de blanqueamiento mágico simbólico, realizado mediante el uso de las flores blancas, que permiten ser remarcado en la búsqueda de trabajo o en la absolución ante un proceso judicial.

De esta forma el plano espiritual traduce incesantemente lo que sucede en la vida social. Si el agua y la sal son componentes simbólicos del viaje del deportado y la apropiación de los mismos a través de los baños rituales, configuran los remedios para deshacerse de los sufrimientos que padecería una vez llegado a tierra y que se extenderían entre sus descendientes; el traslado de este proceso en su representación más cruel y encarnadas de la trata y la colonización que supone la figura del zombi

de comienzo a la gente... puedes hacerlo por favor...gracias...Si si alguien que sabe lo que dice...venga lo voy a hacer...no me gusta tener retraso...bueno tengo tiempo...”

“Es un baño a base de plantas no se cuales, pero parece que este baño quita las malas cosas que pueden impedir o estropear los estudios”.

dentro del imaginario antillano contemporáneo, también conforma un indicador o un código de lectura desde el que poder inferir estas modificaciones histórico sociales que en este caso se van depositando como estratos en las diferentes representaciones del personaje.

Así las transformaciones que sufre la figura del zombi y su transferencia al mundo Occidental, constituye un prisma más de las consecuencias de la colonización en el propio colonizado a las que hacía referencia en el capítulo anterior y sobre las que alertaba Césaire, remitiendo a las realidades opresivas del obrero blanco, intensificándose a través de los canales de representación Occidental (principalmente de tipo mediático y literario mediante películas y series televisivas) en momentos de crisis económica y política como las vividas actualmente en estos contextos.

En este sentido, el zombi que aparece como un ser desprovisto de razón y por lo tanto manipulable al igual que la caracterización colonial del racializado, mantiene una vertiente clara y omnipresente, la del temor que infunde su naturaleza monstruosa y liminal, que se torna amenazante, ya que como ser degradado, busca alimentarse del cuerpo vivo en un deseo tal vez de recuperar vanamente su naturaleza mortal.

Aparece así la representación del miedo de los racializados a sucumbir a las consecuencias últimas del proceso colonial, que es recuperado por la cultura Occidental para advertir de los peligros de la reducción del hombre en mercancía y de los riesgos para el colono de la desesperación y la violencia del esclavo.

De esta forma la capacidad simbólica y resistente de la espiritualidad del colonizado, demuestra su eficacia en la incorporación de esta figura al imaginario colonial del Occidental, que atemoriza al blanco y lo alerta de las consecuencias de la barbarie de la colonialidad y de la capacidad de reacción de los oprimidos, encarnados en los esclavos “modernos”.

Pero en el mundo espiritual de las Antillas francesas, encontramos otras criaturas mitológicas que también trasladan al plano simbólico, las experiencias emocionales e históricas de los procesos coloniales de opresión y sus formas de liberación “mágico religiosas” a través de rituales y plantas mediadoras del jardín creole.

El “*dorlis*” como parte de la herencia africana, es una de estas criaturas, de estas encarnaciones de los miedos, las amenazas y la violencia estructural y física producida en estos contextos.

En Guadalupe comparte diferentes características con el zombi, y se caracteriza por introducirse en las casas durante la noche, para abusar sexualmente de las mujeres durmientes y eventualmente de los hombres. E. Glissant (1997, 516:848) en “*El discours Antillaise*” describe así a este ser:

“Il y a le corp luisant d’huile, il satisfait les désirs de femmes, sans leur laisser des souvenirs (sinon dans la fatigue du corp), il peut se faurfler par les trous des serrures ou sous les portes, il est invisible pour les maries, il est stérile. Les femmes ils se

protègent en portant des slips noirs pour dormir, et on disposant des une paire de ciseaux ouvertes pour dormir. La croyance au dorlis est généralisée. Fantasma d'impunité et de castration ».

(« Hay el cuerpo brillante de aceite, satisface el deseo de las mujeres, sin dejarlas recuerdo (solo la fatiga en su cuerpo) se puede meter por los agujeros de las cerraduras o bajo las puertas, es invisibles para los maridos, es estéril. Las mujeres se protegen poniéndose slips negros para dormir, y disponiendo de un par de tijeras abiertas para dormir. La creencia en el dorlis es generalizada. Fantasía de impunidad y castración.»)

« Mike » en el foro znanas martinique retrata al dorlis como una figura alertadora, que insta al antillano a estar siempre vigilante, especialmente cuando se encuentra más vulnerable, lo que remite a una sensación de amenaza continua, insidiosa de la que siempre hay que estar prevenido:

(...) « *Eh messieurs et dame et surtout mesdames le dorliss c'est le bougre ki rentre chez toi pendant que tu dors sans ke tu saches même, il se dit même depuis que le diable lui même était ti manmaille ke le dorliss pouvait rentrer par le trou de ta serrure... ET oui mesdames le dorliss rentre chez toi pour abuser de ta femme ou de ta fille. »*

(Discurso vertido el 09-03-2007 a las 23h14.)

(...) (“Eh señores y señoras y sobre todo señoritas, es el diablo (el sinvergüenza) que entra en tu casa mientras duermes sin que tú misma lo sepas. Se dice mismo que desde que el diablo era un crío que el dorlis podía entrar por el agujero de la cerradura...pues si señoras el dorlis entra en tu casa para abusar de tu mujer o de tu hija.”)

En la descripción de Yanou en el mismo foro, además del sudor y el cansancio de la víctima, se añaden las marcas de violencia física infringidas al cuerpo:

“Il parait qu'un dorlis c qqn qui vient le soir dans ton lit pour avoir une relation sexuelle le plus souvent c'est qqn qui est attiré par une fille et qui ne peut pas l'avoir donc il se transforme le soir on dit qu'il enleve sa peau il peut etre un homme ou une femme et le matin tu te réveilles avec des griffures sur le corps.»

(Discurso vertido el 29-11-2007 a las 17h01)

(“Parece que el dorlis es alguien que viene por la noche en tu cama para tener una relación sexual, lo más corriente es alguien que se siente atraído por una chica que no puede tener, así que se transforma la noche, decimos que se quita la piel. Puede ser un hombre o una mujer y por la mañana te despiertas con arañazos en el cuerpo.”)

Las descripciones del dorlis ponen de manifiesto el poder del monstruo para dejar embarazadas a algunas de sus víctimas, lo que aludiría también a la capacidad funcional del personaje para justificar relaciones socialmente ilegítimas, que probablemente como vimos en el capítulo 1, atañerían al color de la piel o a la posición económica de la pareja.

Por otro lado, cumpliría la función simbólica de control de la sexualidad de la mujer, ya que si bien el dorlis puede abusar de hombres, se dirige generalmente a las mujeres haciendo especial hincapié en las “vírgenes” y en la necesidad de protección por parte de sus familiares.

En una isla con una tasa de violencia relativamente baja hasta 2008, pero que ha experimentado un aumento exponencial desde entonces⁴⁷¹, la herencia del dorlis en este aspecto conlleva, junto con otras maneras de protección simbólica a través de las plantas; una forma de asegurar la integridad física, emocional, sexual y espiritual en el medio doméstico, frente a las agresiones del mundo colonial exterior.

Probablemente la intensificación de la presencia de este mito en la comunidad, mantenga correlaciones con el incremento de actos violentos en los últimos años en los Departamentos de ultra mar⁴⁷².

El miedo al violador que se introduce de manera furtiva en los hogares de los martiniqueses obliga a extremar las precauciones, a estar alerta. La víctima se representa como una mujer desprotegida, inconsciente, en un estado de sopor, liminal en el que ya no es dueña de su voluntad ni de su cuerpo, es objeto de un ser diabólico contra el que nada puede hacer.

Lejos de esta representación, la figura del dorlis es empleada como un recurso de liberación por la mujer. La escena descrita a continuación en un blog a cerca de las costumbres en Martinique, refleja muy bien este carácter multidimensional del personaje.



473

⁴⁷¹ A consultar en: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/10/13/01016-20131013ARTFIG00146-l-oultre-mer-malade-de-la-violence.php> y en <http://www.senat.fr/rap/r08-519-1/r08-519-1156.html>

⁴⁷² En el periodo de 2006 a 2014 la prensa local específicamente France Antilles Martinique, incrementa exponencialmente la referencia a sucesos o noticias de tipo cultural a cerca del tema (Año/Nº de referencias): (2006:1, 2007:0, 2008:0, 2009:2, 2010:3, 2011:4, 2012:5, 2013:5, 2014:9).

⁴⁷³ En el blog de la ilustradora martiniquesa Vee alias Vanessa Fannis. Disponible en: <http://unleopardamadinina.com/dico-des-antilles-dorlis/>. Más información sobre la autora en: <http://u-art.fr/2016/10/14/interview-de-vanessa-fannis/>

Traducción al castellano:

-¿Matilde que tienes ahí? ¿Quién te ha mordido? Le voy a romper la cara.

Ilustración 11. Viñeta de una escena de pareja en la que la joven hace referencia al Dorlis como posible causa de las marcas que presenta en el cuello (¿infidelidad?) que descubre su pareja.

Como se observa en esta imagen humorística, el dorlis continúa siendo un instrumento reapropiado por las mujeres para protegerse de las consecuencias del mantenimiento de relaciones ilegítimas ya sea en el entorno de la pareja como en este caso, o a nivel familiar y social en cuanto a la ruptura de las normas de parentesco entre los diferentes grupos étnicos.

En el sentido de herramienta empleada por las mujeres para confrontarse y renegociar las directrices patriarcales desde las que se imponen, manejan y controlan la sexualidad y roles de la mujer en las Antillas, en países africanos como Burkina Faso encontramos la misma figura con una funcionalidad análoga.

En el documental⁴⁷⁴ realizado por Fabienne Kanor (2012) “*Maris de Nuit*”, encontramos el emocionante testimonio de una mujer cansada y atormentada, que explica como un ser espiritual viene a visitarla todas las noches, se introduce en su casa y mantiene relaciones sexuales con ella sin que pueda hacer nada. No le gusta su espíritu de la noche, dice. La está destrozando la vida. Rompiendo sus deseos, su futuro y su trascendencia.

Sentada en el suelo de su casa, explica cómo pasan 4 o 5 meses sin que tenga la menstruación y tras ese tiempo vuelve a tener una hemorragia seguida de dolores muy fuertes en el vientre y al final se desmaya y la tienen que llevar al hospital. Luego vuelve a ser una persona normal.

Está convencida de que todo es por culpa del espíritu, que no le permite tener hijos con su marido.

Ella quiere ser una mujer como las otras. Cree que quizás tiene hijos con el “*maris de nuit*” pero que ella no los ve. En todo caso ha dejado de comer, dice, ya no puede ni llorar, y todo por culpa de su espíritu.

Desesperada acude al guérisseur para que la sane, para que cace al culpable de su infelicidad y la ayude a tener hijos. Este le confirma que su problema es de índole espiritual. Tras un ritual le dice que no se preocupe más, que se relaje porque dentro de un tiempo el Genio la dejará, “la cosa” desaparecerá de su vida y podrá ser madre.

El dorlis en las Antillas parece haber viajado de las tradiciones de estos países ahora remotos. Como otras figuras espirituales, en este caso concreto observamos como el dorlis o el espíritu de la noche se convierte en una vía de expresión, en un recurso que evita la culpabilidad social y de la propia mujer ante un problema físico estigmatizador. En estos contextos, en sociedades en las que la maternidad es el pilar de la familia y el

-¡Ah no sé! Me he levantado así. ¡Seguro que ha sido un Dorlis!

⁴⁷⁴ Disponible en: <http://osibouake.org/?+Dorlis-et-maris-de-nuit+>

valor y rol principal de la mujer, el mundo espiritual ofrece por tanto una alternativa a los reclamos y exigencias socio-patriarcales.

Como vemos a lo largo del capítulo, la salud en Martinique es entendida como un ensamblaje de las tres esferas, física, emocional y espiritual y el guérisseur o sanador actúa como agente equilibrador de todas ellas. En este ejemplo las interrelaciones e interpretaciones de la enfermedad guarda muchos paralelismos con las existentes en la medicina tradicional creole y el dorlis como instrumento de interpretación y representación del malestar individual y social, continúa estando presente tanto en Martinique como en algunas sociedades africanas.

En la representación de la agredida expuesta por Yanou también se observa paralelismos con la del zombi, ambos seres cosificados en un cuerpo sin consciencia, utilizado y maltratado.

El dorlis también se presenta como la transformación de un ser conocido, un amigo, un vecino, que mediante la magia antillana se convierte en un ser demoniaco y poderoso, que satisface los apetitos sexuales hacia la deseada y que en su forma mortal no puede poseer.

La objetivación del ser en cuanto a su mente, su cuerpo y su voluntad aparecen como atributo principal en el zombi y en la víctima embrujada del demoniaco dorlis. El primero, un ser humano transformado en objeto errante, remite como apuntaba antes, a la condición alienante del esclavo y del posterior “engagé” y obrero asalariado; el segundo limita el tiempo y la reversibilidad del suceso, convirtiendo a la mujer en un cuerpo -objeto y centra la atención en las características del agresor que de una forma impune, mediante la transformación en un ser demoniaco bajo el que se encuentran los deseos insatisfechos de un humano, agrede a su víctima. El carácter desigual del encuentro, parecen transferir la figura del colono y el rol reproductor de las esclavas, al mundo instrumental de lo fantástico.

El testimonio de Alexandrine de Hurlie (1848-1964) recogido por David Gagner-Albert en “*Alexandrine vers les dorlis de la Martinique*”, muestra el traslado de las subjetividades y sentimientos ligados al rol de la mujer negra durante la colonización y esclavitud en un relato que incita a la resistencia y a la capacidad de acción contra estos seres:

(...) « *Ce jour-là était 2h 30 du matin, je me commençai à m'impatisser dans se noir si épais que j'avais du mal à me reconnaître moi-même quand je vu le dorlis s'immobiliser brusquement(...). Les petites sphères clignotant comme des bêtes a feux et qui lui servaient certainement d'yeux ressemblaient étrangement a des ovaires (...). Le dorlis était monte sur le lit. Je l'avais clairement vu dans le noire comme vous pouvez voir ces mots noirs et blanc. Je devais à tout prix réagir mais sans le faire fuir(...) j'étais en train de penser à toutes les femmes du quartier qu'allait débarrasser de ce dorlis quand j'avais entendu à Marie-Elisabeth à pousser de petits cris. Je l'avais vu en train de se débattre énergiquement dans son sommeil. Je pouvais ressentir ce*

*qu'elle ressentait(...). Et votre corp aussi fort qu'il puisse être, il est faible et il ne vous appartient plus. En l'espace des quelques minute votre corps est perdu est vous devenez l'esclave du dorlis.» (...)*⁴⁷⁵

En este extracto la madre de la víctima parece recitar en primera persona, el arrebatamiento del cuerpo que está siendo producido por el dorlis hacia su hija extremadamente resistente. Alexandrine apela a la solidaridad para con otras mujeres del barrio, que se escenifica como un espacio de cohesión social, expresando los sentimientos producidos por la impotencia de la víctima ante la agresión. En la última línea la protagonista hace una referencia explícita hacia la figura de la esclava y de los procesos de sometimiento y brutalidad hacia las mujeres en el mundo colonial.

La metáfora de las palabras negras sobre el fondo blanco, dirigen al lector en este sentido. Aunque 1848 es la fecha oficial de la abolición de la esclavitud en Martinique, diferentes sucesos acontecidos en la isla tiempo después, como el naufragio del barco negrero en la localidad del Diamant al sudoeste de la Martinique, representados por el ya citado memorial Cap 110, atestiguan la continuidad del uso de esclavos durante varias décadas.

Posteriormente las relaciones coloniales entre patrones y racializados continuaban siendo verticales y sus prácticas de violencia física, estructural y simbólica sobre la población africana, persistía como una constante en la mayoría de los casos, inmunes a un ejercicio legal de protección hacia el colonizado. Es en este contexto, en el que Alexandrine relata su experiencia con el “dorlis” y en donde observamos un cuerpo que se resiste, para al final sucumbir ante la fuerza física de su agresor.

En los discursos contemporáneos recogidos en el espacio virtual, en donde se caracteriza a una víctima que ahora parece completamente sumisa, también podría hacer referencia, como ha sucedido con la evolución y adaptabilidad de la figura del zombi, al cambio en los procesos de colonización actual, y a la visión de los mismos por los racializados. Ahora las víctimas se retratan como enajenadas, engañadas, anestesiadas por un mundo onírico en el que piensan estar manteniendo relaciones sexuales con el ser amado, mientras que son violadas por un ente diabólico que desaparece sin dejar rastro de su autoría, salvo por las marcas corporales que encuentra la agredida al día siguiente.

⁴⁷⁵ Testimonio recogido en la página web “Lucien Sapiens Martinique”. Disponible en: <http://lucidesapiens.over-blog.com/2015/10/alexandrine-heurlie-contre-le-dorlis-de-la-martinique.html>
Traducción al castellano: «Ese día eran las 2h30 de la mañana, me comenzaba a impacientar cuando vi al dorlis inmovilizarse bruscamente (...) Las pequeñas esferas parpadeantes como los animales al fuego y que le servían ciertamente de ojos se parecían extrañamente a ovarios (...) El dorlis estaba encima de la camayo lo ví claramente en la oscuridad como usted puede ver esas letras blancas y negras. Debía a toda costa reaccionar pero sin hacerle que se escapara (...) estaba pensando en todas las mujeres del vecindario a las que iba a quitarle este dorlis cuando entendí a Marie-Elisabeth a pegar pequeños gritos. La había visto debatirse enérgicamente en su sueño. Podía sentir lo que ella sentía (...) Y su cuerpo tan fuerte como lo pueda ser, es débil y no os pertenece. Y en el espacio de algunos minutos vuestro cuerpo está perdido y os volvéis la esclava del dorlis.» (...)

El traslado de una violencia física explícita y consciente entre la víctima y su agresor hacia una violencia encubierta y alienante que es descrita por las generaciones actuales, transporta la dependencia, las colonialidades soterradas del estado nación, hacia los racializados:

“ Le Dorlis serait, selon certaines personnes, l'esprit des esclaves revenu assouvir leurs fantasmes sexuels. Mais selon les blancs (mari cocu), ce ne serait qu'une pure invention créée à l'époque de l'esclavage par leurs femmes pour expliquer leurs relations sexuelles avec les esclaves. Pour se protéger des Dorlis, il faudrait porter des sous-vêtements noirs à l'envers, et cela l'empêchera de violer la femme et le forcera à rebrousser chemin. »

En: Foro zananas martinique: *C'est quoi le dorlis?* Publicado por Deltapassion, el 25/07/2009 a las 15h06).

(“El Dorlis sería, para algunas personas, el espíritu de los esclavos revenidos para saciar sus fantasías sexuales. Pero según los blancos (mari cocu) no sería que una pura invención creada en la época de la esclavitud por las mujeres para explicar sus relaciones sexuales con el esclavo. Para protegerse del Dorlis, habría que llevar ropa interior negra al revés, y esto le impedirá violar a la mujer y le forzará a retomar el camino”).

En este sentido resistente que remite ahora a la prevención y a la alerta, aparece en la tradición oral diferentes remedios para evitar los daños del dorlis, que atañen al mundo de la memoria y lo simbólico mediante cruces, la sal como barrera de protección que comparte su eficacia contra los zombis⁴⁷⁶, o la ropa interior al revés, y también al mundo material a través del cierre de puertas, del emplazamiento de tijeras escondidas debajo de la almohada etc...:

« Les parents disaient qu'il fallait pour les jeunes filles et les femmes dormir avec une culotte noir à mise à l'envers de surcroit pour éviter que les dorliss n'abusaient des femmes durant leur sommeil ».

(« Los padres dicen que las chicas jóvenes y la mujeres deberían dormir con un braga negra puesta al revés para evitar que los dorlis abusen de las mujeres durante el sueño”).

Discursos de “Kanelle” publicado en el foro zananas martinique: Les coutumes martiniquaises (09-03-2007 las 23h08).

(...) *« Je me rappelle d'une histoire...Attention...Il faut tout fermer, avoir du sel de l'eau bénie et un missel à portée de main on sait jamais....Moi même qui parle là j'ai tout ça c'est pour te dire... ».*

« *Slit bonne nuit à toi et surtout n'oublie pas la paire de ciseau sous l'oreiller (en croix sous l'oreiller contre les dorliss.*»

(...) “Me acuerdo de una historia...Atención...hay que cerrar todo, tener sal, agua bendita y un misal cerca de la mano, no se sabe nunca...Yo mismo que hablo de esto lo tengo para que veas” “Hola buenas noches parta ti y sobre todo no olvides el par de tijeras bajo la almohada (en cruz bajo la almohada contra el dorlis”.)

Discurso de “Mike” publicado en el foro zananas martinique: Les coutumes martiniquaises 09-03-2007 a las 23h46 y el 10-03-2007 a las 01h31.

En este testimonio, la creencia sincrética de la cruz como remedio, triangula las relaciones de poder sobre el cuerpo de las mujeres con el catolicismo y las creencias locales.

El poder de las plantas irrumpe también como tratamiento contra estas figuras míticas, permaneciendo secreto a la mirada mayoritaria y pública:

« *Non écoutes bien ce que je te dis le suel remède, la seul parade contre les dorliss c'est une plante....Si quelqu'un trouve qu'il le dise sinon je vous dirais ça demain...».* («No escucha bien lo que te digo, el único remedio, la única parada contra el dorlis es una planta... si alguien encuentra cual es que lo diga si no ya os lo diré mañana...”)

En el mismo foro por Mike (10-03-2007 a las 01h31)

Je crois Mike que c la plante que l'on appelle serpent. Grande feuilles verte et des tiges ki ont la peau comme le serpent d'où le nom. Est'ce cette plante. «Creo que la planta de la que hablamos se llama serpent. Grandes hojas verdes y tallos que tiene la piel como la serpiente de ahí el nombre ¿Es esta planta?»

Kanelle1 (10-03-2007 a las 01h36)

« *Wè et je crois pour ma part que c plus que vrai. Je me souviens quand j'étais jeune fille une nuit avoir vu quelque chose de noir dans le noir avec deux yeux rouge, j'étais comme pétrifié impossible de bouger j'ai beau appelé ma mère personne ne m'entendais et c quand j'ai commencé à crier le nom du fils de Dieu que j'ai pu sortir de mon lit et la chose a traversé la fenêtre et les chiens ont commencé à aboyer. Cauchemar ou réalité. Qu'en pensez vous? ».*

(«Yo creo por mi parte que es verdad. Me acuerdo cuando era una chica joven de haber visto una cosa en la oscuridad, d negro con dos ojos rojos, estaba como petrificada, imposible m moverme, llame a mi madre pero nadie me escuchaba y cuando comencé a gritar en el nombre del hijo de Dios pude salir de mi cama y la cosa a travesó la ventana y los perros comenzaron a ladrar, Pesadilla o realidad ¿Qué creéis?») .

Kanelle (publicado el 09-03-2007 a las 23h23).

El poeta guadaloupeño Ernest Pépin en “*l homme au baton*”, recupera el traslado de esta criatura del mundo mágico religioso al real, a través de los sucesos acontecidos en 1957 en Guadalupe que durante un mes, aterrorizaron a la población convencida de que las muertes en serie de varias mujeres violadas y mutiladas con un bastón, eran producidas por el dorlis. El arraigo de esta creencia entre la población, superó la resolución de los crímenes y permanece como explicación real en el imaginario guadaloupeño actual.

En estas líneas se puede observar como sucesos similares continúan siendo de actualidad en ambas islas:

« *Bonjour, l'autre fois, en première page du journal, il ya avit ce titre "il met le feu à sa maison pour faire fuir le dorlis" ou un truc comme ça... C'est quoi le dorlis??? Merci.* » Carole en el Forum zananas Martinique : C'est qui le dorlis ??? (27-11-2007).

(“Buenos Días, la otra vez en primera página del periódico, había este título “Mete fuego a su casa para hacer escapar al dorlis” o una cosa así... ¿Qué es el dorlis? Gracias”.)

La permanencia e importancia de esta figura parece continuar presente en las creencias martiniquesas a diferencia de las análogas europeas como el íncubo o súcubo católico, que han desaparecido del uso y discurso colectivo europeo:

*“La onzième créature que nous étudierons n’a pas une réalité tangible, elle appartient au domaine magico-religieux: c’est le dorlis, que chacun connaît ici, et qui est évoqué quotidiennement».*⁴⁷⁷

Kanelle1 (publicado el 10-03-2007 a las 00h 47).

Las implicaciones de la persistencia de esta figura en el imaginario martiniqués, a diferencia de la versión europea relegada actualmente a un plano teórico, conlleva entender al dorlis, como el reflejo simbólico de la continuidad de reglas y estrategias de parentesco que como observábamos en el primer capítulo, se basan en la persistencia de una jerarquía de color como consecuencia de una ideología del valor y posibilidades del ser en base a su origen histórico-pigmentario.

El dorlis traslada esta relación de opresión, que en el plano sexual se encarna en una bestia que transforma el cuerpo y la voluntad de la mujer en un objeto con el que satisfacer un deseo sexual entre seres diferentes, que se unen bajo condiciones inusuales: El del agresor transformado en un ente demoníaco y el de la víctima, que permanece en un estado de semi-inconsciencia, sin control sobre su cuerpo, sin protección y con un alma que en un espacio liminal, no distingue la “realidad” del sueño, lo que promueve la inmunidad del primero.

⁴⁷⁷ En: “*Serpen, manicou...e dorlis*”. Ed. Ibis Rouge. pp. 14. Disponible en: <https://www.ibisrouge.fr/system/books/previews/original/9782844500953.pdf?1435717469>

Traducción al castellano: «La onceaba criatura que nosotros estudiamos no pertenece al dominio de lo tangible, pertenece al dominio de los “mágico-religioso”: Es el dorlis que cada uno conocemos aquí, y que evocamos cotidianamente.”

En suma, el dorlis al igual que el zombi u otros entes míticos del imaginario antillano, reflejan y negocian las contradicciones de la sociedad colonial y poscolonial de estas islas al mismo tiempo que proyectan e inscriben parte de una memoria de la esclavitud y colonización que atañe en este caso, a la parte emocional y subjetiva, a los temores, sentimientos y transformaciones del sujeto ante los procesos opresivos y coloniales a los que era y continúa siendo sometido.

Así la persistencia de las figura del zombi en el imaginario espiritual martiniqués traslada el terror a convertirse en un ser errático, un cuerpo, una carcasa que no se reconoce a sí misma, deslocalizada, desprovista de lo interior, de lo que le hace humano, de un pasado, de una tierra.

El zombi sirve de elemento que alerta al racializado de la necesidad de un anclaje espacial, histórico, familiar, resistente que pasa por la conservación de lo íntimo de lo que se encuentra en el interior del Kò y que le permite agenciarse, ser dueño de sí mismo.

El dorlis refleja esta misma preocupación de arrebato de la voluntad, del miedo a introducirse en el interior del ser, a controlarlo, a hacerlo desaparecer.

Aquí encontramos el nexo de unión con la funcionalidad del jardín creole, en el sentido de que ambos se transforman en instrumentos desde los que se reorganiza y redirecciona la experiencia colonial.

El mundo “*mágico-simbólico*” de las plantas del jardín creole y otros elementos asociados a la deportación cultural y física de los esclavos como la sal, se convierten en el bálsamo que combate los temores y experiencias del racializado, del mundo simbólico del “Mal”, de lo amenazante, lo prohibido, lo aterrador y de todas sus formas e influencias en el mundo físico.

Concretamente en los ritos y los mitos a los que hace referencia E. Nossin⁴⁷⁸ en su libro “*Plantes magiques de la Martinique et des Petites Antilles. Plantes médiatrices à fonction apotropaiques*”, encontramos la relevancia del poder del conocimiento, de los saberes ancestrales para atender las necesidades del oprimido en estos contextos. El proyectado terror hacia figuras simbólicas como las expuestas, vincula la importancia de guardar y preservar los medios para hacerles frente y colateralmente para resistir a sus consecuencias y encarnaciones en el mundo colonial y poscolonial.

El desarrollo de elementos simbólicos que acompañan a necesidades materiales, físicas y emocionales, obligan al imaginario creole a reproducirse y adaptarse constantemente a las nuevas dificultades, a las emergencias de una pluralidad de formas de control que se refinan, se vuelven más sutiles, pero persisten en su misión colonial de explotación y alienación.

⁴⁷⁸En: Nossin, E. (2010) *Plantes magiques de la Martinique et des Petites Antilles. Les plantes médiatrices à fonction apotropaique*. Fort-de-France ; Petit-Bourg ; Marigot, Martinique: Exbrayat.

La recuperación de los saberes de los ancestros a través de la transformación del medio natural en la expresión de la colonialidad del ser, se erige como remedio para enfrentarse al *dorlis*, al zombi o al *soucounnan*, como expresiones del espíritu voraz del proceso colonial, y de las dinámicas y fenómenos de la sociedad martiniquesa, vinculados a esta ideología destructora.

Como recoge Nossin (28:67), el empleo de plantas mediadoras se enfrenta a las consecuencias emocionales e identitarias de la esclavitud y opresión y su transcripción en el plano espiritual y simbólico. El arraigo de estas creencias y conocimientos permiten combatir a través de la planta *lépiny jôn* (*Zanthoxylum martinicense*) al “*dorlis*” en Martinique, producir zombis en Jamaica o alejar el mal en Cuba.

La apropiación del mundo vegetal y su vinculación con el espiritual por parte de los afrodescendientes, para reordenar, y dotar de sentido al mundo humano de lo político, lo social o filosófico, es compartido en todo el Caribe.

Esta cercanía cultural e histórica además de geográfica de la comunidad creole, permite la génesis y apropiación de figuras y creencias que reflejan y responden a procesos históricos similares, adaptados a cada contexto y necesidades locales. Todas ellas conforman la expresión de una memoria colectiva que traduce en clave local, las transformaciones y avatares históricos que la historia occidental transcribía en “su objetividad colonial” mediante números y nombres.

Esta vinculación espiritual con el mundo vegetal es por supuesto compartida más allá de las fronteras geográficas, culturales y temporales del mundo caribeño colonial, constituyendo casi un universal del ser humano que se intensifica o diluye en función de las especificidades y características de cada contexto.

3.4. El jardín creole en la escuela.

En cuanto a la institucionalización de las técnicas y saberes del jardín creole que venía apuntando a lo largo del capítulo, el aumento de iniciativas que incluyen al jardín creole dentro de proyectos educativos desarrollados tanto en colegios como en institutos, se intensifica en la última década.

La aplicación de estos proyectos en el entorno escolar, parte de iniciativas generadas por el profesorado de cada establecimiento o bien por mediación de asociaciones⁴⁷⁹ apoyadas en ambos casos, por infraestructuras políticas a nivel local (desde los ayuntamientos de cada municipio) y gubernamental (Principalmente desde el Ministère de l'Écologie, du Développement durable et de L'Énergie)⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Ver en: <http://www.lesjardinsdemartinique.net>

⁴⁸⁰ Disponible en: <http://www.developpement-durable.gouv.fr/-la-semaine-du-developpement,6917-.html>.

El objetivo principal de la implementación del jardín creole en la escuela y que figura dentro de los programas de todos los centros educativos (seis colegios y un instituto) analizados en este trabajo (seleccionados por su pluralidad en cuanto al tipo de estudiantes y la ubicación)⁴⁸¹; se centra en el aprendizaje de hábitos saludables priorizando la actividad física y la introducción de alimentos “sanos” en la dieta de los jóvenes y niños.

En la presentación de los proyectos, se hace hincapié en los problemas de salud de la población derivados de un estilo de vida occidentalizado y del consumo de productos industriales que produciría entre los más jóvenes, el desarrollo de enfermedades como la obesidad, la diabetes, la HTA...

En este sentido el jardín creole se configura como una propuesta que aúna ambos objetivos y que integraría la adquisición de conocimientos sobre el cultivo y la preparación de plantas comestibles ligadas a la cultura local y en el desempeño de esta práctica, se incluiría la actividad física que se necesita para realizar un jardín de este tipo en el espacio escolar, y a posteriori en los futuros domicilios que tendrán estos jóvenes.

La cuestión de la función ecológica y la biodiversidad del jardín creole conforman la base principal, sobre las que se legitima la inclusión de estos conocimientos en los programas pedagógicos de institutos y colegios de la Martinique.

La introducción por parte del PNRM o “*Le Parc Naturel Régional de la Martinique*”, de la dimensión ecológica del jardín creole dentro de los programas educativos y medio ambientales que vienen desarrollando desde su constitución en 1976, conforma una de las bases principales desde las que se enmarca este aprendizaje.

La metodología propuesta para el taller del jardín creole en la escuela, va desde la visita in situ de diferentes jardines creoles particulares sobre los que los alumnos deberán reflexionar, tomar anotaciones y responder a un dossier posterior, una vez expuesto el tema durante las diferentes sesiones consagradas al estudio; hasta proyectos más elaborados en donde se destina un parte de los espacios ajardinados del centro en cuestión, para elaborar y estudiar un jardín creole propio.

⁴⁸¹ Le Collège Euzhan Palcy en Morne Rouge, École Roches Carrées en Lamentin, École Emilie FORDANT en Fort de France, École Mixte D en Lamentin, École de Croix-Rivail en Lamentin, Collège Petit Manoir y Lycée Montgerald en el Marin.

Ver objetivos, documentos utilizados, metodología y planificación de un proyecto pedagógico en un colegio guadalupeño en: http://pedagogie.acguadeloupe.fr/files/File/hist_geo/geo_ressources_jardin_creole_pdf_48f78c8e1b.pdf. También como muestra se puede visitar la web: <http://www.ecoles-unesco.fr/doc/cr/txt/Jardin%20creole%20p-dagogique%20diaporama%20Ste%20rose.pdf> <http://www.ecoles-unesco.fr/actions/fiche/le-jardin-creole-pedagogique-vecteur-d-apprentissage.htm>.

Como decía, la realización y desarrollo de estas iniciativas corre a cargo de asociaciones especializadas en estas actividades o bien del propio profesorado del establecimiento.

En ambos casos se busca la colaboración y participación de las familias y del personal educativo en conjunto y se exige un seguimiento de las fases de la plantación hasta la recogida y preparación final de los productos.

Este seguimiento suele presentarse a través de la creación y el mantenimiento de blogs y páginas webs en el espacio virtual, en los que se especifica temporalmente las fases en las que se encuentra el jardín realizado por el alumnado y se añaden fotos, textos y opiniones de los protagonistas y de la comunidad on line que desee participar con sus apreciaciones:

*“Dènié koudmen/ (« Último esfuerzo conjunto »)
Nou mété jaden an naks pou vakans-lan. Nou nètwayé’y, chayé tè adan sé bak-la, pou lè lékol pran nou ké pé planté lamenn. »* (“Hemos preparado el jardín para las vacaciones. Hemos limpiado, puesto la tierra en los recipientes, esto nos permitirá comenzar las plantaciones rápidamente después de la vuelta a las clases”).

Ludvy, Mike-Emmanuel, Antony ek Amélie montré sé yo ki met ek chayé tè san manman, san papa. (Ludvy, Mike-Emmanuel, Antony y Amélie han venido rápidamente a bout de la terre).



Fotografía 93. Niños de diferentes edades colaboran en la realización del jardín creole en la escuela. Muestra del blog sobre el jardín creole del Lycée professionnel Montgerald (Marin, Martinique), publicada el 6/07/2012.⁴⁸²

Como estudio de caso de iniciativas como la expuesta, analizaremos el plan educativo sobre el jardín creole desarrollado por el Collège Euzhan Palcy⁴⁸³ situado en el Área del Morne Rouge en Martinique, que a través de la SEGPA (La section d’enseignement général et professionnel), ha implementado un proyecto académico con adolescentes

⁴⁸² En: <http://jardincreole.blogspot.com.es/>.

⁴⁸³ Programa completo en: <http://www.jardincreole.org/?author=4>.

en el que se incluye la adquisición de conocimientos sobre esta práctica como parte de la instrucción complementaria del curso escolar 2013- 2014.

El principal objetivo del proyecto consiste en concienciar a los jóvenes de la necesidad de un cambio de hábitos alimenticios, que se impondrían ante el creciente número de casos de obesidad entre este estrato de población.

El jardín creole se convierte en un instrumento pedagógico a través del cual se trata de incluir la verdura en las dietas de estos jóvenes y en este ejercicio, construir un nexo con el medio natural.

Para ello, se proponen ceder en préstamo a cada estudiante de 6º (de 11 a 12 años), 4 m² de tierra durante tres años escolares, e incluir al entorno familiar en la actividad, ya sea contribuyendo con el alumno en las diferentes fases de la plantación o bien en la preparación de los alimentos.

Entre los objetivos de la propuesta encontramos los conceptos de “ecológico- bio” que traslada a los estudiantes el énfasis social metropolitano por el consumo de este tipo de productos (etiquetas).

Con el interés de que los alumnos interioricen estas categorías entre los conocimientos adquiridos, se conciertan salidas y entrevistas con los agricultores de la zona que desarrollan este tipo de agricultura, ya citados en el primer epígrafe.

Entre los intercambios con agentes sociales externos al medio educativo, la creación de la “*semana azul*” como iniciativa en la que se propone un encuentro intergeneracional, también gira en torno a la transmisión de conocimientos sobre el jardín creole, pero sobre todo se busca recuperar el contacto perdido entre jóvenes y abuelos.

Si seguimos las directrices del proyecto, a priori estos encuentros se enmarcarían dentro de los objetivos histórico-alimentarios y ecológicos del programa.

Sin embargo la trasmisión del rol histórico de los jardines creoles en la sociedad Antillana, se muestra en el planteamiento de los objetivos del proyecto, como una finalidad complementaria.

De esta forma, en el diseño del programa se encuentra la presencia de este objetivo escasamente desarrollado y en un plano secundario, aunque en las pocas líneas que hacen referencia al ítem, se puede entre-leer un mensaje reivindicativo e independentista con respecto al conjunto de la Nación:

*“Le Collège Euzhan Palcy propose à ces élèves un projet sur le thème du jardin créole pour leur permettre de comprendre à la fois une partie de l’histoire **de leur pays** et la nécessité de se nourrir avec des produits saints et naturels.”*

(«El colegio Euzhan Palcy propone a sus alumnos un proyecto sobre el tema del jardín creole para permitirles comprender a la vez una parte de la historia de su país y la necesidad de alimentarse de productos sanos y naturales.»)

Entre los propósitos educativos del plan, no se hace referencia en ningún caso al papel actual de los jardines entre la población local, ni a la pluralidad de funciones del mismo. Tampoco a sus orígenes históricos. En este sentido el carácter medicinal y mágico-espiritual de las plantas, que eran expuestos anteriormente, no están presentes entre los conocimientos que se quieren difundir en torno a esta actividad.

Únicamente en el programa educativo del instituto Montgerald en el Marín desarrollado por Mme. Mina Adèle⁴⁸⁴, se incluye la función medicinal de algunas plantas tradicionales cultivadas en el jardín creole, aportando básicamente tres textos complementarios sobre el tema.

De esta forma y de cara a su difusión pública, el programa educativo referido a la introducción del jardín creole como recurso pedagógico en la escuela Euzhan Palcy, que coincide en su mayor parte con el resto de programas escolares analizados, podría aplicarse en cualquier centro escolar metropolitano.

Así, el jardín creole en el entorno educativo, se concibe en su exposición pública como cualquier otro recurso que fomente la actividad física y el consumo de productos sanos y biológicos entre la población más joven. Las alusiones a su función estructurante en cuanto a la dimensión histórico- práctica de su enseñanza en estos contextos, aparece prácticamente invisibilizada.

Este hecho manifiesta la necesidad de protección hacia la contaminación o asimilación de estos saberes, que podrían continuar transmitiéndose dentro del ámbito familiar y comunitario, permaneciendo invisibles a su institucionalización o bien se estaría omitiendo su enseñanza en los canales de difusión on line, pero tal vez si se estaría realizando en las aulas.

En este sentido encontramos en la estigmatización de estos conocimientos por parte de los profesores que desarrollan y ejecutan la actividad y de la dirección que supervisa y apoya el proyecto, un indicador de lo que es potencialmente incluíble dentro de un programa escolar local, que se rige a partir de las directrices educativas estatales.

Así se puede observar como la epistemología propia de la cultura antillana, se omitiría como contenido pedagógico al chocar con lo que se estipula como una forma de conocimiento válido y legítimamente transmisible, a nivel social y científico desde Occidente.

Por su parte Zammit Aurélia⁴⁸⁵ miembro de la ESPE (Escuela superior del profesorado y la educación en Guadalupe), en la realización del proyecto a cerca de la necesidad de introducir el jardín creole como objetivo pedagógico en las escuelas de la isla, marca los siguientes objetivos:

⁴⁸⁴Ver proyecto y seguimiento en: <http://jardincreole.blogspot.com.es/2010/04/les-plantes-medicinales.html>.

⁴⁸⁵ Texto completo en: Zammit, A. (2015) *Patrimoine et education au developpement*. DUMAS. Disponible en: <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01193402>

“Definir y diferenciar el jardín creole, descubrir y reconocer las plantas del jardín creole en imágenes y poder dibujar una, identificar y reconocer algunas plantas medicinales, reconocer y entender el rol de los insectos en este espacio y comprender los efectos beneficiosos o perjudiciales de ciertas actividades sobre la tierra.”

En torno a la 3ª y 5ª sesión de la primera secuencia “Conocer las características del jardín creole”, la profesora especifica:

« L'enquête réalisée à la maison a permis d'apporter un autre aperçu des plantes du jardin: les plantes médicinales, ce qui a constitué un lien avec la culture souvent transmise par les grands-parents («rimèd razié»). C'était un outil permettant de relancer et d'aborder un autre aspect du projet. Malheureusement, le temps m'a manqué pour l'approfondir comme il aurait été souhaitable de le faire. Les échanges ont été riches et porteurs de sens. »

(“La investigación desarrollada en la casa ha permitido aportar otra concepción de las plantas del jardín: Las plantas medicinales, lo que ha constituido un vínculo con la cultura a menudo transmitida por los abuelos/as («rimèd razié»). Ha sido una herramienta que ha permitido relanzar y abordar otro aspecto del proyecto. Desgraciadamente el tiempo me ha faltado para profundizar como debería ser deseable hacerlo. Los intercambios han sido ricos y llenos de sentido”.)

Como se observa en este extracto, la aparición de la función medicinal de las plantas como contenido de aprendizaje, queda restringida a un breve pasaje por las principales especies sin aparentemente concebir la función holística de la medicina creole transmitida en el seno de los jardines, que ya ha sido retratada en epígrafes anteriores.

Con respecto al punto 5 en el que la autora recoge el objetivo de paliar los efectos nefastos, positivos o neutros que el agricultor puede tener en relación al medio ambiente, los profesores con ayuda de los alumnos recopilan las siguientes proposiciones:

« Les idées sont relevées au tableau en ciblant plus particulièrement quatre thématiques: pour économiser de l'eau / pour favoriser la biodiversité / pour entretenir la richesse du sol /pour lutter contre les ennemis des cultures.» (33:70).

(« Las ideas son puestas en el tablón señalando particularmente cuatro temáticas: Para economizar agua, para favorecer la biodiversidad, para mantener la riqueza del suelo, para luchar contra los enemigos de las culturas».)

Si se entiende el contexto socio-histórico local descrito en el capítulo 1º con respecto a la representación actual del colectivo béké en torno a su relación y uso del entorno y la reagudización de las reivindicaciones hacia la tierra con la polémica de los pesticidas, acaecida tanto en Martinique como en Guadalupe, quizás la última línea del texto presentado, introduzca una nueva perspectiva con respecto a la institucionalización de la práctica en la escuela, que en sinergia con los movimientos sociales actuales se acompañaría de una visión crítica y combativa hacia los calificados como “ennemies

des cultures”, reproduciendo el rol resistente y de reencuentro que estos espacios han tenido tradicionalmente.

De este modo, el esfuerzo y la multiplicidad de iniciativas para la introducción de métodos y aparataje científico desde los que transcribir los conocimientos medicinales depositados en el saber popular hacia un formato científico, tendrían como uno de sus objetivos, la posibilidad de su introducción dentro de los programas oficiales escolares.

En este sentido podemos encontrar un ejemplo en la propuesta realizada en las visitas organizadas al jardín del Collège du Petit Manoir:

“Evènement organisé par Collège Petit Manoir: INFORMATIONS PRATIQUES:

Dates: Le 3 avril 2014, Horaires: De 8 à 12 h et de 14 à 16h, Lieu: Collège Petit Manoir - 97232 LE LAMENTIN. Boulevard Nelson Mandela Martinique false Fort de France, Publics: Scolaires. Evènement gratuit. Visite du jardin créole du collège avec présentation de différentes techniques de jardinage (bouturage,...). Observation des êtres vivants décomposeurs du sol au microscope et à la loupe binoculaire. Présentation du rôle de ces êtres vivants dans les chaînes alimentaires du sol et dans la décomposition des déchets humains.”

(« Eventos organizados por el Colegio Petit Manoir: informaciones prácticas:

Fecha: El 3 abril 2014, Horarios: De 8 a 12 h et de 14 a 16h, Lugar: Colegio Petit Manoir - 97232 El Lamentin. Boulevard Nelson Mandela Martinique falsa Fort de France, Público: escolares. Evento gratuito. Visita del jardín créole del colegio con la presentación de diferentes técnicos de jardinería (injertar,...). Observación de los seres vivos descompuestos en el suelo al microscopio y a la lupa binocular. Presentación del rol de estos seres vivos en la cadena alimenticia del suelo y en la descomposición de los residuos humanos.”)

El marco ecológico y científico desde el que los profesores podrían estar intentando introducir y legitimar esta actividad dentro de los talleres pedagógicos propuestos en colegios e institutos, podría tener como resultado, la introducción y difusión de los conocimientos medicinales ligados a las plantas en el ámbito escolar.

En todo caso y pese a las restricciones que se encuentran en torno a la transmisión integral de los conocimientos ligados al jardín creole en el ámbito educativo y en concordancia con investigadores sobre el tema como M.L. Huguette Concy. o Z. Aurélia; el célebre Lucien Degras, no duda en promover la implantación generalizada del aprendizaje del jardín creole en el ámbito escolar. Para él constituye un medio privilegiado de acercar a los alumnos a la cultura de su “país”.

En el siguiente extracto recogido de una entrevista⁴⁸⁶ realizada en Junio de 2011 para un medio de comunicación local, el antiguo investigador del INRA explica su

⁴⁸⁶ En: *Jardin creole- Juin 2011*. Publicado por Visual Santé. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WKgRL7C1c14> (2:40)

experiencia con alumnos en cuanto a la difusión y acogida de la temática, a los cambios hacia este elemento cultural entre los más jóvenes y a la importancia de su extensión en el entorno educativo:

(...) *“Era en una clase de CMI del Lamentin de 60 alumnos. Pregunté quién tenía un jardín creole en su casa y hubo más o menos una cuarentena de brazos elevados. Es bastante remarcable en 60 alumnos. Pero lo más interesante es que de estos 60 niños, cuando intente saber quiénes no comían productos del jardín creole, ha habido una gran cantidad, una media docena que han dicho, que no les gustaba esto o lo otro.*

Así que contrariamente a lo que se dice, los jóvenes, niños de 9 años más o menos, están al corriente de lo que es un jardín creole. Encuentro que está muy bien y que consuman los productos del jardín creole.

Es un avance considerable con respecto a lo que decimos habitualmente de la juventud y creo que tenemos ahora una oleada de renacimiento y desarrollo del jardín creole y tenemos que ayudar, promover.”(...)

(Traducción simultánea del francés).

En estudios recientes como la tesis realizada por Huguette Concy (2015: 468, 469) sobre la transmisión del patrimonio medicinal en Martinique, la autora remarca la importancia de introducir los conocimientos medicinales ligados al jardín creole en la práctica pedagógica escolar en las Antillas:

(...) *«L’institution scolaire pourrait ainsi contribuer à améliorer, à valoriser ces savoirs traditionnels et permettre à la population d’assumer sa santé, d’autant que les travaux des chercheurs caribéens du réseau TRAMIL montrent les énormes potentialités pharmacologiques des simples. Certes, ces savoirs traditionnels ont été dévalués, affirment P. Dandurant et E. Ollivier. Or, l’école peut les revaloriser, les enseigner et ainsi assurer leur pérennité.» (...).*

(...) *(« La institución escolar podría así contribuir a mejorar , a revalorizar esos saberes tradicionales y permitir a la población de asumir su salud, además los trabajos de los investigadores caribeños de la red Tramil muestran las enormes potencialidades farmacológicas de los simples. Es cierto, que estos saberes tradicionales han sido devaluados, afirman P. Dandurant y E. Ollivier. O, la escuela puede revalorizarlos, enseñarlos y así asegurar su perennidad.”(...)*

No obstante, como traducción y paralelamente institucionalización de la práctica, las limitaciones y pérdidas de los conocimientos y relaciones ligadas al jardín creole que se dan en toda traducción y transformación, serían inevitables y como decía probablemente constreñirían aquellas funciones que fueran incompatibles con su difusión, en una institución de poder como la educativa.

También el vínculo intergeneracional en el entorno familiar que suponía la concesión de este espacio y actividad, se debilita al ser transferido al entorno escolar.

Probablemente esta transferencia sea ya fruto como refería Mr. Mitrail- durante la entrevista que mantuvimos en Le Lamentin y que recojo en este capítulo- del deterioro de las relaciones familiares entre las distintas generaciones a causa de la pérdida o disminución de este espacio en épocas precedentes.

Por otra parte, quizás el objetivo de la introducción del jardín creole en el medio escolar este enfocado a la transmisión del legado inmaterial que acompaña a la actividad, más que a una exposición de tipo teórico-magistral.

En este sentido uno de los objetivos que se derivaría de la transmisión de esta práctica a los escolares martiniqueses, cumpliría de manera inherente la función de “*attachement au sol*”, o la vinculación de los más pequeños con la idea del valor de la tierra y su explotación; que entrañaría la cuestión de la pertenencia a una comunidad y a la resignificación y apropiación del espacio y que como hemos visto a lo largo del capítulo, viene ligada a la representación del rol del agricultor y colateralmente a la construcción histórico-identitaria del afrodescendiente en Martinique.

Como se detallará en los estudios de caso de los tres colegios martiniqueses analizados en el capítulo 4, y fundamentalmente en el caso del colegio Cassien Saint Claire en Fort de France, el jardín creole permite en todo caso un espacio de distensión, una frontera simbólica que aleja al alumnado de las realidades y contextos opresivos a los que diariamente tiene que hacer frente; reproduciendo su función de “barrera”, de “envoltura”, desde la que reorganizar la experiencia y los roles del afrodescendiente con su entorno, ya analizado en el epígrafe primero.

La profesora del colegio Cassien Sainte Claire, Mme. Mt. encargada de impartir y desarrollar este taller, expresaba durante la entrevista que mantuvimos en la sala de profesores del establecimiento, que el jardín creole era una forma de situar al alumno en un lugar agradable de aprendizaje.

Como veremos la reconfiguración de los roles entre el profesorado que representa al poder colonial y el alumnado que se opone al mismo, se desdibujan en este espacio, favoreciendo el acercamiento entre ambos.

Además la implicación familiar en la actividad que se recoge en los proyectos escolares estudiados en este epígrafe, mantiene el carácter cohesionador del jardín creole que ahora encontraría como epicentro la escuela.

Así en este breve epígrafe que permite vincular este capítulo con el siguiente, he intentado ofrecer algunas pinceladas de las dimensiones y afluencias que este espacio y práctica están adquiriendo en Martinique, respondiendo a los efectos desastrosos que su casi desuso ha producido en la sociedad y particularmente entre los jóvenes martiniqueses.

De este modo, la reproducción de algunas de sus funciones y adaptaciones en este contexto se hilvana con estrategias encontradas a lo largo del capítulo, dirigidas como ancestralmente a resistir a los mecanismos coloniales histórico-identitarios, económicos y culturales que el aparato colonial desarrolla en las “periferias”.

3.5. Conclusiones.

En continuidad con el capítulo anterior, durante esta exposición he realizado un abordaje centrado en el acceso, significados y funciones del espacio privado y concretamente del jardín creole por los afrodescendientes en Martinique.

Tradicionalmente analizado como una actividad de tipo agraria, durante la producción del texto me he propuesto ofrecer una nueva perspectiva en la que entendido como espacio y práctica, pudieran concebirse de manera integral las repercusiones holísticas del jardín creole en la sociedad martiniquesa.

Por este motivo las paradas de este viaje académico que hemos emprendido en torno a lo que aparentemente sería un "*jardin potager*", nos ha llevado a adentrarnos en una espiritualidad solapada, en el sistema medicinal tradicional, en formas de intercambio económico alternativas y complementarias al sistema capitalista Occidental y a través de todas ellas y su confluencia en este espacio-práctica, en los medios en los que se inscribe, transmite, afluye y reconstruye una memoria histórica, en la que afloran las consecuencias y luchas del oprimido contra un mundo colonial cambiante y devastador.

Como parte del patrimonio inmaterial de estas sociedades, el jardín creole se muestra adaptativo, funcional, instrumental y transcultural o antropofágico característico del mundo creole. En la colocación, cuidado y características de las plantas que simbióticamente componen este espacio, se transfiere transgeneracionalmente una relación con la “tierra” y sus usuarios alter-nativa, repleta de toda la afectividad y respeto del que carece el mundo colonial.

En este sentido el concepto de “tierra” empleado también en el apartado anterior para caracterizar el vínculo antagonico que el afrodescendiente establece con una forma alternativa de uso y acceso al espacio y que atañe a la actividad agraria, conlleva una dimensión emocional, un “*sentipensar*” para el sociólogo Fals Borda⁴⁸⁷, que en el caso del jardín creole combate la desterritorialización o este distanciamiento hacia una tierra sinónimo de maltrato y explotación aun para muchos afrodescendientes.

En este aspecto la discriminación social por parte de las élites locales (békés y mestizos) hacia el rol del agricultor que importa toda la carga simbólica peyorativa atribuida a la figura estigmatizada del esclavo en el relato colonial, es combatida a través de la

⁴⁸⁷ En: Fals Borda, O. (1925-2008). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Victor Manuel Moncayo Compilador. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009. 492 p.

instrumentalización de un jardín creole que emerge reconfigurando la relación de los afrodescendientes con la tierra y en este vínculo con su identidad y memoria.

Para ello la apropiación del discurso ecológico metropolitano y la traducción de algunas de sus funciones al lenguaje y metodologías científicas consiguen extender, diversificar, institucionalizar y legitimar la dimensión medicinal y alimenticia de esta práctica, en espacios de poder hasta hace escasas décadas inaccesibles.

En su función alimenticia el jardín creole se erige como contra-símbolo de los atributos de las explotaciones del colectivo béké, que nutriéndose de la polémica de los pesticidas analizada en el capítulo 1º, se convierte en un medio para fortalecer las reivindicaciones del reparto de tierras y para estigmatizar a la minoría blanca, polarizando las representaciones en cuanto a las formas de acceso y uso a la tierra entre 1) el “archí-explotador colonial” y 2) el agricultor afrodescendiente y sus familiares que emplean el jardín creole para abastecer a su país, a su comunidad de forma respetuosa con el medio ambiente.

Este mecanismo se inscribe como estrategia de resistencia también en el plano económico, al permitir la proliferación de una agricultura autónoma y alternativa en Martinique que combate la dependencia agroalimentaria vinculada a una economía consumista basada en la importación y controlada por las élites locales y nacionales.

En la diversidad multifuncional de las especies vegetales que componen este espacio, se incluye la dimensión medicinal, integral y adaptada a la corpo- historiografía de la Martinique, y caracterizada por una representación del mundo dicotómico colonial, expresado en múltiples prácticas culturales criollas y en la búsqueda interminable del equilibrio, a través en este caso, del frío y del calor que permitiría conservar el estado de salud del paciente. Este tipo de medicina aúna el cuidado físico, emocional y espiritual de manera conjunta, por lo que el simbolismo de los “*rimèd razié*” o tratamientos, incluye un componente ritual que vincula las propiedades terapéuticas de cada especie vegetal con una explicación de la enfermedad y su poder de sanación a través de lo emocional y espiritual.

La etnobotánica Elisabeth Vilayleck⁴⁸⁸ capta acertadamente el carácter simbólico de la medicina creole y la efectividad de sus tratamientos en este extracto:

«Si la plante est efficace ça n'est pas parce qu'elle contiendrait, sur le modèle d'une pharmacologie moderne, une molécule efficace, mais parce qu'elle est une plante, un morceau de nature douée de force, de pouvoir, que l'on va absorber; plus les plantes sont nombreuses, plus l'osmose est forte. C'est pourquoi la plante, est efficace dans un système de pensée, dans une cosmogonie donnée.»

(« Si la planta es eficaz no es porque contenga, sobre el modelo de una farmacología moderna, una molécula eficaz, sino porque es una planta, un trozo de naturaleza dotada

⁴⁸⁸ En: Vilayleck, E. (1999) *Les mots du corps dans la tradition martiniquaise-Corps souffrant et soins du corp*. Paris: L'Harmattan.

de fuerza, de poder, que vamos a absorber, más la plantas son numerosas, más la osmosis es fuerte. Es por eso que la planta, es eficaz en un sistema de pensamiento, en una cosmogonía dada.”)

Las manifestaciones de la construcción del cuerpo de los afrodescendientes que enarbola por ejemplo, la importancia y el tratamiento de determinadas patologías como la Blesse en la medicina tradicional y la frontera simbólica de las plantas guardianas y apotropaicas en las fachadas de los jardines, se mimetizan para mantener una envoltura corpo-espacial inmune y protectora que impide al “Mal” acercarse al interior.

La construcción historiográfica del cuerpo por los afrodescendientes implica una dimensión instrumental del mismo, como espacio y herramienta de resistencia y resiliencia que permite combatir al opresor. Como veremos en el capítulo 4º, esta concepción del cuerpo se transmite en las generaciones más jóvenes, que emplean este mismo recurso para confrontarse a la hostilidad de un tratamiento estigmatizador y a la imposición de unos roles en los que la expresión de lo íntimo obliga de nuevo a configurarse de esta manera.

En la traslación lingüística de estas premisas encontramos el particular empleo y significado del término Kò en creole, que se intercambia en determinados contextos con el de cadáver y en el arraigo y conservación de figuras mitológicas como el “zombi” dentro del conjunto de creencias martiniquesas, que en el dinamismo de sus transformaciones expresa de forma simbólica todo un mundo de subjetividades, percepciones y combates hacia los efectos devastadores de la colonialidad del ser en l@s afrodescendientes.

La importancia del quimboiseur, de los baños purificadores, de los tradicionales amuletos que los esclavos y sus descendientes emplean para alejarse de amenazas y agresiones permanentes, ya sean humanas o no, como las del “dorlis” o el “soucougnan”, o las transformaciones simbólicas y prácticas en torno a árboles-memoria como el fromager, persisten en la cotidianeidad de la vida social martiniquesa como respuesta a las continuidades y reconfiguraciones del complejo mundo colonial y poscolonial que incita a la comunidad a estar alerta y protegida.

Todas estas expresiones se conforman al mismo tiempo como receptáculos en los que se inscriben y codifican los diferentes procesos históricos y las formas de representación y adaptación de los afrodescendientes hacia ellos.

Finalmente el jardín creole como instrumento tradicionalmente empoderador por medio del que los afrodescendientes tienen acceso y uso al espacio, está permeando instituciones como la educativa, en donde la proliferación de esta “nueva” herramienta pedagógica pretende combatir las rupturas inter-generacionales y los problemas de l@s jóvenes actuales que probablemente se deriven en parte, de la pérdida de elementos estructuradores como fue el jardín creole, que en su función cohesionadora se erigió como un espacio privilegiado de reencuentro en donde las diferentes generaciones

construían y fortalecían sus vínculos familiares y sus apoyos sociales a través del intercambio de productos, cuidados, creencias, sucesos etc...

Quizás ante estas transformaciones y permeabilidades estemos asistiendo a una suerte de patrimonialización del jardín creole como medio complementario a otras estrategias como la de “ecologización” o catalogación ecológica del jardín, que permiten la recuperación, conservación, adaptación y transmisión de este legado en las generaciones actuales y siguientes.

Como se analizará con detenimiento en el capítulo siguiente, el jardín creole muta y traslada sus funciones reconfiguradoras en espacios tan opresivos como el colegio Cassien Saint Claire que será analizado como estudio de caso posteriormente, y que complementará la visión ofrecida en este último epígrafe, sobre la inclusión del jardín creole entre los proyectos educativos desarrollados por el profesorado martiniqués.

Como veremos, en este contexto, el jardín creole se configura como un espacio diferenciado, que posibilita el acercamiento y la horizontalidad de roles entre los alumnos y el profesor, favoreciendo un ambiente de aprendizaje alejado de la agresividad de las normativas y funciones de la escuela pos-colonial para estos estudiantes.

Con este epígrafe final doy paso al último capítulo de este trabajo centrado en la transmisión y reconstrucción de la memoria de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización en el ámbito educativo, que permitirá situar el objeto de estudio dentro del marco nacional y legislativo que engloba a los departamentos de ultra mar y específicamente a la isla de la Martinique.

III. CAPITULO 4. TRANSMISION DE LA MEMORIA DE LA ESCLAVITUD EN LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS.

4.1. Introducción:

La polémica generada desde el año 2001, en torno a la cuestión de la transmisión de la memoria de la esclavitud, la colonización y las aboliciones de la trata negrera en las instituciones escolares en la Martinique, tanto en la metrópoli como en los Dom, atañe a cuestiones tecno-metodológicas y pedagógicas planteadas por el profesorado en las aulas, pero también al cuestionamiento de las bases en las que se sustenta el mito fundacional republicano.

Si hasta finales del siglo pasado, la narrativa histórica nacional sobre el tema, se configuraba alrededor de una construcción heroica, nostálgica y exotizada de la figura del “conquistador” y paralelamente de la reivindicación o exaltación del humanista revolucionario blanco, en el que se cosificaba al racializado y a su descendencia en la construcción de su historia como descendiente de la esclavitud y la colonización; la legislación actual francesa desde la Ley Taubira del 21 de Mayo de 2001 descrita a continuación, reconoce este proceso histórico como crimen contra la humanidad e impulsa su investigación y transmisión crítica en los centros educativos nacionales.

Pero si la institución escolar conforma uno de los medios privilegiados desde los que socializar, difundir y consolidar el mito fundacional que cohesiona y define a la ciudadanía desde las generaciones más jóvenes ¿Qué mecanismos hegemónicos implementa el estado nación para limitar los efectos colaterales de un “nuevo relato”? ¿Qué consecuencias tiene para la comunidad educativa, la introducción de esta perspectiva en la que la categorización de los procesos de conquista y el impulso de un desarrollo económico se transforman en genocidio y fuente de explotación humana? ¿Qué implicaciones epistemológicas y sociales conlleva la visibilización de la condición plenamente humana del racializado desde esta perspectiva? ¿Cómo es acogida y que repercusiones tiene en un profesorado y alumnado mayoritariamente metropolitano y blanco, estos cambios en el programa educativo? ¿Qué consecuencias y diferencias existen entre la transmisión de esta nueva comprensión de la historia del Caribe y la Martinique en la metrópoli y en los DOM?.

Para responder a estas y otras preguntas clave que se generarán a lo largo del capítulo, presentaré y analizaré en el siguiente epígrafe, varios estudios sobre las experiencias, problemáticas e iniciativas que el profesorado plantea en la metrópoli acerca de la cuestión que nos ocupa.

En la primera parte del capítulo me propongo describir el nuevo contexto legislativo actual en relación a etapas anteriores y las diversas construcciones históricas generadas en el ámbito académico y su consiguiente aplicación en las aulas. Esta exposición inicial permitirá contextualizar el tema a nivel nacional, para adentrarnos comparativamente en el segundo bloque del texto, en el que se tratará la transmisión de la esclavitud y

colonización en las instituciones educativas de los Dom y particularmente en Martinique a través de varios estudios de caso.

Como veremos la “*educación bancaria*”⁴⁸⁹ a la que alude P. Freire en el capítulo 2 de “*Pedagogía del oprimido*”, toma especial relevancia conformándose como marco de referencia en algunas de las instituciones educativas martiniquesas y en las aulas metropolitanas, específicamente cuando se aborda la temática de la enseñanza de la historia de la esclavitud y la colonización.

Si inicialmente su tratamiento en las aulas era presentado por el aparato estatal y la comunidad educativa como un medio desde el que fomentar la capacidad crítica y reflexiva de los alumnos en torno a la problematización del asunto, a lo largo del capítulo observaremos que los obstáculos ideológicos y logísticos que implementa el propio aparato estatal para abordar la temática por los profesores, reducen la transmisión del tema a un ejercicio de memorización y repetición de nombres y fechas por parte de los depositarios(alumnos).

Como abordo en la segunda parte de este capítulo, el esfuerzo de algunos agentes educativos martiniquesas y metropolitanas de las periferias por alejarse de un modelo educativo como el descrito, cobra especial importancia por las repercusiones identitarias e histórico-sociales que en generaciones sucesivas, puede suponer una transmisión mas “objetiva” del tema.

Entre las consecuencias del marco legislativo actual que pasaré a describir con detalle a continuación, se encuentra la visibilidad de las incongruencias del relato colonial anterior con respecto a la criminalización de este proceso histórico exigido por la ley actualmente. Esto implica a priori el cuestionamiento de la supuesta objetividad de la ciencia y su separación con respecto a la política o a la economía.

Para manejar este tipo de situaciones se precisaría entonces de la construcción de una narrativa en la que los estudiantes racializados, agentes y testigos de la parcialidad y subjetividad de la historia occidental, se diluyan en un todo homogéneo, que es precisamente la base del sistema laico francés.

A partir de herramientas como la laicidad en el contexto escolar aplicadas a los ciudadanos de “segunda” y que como veremos a lo largo del texto están especialmente presentes en relación al tema que nos ocupa, la lejanía impuesta en la relación educador -educando se manifiesta en la distancia que establece el profesorado cuando trata el tema de la colonización, extirpando u omitiendo sus continuidades y con ellas las realidades, y herencias de sus alumnos “racializados”.

En este sentido y como veremos durante el capítulo, la presencia de la memoria de los descendientes transmitida tradicionalmente por vía oral en el seno de las familias, es concebida por una gran parte del profesorado y de la comunidad intelectual, como problemática en cuanto a su tratamiento en las aulas y a las preconcepciones de los

⁴⁸⁹ Entendida por el autor como un proceso en el que el educador, deposita contenidos en la mente del receptáculo (alumno) que únicamente se limita a memorizarlos y repetirlos, manteniendo entre ambos una relación vertical que cosifica al estudiante en un objeto vacío que memoriza y repite. Este sistema de transmisión de conocimientos minimiza la capacidad creativa, inventiva e independiente de los alumnos transformándose así en un instrumento de opresión y control que neutraliza la capacidad del futuro ciudadano para participar, cambiar o amenazar el sistema en el que se encuentra inserto.

estudiantes sobre el asunto. Siguiendo la teoría de Freire, este tipo de argumentos constituirían un freno hacia esa pedagogía liberadora o a la capacidad de bidireccionalizar el aprendizaje incluyendo a sus protagonistas en la construcción de su propia historia y realidad.

Si esta parece ser la tendencia en muchos centros educativos de la metrópoli, observaremos como en Martinique, la implementación y desarrollo de proyectos sinérgicos que incluyen al alumnado como parte activa de la conservación y difusión de la memoria, contenida por ejemplo, en las obras de arte del espacio urbano, conforma una metodología alternativa a la educación bancaria que hasta ahora prevalecía especialmente inserta en las antiguas colonias.

Como veremos la elección de estas herramientas consiguen la difícil tarea de sobrepasar las barreras e imaginarios del ser y del saber establecidos por la permanencia de un colonialismo férreo en estos departamentos, y que podría constituir a nivel metodológico, nuevas vías de acceso al alumnado y a la consolidación de un aprendizaje duradero y significativo.

4.2. La cuestión de la enseñanza de la trata atlántica la colonización en las instituciones educativas en la metrópoli.

En el siguiente epígrafe de carácter introductorio, me propongo contextualizar a nivel nacional el tema de la transmisión de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización en el entorno escolar en la actualidad. Para ello realizaré una exposición breve a modo de reseña cronológica, en la que abordo el marco institucional y la instauración y consecuencias de la polémica Ley Taubira a nivel nacional y específicamente en los DOM.

4.2.1 Marco educativo Nacional: Leyes conmemorativas y políticas asimilacionistas.

« La traite et l'esclavage furent le premier système économique organisé autour de la transportation forcée de populations et de l'assassinat légal. La France fut la première puissance esclavagiste à rédiger et promulguer un Code Noir assimilant l'esclave à un « bien meuble », propriété du maître au même titre que son cheptel. Toute l'Europe atlantique prospéra grâce au commerce triangulaire Europe-Afrique-Amériques, lié au trafic des humains. « (...) « cette première mondialisation (qui) a généré des relations durables entre quatre continents (...) ». (pp.8 y 9)

En: “L'esclavage raconté a ma fille” por C. Taubira (2002).

Desde la segunda mitad de los años 90, la enseñanza de la historia de la trata atlántica, de la esclavitud y de sus aboliciones tiene mayor presencia en los programas escolares tanto del colegio como del instituto en Francia y otros países europeos.

La aparición de una legislación francesa más explícita en torno al reconocimiento político-económico, social y educativo sobre el tema y a nivel europeo el surgimiento y

consolidación de iniciativas y proyectos para la visibilización y sensibilización de la población sobre el genocidio transatlántico, ha originado la emergencia de un interés teórico y pedagógico creciente, definido por algunos autores como los antropólogos franceses M. Cottias, C. Chivallion o J. L. Bonniol como “frenético” acerca de la cuestión.

El contexto internacional y su permeabilidad en Francia, sobre la cuestión de la transmisión y reconstrucción histórica de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización convertido en un foco de interés y polémica social en la última década, irá precedido de intenciones e iniciativas como «*La Route de l’esclave*» como proyecto abanderado por la Unesco en 1994, la proclamación por las Naciones Unidas de un día internacional (23 de Agosto) que conmemoraba el recuerdo de la trata atlántica y de su abolición, la conferencia y la Declaración final de Durban en 2001 que reconocía este proceso como crimen contra la humanidad, y su homónimo reconocimiento en la legislación francesa con la Ley Taubira del 21 de Mayo de 2001 que reconocería las tratas y la esclavitud producidas en estos términos a partir del siglo XV, como crimen contra la humanidad.

En el artículo 2 de esta última ley impulsada por la ex ministra guayanesa C. Taubira, se contempla a nivel práctico la obligación de su difusión y aplicación en tanto que genocidio en el contexto educativo, texto que recojo a continuación:

«Les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l’esclavage la place conséquente qu’ils méritent.»

(“Los programas escolares y los programas de investigación en historia y ciencias humanas acordarán a la trata negrera y a la esclavitud el lugar consecuente que merecen.”)

La aplicación efectiva de esta ley memorial mediante la modificación de los programas escolares en torno al tema, fue dirigida por el estado nación a través del historiador francés Philippe Joutard en lo referente a la escuela elemental, introduciendo a partir del 2002 la temática sobre el exterminio de la población amerindia y la inclusión de referencias explícitas acerca de la aparición de una nueva forma de esclavitud y de su posterior abolición.

A nivel nacional, las consecuencias inmediatas de la aprobación de la Ley Taubira se harán palpables con la instauración del « Comité pour la Mémoire et l’Histoire de l’Esclavage » (CPMHE), la celebración del 2004 como « Año internacional para la conmemoración de la lucha contra la esclavitud y su abolición », la instauración desde el 2008 de la « Journée internationale pour l’abolition de l’esclavage et de la traite négrière transatlantique » celebrada el 25 de Marzo y por último el año 2011 proclamado por la ONU como « Année internationale des personnes d’ascendance africaine ». Todo ello ha conformado un panorama que surge principalmente como consecuencia de las presiones y resistencias de los descendientes y de la necesidad de

una memoria ensombrecida por un relato colonial impuesto y transmitido durante siglos.

En este aspecto, en Francia la Ley Taubira se constituirá como símbolo de un nuevo periodo que introducirá por primera vez la cuestión de la historia de la trata y la colonización como crimen, dentro del marco legislativo y educativo nacional.

En este sentido, la acomodación del relato nacional colonial que engrandecería a la «nación francesa y a sus procesos históricos» construido en la III República (en parte vigente en la actualidad) siendo adaptado al medio escolar por el historiador E. Lavissee⁴⁹⁰ y transmitido en los siglos XIX y XX, encontraría obstáculos a finales del siglo XX con las movilizaciones sociales de la ciudadanía “periférica” y con la creación de organismos internacionales que se posicionarían en favor del reconocimiento histórico de la trata negrera, la esclavitud y colonización como crímenes y de la reparación de sus daños, siendo finalmente objeto de modificación a partir de la ejecución del art. 2 de esta misma Ley en Francia.

Sin embargo, los mecanismos legislativos y económicos inducidos por el aparato estatal para reducir o limitar los efectos de esta nueva legislación, cuya capacidad en algunos aspectos se reduce al plano conmemorativo, han estado presentes desde el principio.

El riesgo del comunitarismo, la guerra memorial o que la historia no es un instrumento económico para el beneficio individual o de un colectivo concreto, forma parte de los principales argumentos políticos con los que se pretende minimizar las reivindicaciones de los grupos subalternos en materia de reconocimiento histórico. Como señalaba en el capítulo 2, la omisión de una reparación económica a los descendientes racializados, constituiría el preámbulo de las limitaciones hacia la responsabilidad histórica de la Nación francesa en las múltiples consecuencias económicas, identitarias, culturales etc... que este proceso ha tenido para sus descendientes y que continúan presentes en la actualidad.

⁴⁹⁰E. Lavissee es autor de obras como *“Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu’à la Révolution, 1900-1912”*, o *“L’Histoire contemporaine de la France, 1920-1922”*. Entre esta producción histórica se encuentran los numerosos « *Manuels Lavissee* » en los que el historiador se afana por importar y transmitir la historia del Antiguo Régimen.

Desde 1884 hasta 1950, el manual « *Petit Lavissee* » realizado por el autor y enseñado en los colegios franceses tiene por objeto inculcar el sentimiento patriótico a los estudiantes, en el que la colonización es tratada como un deber civilizatorio por parte de una Francia representada mediante los estereotipos eurocéntricos y la cosificación de los racializados.

Cabe mencionar que en la actualidad una de las bibliotecas de la Sorbonne lleva su nombre en homenaje al personaje.

Frases como la siguiente y que están presentes hoy en los discursos críticos de muchos antillanos, ilustran a la perfección el enfoque histórico que encontramos en las obras y manuales del autor:

“Il y a dans le passé le plus lointain une poésie qu’il faut verser dans les jeunes âmes pour y fortifier le sentiment patriotique. Faisons-leur aimer nos ancêtres les Gauloises”.

En este sentido, los intentos por desacreditar a C. Taubira tanto en el plano personal como profesional⁴⁹¹, atribuyéndole todos los estereotipos creados y utilizados por el aparato estatal para los descendientes antillanos y empleados como método para desestimar el texto jurídico que la política ha conseguido introducir en el año 2001 en el marco legislativo nacional, ha formado parte desde el inicio de los mecanismos implementados por los privilegiados herederos de las antiguas relaciones coloniales, para reducir la legitimidad de la ley.

La tentativa en 2005 de re-introducir en la legislación y los programas educativos el artículo 4 de la Ley del 23 de Febrero sobre el rol positivo de la colonización que aparece en su segunda línea: *“le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord”* por parte del aparato estatal y que sigue la misma perspectiva eurocentrada de autores de la colonización como el historiador francés P. Grenouilleau, se consolidaría como el símbolo de la ideología y prácticas implementadas por el estado nación para matizar el papel negativo de los colonizadores y explotadores en este proceso.

La imposibilidad de la aplicación de la propuesta de ley presentada en el parlamento por el argelino Hamlaoui Mekachera, debido a la polémica social generada por la denuncia de colectivos y organismos afectados tanto en los DOM como en Argelia (FL o Front de Liberation National argelino, la comunidad intelectual antillana, manifestaciones masivas en la capital de Martinique o el rechazo público de la propia Christine Taubira, entre otros), impediría su aplicación un año más tarde:

« Face à ce tollé, et à la suite d'un avis du Conseil constitutionnel, la mention du rôle positif de la colonisation est abandonnée en janvier 2006. Dans le même temps, et comme pour effacer cet incident législatif, le président Jacques Chirac décide que la mémoire de la traite négrière et celle de l'esclavage ainsi que de leurs abolitions seront commémorées le 10 mai, et non, comme certains l'auraient souhaité, le 27 avril.

⁴⁹¹ Ver en artículos como :

« 100 commentaires à Christiane Taubira: un bilan décevant après deux ans à la Justice ». Publicado en Marzo de 2014. Disponible en: <http://luipresident.blog.lemonde.fr/2014/03/17/christiane-taubira-un-bilan-decevant-apres-deux-ans-daction/>

« Réforme pénale: ce qu'il faut savoir sur la loi Taubira qui arrive à l'Assemblée ». Publicado en Le Monde.fr, el 03.06.2014. Disponible en: http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/06/03/reforme-penale-ce-qu-il-faut-savoir-sur-la-loi-taubira-qui-arrive-a-l-assemblee_4430752_3224.html#A2YyGfhPuMJZAUep.99

« Taubira se fait insulter et jeter des bananes par des enfants de La Manif Pour Tous à Angers ». Publicado el 2/11/2013 en you.tube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5ZNc5Qle1gc>

« Fils de Taubira en prison: ne vous laissez pas piéger par le hoax ». Benoît Deshayes. Publicado en Linternaute.com., el 27/01/2016. Disponible en: <http://www.linternaute.com/actualite/politique/1174762-fils-de-christiane-taubira-ne-vous-laissez-pas-pieger-par-le-hoax/>

Organisée dès cette année 2006, la journée commémorative donne lieu à de nombreuses manifestations à travers le pays»⁴⁹².

Sin embargo y como veremos posteriormente, el contexto político y social⁴⁹³ en el que emerge la propuesta de ley del 23 de Febrero, constituye el caldo de cultivo para su exposición y su justificación colonial al amparo de la ciencia.

Las proposiciones barajadas en ese momento serán reapropiadas por un parte de la comunidad educativa e intelectual para obstaculizar la aplicación efectiva de la Ley Taubira en las aulas.

En esta línea, si la Ley Taubira se conforma como una herramienta que pretende re-conceptualizar y difundir una historia Otra; los mecanismos emplazados para contrarrestar los efectos de esta categorización en el mito fundacional republicano, pasan por el intento de revalorización del humanismo como tótem de la ciudadanía republicana. Uno de los principales recursos que enfatiza esta construcción de la ciudadanía, lo constituye la Declaración de Derechos Universales del Hombre.

En la incorporación y tratamiento del texto en las instituciones educativas, la catalogación de la Declaración como el producto intelectual universal por excelencia, concebido en el seno republicano por figuras representativas del imaginario colonial, hombres blancos de mediana edad, occidentales franceses como V. Schoelcher por ejemplo; es empleado en las aulas para focalizar y reducir el proceso de la trata atlántica, la esclavitud y colonización desde este prisma.

La manipulación etnocéntrica de la construcción de este « medidor » que aparece como un instrumento desvinculado de la propia trata, (de la lucha por la libertad de los indígenas y de su aportación intelectual en la creación de estos derechos), como el fruto exclusivo de los atributos de la sociedad franco centrada, tiene como resultado el fortalecimiento del mito fundacional y la comunidad imaginada que aparece así como solidaria y comprometida con la denuncia de este genocidio, al incluirlo y reprobarlo desde uno de los pilares de su formación, que son los derechos del hombre.

Esta inversión de responsabilidades y papeles en la trata atlántica, es posible al aislarla de los procesos coloniales actuales y contemporáneos (de alienación y aculturación,

⁴⁹² En: "Vote de la Loi Taubira" Realizado por Dominique para Jeunes Afriques. Publicado el 04/05/2008. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/222895/archives-thematique/vote-de-la-loi-taubira/>
Traducción al castellano: «Debido a este clamor popular, y tras una demanda del Consejo constitucional, la mención del rol positivo de la colonización se abandona en Enero de 2006. Al mismo tiempo como para borrar este incidente legislativo, el presidente Jacques Chirac decide que la memoria de la trata negrera y la esclavitud y de las aboliciones serán conmemoradas el 10 de Mayo, y no, como algunos lo hubieran deseado, el 27 de Abril. Organizado desde este año 2006, la jornada conmemorativa da lugar a numerosas conmemoraciones a través del país.»

⁴⁹³ Disponible en: https://fr.wikipedia.org/wiki/Loi_portant_reconnaissance_de_la_Nation_et_contribution_nationale_en_faveur_des_Fran%C3%A7ais_rapatri%C3%A9s

epistemicidio, discriminación laboral, histórica y social de los descendientes, «techo de cristal» etc...), y del rol del estado nación durante el genocidio.

Para ello se omiten ciertas figuras de poder mitificadas en el relato histórico nacional como el ilustrado Colbert, consiguiendo constreñir finalmente el proceso en un ejemplo lejano desde el que el alumno puede emplear y desarrollar el “espíritu crítico y humanista” inherente a su estatus de ciudadano franco europeo.

En este contexto, la Declaración de los Derechos Humanos que es abanderada por la República francesa, se conforma como una barrera ideológica e identitaria desde la que la comunidad imaginada blanca en Francia se retrata y sitúa, constituyéndose como una herramienta que dota de inmunidad, de un antes y de un después y que junto con la narrativa de “la Revolución francesa”, permite trasladar al colonialismo a un periodo pre-humanista, a una etapa en la que el crimen y la conquista era normalizado e incuestionable.

Desde esta perspectiva, el humanismo francés y sus productos posibilita la constricción del proceso histórico de la esclavitud y colonización, en un tiempo y unos agentes casi prehistóricos, que de forma paralela son retratados para los alumnos como perteneciente a épocas y lugares muy lejanos.

En la guía pedagógica estatal educsol⁴⁹⁴, la presencia del estudio de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre se justificaría en estos términos:

«L'enseignement de l'éducation civique vient à l'appui de cette réflexion, particulièrement en présentant les valeurs universelles sur lesquelles on ne peut transiger avec l'étude de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen.»(2 :6).

(«La enseñanza de la educación cívica sirve como apoyo de esta reflexión, particularmente presentando los valores universales sobre los que no podemos transigir con el estudio de la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano.»)

Jacques Limouzin, Inspector educativo, acerca de la enseñanza de la trata atlántica en el medio escolar⁴⁹⁵, expresa abiertamente su percepción sobre la introducción del humanismo como prisma necesario para el tratamiento del tema en las aulas:

«Ces valeurs, républicaines et humanistes, les engagent comme naturellement à assurer cet enseignement, parce que celui-ci est exemplaire au sens fort du mot pour aborder les problématiques contemporaines du respect de la personne, de sa liberté, de ses

⁴⁹⁴ En: «Éducation à la citoyenneté. Mémoire de l'esclavage et des abolitions de la traite négrière L'esclavage dans les programmes scolaires». (05 de Mayo de 2006).

En: www.eduscol.education.fr/D0090/esclavage.htm

⁴⁹⁵ En la mesa redonda: “Enseigner l'histoire de l'esclavage et des abolitions”, realizada en Paris en Mayo de 2007.

droits et de sa dignité, problématiques auxquelles ils sont attachés par leurs convictions de citoyens.» (63:81)⁴⁹⁶.

(“Esos valores, republicanos y humanistas, les comprometen (a los profesores) como *naturalmente* a asegurar esta enseñanza, porque estos son ejemplares, en el sentido fuerte de la palabra, para abordar las problemáticas actuales del respeto de la persona, de su libertad, de sus derechos y de su dignidad, problemáticas a las cuales ellos están comprometidos por sus convicciones de ciudadano.”)

En esta aseveración se utiliza de nuevo el silencio de las políticas de dominación etnoracial que continúan oprimiendo a las poblaciones de Dom, y en donde se obvia no solo el genocidio histórico hacia los esclavos sino también la alienación posterior y epistemicidio de la época y de las generaciones presentes y futuras.

En un texto aparentemente cargado de positivismo, se naturaliza la imposición de la cultura y los saberes occidentales sobre los Otros y la conquista y aniquilamiento como medio justificable de esta imposición.

El tratamiento del asunto en las aulas desde este prisma se transforma en un ejemplo ilustratorio desde el que alumnos y profesores, investidos por el tótem humanístico que vertebró a la comunidad imaginada francesa, realizan un ejercicio de crítica. Paradójicamente el humanismo se transforma en este aspecto en una herramienta de la que se vale la comunidad educativa francesa para invisibilizar de nuevo a los damnificados de la colonización y a su historia.

En este nuevo proceso de colonialidad del ser y del saber, la comunidad imaginada francesa sale fortalecida al demostrarse a sí misma su capacidad introspectiva, solidaria y humanista, al mismo tiempo que implanta fronteras espacio temporales e históricas identitarias que permiten casi la exotización de la esclavitud y la colonización, silenciando los mecanismos de dominación hacia los racializados tanto en Francia como en el resto del planeta.

Ligada a la formación de las bases republicanas, la cuestión de la laicidad juega como veremos en el epígrafe siguiente, un papel clave en las formas de limitar la agencia de los ciudadanos ultra periféricos en la construcción y difusión de su relato histórico.

4.2.2. Entre el reconocimiento histórico del Otro y el tratamiento invisibilizador de la diversidad cultural en las aulas metropolitanas.

(...) «*La loi Taubira me gênait beaucoup au début, sur le plan intellectuel, mais j'ai, depuis, revu ma position, car elle obéissait à cette nécessité de reconnaissance au sens où Ricœur en parle dans son Parcours de la reconnaissance. Cette loi, à mon sens, représente ce parcours de la reconnaissance. Elle permet en effet à la population*

antillaise, française depuis 1848, d'être reconnue non seulement comme française à part entière (et non plus comme « français(e) entièrement à part » selon l'expression d'Aimé Césaire) mais aussi comme nationale, c'est-à-dire comme composée de personnes incluses dans la définition de la nation française.»⁴⁹⁷ (...)

M. Cottias. « *Nos ancêtres les Gaulois... La France et l'esclavage aujourd'hui* » (8:15)

Como hemos señalado, a partir de finales del siglo XX la cuestión de la trata atlántica y la colonización se visibiliza en los programas educativos⁴⁹⁸ escolares como consecuencia de un contexto reivindicativo y de reconocimiento que se desarrollará e intensificará hasta el momento actual y que concluirá con la implantación de un marco legislativo favorable. Sin embargo las formas en las que se transmite esta memoria en los centros escolares y de las que se hace eco la esfera pública y mediática, parecen distanciarse de una intencionalidad integradora, de reconocimiento o del “deber de memoria” correlativo a las nuevas directrices legales en torno al tratamiento del tema.

Si la concepción de ciudadanía republicana se basa en el ideal de una comunidad imaginada que proclama la “asépsis” religiosa, cultural, e histórica de sus ciudadanos en la esfera pública y por tanto en las instituciones desde las que se configura, la construcción y visibilidad de un relato histórico que reconoce la existencia, procedencia y cultura “Otra” de una parte de esta ciudadanía, implicaría la ruptura con el ideal homogeneizador, unitario y universal del estereotipo del “francés” y su devenir histórico.

En las formas de integrar y transmitir una nueva perspectiva de la historia de Francia en las aulas laicas del hexágono, los agentes educativos juegan un papel primordial.

En este sentido, los transmisores de esta parte de la historia, fundamentalmente los maestros de Geografía e Historia a diferencia de lo que sucede en los Dom y que abordaré a continuación, es casi en su totalidad metropolitano.

Respecto a las políticas de dotación de personal implementadas para constituir un profesorado prácticamente homogéneo, F. Durpaire⁴⁹⁹, formador en el IUFM de Versailles, sintetiza en esta frase la importancia de mantener un cuerpo de enseñantes

⁴⁹⁷ En: Cottias, M., Fleming, C. y Luste Boulbina, S. (2009) *Nos ancêtres les Gaulois... La France et l'esclavage aujourd'hui*. Publicado en Cahiers Sens public. 2009/ 2. N° 10. Éd: Assoc. Sens-Public. Disponible en: www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-2-page-45.htm.

⁴⁹⁸ Ver en: Porte, A-C. *L'esclavage dans les programmes scolaires*. INRP. “Éducation à la citoyenneté. Mémoire de l'esclavage et des abolitions de la traite négrière”. L'esclavage dans les programmes scolaires. Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la Recherche. (2006). También on line en: www.eduscol.education.fr/D0090/esclavage.htm

⁴⁹⁹ Durpaire F. (2008) «Les questionnements contemporains sur la pluralité à l'école» en Durpaire. F. (2008) *Penser et enseigner la diversité à l'école*. Edition: L'école à la rencontre de la pluralité culturelle. Publicado por mediapart. (35:90). Disponible en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/l-ecole-a-la-rencontre-de-la-pluralite-culturelle/article/120408/penser-et-enseigner-la>

“nacionales”(metropolitanos blancos) seguramente adheridos a las lógicas asimilacionista y nacionalistas:

(...) «*Fait-on le choix du repli hexagonal – lors des concours de recrutement des professeurs des écoles, les DOM sont systématiquement exclus des sujets de géographie concernant la France.*» (...)

(...) (“Eligiendo el repliegue hexagonal-a la hora del examen de reclutamiento de los profesores de las escuelas, los DOM son sistemáticamente excluidos de los temas de geografía concernientes a Francia.”) (...)

En torno a este proceso, la actual “discriminación positiva” que a través de bonificaciones⁵⁰⁰ en la puntuación de los profesores de los Dom, facilita o resulta condicionante en la permanencia del profesorado autóctono en los centros educativos de estos departamentos, resulta ambigua en el sentido de que si bien promueve la socialización y educación de las generaciones más jóvenes por enseñantes locales y que se erige como una de las estrategias de resistencia a la asimilación del profesorado de los Dom, excluye la transmisión de la riqueza de las perspectivas de esta parte de los enseñantes en la metrópoli, que como vemos es particularmente relevante en el caso de la especialidad de Geografía e Historia.

En los testimonios recogidos en el espacio virtual, la línea discursiva predominante viene representada por el enfrentamiento mantenido entre una internauta y este profesor metropolitano en uno de los foros educativos on line⁵⁰¹ analizados.

En esta discusión podemos observar el aparente proteccionismo hacia la conservación de un profesorado local por parte de los martiniqueses, que podría ser visto bajo el prisma estatal, como un cómodo aislamiento geográfico de este profesorado con respecto a la metrópoli.

Lo llamativo es que en la materia de Geografía e Historia se promueva desde las directrices educativas nacionales, la entrada de profesores metropolitanos en los colegios e institutos de los Departamentos de ultra mar:

-“*Comme le propose Mme Marie-Michelle Toussaint, secrétaire générale du syndicat enseignant SE-UNSA, sur RFO Martinique ce soir (2 mars 2009) après le JT, il faudrait que tous les concours mais également tous les emplois sur la Martinique soient réservés aux Martiniquais. Mais comment faire? Mme Toussaint nous propose une méthode : pour les concours, il faut instaurer des épreuves en CREOLE et s'assurer que les candidats soient nés en Martinique de père et mère martiniquais. Il faut faire la même chose pour tous les emplois avec des lettres de motivations en créole... »*

⁵⁰⁰ En el texto oficial del Ministerio de Educación francés: <http://www.education.gouv.fr/cid3937/questions-les-plus-frequeument-posees.html>

⁵⁰¹ En el foro virtual «*zananas martinique*». Sujeto: “*Enseignants, les hussards de la république martiniquaise*» Discursos publicados el 03-03-2009.

- «Le texte que tu as trouvé parle des congés bonifiés mais les IMM servent aussi pour les mutations et permettent d'obtenir les fameux 1000 points de plus! Ces 1000 points permettent à tous les originaires et IMM d'obtenir un retour très rapide dans leur département. Pour infos: un professeur de collège en milieu de carrière a en moyenne 300 points. Ce même professeur (s'il est antillais) à 1300 points pour retourner aux Antilles. Comment alors expliquer que les barèmes en histoire géo pour obtenir un poste en Martinique ne sont que de 21 points (un néo titulaire de l'éducation nationale obtient donc sans difficulté la Martinique).»⁵⁰²

Las particulares políticas de movilidad del profesorado de Geografía e Historia que incluyen como hemos visto, la exclusión de la comunidad educativa antillana en la enseñanza de la memoria de la esclavitud en la metrópoli y que facilita sin embargo la incorporación del profesorado metropolitano especializado en esta materia, en las aulas de los Dom; constituye una estrategia más hacia la conservación del relato histórico nacional y su propagación como herramienta alienadora en las antiguas colonias. De esta forma, con la reclusión del profesorado antillano, la comunidad educativa metropolitana evitaría que la memoria de la trata se transmita desde la perspectiva del descendiente actual y de las realidades discriminatorias que acarrea aún su rol de «indígena de la república».

Así la segregación del profesorado ultraperiférico que además impartiría la asignatura de educación cívica, conforma uno de los mecanismos estatales desde los que reducir la Ley Taubira a una fachada convincente con las bases teóricas que sustentan el mito “humanista francés”.

De esta forma, la omisión o cosificación de los esclavos en la transmisión y construcción del relato histórico anterior, se extiende en la actualidad a la invisibilidad de sus transmisores en tanto que descendientes y damnificados de este proceso.

⁵⁰² Traducción al castellano: «Como lo propone Mme. Marie-Michelle Toussaint, secretaria general del sindicato de enseñantes SE-UNSA, en RFO Martinique esta noche (2 de marzo de 2009) después del JT, es necesario que todos los exámenes pero igualmente todos los empleos en Martinique sean reservados a los Martiniqueses. ¿Pero cómo hacer? Mme. Toussaint nos propone un método: Para el examen, hay que instaurar pruebas en creole y asegurarse que los candidatos hayan nacido en Martinique de padre y madre martiniqués. Hay que hacer la misma cosa para todos los empleos con cartas de motivación en creole... »

«El texto que has encontrado habla de vacaciones bonificadas pero los IMM sirven también para las mutaciones y permiten obtener los famosos 1000 puntos de más! Esos 1000 puntos permiten a todos los originarios y IMM obtener una vuelta muy rápida en sus departamentos: Para más información: Un profesor de escuela en mitad de su carrera tiene de media 300 puntos. Ese mismo profesor (si es antillano) tiene 1300 puntos para regresar a las Antillas. Como explicar entonces que los baremos en geografía e historia para obtener un puesto en Martinique son solo de 21 puntos (un neo titular de la educación nacional obtiene por lo tanto sin dificultad la Martinique)».

Este tipo de tratamiento comienza a dar pistas del verdadero prisma desde el que se relata la cuestión colonial en muchas aulas de la metrópoli.

En este sentido la institucionalización de esta parte de la historia de la trata se ve reducida a la transmisión de un relato por parte de un profesorado metropolitano, que como veremos en sus testimonios mantiene muchas reticencias y problemas con la transmisión de este saber en sus clases.

Por otra parte la segregación residencial⁵⁰³ y laboral de la diáspora antillana en la metrópoli y en particular en su identificación y concentración en ciertos barrios de la “banlieu” (o las periferias), da como resultado la continuidad de fronteras educativas también en el hexágono, en las que perduran criterios de homogenización etnoracial, conformando colegios en determinadas zonas compuestos en su mayoría por alumnos antillanos, magrebís y norte africanos instruidos por un profesorado novel metropolitano que tras la prueba del CAPESS se ve obligado a dar clase en los llamados ZEP.

Este profesorado se ve confrontado a la gestión de una diversidad cultural no reconocida a la que no sabe hacer frente, tanto por la falta de experiencia en la mayoría de los casos, como por la relativa novedad del tema en los programas, y por un marco ideológico laico, centrado en la mirada ciega de las especificidades, cosmovisiones y culturas que componen la ciudadanía francesa y a las que el profesorado no puede, ni está preparado para tratar.

Como muestra el estudio realizado en la Academia de Bordeaux⁵⁰⁴, la amplitud del fenómeno de segregación escolar en Francia arroja datos como los siguientes:

(...) «10% des collèges y scolarisent plus de 40% des élèves(en esta academia) issus d’Afrique noire, du Maghreb et de Turquie”.

⁵⁰³ Según el estudio realizado por el INSEE (2012): “Deux tiers des Antillais de métropole sont installés en Île-de-France, soit 153 000 personnes (carte). Historiquement, la migration des Antillais répondait avant tout à un besoin en personnel des administrations et des services de santé, très implantés en région parisienne. À cette demande forte de main-d’œuvre a répondu une offre large de logements sociaux (encadré) : dans la région parisienne, la moitié des ménages antillais vivent en HLM. Quant aux Guyanais, la moitié d’entre eux sont installés dans la région parisienne. Mais ils ne délaissent pas pour autant les régions du Sud puisque un Guyanais sur cinq vit dans une des quatre régions du sud de la France ».

En: Abdouni, S y Fabre, E. (2012) “365 000 Domiens vivent en métropole». Direction régionale de La Réunion-Mayotte. *INSEE Premier*. N° 1389 – Febrero de 2012. Disponible en: http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1389 .

También en: Audebert, C. (2008) «L’intégration des Antillais en France et aux Etats-Unis : contextes socio-institutionnels et processus de territorialisation». *Revue européenne des migrations internationales*. Vol. 24 - n°1. Publicado el 01 de Abril de 2011. Disponible en: <http://remi.revues.org/4269>

⁵⁰⁴ Felouzis, G. Liot, F. y Perroton, J. (2002) «La ségrégation ethnique au collège» en Felouzis, G., Liot, F. y Perroton, J. (2002) *École, ville, ségrégation. La polarisation sociale et ethnique des collèges ans l’académie de Bordeaux*. CADIS-LAPSAC, Université de Bordeaux 2, Juin 2002. Disponible en: <http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/G.Felouzis.pdf>

Como señala el profesor de universidad Jean Biarnès y Michèle Surhomme (1983)⁵⁰⁵, más de la mitad del profesorado metropolitano desconoce si los alumnos categorizados por los profesores como “*de fuera*” en base a la pigmentación de su piel, son originarios de los Dom o africanos.

En este contexto, el estatuto de ciudadanía francesa es determinado por un modelo etnoracial blanco, que como vemos excluye al antillano de su pertenencia.

Según estos estudios, la categorización de neutralidad o normalidad a la que hacía referencia F. Durpaire pasaría en la práctica por una cuestión pigmentaria, pero siendo así: ¿Cómo integrar y reconocer por tanto la historia de la esclavitud y la colonización desde la perspectiva que reclama la Ley Taubira, si no existe un reconocimiento factual de los ciudadanos de los Dom como parte de la “neutralidad o normalidad” de la ciudadanía francesa? ¿Cómo reconocer la historia de los Otros o peyorativamente catalogada como “memoria” dentro del relato nacional, si no se reconoce al Otro como parte integrante de esta ciudadanía?, metodológicamente hablando ¿Cómo se podría hacer partícipe al ciudadano poscolonial en la difusión de su memoria, si se desconoce y desestima su procedencia histórica?.

Aquí, la discusión recogida en el capítulo 3, entre mi informante Christiane y su compañera a cerca de sus impresiones sobre la mayor o menor integración escolar y social de sus hijos en la metrópoli y la relación con el color de su piel, parece cobrar todo su sentido.

Estas ambigüedades que se producen ante un marco constitucional republicano que no reconoce este tipo de cuestiones, se suma a la larga lista de interrogantes que acechan a la comunidad educativa y que transforman la transmisión de un proceso histórico como este, en un sujeto de enseñanza problemático e incluso para algunos profesores amenazante.

En esta línea y como plantea F. Durpaire, teóricos y profesores en la metrópoli se interrogan a cerca del principio de igualdad que requiere de la garantía homogeneizadora de la laicidad por parte del aparato estatal, o bien como un fundamento acogedor de la pluralidad.

Esta cuestión pone de manifiesto las imbricaciones que de forma naturalizada se encuentran entre la construcción de la “neutralidad” y el francocentrismo, en la medida en la que la neutralidad no es cuestionada, limitada ni contextualizada, parece no tener un productor ni un modelo de referencia desde el que se compare o se excluya todo lo que no se acerque a la misma.

Neutralidad en la sociedad etnocentrada francesa implica que la cuestión de una ciudadanía igualitaria pasa por el asimilacionismo, el desarraigo de toda particularidad

⁵⁰⁵ En: Biarnès, J. y Surhomme, M. (1983) *L'Enfant antillais en France*. Paris: Éditions l'Harmattan.

(de color-blanco-, de espiritualidad, -laico., de sexo, -hombre-, de orientación sexual-hetero, etc...) y de todo saber y memoria que no haya superado el filtro de esta « *asépsis identitaria* ». Así mismo la concepción de laicidad en esta sociedad, constituye la expresión de la incapacidad estatal para confrontarse y asumir la heterogenidad, la pluralidad y la especificidad de su ciudadanía. Atributos que caracterizan y definen por otra parte al ser humano.

Para la mayor parte de la comunidad educativa francesa, a través de este requisito « esencializador y universalista », este preámbulo insalvable que es el sistema laico, el alumno se podrá proveer de las herramientas necesarias para establecer principios válidos justos y objetivos, que le constituirán como parte de la comunidad imaginada o lo que viene a ser un “francés al uso”.

El ejemplo más representativo y mediático de la aplicación del sistema laico en la escuela, lo constituye la prohibición de uso del hiyab en las aulas, que se extiende en la práctica más allá de las instituciones públicas, encontrando casos como la prohibición por parte del profesorado de un centro educativo en Niza, a una madre musulmana que desea acompañar a su hija en una actividad extra-escolar.⁵⁰⁶

Hechos como el citado ofrecen pistas sobre la magnitud de la laicidad en Francia, que como instrumento estigmatizador del “Otro”, en este caso permite excluir simbólica y espacialmente a esta madre de la comunidad, incluso fuera del propio establecimiento.

Dentro de un sistema segregador como este, la aplicación del nuevo marco legislativo implica que el profesorado debería introducir la enseñanza de la esclavitud en sus aulas desde el nuevo prisma que marca la Ley, y como recogía en la cita de M. Cottias esto conllevaría a su vez el reconocimiento de una ciudadanía Otra, que estatutariamente forma parte de la « francesa », y que debería incorporarse como agente en el relato histórico nacional.

Esto supondría para los racializados, como decía, un tratamiento visibilizador que incluiría como recuerda la autora con el símbolo de la “libertad”, el reconocimiento de su participación en los artefactos y símbolos republicanos que actualmente son concebidos por y desde la comunidad imaginada blanca- francesa.

El objeto histórico- pasivo se transformaría desde esta perspectiva en productor de una historia inacabada, en construcción. Las generaciones futuras de esta ciudadanía periférica, deberían tener más posibilidades de incorporar sus perspectivas, en definitiva el Otro lado de la historia, al relato oficial.

Sin embargo los actuales debates en torno a la historia y a las memorias, que se producen en la metrópoli, por la comunidad educativa y por especialistas en el tema, giran alrededor de la legitimidad de la primera sobre las segundas.

⁵⁰⁶ Disponible en: <http://www.rtl.fr/actu/societe-faits-divers/nice-l-interdiction-de-sortie-scolaire-pour-une-mere-voilee-annulee-par-la-justice-7778665230>

En el seminario celebrado en Mayo de 2006 en París⁵⁰⁷, entre las principales conclusiones recogidas en el encuentro figura la siguiente:

“Le devoir d'histoire: c'est ce qui compte (Paul Ricoeur: l'histoire permet de réconcilier les mémoires) il faut en finir avec la guerre des mémoires.»

(El deber de historia: es lo que cuenta (Paul Ricoeur: La historia permite reconciliar las memorias) hay que terminar con las guerras de memorias).

En este párrafo la historia es erigida como el método objetivo desde el que ensamblar y evaluar la veracidad y legitimidad de las memorias comunitarias.

En este aspecto los autores olvidan que la historia concebida desde este mismo enfoque, como un artefacto universal e incontestable, una fuente de saber con productores endiosados, ha producido hasta ahora un conjunto de relatos por y para las élites hegemónicas del poder en cada estado.

Las dificultades que entraña el manejo de una pluralidad de memorias en torno al tema, refleja también la dificultad del sistema republicano y el aparato estatal para concebir una ciudadanía que en la práctica es heterogénea.

El silencio histórico de la Nación sobre el tema en épocas precedentes o mejor dicho, la exaltación de enfoques históricos sobre la trata, la esclavitud y la colonización establecidos como universales y verdaderos y que engrandecían a la República francesa, iba ligado a la asimilación o negación cultural de la ciudadanía ultra periférica.

La conservación de la memoria de los racializados y las luchas por su visibilidad, han promovido el cuestionamiento del relato oficial que hasta ahora era concebido y difundido como el “unitario y verdadero”.

Por tanto el cuestionamiento de la historia como herramienta reconciliadora, inclusiva y científicamente objetiva respecto a las memorias comunitarias, debería imponerse en estos debates.

En esta misma línea, si el profesorado racializado es excluido de su transmisión oficial en el entorno educativo como apuntaba anteriormente, el receptor de la historia que padece las consecuencias de su catalogación más damnificadora, también es estigmatizado.

Como se observa en el estudio interdisciplinar realizado en Toulouse por A. Devlaeminck (2009, 11:254) “*Enseigner le fait colonial au collège et au lycée*”⁵⁰⁸, la aplicación de una educación para la liberación por la que abogaba P. Freire, que pasaría

⁵⁰⁷ En: «*La traite négrière, l'escavage et leurs abolitions: mémoire et Histoire*». Programme national de pilotage- Séminaire national. Carré des Sciences. Paris. 10 de mayo de 2006. Síntesis del encuentro realizado por Aline Le Pape y Bénédicte Rabeyrolles.

⁵⁰⁸ En: Devlaeminck, A. y otros. Recherche-Formation. « *Enseigner le fait colonial* ». Rapport final. IUFM R Midi-Pyrénées. Septiembre 2009.

por el fomento de la agencia de los estudiantes y la consideración de su bagaje experiencial en el proceso de aprendizaje en la escuela, es recibida con oposición o reticencia por gran parte del profesorado que rechaza la introducción de metodologías que impliquen un papel activo de los alumnos racializados (antillanos, argelinos..), fundamentalmente la difusión de su memoria familiar y las consecuencias de este proceso en sus realidades en la actualidad.

En este aspecto recojo a modo de síntesis los resultados del estudio que aquí analizamos:

« Avez-vous une approche spécifique de ces questions? »

*18 enseignants (sur les 50 enquêtés) estiment ne pas mettre en œuvre des moyens différents de ceux utilisés pour d'autres leçons et certains disent explicitement qu'ils s'y refusent (au motif que c'est une histoire comme une autre). Dans les autres cas, parmi les approches privilégiées : films, études iconographiques, questionnaire sur la mémoire familiale (mais ça n'a pas très bien fonctionné ou c'est délicat), analyses de textes... ».*⁵⁰⁹

Como se infiere en las respuestas de este estudio, la introducción de la dimensión actual del proceso con la incorporación de la voz de sus descendientes en las aulas, parece ser una fuente de conflictos que el profesor no esté dispuesto a asumir en clase.

Este enfoque se muestra paralelo al posicionamiento de la opinión pública francesa en torno a la cuestión de la reparación de los descendientes en Dom analizado en capítulos anteriores en el que se recomienda al antillano pasar página, no anclarse en el pasado y « avanzar », contribuyendo en la práctica a conceptualizar el proceso colonial como una etapa histórica acotada y superada/desfasada en la actualidad.

No obstante y desde un punto de vista pedagógico, este tipo de exposiciones en clase enriquecerían el análisis del tema, acercando al alumno a la verdadera magnitud de este proceso, e incorporando a su vez las memorias familiares hasta ahora silenciadas, en un relato histórico que sería integrador, funcional y en construcción.

Sin embargo y como continuaremos señalando a lo largo del capítulo, su enseñanza persiste escrupulosamente guionizada y constreñida en una etapa, un espacio y unos agentes alejados de la metrópoli y del momento actual.

Las proposiciones generalizadas de la comunidad educativa en torno a las formas en las que conciben la escuela y que pasan metodológicamente por el agenciamiento del

⁵⁰⁹ Traducción al castellano: « ¿Aborda usted el tema de una manera específica?:

18 enseñantes (sobre los 50 encuestados) estiman no emplear medios diferentes a los utilizados para otras lecciones y algunos dicen explícitamente que los rechazan (por el motivo de ser una historia como cualquier otra). En los otros casos, entre las aproximaciones privilegiadas: Films, estudios iconográficos, cuestionarios sobre la memoria familiar (pero no ha funcionado bien o es delicado), análisis de texto..."

alumno, por el fomento de su capacidad creativa y crítica, chocan de nuevo con la práctica y particularmente con el tratamiento de este tema específico.

La ciudadanía heterogénea y plural que constituye en la práctica una Francia negada por la ideología colonial que subyace a un humanismo francocentrado y de vitrina, se plasma en las incoherencias entre la visión estática, pasada, moralista, banalizada y localizada que se intenta enseñar en las aulas sobre la cuestión colonial, y la vigencia, dinamismo y evolución-adaptación de este proceso en las realidades y demandas de los alumnos racializados, que serán analizadas en el segundo bloque de este capítulo.

En este conjunto de incongruencias y tensiones, las contradicciones que genera en el sistema republicano y en el relato histórico nacional el tratamiento de este periodo como crimen, se plasma en la confusión y reticencia que genera el tema en gran parte la comunidad educativa. Sentimientos paralelos, a la dificultad del profesorado metropolitano en tratar las realidades e historias que componen una diversidad cultural de alumnos, que en base al sistema laico, no existe en la escuela republicana.

En este sentido, en el estudio conjunto realizado por A. Devlaeminck y otros autores, se recoge que las causas por las que la cuestión es considerada como “*sensible o problemática*” por los profesores encuestados, se debe a la preocupación por la adherencia identitaria del alumno y al desarrollo de su pertenencia emocional a la República que se encontrarían amenazadas por la difusión de esta parte de la historia desde la perspectiva de crimen.

La cuestión asimilatoria-alienatoria de los alumnos “racializados” se vería entonces cuestionada desde este prisma, que podría dar lugar a la victimización de los descendientes.

Aquí recojo un extracto de las respuestas ofrecidas por los enseñantes en los cuestionarios⁵¹⁰ realizadas en la investigación de Devlaeminck:

Le thème est-il plus « délicat » à enseigner que les autres ?

- 10 % ne répondent pas à cette question.

⁵¹⁰ Ibid., p. 451.

Traducción al castellano:

“¿El tema para enseñar es más delicado que los otros?”

- 10 % no responden a la cuestión.

- Una mitad responde « no », de manera a veces argumentada: El historiador no es un juez, hay que desapasionar, hay que restituir la complejidad y el contexto y no hacer de la historia un tribunal. Pero no es más delicado que otros temas “difíciles” del programa.

- Un gran tercera parte responde «casi sí», notablemente en función de los riesgos de instrumentalización por ciertos alumnos.

-Esto depende también de la composición sociocultural de las clases; a veces, sobre estas cuestiones hay prejuicios más anclados que para otras (¿rol de las familiares?) Además hay riesgos de reforzar un discurso de victimización e interferencia con el debate público. Además algunos juzgan que eso forma parte de las horas más difíciles de nuestra historia. En esas condiciones es difícil para los alumnos identificarse con la historia nacional”.

- Une moitié répond « non », de façon parfois argumentée: l'historien n'est pas un juge, il faut dépassionner, il faut restituer la complexité et le contexte et non pas faire de l'histoire un tribunal. Mais ce n'est pas plus délicat que d'autres thèmes « difficiles » du programme.

- Un gros tiers répond « plutôt oui », notamment en fonction de risques d'instrumentalisation par certains élèves. Cela dépend aussi de la composition socioculturelle des classes; parfois, sur ces questions, il y a des préjugés plus ancrés que pour d'autres thèmes (rôle des mémoires familiales?). Par ailleurs, il y a des risques de renforcer un discours de victimisation et d'interférence avec le débat public. De plus, certains jugent que cela fait partie des heures les plus difficiles de notre histoire. Dans ces conditions, il est difficile pour les élèves de s'identifier à l'histoire nationale.”

Podemos observar que la parte de profesorado que responde de forma negativa a sí la cuestión es más delicada que el resto de temas impartidos en la asignatura, lo hace argumentando lo mismo que los profesores que responden afirmativamente, es decir, ambos señalan la carga moral que suscita esta parte del programa y las complicaciones que conlleva su enseñanza en relación a la concordancia con el resto de la historia nacional, que los alumnos deben integrar como suya y asumir como futuros ciudadanos.

Todo ello da como resultado una percepción de dificultad, que es compartida por la totalidad de profesores consultados en el estudio.

La demanda generalizada de material y la polémica generada en torno a las dificultades pedagógicas del tratamiento de este tema en clase, se traduciría por parte del profesorado en que se les facilite la tarea de integrar historia y memorias, que implica también a los pares dicotómicos: mito fundacional, colonización y genocidio, ciudadanía francesa y ciudadanía racializada etc...

Todo ello constituye un indicador de la complejidad y repercusiones que conlleva la visibilidad de la cuestión en el conjunto de la comunidad educativa y en la sociedad francesa en general.

Para evitar estos conflictos la comunidad educativa apela al saber eurocentrado solicitando « rigurosidad científica » que permita simplificar las contradicciones generadas y que implica para muchos de ellos, el aislamiento de la dimensión moral y ética del tema, es decir hacen una llamada a los tradicionales mecanismos de la colonialidad del ser y del saber en su conceptualización de *objetividad o neutralidad abstracta*.

Esto conlleva para la mayoría silenciar u objetivar las memorias y demandas de una parte de la ciudadanía racializada, adoptando una visión materialista-economicista que se aproxima a la perspectiva sostenida desde autores como O. P. Grenouilleau, ya tratada en el capítulo 1º.

Como señala D. Mendelzon:

«La traite négrière(...) crime contre l'humanité, est réduite, dans le programme d'histoire du Ministère de l'Éducation nationale française, à un aspect du grand

commerce européen à l'époque moderne. Il semble peu probable qu'un élève descendant d'esclaves puisse se contenter d'une telle approche.»
(39:90).

(“La trata negra (...) crimen contra la humanidad, esta reducida, en los programas de historia del Ministerio de la Educación nacional francesa, a un aspecto del gran comercio europeo de la época moderna. Parece poco probable que un alumnos descendiente de esclavo pueda contentarse con tal enfoque.”)

El tipo de “*cientifismo*” demandando por parte del profesorado, que implica una visión económico-capitalista de esta parte de la historia, pretende entonces excluir la dimensión “ética” de un proceso categorizado como crimen en el marco legislativo actual.

Las consecuencias de la continuidad de un relato eurocentrado enfocado en la dimensión económico-mercantil de este periodo y que se proponen desde este ángulo, supone la marginalización de la “memoria colectiva” de los descendientes, que incluye las resistencias, consecuencias y producción cultural, epistemológica y espiritual desarrollado por estas comunidades, al igual que las repercusiones emocionales que ha supuesto los crímenes para sus ancestros y para sus descendientes. En este sentido si durante el periodo esclavista el esclavo era reducido a mercancía y ganancia, la historia emplea este mismo marco conceptual para reducir todo el proceso desde la misma perspectiva.

¿Pero qué sucedería si se redujera el holocausto al beneficio económico que generaría la explotación de los judíos por los nazis?

La cuestión a cerca de la desracialización histórico-identitaria de la comunidad judía y su valor dentro de la jerarquía etnoracial, posibilitan que esta visión sea inmediatamente desestimada.

En este sentido la dimensión ética que impregna el objeto de estudio, las subjetividades y la polémica que suscita en las aulas y que constituye el reflejo del debate social público producido ante el contexto legislativo actual que se desarrolla a nivel europeo se muestra inevitable, a pesar de la insistencia de parte del profesorado por transmitir una visión amoral y economicista del asunto.

Por otra parte la metodología y material que se recomienda en guías pedagógicas estatales como educsol, hace muy difícil obviar la dimensión moral de la trata ya que en las herramientas metodológicas sugeridas se incluyen documentos audiovisuales, películas y propaganda colonial de la época que chocan abiertamente con el nuevo discurso colonial de la raza o lo políticamente correcto y por tanto invitan a la mayoría de los alumnos a la reprobación y la crítica.

Esta apertura metodológica⁵¹¹ que adopta una gran parte del profesorado, es contradictoria asimismo con la búsqueda de la «visión científica» demandada al

⁵¹¹Ibíd., p.451. « *Documents divers utilisés (hors manuels)* »: CD-Rom Nathan Cinéma (ex. Controverse de Valladolid, Indigènes, extraits des Fragments d'Antonin, documentaires divers : Nanterre dans les

mismo tiempo por los maestros y que tiende a objetivar la agencia de los alumnos al reducir la misma a una cuestión de memorización de datos.

Por otro lado, la cuestión de la falta de tiempo debido a la carga de los programas nacionales en geografía e historia, forman parte de los discursos del profesorado para limitar en cuanto a la metodología y al contenido, el número de horas dedicadas a la exposición de esta parte.

Como muestra, recojo a continuación las declaraciones de este inspector educativo vertidas en la mesa redonda *“Enseigner l’histoire de l’esclavage et des abolitions”*⁵¹² realizada en París en Mayo de 2007 (63:81):

(...) *«Cette interpellation pose un certain nombre de problèmes et en premier lieu celui du temps disponible.»* (...)

Jacques Limouzin

(...) (“Esta interpelación pone un gran número de problemas y en primer lugar el del tiempo disponible.”) (...)

Coincidiendo con la posición discursiva mas “moderada” de las élites blancas martiniquesas sobre la transmisión de la historia de la trata atlántica ya abordada en el capítulo 1º, este inspector educativo interpela a la falta de atención que existe en los programas educativos nacionales, sobre el estudio de otros procesos históricos que tilda de similares:

“Si j’ai conscience que la traite occidentale est enseignée, même imparfaitement ou incomplètement dans les classes des collèges et des lycées. Je n’ai par contre, dans toute ma carrière, jamais entendu parler dans les mêmes classes des traites orientales ou africaines ».

En este discurso observamos los intentos por banalizar la cuestión y reducir su tiempo de enseñanza que coincide con el discurso de una gran parte de los docentes metropolitanos, que se quejan asimismo de la carga de los programas educativos nacionales de geografía e historia a los que hay añadir la enseñanza de los valores cívicos, la educación vial o el tratamiento ecológico de residuos, según refieren.

Sin embargo y de forma paralela, en este ejemplo el inspector demanda la introducción de la enseñanza de otras tratas de esclavos en el programa educativo que están menos relacionadas con la historia y las memorias de Francia y que no concuerdan con el argumento anterior.

années 1960, documentaires divers d’Arte), chanson (Je suis franc de Magyd Cherfi), littérature (ex. Terre d’Ebène d’Albert Londres, Le gone du Chaâba d’Azouz Begag) Dossiers documentaires sur Internet (ex. sur l’Algérie récupéré sur le site eduscol) Textes divers Sites Internet Iconographie, affiches, publicités, photographies...

⁵¹²Disponible en: <http://cms.ac-martinique.fr/discipline/histlettres/file/ActesTraiteNegriere.pdf> y http://ww2.ac-poitiers.fr/hist_geo/IMG/pdf/traitenegre.pdf

Por otro lado si la introducción de los testimonios de los descendientes en las aulas, en torno a la tratamiento pedagógico del tema parece peliaguda, la abundante producción científica que actualmente surge desde las colonias en torno al tema, se obstaculiza, evitando su difusión e incorporación al conocimiento científico a nivel nacional, y por tanto no se transmite en las aulas, como constata el profesor de Historia y Geografía, G. Gauvin (2011)⁵¹³ :

« *Il existe de nombreuses productions dans les départements d'outre-mer (DOM), mais il n'est pas toujours facile pour les professeurs métropolitains d'en connaître l'existence et encore moins parfois de se les procurer* ».

(« Existen numerosas producciones en los departamentos de ultra (DOM), pero no es siempre fácil para los profesores metropolitanos conocer su existencia y menos aún a veces procurársela.»)

Todo ello vertebra un conjunto de políticas tanto educativas como sociales que intentan cercar pedagógicamente el proceso de colonización en una época pasada y localizada, susceptible de crítica, pero encajada en una historia sin vínculos, en un periodo acotado y no amenazable.

Así la naturalización, banalización y extensión de los principios del capitalismo como inherencia del ser humano, permiten reducir este proceso a una cuestión de supervivencia de explotadores y colonizadores.

S. Ledoux⁵¹⁴ (2009) recoge algunas de estas premisas desde las que el aparato estatal intenta orientar al profesorado a la hora del transmitir “*un enfoque correcto*” sobre la cuestión en las aulas:

⁵¹³Gauvin, G. (2011) *L'Enseignement de l'histoire de la traite négrière et de l'esclavage: Des mémoires particulières a une histoire partagée*. Publicado por la web: You scribe. Disponible en: <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/education/l-enseignement-de-l-histoire-de-la-traite-negriere-et-de-l-382924>

⁵¹⁴Ledoux, S. (2009). *Enseigner l'esclavage en France: un enjeu postcolonial?* Paris: Historians et géographes.

Disponible en: http://www.cndp.fr/crdp-reims/memoire/pdf/enseigner_esclavage_ledoux.pdf

Traducción al castellano: « Los programas del colegio puestos en marcha a partir de la entrada al colegio en 2009 viene a confirmar esta orientación. Un nuevo capítulo está así enteramente consagrado a las tratas negreras y la esclavitud en los programas de historia y geografía de 4º y 3º. La cuestión, a la ocasión de este añadido, es de evaluar a los alumnos sobre su “capacidad” para “relatar la captura, el trayecto, y el trabajo forzado de un grupo de esclavos”(…)de no encerrar el episodio en el cara a cara esencialmente Francia-blanca-bestias/esclavos-negros-victimas, al que la Ley Taubira podría conducir pidiendo a los enseñantes de precisar a sus alumnos que “ la trata es un fenómeno antiguo en África” “la trata transatlántica está inscrita en el contexto general de las tratas negreras”.

«Les programmes du collège mis en place à partir de la rentrée 2009 viennent confirmer cette orientation. Un nouveau chapitre est ainsi entièrement consacré aux traites négrières et à l'esclavage dans les programmes d'histoire-géographie de 4^{ème} et 3^{ème}. Il est question, à l'occasion de cet ajout, d'évaluer les élèves sur leur « capacité » à « raconter la capture, le trajet et le travail forcé d'un groupe d'esclaves »(...) de ne pas enfermer l'épisode dans le face-à-face essentialisant France-blanc-bourreau/esclaves-noirs- victimes, auquel la loi Taubira pouvait conduire en demandant aux enseignants de préciser à leurs élèves que « la traite est un phénomène ancien en Afrique « la traite transatlantique est inscrite dans le contexte général des traites négrières».

Si la implicación de los “*africanos*” en el proceso está corroborada por la comunidad científica, la visión reduccionista y manipulativa de este aspecto permite reducir la trata atlántica de nuevo a una dimensión económica, en la que se obvia múltiples aspectos relacionados con la perversidad y engranaje necesarios para construir una ideología de jerarquización del ser, capaz de constituir el sistema global de relación entre los seres humanos presente en la actualidad. Perspectivas como esta, persiguen la inmunización del Occidental y la cosificación del Otro.

Este tipo de enfoques fortalece la continuidad de una visión colonial que en la actualidad tiñe de prejuicios a la opinión pública en cuanto a las reivindicaciones acerca de la reparación histórica que demandan los afrodescendientes. Una vez descriminalizada u “objetivada” la trata por el conjunto de la sociedad francesa, estas demandas estarían carentes de sentido.

Todo ello refuerza que las reivindicaciones que en materia histórica demandan los ciudadanos de ultra mar, sean catalogadas como producto de la dependencia, la incapacidad y el abuso para recaudar recursos económicos en aras a una satisfacción personal.

Así la instrumentalización estatal de la demanda de reparación de los afrodescendientes, se transforma en la herramienta para convertir al antillano en una víctima y al mismo tiempo en un beneficiario ilegítimo de su condición.

Esto contribuirá a conformar la diferencia esencial entre el tratamiento de unos descendientes y otros, o entre las jerarquías de valor que se establecen para unos genocidios u otros, que más allá de la amplitud de los fenómenos, se constituyen en función de la procedencia geo histórico-pigmentaria de los sujetos.

La alternativa que propone la filósofa Sophie Ernst para evitar los riesgos de la transmisión de un proceso como la trata atlántica en las aulas, y que podría implicar para la comunidad educativa metropolitana el tratamiento victimista hacia los grupos afectados y sus descendientes, al igual que un impacto negativo sobre el resto de alumnos, consiste en “eufemizar”, “edulcorar” o reelaborar de una forma constructiva para la autora, las demandas de reconocimiento y conmemoración de las víctimas y descendientes de genocidios como el de la Shoah o el de la trata atlántica. “*Les commémorations négatives*” sobre las que se interroga Ernst y que podrían implicar el

fomento de la melancolía, la inhibición o el miedo, deberían ser reelaboradas en las aulas, focalizándose en la enseñanza de los aspectos positivos de las culturas afectadas, realizado por un equipo pluridisciplinar. La autora expresa así estas proposiciones:

« *Les commémorations que j'étudie sont justement celles qui prétendent nous rendre meilleurs en rappelant la mémoire des crimes, en séjournant dans la négativité, sans prétendre consoler ni entretenir l'illusion que tout ça est derrière nous, définitivement et sans risque de résurgence. Leur fonctionnement est très différent de celui des commémorations glorieuses, joyeuses, juchées sur les victoires et porteuses de promesses. Il est différent aussi de celui qu'autorisait dans notre enfance, à l'école primaire jusque dans les années 60, la croyance au Progrès, où le passé était montré dans sa négativité pour être immédiatement tenu à distance des temps nouveaux, où la civilisation avait définitivement triomphé de la barbarie du passé.*»

(Entrevista íntegra disponible en:

http://www.cafepedagogique.net/lexpresso/Pages/2011/12/21122011_Concurrence_mémorielle.aspx)

Por otro lado, la introducción del concepto de trauma histórico en los años 80, viene ligado al tratamiento histórico de las políticas de exterminación de los judíos en la Segunda Guerra Mundial.

Es decir, el reconocimiento de la trata atlántica, ha necesitado de casi 4 siglos de espera y de la integración de la memoria de los judíos en la historia oficial, para que fuera tratado políticamente como un crimen contra la humanidad.

En este aspecto S. Ledoux (2011) recuerda en “*Entre enseignement de l’histoire et politique de la Mémoire: comment sont parlés les esclaves à l’école?*», que el reconocimiento público y político del crimen, se extrapola en la década de los 90 en Francia, a la trata atlántica y los Dom.

Las movilizaciones se sucedieron entonces con el objetivo de conmemorar a las víctimas de la colonización, estableciendo equivalencias con la memoria de la Shoah, parece que intentando igualar la consideración de víctima racializada y blanca en el contexto actual.

En este sentido la construcción de la categoría de “*descendiente de esclavo*” adoptada para y en parte por los martiniqueses antillanos, se vincula por lo tanto con la categoría de víctima⁵¹⁵, pero a diferencia de otros genocidios como el judío, los significados de esta etiqueta mantienen los mismos estereotipos creados para definir a los esclavos en el mundo colonial de siglos precedentes.

⁵¹⁵ En: Fassin, D. y Rechtman, R. (2007) *L’empire du traumatisme. Essai sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.

En el imaginario preestablecido de los escolares hacia la figura del esclavo en los estudios realizados en la metrópoli, persiste la visión estática y cosificada de esta figura como objeto de desigualdad, de explotación, o de racismo.

Asimismo, la mayoría de profesores señalan en el estudio de A. Devlaeminck, que los alumnos no tienen muchos conocimientos previos y que no se ven concernidos por una historia que les parece muy lejana.

En el texto se menciona que los alumnos del colegio asocian colonización o descolonización con países lejanos, con sumisión, esclavitud de los Negros, conquista y explotación o colonización americana.

Para los estudiantes del Instituto la descolonización, en donde la presencia activa de los ciudadanos de ultramar podría estar más enraizada en la percepción general hacia este proceso histórico, se sitúa fuera de los límites “nacionales”, fuera de los Departamentos de ultramar, citando la India y Gandhi o la Guerra de Argelia como principales referentes.

Así la historia de la trata atlántica⁵¹⁶ aparece de forma secundaria en las nociones que los estudiantes tienen sobre la colonización y el profesorado prioriza la enseñanza de procesos históricos coloniales como la Shoah, o se decanta por abordar temáticas intencionalmente inexploradas como la Trata Árabe en África, según Marc Ferro⁵¹⁷, director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y profesor de secundaria durante 25 años.

En suma, la cosificación del esclavo y de sus descendientes como sujetos sin capacidad de acción ni participación, con una historia impuesta y creada por los colonos/estado nación, que espera, se somete, es sumiso, es cuestionado, dependiente, traidor (se revuelve contra el padre opresor, utiliza la trata para enriquecerse en la actualidad), estático, es decir está anclado en una historia de la que no es participe ni constructor, inunda la visión actual del antillano y la transmisión de su pasado histórico,

⁵¹⁶ *Abordez-vous cette question (la colonización) de manière indirecte ?*

100% répondent « oui » Exemples les plus cités: *Troupes coloniales dans les 1e et 2e guerres mondiales, travailleurs migrants durant les Trente Glorieuses. Autres exemples : abolition de l'esclavage en 1848, expositions universelles, francophonie, pré-carré de la France, « Françafrique », le génocide rwandais...*

Éducation civique : sur la citoyenneté et la nationalité...

Qu'est-ce qui suscite le plus d'intérêt ?

En collège: Grosse majorité des réponses : guerre d'Algérie De façon plus secondaire : traite négrière, Inde (Gandhi)

En lycée: Grosse majorité des réponses : guerre d'Algérie Également, mais un peu moins fréquemment : relations colonisateurs/ colonisés, souffrances des colonisés, décolonisation en général. N.B. : Beaucoup de questionnaires ne répondent pas à cette question.

⁵¹⁷ Devlaeminck, *op. cit.*, pág. 451. (2:14).

(...) « *Traite arabe en Afrique (cf. Bernard Lewis, Race et couleur en pays d'Islam): elle est mentionnée dans les livres d'histoire africains, mais sur la pointe des pieds (avec usage systématique du conditionnel). Peu de colloques (un dans les années 70) ; Le livre de Lewis (il montre que l'esclavage se développe avec l'extension de l'empire arabe). On nous a tu cet esclavage à cause de la « bonne conscience de gauche », pour éviter d'attaquer l'Islam ».* (...)

desplazando de nuevo a numerosos actores sociales martiniqueses claves en la historia y el mundo intelectual francés, al ostracismo nacional.

Así el alejamiento espacial e histórico de una parte de la Nación, de una ciudadanía Otra, invisibilizada en paternalismos, conlleva una difusión del relato nacional en el que se incluye el colonialismo desde una perspectiva en la que el poder político-económico metropolitano de la época que sostiene y legitima este proceso, se mantiene difuso y sin implicaciones.

Un tratamiento biopolítico repleto de menciones hacia los héroes de la Lumière, extinguen o naturalizan los discursos etnoraciales que motivaban la legitimidad académica y científica que promovía la esclavitud, colonización y poscolonización hacia las “razas más débiles”.

En definitiva, la concepción por parte de los metropolitanos occidentales franceses, de un estado solidario y humanista, impera al reconocimiento de las realidades opresivas que sufre la ciudadanía periférica en la actualidad.

Por otra parte y como veremos en el epígrafe siguiente, la creación de un programa educativo específico y empleado únicamente en los Dom, que de manera más exhaustiva y localizada trata la cuestión que nos ocupa, permite observar la verdadera intencionalidad de un aparato estatal que rechaza asumir las verdaderas responsabilidades históricas y socioeconómicas que tiene hacia una parte de su ciudadanía.

En este sentido, Mr. Valton profesor de arte en un instituto guadaloupeño, se pregunta en su página Facebook, acerca de la intencionalidad de las limitaciones geográficas interpuestas por la institución educativa nacional hacia los programas educativos adaptados en Dom:

«L'adaptation des programmes» mise en place pour plusieurs matières, je cite: «Enseigner ces programmes dans les Caraïbes ou au sud de l'océan Indien suppose que les élèves apprennent à se situer localement et régionalement et qu'ils soient conscients d'une histoire qui ne se confond pas toujours avec celle de la France». Ainsi, le Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale n° 8 du 24 février 2000: Adaptation des programmes d'histoire et de géographie pour les enseignements donnés dans les départements d'outre-mer (DOM)- stipule entre autre qu'en classe de première et pour le programme d'histoire, je cite : «Dans la partie I, 2. (l'Europe et le monde), on insiste sur la présence des puissances européennes dans les Caraïbes et en Amérique latine ou dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien et en Afrique australe. Dans la partie III, 1. (La Première Guerre mondiale), on insiste sur le rôle de l'Empire colonial français dans la guerre.» Peut-on considérer ces timides modifications, baptisées «adaptations »,

*comme des avancées suffisantes ? Pourquoi ces dispositions sont-elles réservées aux seuls DOM et autres régions extra-hexagonales?»*⁵¹⁸

Autores como Marie-Albane de Suremain⁵¹⁹, o el propio CNMHE señalan paralelamente a las percepciones de este profesor, cómo la construcción y difusión de esta parte de la historia está siendo reducida dimensional, espacial y temporalmente a una historia local o regional, que parece concernir únicamente a unos descendientes tratados desde el arcaísmo de sus demandas y la pobreza de sus intenciones.

Si autores como S. Ledoux aluden a la metropolización de la memoria de la esclavitud desde la aplicación de la Ley Taubira, que ha posibilitado la instrumentalización de la misma como medio para legitimar las reivindicaciones de los afrodescendientes tanto en la metrópoli como en los departamentos de ultra mar; la acotación en el ámbito educativo de este relato histórico y su transmisión focalizada a un grupo y a un tiempo concreto, parece reducir sin embargo, las expectativas de esta Ley.

Si desde las pretensiones iniciales de su aplicación, el objetivo era dar a conocer la dimensión global de este proceso histórico reformulando el enfoque y contenidos de su transmisión a nivel nacional, el tratamiento estatal en el ámbito educativo, a casi una parte del folclore de la cultura antillano-reunionesa, parece tener objetivos opuestos.

En este contexto sería más coherente hablar de la provincialización de una historia global, que de la metropolización de la memoria de la esclavitud.

Parte de estas premisas son apoyadas intelectualmente por corrientes neo-coloniales como las citadas durante el texto y que ya han sido tratadas de forma extensa en el capítulo 1º y el “*affaire Grenouilleau*”.

⁵¹⁸ Traducción al castellano: «La adaptación de los programas «puestos en marcha para unas cuantas materias, cito: Enseñar estos programas en el Caribe o al Sur del Océano, supone que los alumnos aprendan a situarse localmente y regionalmente y que sean conscientes de una historia que no se confunda siempre con la de Francia». Así, el Boletín Oficial de la Educación Nacional nº 8 del 24 de febrero de 2000: Adaptaciones de los programas de historia y geografía para las enseñanzas dadas en los departamentos de ultra –mar (DOM)- estipula entre otras, que en clase de primero y para el programa de historia, cito: « En la parte I,2. (Europa y el mundo) insistimos sobre la presencia de las potencias europeas en el Caribe y en América Latina o en las islas del sudoeste Índico y en África austral. En la parte III, 1. (La primera Guerra Mundial), insistimos sobre el rol del Imperio colonial francés en la guerra”. ¿Podemos considera estas tímidas modificaciones, bautizadas “adaptaciones”, como avances suficientes? ¿Por qué estas disposiciones están reservadas sólo a los DOM y otras regiones extra-hexagonales?»

⁵¹⁹ Intervención de Marie-Albane de Suremain (MCF Histoire Université Paris Est IUFM de Créteil, CIRESC, SEDET, EURESCL) “*Enseigner l’histoire des traites et des esclavages: histoire de « marges », histoire globale ?* ” en: « *Enseigner les traites, esclavages, leurs abolitions et leurs héritages* », del 18 al 20 de Mayo de 2011. Paris – Ministère de l’Enseignement supérieur et de la Recherche et Alliance française.

4.2.3. El apartado de las aboliciones de la esclavitud en los programas educativos nacionales.

En correlación con lo apuntado anteriormente y particularmente en cuanto a la cuestión de la abolición y a sus personajes históricos más significativos, las actuales modificaciones en los programas específicos para los Dom, incluyen como veremos, reflexiones críticas en torno al relato nacional oficial y a figuras tan emblemáticas y aglutinadoras como V. Schoelcher.

Este periodo histórico que en su momento serviría para iniciar una etapa en la que desde la administración colonial de la época se recomendaba el silencio, o la amnesia a la ciudadanía, en la actualidad continúa constituyéndose como una frontera simbólica desde la que un relato y un mito fundacional basado en un humanismo eurocentrado, que nace en la escisión teórica de ambos periodos.

Un siglo y medio más tarde, L. Jospin, ex candidato a la presidencia, declararía el 26 de abril de 1998 en la simbólica plaza de Champagney, y tras un homenaje a Schoelcher, las siguientes recomendaciones hacia los más jóvenes:

*« Il faut, tout en rappelant la vérité, dépasser les débats, affectés de bonne ou de mauvaise conscience, entre descendants de victimes ou de coupables, qui sont facteurs d'incompréhension en métropole comme outre-mer... Se libérer sans chasser l'autre, défaire ses liens sans opprimer à son tour »... Une formule-choc résume le propos: «Nous sommes tous nés en 1848 ».*⁵²⁰

El antropólogo que recoge la cita, transmite que el objetivo del político era mostrar la abolición desde una perspectiva integradora, que pretendía ensamblar a todas las comunidades en un proceso conjunto de libertad a partir del cual se formaría una ciudadanía igualitaria.

Desde esta perspectiva la abolición de la esclavitud supone la abolición de las responsabilidades históricas, la asunción de la ruptura de un proceso que persiste en la cotidianeidad de las realidades de las ciudadanías que componen a la Nación francesa, en donde los privilegios, el valor y las oportunidades de cada cual continúan decidiéndose en función del vínculo de cada cual con la historia pre-abolicionista.

⁵²⁰ En Bonniol, J-L. «Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial » en Bonniol, J-L. (2007). *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 2007/1 (N° 85) (6: 18).

Disponible en: https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=MATE_085_0004

Traducción al castellano: «hay que, en nombre de la verdad, sobre pasar los debates, afectados por la buena o mala conciencia, entre descendientes de víctimas o de culpables, que son factores de incomprensión tanto en la metrópoli como en ultra mar...Liberarse sin cazar al otro, deshacerse de estas lianas sin oprimir alrededor"...Una formula –choc resume esta proposición: “Todos nacimos en 1848”.

«*Nous sommes tous nés en 1848* » eufemiza e invisibiliza la segregación y negación de la parte ensombrecida de esta historia, que habiéndose liberado de su condición estatutaria como esclavos, sería obligada a despojarse de su cultura y herencias supervivientes, para lograr una vez más acercarse a la “inherente” superioridad del blanco y a sus artefactos culturales.

La abolición significaría para la formación del mito fundacional francés de la actualidad, la reconstrucción de los pilares de la ciudadanía o de la entrada hacia el nuevo discurso de la raza, en donde la transformación del Otro en un sujeto estatutariamente libre iría acompañado de su invisibilidad histórico cultural.

En cuanto a su tratamiento en el ámbito educativo, L. Cornu⁵²¹(2011) recoge las dificultades y obstáculos en la introducción y exposición de esta parte de la historia en las aulas:

« *L'abolition de l'esclavage en 1848 fait partie des « repères chronologiques ». Depuis 2002 apparaissent des manuels avec des chapitres consacrés à cette étude. Ces nouveaux programmes donnent des possibilités d'approfondissement de la question (à l'exemple du dossier consacré à la traite des Noirs par Hatier CM1, 2003), mais celles-ci sont bien peu exploitées, en particulier par rapport à la période de l'abolition de 1848, qui figure pourtant parmi les dates- clés. Les documents sur le thème sont encore rares*».

Esta versión resulta complementaria a la ofrecida por el CNMHE a cerca de la misma cuestión:

*"L'esclavage mériterait un sort scolaire mieux adossé à des contenus scientifiques plus précis".*⁵²²

(« La esclavitud merecería un destino escolar mejor adosado a contenidos específicos más precisos.»)

Como señala J. L .Bonniol (2007, 4:18), la exposición del periodo de la abolición de la esclavitud es particularmente delicada en la difusión y reconstrucción del relato colonial, ya que en su condición fronteriza, precisa de una reelaboración que enfoque la

⁵²¹ En: Cornu, L. (2011) *En quoi l'enseignement de questions socialement vives, notamment l'esclavage, Les traites négrière et leur abolition, peut-il pleinement contribuer à la formation d'une pensée critique chez des élèves de cycle 3.* Education. Disponible en: http://www.comite-memoire-esclavage.fr/IMG/pdf/RAPPORT_ESCLAVAGE_INRP_2011.pdf

Traducción al castellano: “La abolición de la esclavitud en 1848 forma parte de “las referencias cronológicas». Desde el 2002 aparecen manuales con capítulos consagrados a este estudio. Estos nuevos programas ofrecen la posibilidad de profundizar en la cuestión (por ejemplo el dossier consagrado a la trata de los Negros por Hatier CM1, 2003), pero estos están poco explotados, en particular con respecto con respecto al periodo de la abolición de 1848, que figura por tanto entre las fechas claves. Los documentos sobre el tema son aún raros”.

⁵²² En: http://www.comite-memoire-esclavage.fr/IMG/pdf/RAPPORT_ESCLAVAGE_INRP_2011.pdf

atención en la heroicidad de sus personajes (blancos) y que ensombrezca la agencia de los racializados en este proceso:

(...) « *Jusqu'en 2001, en particulier lors de la commémoration de 1998, le récit collectif ne prenait effectivement en charge que l'Abolition, sans évoquer le sort des esclaves, ni leur résistance à leur condition(...). Il y a là une zone de silence, ou un point aveugle, que la science historique française elle-même, dont le champ de recherche est surdéterminé par des contingences sociales, identitaires (et mémorielles...), s'est révélée incapable de réellement investir jusqu'à ces dernières années* ».

(...) “Hasta el 2001, en particular con motivo de la conmemoración de 1998, el relato colectivo tomaba efectivamente en cuenta solo la Abolición, sin evocar la suerte de los esclavos, ni la resistencia a su condición (...) Hay una zona de silencio, o un punto ciego, que la ciencia histórica francesa misma, cuyo campo de investigación está determinado por contingencias sociales, identitarias (y memoriales...), se revela incapaz de realmente comprometerse hasta estos últimos años”.)

Los testimonios de los administradores coloniales ingleses y franceses de 1730, en donde se incluía que un «*vent de liberté soufflait sur les Caraïbes, indiquant ainsi l'existence d'une véritable contagion des phénomènes de résistance à l'esclavage...* » recogidos en seminarios y diferentes textos sobre el tema⁵²³ serían marginalizados y sustituidos por la exaltación de figuras abolicionistas como la de V. Schoelcher, que encarnarían los nuevos valores de la República y eclipsarían a Otros héroes como L. Sophie o Léonard Sénecal, este último citado como ejemplo por Nelly Smith.⁵²⁴

En este sentido N. Smith directora del CNRS, en la Universidad de Paris-IV – Sorbonne, demuestra en su trabajo la existencia de una visión reduccionista de la abolición de la esclavitud centrada en el decreto de 1848 y su transmisión escolar, que enfocada en el aprendizaje de figuras claves para las políticas históricas coloniales, marginaliza la agencia de los racializados en su propia liberación.

Así la autora señala la importancia de la construcción y difusión histórico-hegemónica de este proceso para una Francia humanista blanca y Occidental:

“Cette historiographie a peu - ou pas du tout - retenu le rôle des esclaves et de leur résistance dans les processus de suppression de la servitude. Rares furent les

⁵²³ En: *Formation continue. Publications. Actes du colloque national. La traite négrière, l'esclavage et leurs Abolitions: mémoire et histoire*. Paris, el 10 de Mayo de 2006.

En: *Luttes contre l'esclavage. Année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition*. UNESCO, 2004.

⁵²⁴ En: Schmidt, N. (2015) *L'abolitionnisme de l'esclavage au prisme du passé/présent*. Publicado en Open Democracy. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/beyondslavery/nelly-schmidt/l%E2%80%99abolitionnisme-de-l%E2%80%99esclavage-au-prisme-du-pass%C3%A9pr%C3%A9sent>

abolitionnistes à reconnaître l'impact des rébellions d'esclaves et de la tension sociale permanente qui régnait dans les colonies, sur les décisions d'abolition(...) Contrairement aux colonies britanniques, espagnoles des Amériques ou aux États-Unis, aucun témoignage d'esclave n'existe pour les colonies françaises, ni pendant l'esclavage, ni au moment de l'abolition ou après. Face à ce silence, le monumental corpus des documents émanant des abolitionnistes occidentaux recèle pourtant, lui aussi, lacunes et imprécisions.»⁵²⁵

La enseñanza de la abolición se transforma en un pasaje clave desde el que la comunidad educativa metropolitana se sitúa para enseñar la trata y la colonización, focalizándose en la exaltación de los valores humanistas inherentes al nuevo ciudadano francés republicano, que han permitido desde esta perspectiva, salvar o liberar a los africanos de las colonias de la esclavitud.

Como he señalado en capítulos anteriores, la transmisión de esta narrativa eurocentrada sobre la abolición, estará muy presente en el espacio público de los Dom.

Las formas en las que la ciudadanía martiniquesa contesta a la imposición de un relato que extirpa la agencia de los esclavos en su propia liberación, es ambigua y plural en lo que concierne al espacio público.

El análisis de los enfoques desde los que la comunidad educativa martiniquesa trata este tema y en general toda la cuestión colonial, serán abordados tras las conclusiones de esta parte, en el segundo bloque del capítulo.

4.2.4. Conclusiones.

Si la Ley Taubira constituye un paso adelante para la construcción y difusión de un relato histórico más objetivo, en el que la memoria o historia de los afrodescendientes sea concebida como imprescindible para la descolonización de esta narrativa hasta ahora eurocentrada, los mecanismos emplazados por parte de las políticas educativas coloniales para la limitación de los efectos de su aplicación, son como hemos visto múltiples, al igual que las dimensiones de sus consecuencias que implican a la propia

⁵²⁵ Ibid., p. 465.

Traducción al castellano: "Esta historiografía ha retenido, poco o nada, los roles de los esclavos y sus resistencias en los procesos de supresión de la servidumbre. Raros fueron los abolitionistas que reconocieron el impacto de las rebeliones de los esclavos y la tensión social permanente que reinaba en las colonias, sobre las decisiones de la abolición (...) Contrariamente a las colonias británicas, españolas de las Américas o de Estados Unidos, ningún testimonio de esclavo existe en las colonias francesas, ni durante la esclavitud, ni en el momento de la abolición ni después. Frente a este silencio, el monumental corpus de documentos que salen de los abolitionistas occidentales recelan por tanto, ellos también, lagunas e imprecisiones".

concepción de ciudadanía y a los mitos fundacionales que acompañan a la comunidad imaginada francesa.

A lo largo del texto he analizado los principales posicionamientos que la comunidad educativa y política metropolitana tiene en torno a la transmisión de la trata atlántica, la esclavitud, las aboliciones y la colonización en las aulas.

A saber, por un lado la narrada siguiendo el enfoque criminalizador que establece la Ley Taubira, en donde este proceso es escenificado como un drama pasado que al final satisface la necesidad de crítica de los alumnos y reaviva el espíritu humanista republicano.

Por otro lado se encuentra la visión materialista eurocentrada, que sostienen autores como el historiador francés O. P. Grenouilleau y que es integrada por las élites blancas de Martinique en su discurso público como vimos en el capítulo 1º y reclamada por una parte del profesorado en las aulas.

Este tipo de interpretaciones histórico-políticas sobre la cuestión colonial, son catalogadas para una parte de la comunidad educativa, política e intelectual nacional como rigurosas y científicas y parecen satisfacer las demandas e interrogantes del profesorado y de esta parte de la sociedad francesa planteadas en torno a su transmisión.

Las proposiciones expresadas en estas construcciones históricas que son aunadas y reproducidas incesantemente por sus seguidores tanto en el espacio virtual como offline, ofrecen una perspectiva unidimensional de tipo mercantilista del crimen, desde la que se invalida el enfoque establecido por la Ley Taubira sobre el asunto.

En este aspecto la descolonización de las ciencias sociales debería ir paralela a la oficialización de las memorias de los Otros y su inclusión como una parte de las narrativas históricas nacionales.

La conciliación, integración y/o traducción de las demandas histórico-memorales de los colectivos afectados en la historia oficial nacional se produce en un estado-nación homogeneizador como el francés, en donde resulta difícil/imposible concebir un todo compuesto de la pluralidad y especificidad de sus partes en materia histórica, si a priori dicha diversidad no es reconocida en entornos de transmisión y sociabilidad como el educativo.

En este sentido la conceptualización de la historia de los Otros como múltiple en significados, experiencias, narrativas y la dificultad del científico para construir una historia compuesta por estas multiplicidades, y perspectivas, en definitiva de diversidades que englobe una memoria colectiva no occidentalizada (alejada de esta cosmovisión homogeneizadora y unilateral de producir estados, y relatos históricos),

facilita la estigmatización epistemológica, política y pedagógica de los racializados en un proceso que pretende ser objetivo y deconstructor.

Si como antecedentes de este ejercicio encontramos la incorporación de las memoria colectiva de los judíos en la historia oficial del holocausto nazi y su inclusión como parte de la metodología y contenidos enseñados en las aulas, el caso de la trata atlántica y la colonización que visualmente podría ser más extensible en cuanto a las consecuencias y dimensiones del proceso, parece ser problemática según los estudios aquí manejados, para la comunidad educativa francesa.

La pedagogización de la memoria de los descendientes y los testimonios reales que podrían acompañar en clase la elaboración de un corpus metodológico destinado a acercar y sensibilizar al conjunto de alumnos con el tema en cuestión, parece estar muy lejos de su aplicación teórica y práctica.

La llamada de la comunidad educativa hacia un consenso histórico que al final persigue el debilitamiento de las reivindicaciones memoriales de los oprimidos y su exclusión en la producción y transmisión del nuevo “relato”, parece configurar la tendencia para gran parte de la comunidad educativa en la metrópoli.

El testimonio de J. Limouzin⁵²⁶, inspector educativo en Geografía e Historia en la metrópoli, ejemplifica este posicionamiento:

«Les finalités mémorielles, historiques, éthiques et civiques d'un tel objet d'étude ne sont pas à mélanger, ou du moins, à mettre sur le même plan. À ce titre, je remercie Frédéric Régent d'avoir évoqué comme priorité un «devoir d'histoire» différent du fameux et parfois trompeur «devoir de mémoire». La mémoire est un récit porteur de sens pour un groupe. Elle vise à produire ce sens (fondation, identité, cohésion) par la sélection de ce que l'on désigne comme digne du souvenir commun. L'histoire est tout autre dans ses finalités. Elle consiste à transmettre ce que la recherche considère comme étant le vrai, à un moment donné de l'histoire de la recherche elle-même. C'est ce «vrai», reconnu comme tel par le consensus des savants, qui sert seul l'émancipation des esprits. Cette émancipation doit libérer de tous les esclavages, y compris, de la «tyrannie de la mémoire» que Philippe Joutard évoquait en son temps.»⁵²⁷

⁵²⁶ Le Pape, A. y Rabeyrolles B. *op. cit.*, pág. 452. (63:81).

⁵²⁷ Traducción al castellano: «Las finalidades memoriales, históricas, éticas, cívicas de un objeto de estudio tal, no son para mezclar, o por lo menos poner en el mismo plan. En esta línea, agradezco a Frédéric Régent de haber evocado como prioridad un «deber de historia» diferente al famoso y a veces tramposo «deber de memoria». La memoria es un relato portador de significado para un grupo. Ella tiende a producir este sentido (fundación, identidad, cohesión) por la selección de lo que designamos digno del recuerdo común. La historia es otra en sus finalidades. Consiste en transmitir lo que la investigación considera como lo verdadero, en un momento dado de la historia de la búsqueda ella misma. Es este “verdadero”, reconocido como tal por el consenso de sabios, que sirve solo para la emancipación de los espíritus. Esta emancipación debe liberarse de todas las esclavitudes, y comprende la de la “tiranía de la memoria” que Philippe Joutard evocaba en su momento.»

Una vez plasmado el estado de la cuestión en el entorno educativo nacional, me propongo abarcar el sujeto dentro de los Dom y específicamente en Martinique, intentando acercarme a nuevas alternativas y a la búsqueda del pensamiento, la praxis y los conocimientos fronterizos o desarrollados en los márgenes, desde los que poder repensar y visibilizar esta temática y a partir de los que se proponen metodologías y contenidos decoloniales que acercan al alumno hacia esa pedagogía liberadora que propone P. Freire. y que era recogida al inicio del capítulo.

4.3. Emergencias, sinergias, alternativas y continuidades en la transmisión de la “historia del país” o de la trata atlántica y la colonización en los centros educativos martiniqueses.

“Encaisser ça dans la réalité de vos jours, tous les jours vous devrez vous souvenir que grâce à vos parents, aujourd’hui vous êtes libres”.

Mme. Patricia Germé. (20/05/2015). Durante la explicación sobre la esclavitud y colonización a sus alumnos de 4eme, en el colegio E. Glissant.

«Encajar esto en la realidad de vuestros días, todos los días deberíais acordaros que gracias a vuestros padres, hoy sois libres”.

4.3.1. Presentación de la cuestión y Metodología.

En esta parte me propongo estudiar específicamente la transmisión de la memoria de la esclavitud y la colonización en diferentes centros educativos en Martinique.

Para ello emplearé principalmente los métodos clásicos etnográficos, basados en la observación participante y la entrevista semiestructurada y en profundidad realizadas en diferentes establecimientos de la capital y localidades anexas.

También utilizaré como fuente de datos primarios, la información recogida en el espacio online, a través del análisis de 150 páginas de discursos vertidos por internautas mayoritariamente martiniqueses y metropolitanos en varios foros telemáticos sobre los temas tratados, que me permitirá realizar un estudio comparativo entre los diferentes espacios analizados.

Respecto al trabajo de campo efectuado en 2015 dentro la comunidad educativa martiniquesa, finalmente tuve acceso a tres colegios representativos situados en la zona centro de la isla, seleccionados en base a la diversidad del alumnado y profesorado de cada escuela y a los roles históricos, identitarios y sociales que estas instituciones juegan en un espacio acotado y común.

El acceso al colegio de St. Joseph de Cluny (un centro educativo de referencia que da acogida a un alumnado perteneciente a la burguesía criolla, y las élites békés), y de Cassien St. Claire (colegio público que acoge a estudiantes procedentes de un medio económico desfavorecido y en riesgo de exclusión social), ha sido complicado y me he

tenido que valer de “porteros⁵²⁸” para lograr los permisos de la dirección que necesitaba para desarrollar mi trabajo en ellos. Una vez dentro de la institución, en el primer caso he podido realizar observación participante y entrevistas con relativa facilidad, así mismo el profesorado y la dirección me ha facilitado la observación de eventos extraescolares.

En el segundo colegio la realización de observación participante dentro de las aulas ha sido más complicada por parte del profesorado, aunque algunos de ellos no han puesto inconvenientes en la realización de entrevistas individuales que me han permitido obtener información concerniente a sus experiencias y posicionamientos en torno al tema de la transmisión de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización a sus alumnos, principalmente mediante el análisis de las incongruencias, silencios y “deber decir” de los informantes y de la comunicación no verbal clave en este caso.

Mi experiencia en el tercer colegio “Edouard Glissant” que integra a una heterogeneidad económica, y social de alumnos, ha estado marcada por la acogida abierta desde el inicio, de los profesores de la asignatura de historia y geografía que me han mostrado los trabajos previos realizados con los estudiantes y sus proyectos futuros en torno al tema, con una marcada motivación personal y profesional hacia la transmisión de la historia “local” a sus alumnos.

He podido realizar observación participante en las aulas y en las entrevistas al profesorado in situ y una vez en España por vía telemática.

Como explicaba en la parte de la justificación metodológica en la Introducción de este trabajo, la decisión de realizar observación participante en estos tres colegios viene determinada por la necesidad de acercarme in situ a las realidades del profesorado y el alumnado martiniqués en cuanto a la aplicación del art. 2 de la Ley Taubira ya mencionado, y a las modificaciones y adaptaciones emplazadas en estos últimos 5 años en los DOM sobre la transmisión y contenidos de la trata atlántica y la esclavitud en el ámbito escolar.

Como decía la representación de los roles de la escuela en la consolidación y continuidad de la arquitectura social en Martinique, me han llevado a optar por estos tres colegios que en su heterogeneidad, me permitirán abordar el objeto de estudio desde la pluralidad de enfoques y prácticas existentes en el entorno escolar en Martinique.

Los profesores y profesoras encargados por la dirección de los establecimientos, de acogerme en los establecimientos escolares, han intentado adaptar el programa educativo para que pudiera observar el desarrollo, contenido y respuesta de los alumnos hacia el tema de la esclavitud, abolición y colonizaciones, pudiendo registrar digitalmente (en audio) estas sesiones y participar en alguna de ellas.

En todos los casos el acceso hacia los discursos producidos por el alumnado y al margen de los registros realizados a través de la observación participante y no participante en las

⁵²⁸ Definidos como “*Personal clave de una organización que pueden ser a la vez responsables mediadores de la entrada del investigador*”. En Entradas al campo. Métodos y técnicas de investigación sociocultural. Cátedra. 2001. Disponible en:

www.fcnyu.unlp.edu.ar/catedras/mtiantropologica/entradalcampo.pps

aulas, se ha reforzado a través de una metodología cuantitativa mediante la realización de 287 cuestionarios en los que han participado alumnos y alumnas con edades comprendidas entre los 11 y 15 años, que de una forma anónima han contestado a las preguntas.

La elección de esta técnica de recogida de información y análisis con la que pretendo un acercamiento hacia las realidades vividas por los estudiantes en torno a su experiencia en estos centros y al interés y opinión de las formas y contenidos de la transmisión de la historia de “su país”, se debe a la escasez de tiempo, que por un horario de clases muy ajustado para ellos y por la duración limitada (1 mes) del trabajo de campo realizado en estos establecimientos, me impedían abordar la cuestión en una entrevista o discusión individualizada, que probablemente hubiera estado condicionada por mi presencia y/o la del profesorado.

Es también en este sentido, en el que he dispuesto que los cuestionarios fueran entregados de forma anónima, favoreciendo una expresión más sincera a cerca de cuestiones comprometidas para ellos en relación a una posible revisión posterior del profesor y que en algunos casos tuvo lugar a pesar de mis indicaciones.

En contrapartida esto ha supuesto evidentemente limitaciones en cuanto al tratamiento analítico de las respuestas vertidas, en función de las especificidades de los alumnos, como por ejemplo la de género.

El aparato estatal ha instaurado una escuela en los departamentos de ultra mar, que como instrumento colonial y poscolonial ha perseguido la invisibilización de la especificidad cultural e histórica de los habitantes de estas islas, siendo justificada por un laicismo republicano que se extiende más allá del aspecto religioso.

Este hecho ha facilitado enormemente la misión asimilatoria y aculturadora del estado francés con estas poblaciones, al mismo tiempo que ha posibilitado la continuidad de un relato histórico nacional subjetivo, colonial y eurocentrado.

Así la escuela de los Dom desde una perspectiva poscolonial, ha constituido una de las herramientas de control fundamentales en la cosificación del ser y de su historia para las poblaciones colonizadas.

La investigación realizada por Maurizio Alí (2014) *“Escolarización Obligatoria en Contextos Poscoloniales: Disgregación Familiar y Transfiguraciones Étnicas en Guayana Francesa”* en donde expone las consecuencias desastrosas de las diferentes políticas educativas francesas en la vida de los Wayana-Apalaï en la Guayana Francesa, podría ser un ejemplo ilustratorio de la función actual de la escuela como herramienta alienatoria.

A modo de síntesis recojo algunas de las conclusiones del autor⁵²⁹ en cuanto al establecimiento, carácter y consecuencias de las políticas hegemónicas estatales implementadas en materia educativa en esta comunidad guayanesa:

Las familias Wayana-Apalai perciben que, como efecto de la creciente presión integradora del Estado (y de la integración a un sistema de mercados globales operantes bajo una lógica neo-liberal y capitalista), ellos están perdiendo su resiliencia y su adaptabilidad (...) los ancianos de la aldea han podido identificar no menos de tres factores que, según ellos, contribuyen a esta alteración. El primero es el paternalismo del Estado y el sistema de ayudas sociales que ha desincentivado la preservación del esquema económico tradicional(...) En la actualidad, la mayoría absoluta de las familias de Antecume pata recibe la asistencia del Estado y las ayudas financieras se invierten para adquirir alimentos y bebidas de origen industrial –y grandes cantidades de cerveza y licor- en el mercado informal de Maripasoula(...)El segundo factor es la ambivalencia de la institución escolar puesto que, si de un lado permite a los niños y adolescentes aprender nociones consideradas útiles, de otro lado aleja a los miembros más jóvenes de las familias del aprendizaje tradicional y de los saberes propios de la comunidad. En general, las personas entrevistadas cuestionaban que las nuevas generaciones estuvieran prefiriendo el estilo de vida “moderno” y manifestaban la preocupación de que los jóvenes pudieran recusar el estilo de vida tradicional hasta llegar, en el peor de los casos, a sofocar -y rechazar- su identidad étnica(...)El paradigma educativo moderno, construido alrededor del dispositivo escolar universal y obligatorio, si de un lado responde a la exigencia de garantizar un derecho, de otro lado actúa como fuerza homogeneizante dirigida a difundir conceptualizaciones y visiones del mundo profundamente etnocéntricas, capaz de generar crisis y conflictos sociales.

Como se puede observar, muchas de las políticas estatales implementadas en esta región son análogas a las ya tratadas a lo largo del texto en el caso de las Antillas francesas y particularmente en Martinique, al igual que las consecuencias producidas en las poblaciones de estos departamentos.

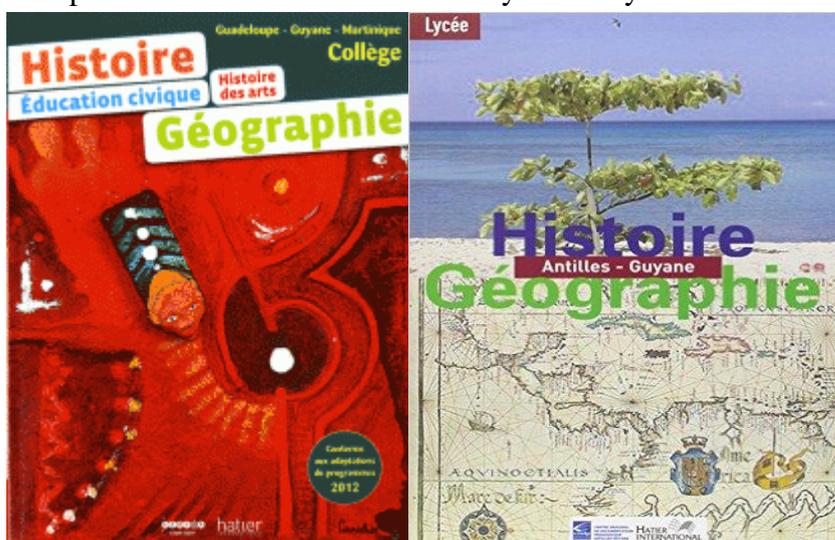
Actualmente el reciente marco legislativo que se acompaña, con la criminalización del comercio “triangular” y la esclavitud, de la creación de infraestructuras, organismos y programas desde los que transmitir e investigar el tema, ha posibilitado en las regiones de ultra mar, el reciente tratamiento específico de esta parte de la historia en la escuela.

La modificación de los contenidos de los programas de enseñanza educativa de historia y geografía tanto a nivel del colegio como del instituto desde el 16 de febrero del 2010

⁵²⁹ En: I Bienal Latinoamericana de infancias y juventudes. Manizales, Colombia - 17-21 de noviembre, 2014. Mesa 52-Educación: Educación y formación en primera infancia. Miradas desde América Latina. “Escolarización Obligatoria en Contextos Poscoloniales: Disgregación Familiar y Transfiguraciones Étnicas en Guayana Francesa”. Maurizio Ali. Université de la Polynésie française – EA4241 Sociétés Traditionnelles et Contemporaines en Océanie

en los Dom, permiten *teóricamente* la transmisión y adaptabilidad de la enseñanza de la colonización y esclavitud derivada de la trata atlántica en los departamentos de ultramar⁵³⁰.

Una vez establecido el reconocimiento legal que ofrece oficialmente una respuesta ante las demandas de la comunidad político-intelectual y social racializada en Francia, de visibilidad y extensión de esta parte de la historia en los programas educativos nacionales, y específicamente locales, los instrumentos principales que el estado nación francés pone a disposición del profesorado “ultra-periférico”, se compone de un libro de texto de las asignaturas de historia y geografía para los cursos de 6eme, 5eme, 4eme y 3eme, para la etapa escolar y otro para el instituto para primero, segundo y terminal, cuyo contenido viene adaptado a las especificidades de estas poblaciones, además de una guía de recomendaciones y herramientas pedagógicas y bibliográficas orientativa para el profesorado también ultramarino ya citada y denominada EducSol.⁵³¹



Ilustraciones 12 y 13. Portadas de los manuales de texto adaptados para el colegio (figura de la izquierda) y el Instituto (figura de la derecha) para los centros educativos de Antillas-Guyane.

El objetivo de estas medidas posibilitaría el desterramiento de las tantas veces denunciada por los “ciudadanos ultra-periféricos” e inadaptada enseñanza de geografía e historia a los alumnos de estos “territorios”, que se cansaban de repetir a sus

⁵³⁰ En:

-Boletín oficial de la educación Nacional nº 8 del 24/2/2010. *Adaptation des programmes d'histoire et de géographie pour les enseignements donnés dans les DOM.*

Disponible en: <http://www.education.gouv.fr/bo/2000/8/ensel.htm>

-Boletín especial nacional nº 4 del 12/07/2012. *Adaptation des programmes nationaux d'enseignement d'histoire-géographie dans les classes de seconde générale et technologique, de première et terminale des séries générales pour les départements et régions d'outre-mer, Guadeloupe, Guyane, Martinique, La Réunion.*

Disponible en: http://www.education.gouv.fr/pid25535/bulletin_officiel.html?cid_bo=60549

-Para consultar las modificaciones de Geografía e Historia de cada curso con respecto al manual no adaptado ver en “Le programme adapté pour les DOM”, disponible en: <http://aphgreunion.free.fr/progadap.html>

⁵³¹En: Ministère de l'éducation nationale, de la jeunesse et de la vie associative (DGESCO-IGEN)

Disponible en: www.EducSol.education.fr/prog

profesores, la lección histórica que relataba sus impuestos y supuestos orígenes: “*Nos âncetres gauloises...*” o las canciones infantiles que niñas como Christiane cantaban en el colegio “*sobre una mujer negra de la cabeza al ombligo*” y que décadas después le harían exclamar a mi informante: “*¿te das cuenta?, ¡Nos hacían cantar canciones como si fuéramos békés!*”.

El silencio de la instituciones educativas francesas hacia un tratamiento histórico objetivo de las cuestiones que más incomodaban a los protectores del mito humanista republicano, supondría la negación identitaria e histórica de la población racializada de ultra mar. La trata, la deportación, la esclavitud, así como la resistencia y agencia de las poblaciones afrodescendientes, se convertía en un tema tabú, que comenzaba en el entorno escolar.

Como recoge el escritor Tony Delsham⁵³², sobre las vivencias de G. Degras fundador de la página web Bondamanj, en la escuela maternal de su hijo hace 10 años:

(...) «*La maîtresse à engueulé un enfant parce qu'il avait colorié ses parents en marron. Je crois bien que moi aussi au même âge je coloriais mes parents en rose.*»

Una vez presentado al inicio del capítulo las reformas legislativas en cuanto al tema en cuestión, que supondrían una apertura hacia un cambio educativo y social tanto nacional como de los departamentos de ultra mar y que dejaría atrás épocas como las de Christiane o Degras, algunas de las cuestiones inmediatas que surgen ante este nuevo panorama, son si su cumplimiento se ha hecho efectivo en la práctica, si estas medidas han sido suficientes para responder a las necesidades que en esta materia tenía el entorno educativo y la sociedad de estos departamentos en general, qué han supuesto para los alumnos y profesores estos cambios, qué alternativas se han planteado en cuanto a sus limitaciones, qué repercusiones puede tener su institucionalización en la reconstrucción familiar e identitaria de los/las jóvenes racializados/as, etc...

Para intentar responder a estos interrogantes me valdré metodológicamente de la experiencia y datos recogidos sobre el tema en el trabajo de campo como decía, pero antes de pasar a estudiar directamente cómo se transmite la memoria de la esclavitud en los centros educativos de la isla a través del análisis de los estudios de caso, pasaremos a abordar los problemas y estereotipos a los que los jóvenes ultra periféricos se enfrentan en la sociedad actual y a las repercusiones y roles de este fenómeno en la institución educativa de Martinique.

⁵³²En: Anizon, E. (2010). *Outre-mer amer en Martinique*. Publicado en Telerama.fr, el 23/01/2010. Disponible en: <http://www.telerama.fr/idees/outre-mer-amer,51768.php>
Traducción al castellano: “La profesora se enfadaba con un niño porque había coloreado a sus padres en marrón. Yo creo que a su edad también coloreaba a mis padres de rosa”.

4.3.2. Acercamiento hacia los estereotipos y realidades de l@s jóvenes afrodescendientes en Martinique a través de la escuela.

Durante este trabajo se han podido observar pequeñas pinceladas de la imagen que los jóvenes tienen para los adultos en la isla.

Los testimonios vertidos en entrevistas a educadores, profesores y agentes sociales representativos, ofrecen una misma imagen estigmatizada y homogeneizadora de su visión sobre los adolescentes y jóvenes martiniqueses.

La pluralidad de características que definen las diferentes juventudes de Martinique en cuanto a su procedencia socioeconómica e histórico-pigmentaria se disuelven de esta forma, en una percepción generalizada y aglutinadora en la que la juventud viene representada por la imagen que la sociedad tiene de algunos varones afrodescendientes perteneciente a una clase social desfavorecida.

Mr. Mitrail presidente de la asociación “jardins de la Martinique” ilustra este fenómeno, explicando la falta de seguimiento de los adultos hacia las generaciones más jóvenes y el sentimiento de desprecio que generan en la sociedad martiniquesa, en donde “la juventud” es percibida como un “problema”:

“La solución (Hacia la juventud afrodescendiente martiniquesa) existe pero no hay que buscarla en el estado, muchos piensan que la educación de los niños, de los ancianos es un tema estatal, todo se ha transferido al estado. Ya no hay adultos, voluntarios para ocuparse y transmitir a los jóvenes, Antes jugábamos al fútbol, había siempre un adulto que nos enseñaba, que nos “encadrait”; ahora nada. No hay referentes positivos, ves al que pasa con su 4x4 climatizado con sus ventanillas cerradas que no le dedica ni una hora al niño. Hay un gran desprecio hacia el adolescente, no hay un “cadre”.

En una de las entrevistas que mantuve con Christiane, profesora de economía en el Couvent de Cluny, su visión acerca de las causas de los problemas de la adolescencia martiniquesa- que ella achacaba al prototipo de familia afrodescendiente en Martinique (familia matrifocal extensa) vinculada con su herencia esclavista- coincidía con el testimonio ofrecido por Mr. Mitrail:

“Se habla mucho de las familias monoparentales, en la esclavitud el hombre no jugaba el rol de marido o padre, era el progenitor, porque no sabía si lo llevarían a otra “habitation”, a engendrar otros hijos etc..., pero no se veía tanto porque había la liana del barrio y familiar, había referentes masculinos de autoridad en otros hombres, ahora las familias monoparentales están aisladas, esto da lugar a la violencia, la desesperanza etc... igual que en las “banlieu”: desesperanza, desestructuración, malestar, alcohol, estas son las enfermedades de la pobreza diferentes de las familias monoparentales de las clases favorecidas.”

En relación a estos testimonios, compartidos por una parte de la sociedad martiniquesa en torno a lo que es catalogado como un problema socio-educativo, derivado de un

modelo familiar condenado por la comunidad y heredado de la esclavitud, la antropóloga Carol Stack⁵³³ muestra una visión esclarecedora hacia las formas en las que la comunidad afrodescendiente identifica estos fenómenos.

La autora enfoca este análisis en las estrategias de las mujeres negras del gueto en EEUU para criar a sus hijos bajo la mirada estigmatizadora de los grupos dominantes. Entre ellas la construcción de redes cooperativas, adquieren un papel preponderante para paliar las consecuencias de los mecanismos hegemónicos opresivos a los que estas mujeres se confrontan cotidianamente. En palabras de Stack (205:313):

“Las lealtades y dependencias hacia los parientes compensan la terrible experiencia del desempleo y el racismo. Para enfrentarse a las demandas cotidianas de la vida en el gueto, estas redes han desarrollado patrones de convivencia: hogares con marcos muy flexibles; vínculos que duran toda la vida y que, aunque intermitentes, conforman hogares de hasta tres generaciones; obligaciones sociales propias del rol del marido / padre dentro del grupo doméstico de la madre; así como la autoridad doméstica de las mujeres.”

Es desde esta perspectiva, en la que la percepción de mis informantes a cerca de la pérdida de las relaciones familiares y barriales, cobraría más sentido.

Como expuse en el capítulo anterior, la necesidad de fomentar la recuperación de espacios estructurantes y cohesionadores como el jardín creole en los últimos años, por parte de las autoridades locales y los agentes sociales, constituye un síntoma de los lazos intracomunitarios que expone la autora en el caso de los guetos y de sus efectos en las nuevas generaciones en Martinique.

Por otro lado y en relación a las intuiciones recogidas en los testimonios de Christiane y Mr. Mitrail a cerca de las consecuencias de la colonización en el rol del hombre en este departamento, como recoge la filósofa argentina M. Lugones (2008,18) en *“Colonialidad y Género”*⁵³⁴, Oyewùmi, Allen explica a través del ejemplo de los Yuma, los Cherokees o los Iroqueses, la traslación del patriarcado que impone el modelo dicotómico de dominación hombre/mujer Occidental entre los hombres de estas sociedades.

M. Lugones (2008, 24) hace hincapié en la importancia de la relación entre la colonialidad del poder y del género como mecanismos interactuantes y bidireccionales. En este sentido la autora expone como ejemplo, la representación colonial de las mujeres negras en oposición a la imagen de pasividad sexual y fragilidad de las blancas,

⁵³³Jabardo, M. (ed.) (2012) *Feminismos Negros. Una antología*. Autoras: Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

⁵³⁴Lugones, M. (2008) “Colonialidad Género.” Bogotá – Colombia: *Tabula Rasa.*, Nº. 9. pp. 73-101, julio-diciembre 2008.

y sus consecuencias en cuanto a las agresiones sexuales y la imposición de trabajos forzados durante la colonización y que derivaría en figuras como la Mummy o la Da en Martinique y la rotura de los vínculos de parentesco de estas mujeres convertidas en estereotipos encarnados de la visión colonial del hombre blanco hacia ellas.

En este sentido y como observaremos a continuación, las consecuencias de la colonialidad de género continúan presentes en los departamentos de ultra mar con la representación y roles del hombre y de la mujer afrodescendiente también en las generaciones más jóvenes.

Christiane por su parte, reflejaba esta misma percepción a cerca del traslado del retrato colonial del oprimido, dotando de una dimensión económica a la visión de inactividad y pasividad de los jóvenes martiniqueses, vinculada para ella, con las políticas de discriminación positiva que conllevan la intensificación de la dependencia de la población hacia la metrópoli:

“Te voy a decir la verdad, los jóvenes martiniqueses no quieren trabajar, se conforman con las ayudas, el SMIC (salaire minimum de croissance), hacen sus pequeños negocios en la calle, están todo el día con las motos, escuchando música y tirados en la calle, Francia da demasiado.”

Esta imagen se hace extensible para la profesora y religiosa Marie Joseph que expresaba así la misma idea, culpabilizando al estado nación de la falta de responsabilidad de los jóvenes como consecuencia de las facilidades económicas que ofrece el estado y que se traducen en una actitud de desinterés e irresponsabilidad de la población, enfatizado en esta franja de edad:

« C’est comme la Dominique, ils sont libre depuis longtemps, ils ont pris à cœur leur pays ils sont responsable de leur pays, ils ne dépendent pas que de l’Angleterre qui leur apporte toujours, toujours. Nous nous sommes encore soumis, même si on ne dit pas que l’on est colonisé. On est un département, on reçoit trop de la France, on est assisté. On voit que les enfants gaspillent, ils n’ont pas le respect du bien commun, on jette facilement parce qu’on n’a pas travaillé pour voir ce que l’on a. On reçoit, on reçoit, et ça, moi je suis contre ça. Peut-être la collectivité... un petit peu, quand ça rentre dans la mentalité, ce n’est pas évident... »⁵³⁵

⁵³⁵ Traducción al castellano: «Es como en Dominique, son libres desde hace mucho tiempo, han tomado en su corazón al país, son responsables de su país, no dependen de Inglaterra que les aporte siempre, siempre. Nosotros estamos aún sometidos, mismo si no decimos que estamos colonizados. Somos un departamento, recibimos demasiado de Francia, somos asistidos, vemos que los niños derrochan, no tienen lo del respeto del bien común, tiramos fácilmente porque no hemos trabajado para ver lo que tenemos. Recibimos, recibimos y yo estoy en contra de eso. Quizá la colectividad. Un poquito, cuando entre en la mentalidad de la gente, no es fácil...»

A. Bourdon de la asociación Amarshifa por su parte, añadía a esta perspectiva una sensación de falta de interés y acercamiento hacia la identidad y su historia por parte de los jóvenes afrodescendientes, que se extendía a la generación actual de caribeños y al decalaje de las generaciones anteriores, con las nuevas formas de comunicación ligadas a las NTs:

(...) «*Je trouve que les nouvelles générations sont moins curieuses que nous sur cette histoire-là, d'une façon général ils sont comme ça. (...) Et ne nous non plus, on ne s'exprime pas dans leur canal de communication, l'internet. Je trouve que l'on ne fait pas assez... parce que ma génération, il n'a pas ça (...). Les personnes qui viennent à notre association sont d'abord des seniors. Des gens qui ont le temps et qui sont dans une démarche identitaire, et de certain niveau culturel, mais dans la jeunesse il n'y a pas beaucoup. Ils ont un autre canon de communication pour s'exprimer et pas celle-ci. Et ce que l'on a travaillé, je n'aimerais pas qu'il soit perdu, c'est pour cela l'importance de mettre une base de donner. Il y a un moment où on s'intéresse toujours à notre histoire, mais c'est souvent très tard* ».⁵³⁶

Como veremos en el epígrafe 4º de este capítulo, tanto Mme. C. (afrodescendiente y comprometida con la enseñanza de la historia de su país) como Mr. Mt. (blanco-metropolitano que ejerce desde hace 4 años en Martinique), ambos profesores de geografía e historia en el colegio Cassien Saint Claire, compartían curiosamente la misma visión que se ofrece en los testimonios anteriores, para caracterizar a los alumnos de su establecimiento.

Es en este aspecto en el que como decía, el retrato de la juventud martiniquesa y sus características, está probablemente dirigido al perfil de estudiantes (afrodescendientes procedentes de las clases más desfavorecidas a nivel socioeconómico) que componen colegios como el citado, desde el que se ensambla e invisibiliza a todo un estrato poblacional.

Desde la producción intelectual, esta tendencia pesimista y homogeneizadora mostrada como principal enfoque en diferentes estudio sociológicos en Francia acerca de los problemas educativos y socio laborales de la “juventud ultra periférica”, se reduce analíticamente a una cuestión elemental de aislamiento geográfico vinculado a factores económicos, lo que permite aglutinar a los habitantes de las zonas rurales de la Francia hexagonal, de las banlieu metropolitanas y de los Dom en una misma categoría percibida como problemática o inadaptada.

⁵³⁶Traducción al castellano: (...) “Encuentro que las nuevas generaciones son menos curiosas que nosotros sobre est historia, de manera general son así.(...) nosotros además no nos expresamos en su canal de comunicación, el internet, encuentro que no hacemos lo suficiente...porque mi generación no tenía eso(...) las personas que vienen a nuestra asociación son antes que nada sénior, gente que tienen tiempo y que están en una búsqueda identitaria, y de cierto nivel cultural, pero en la juventud no hay demasiado, tienen otro canon de comunicación, de expresarse y no este. Y lo que hemos trabajado no quiero que se pierda, es por este motivo que es importante poner una base de datos. Hay un momento en el que nos interesamos siempre por nuestra historia, pero es generalmente muy tarde.”

Desde esta perspectiva, de nuevo la cuestión geográfica parece tener una importancia mayor en el fracaso académico en los DOM.

La lejanía espacial y cultural con la metrópoli, no dificulta sin embargo, el éxito académico de centros educativos privados como el Lycée Saint Joseph de Cluny en Martinique, con un porcentaje de aprobados en selectividad del 98% recogido en 2014 o del Lycée collège Ste. Marie con el 100% en 2016⁵³⁷.

Los 3 mejores centros en cuanto a la capacidad para hacer progresar a los alumnos, la nota media de selectividad y el índice de estabilidad; son atribuidos a los 3 institutos privados católicos de la isla⁵³⁸ situados entre las mejores instituciones escolares del territorio nacional⁵³⁹.

Por su parte Benoît Coquard, doctorando en Sociología en la U. De Poitiers explica este fenómeno:

(...) «*Les jeunes ruraux sont perçus comme un tout homogène – des « fils de paysans » — que les médias et les pouvoirs politiques opposent souvent aux jeunes de banlieue alors qu'ils présentent des caractéristiques sensiblement identiques. Aujourd'hui majoritairement issus de familles ouvrières, les jeunes ruraux fondent cependant moins d'espoir que les jeunes urbains dans leur capacité à s'élever grâce aux études et préfèrent s'appuyer sur un réseau local fort qui leur permettra de trouver un emploi, même si celui-ci reste peu qualifié et moins rémunéré. Et ceux qui souhaitent poursuivre leurs études n'ont qu'une seule possibilité : quitter leur territoire.*»⁵⁴⁰(...)

Franck Temporal, socio demógrafo de la U. Paris Descartes durante el mismo encuentro en 2015 en Paris, añade sobre la vinculación de estas realidades con los jóvenes de DOM, que la emigración es una constante en la historia de las Antillas y que

⁵³⁷ En: *Taux de réussite au bac dans les lycées de la Martinique*. Publicado por L'Internaute.

Disponible en: <http://www.linternaute.com/ville/lycee/martinique/departement-972>

⁵³⁸ En: *Palmarès 2014 des lycées: lequel pour vous?* Disponible en: <http://www.letudiant.fr/palmares/classement-lycees/region-martinique-1.html>

⁵³⁹ En: *Le «Couvent» de Cluny parmi les meilleures Lycées de France*. Publicado en la web politiques-publiques, el 27 de Marzo de 2013. Disponible en: <http://politiques-publiques.com/martinique/le-couvent-de-cluny-parmi-les-meilleurs-lycees-de-france/>

⁵⁴⁰ En: «*"Parcours de jeunes et territoires": Le compte-rendu des rencontres*». Publicado por Les Rencontres de l'Observatoire de la jeunesse et des politiques de jeunesse, el 27 de Enero de 2015.

Disponible en: <http://www.injep.fr/article/parcours-de-jeunes-et-territoires-le-compte-rendu-des-rencontres-8223.html>

Traducción al castellano: (...) «Los jóvenes rurales son percibidos como un todo homogéneo-los hijos de los « paisanos »- que los medios de comunicación y los poderes políticos oponen frecuentemente a los jóvenes de la banlieu, que además presentan características sensiblemente idénticas. Hoy mayoritariamente procedentes de familias obreras, los jóvenes tienen sin embargo menos esperanza que los jóvenes urbanos en su capacidad de ascender gracias a los estudios y prefieren apoyarse sobre una red local fuerte que les permita encontrar un empleo, aun cuando este sea poco cualificado y menos remunerado. Y aquellos que desean continuar sus estudios solo les queda una posibilidad: Dejar sus territorios».

lejos de constituir una oportunidad, se conforma como un proceso segregador en el que sólo los mejores estudiantes y los jóvenes de clases sociales favorecidas, tienen acceso al mercado laboral fuera de su lugar autóctono:

« Quitte leur territoire, c'est aussi l'alternative proposée aux jeunes Ultramarins (...) la mobilité des populations d'outre-mer constitue une tradition ancienne. Plutôt qu'une injonction, elle apparaît comme une nécessité. Aujourd'hui, la moitié des jeunes antillais diplômés de l'enseignement supérieur vivent en métropole et les deux tiers des jeunes Martiniquais se déclarent prêts à partir s'ils trouvent une opportunité. Néanmoins, cette mobilité ne constitue pas forcément un avantage au retour, car une forte sélection s'opère tant au départ qu'au retour et ceux qui reviennent n'accèdent pas forcément à un emploi plus large. En outre, la mobilité renforce les inégalités entre les individus. Les plus diplômés partent, laissant les personnes les plus en difficulté ».⁵⁴¹

La analogía entre la necesidad de movilidad de los jóvenes metropolitanos residentes en zonas rurales y los antillanos y guayano reunioneses a la que se alude en diferentes estudios sobre el tema, constituye desde este trabajo, una visión reduccionista y homogeneizadora que excluye los mecanismos hegemónicos del saber, del ser y del poder, al que se oponen y enfrentan los jóvenes “*indígenas metropolitanos*” y que a pesar de las vinculaciones con un mercado laboral más cerrado, aleja del análisis la cuestión central de su “integración”, que en Francia viene determinada por su procedencia histórico-pigmentaria.

Así, la cuestión del alejamiento geográfico como factor esencial para explicar las discriminaciones y problemas de adhesión de estos jóvenes a la escuela, resulta insuficiente si se tiene en cuenta que las problemáticas entre los jóvenes parisinos racializados de la banlieu y de los de Dom, es similar y por tanto residen en entornos muy diferentes.

La cuestión de la fronterización como concepto que sobrepasa la dimensión geográfica y que atiende a mecanismos más complejos como el de la construcción colonial de la comunidad imaginada y sus límites y bases, conlleva la importación de la perspectiva poscolonial que permite la explicación de estos fenómenos frente a la invisibilización de los mismos que encontramos en teorías como las señaladas.

En esta misma línea y desde este tipo de enfoques teóricos, ha sido posible identificar la perspectiva eurocentrada que empaña corrientes como la marxista.

⁵⁴¹ Traducción al castellano: «Dejar sus territorios es tasi una alternativa propuesta a los jóvenes Ultramarinos (...) la movilidad de las poblaciones de ultra mar constituye una tradición antigua. Más que una orden, aparece como una necesidad. Hoy, la mitad de los jóvenes antillanos diplomados de la enseñanza superior, vienen a la metrópoli y dos tercios de los jóvenes martiniqueses se declaran preparados para irse si encuentran un oportunidad. A pesar de todo, esta movilidad no constituye claramente una ventaja a la vuelta, ya que una fuerte selección se opera tanto a la ida como a la vuelta y aquellos que vuelven no acceden necesariamente a un empleo más amplio. Por otra parte, la movilidad refuerza la desigualdad entre los individuos. Los más diplomados se van, dejando a las personas con más dificultad.»

Los factores implicados en las características específicas de una parte de la juventud isleña, parecen estar determinados no sólo por el engranaje de las políticas económicas y las características geográficas de la isla, sino por un conjunto de elementos entre los que se incluye la especificidad histórico –identitaria del tejido social de estos departamentos, que será analizado en este capítulo y desde el que se podrá responder a cuestiones netamente diferenciales que acompañan a l@s jóvenes martiniqueses en la actualidad.

En este sentido, si observamos la construcción de la porción “visible” de la juventud martiniquesa como referente del total de l@s jóvenes, constataremos que se emplean los mismos estereotipos coloniales que estigmatizan y caricaturizan desde hace siglos al “negro” y a la sociedad antillana en general, estereotipos por otra parte antagónicos a la comunidad imaginada metropolitana y que incluyen adjetivos como la pasividad, la ignorancia, la ilegalidad, la improductividad, etc... utilizados frecuentemente para su descripción.

El uso del creole, la actitud desafiante, la ocupación del espacio público en donde pasan juntos parte de su tiempo, y la asociación con el consumo y venta de tóxicos, componen el retrato de la juventud martiniquesa que no incluye al colectivo béké, ni a las élites burguesas recluidas en fronteras espaciales y educativas que veremos y he apuntado ya a lo largo de este trabajo.

La racialización de las clases más desfavorecidas, a través de los mismos procesos discriminatorios que se operacionalizan hacia las colonias francesas, muestran la continuidad de la arquitectura colonial y las formas de violencia estructural que se generan en la sociedad martiniquesa y se reproducen incesantemente hacia las generaciones más jóvenes, las que se oponen a un sistema académico excluyente desde el inicio que no puede competir con la jerarquía de color como medio de éxito o logro social y en consecuencia con la procedencia socioeconómica del entorno familiar.

Por otra parte, el carácter de las instituciones educativas que acompañan a la educación de estos adolescentes, y que veremos en el epígrafe siguiente, favorece la reproducción de la arquitectura etnoracial, a través de la marginalización de los estratos etnoraciales- socioeconómicos más desfavorecidos.

En los centros educativos a los que tienen acceso estos estudiantes, se intensifican las relaciones de poder y estigmatización, favoreciendo el rechazo hacia este tipo de educación que es visto desde la obligatoriedad y como una pérdida de tiempo por los alumnos.

Los mecanismos contestatarios que desarrollan estos jóvenes hacia los instrumentos de dominación que les son impuestos, quedan invisibilizados tras la indignación y desprecio de los adultos, que no comprenden estas nuevas formas de expresión del rechazo hacia el estereotipo hegemónico del adolescente francés: blanco, estudioso,

comprometido con lo “social”, responsable, productivo etc... y que se impone como modelo en todo el territorio.

El sentimiento de opresión de los alumnos en la estructura social reflejada en su rechazo hacia la institución educativa, está vinculada con la construcción de la historia colonial de la que estos jóvenes son los principales afectados, herederos antagónicos de los privilegios y expectativas académicas de sus congéneres békés que veremos en el análisis del Couvent de Cluny.

La configuración de la figura del esclavo importada desde la visión colonial del blanco, y planteada como un ser pasivo y sometido que espera la liberación del todo poderoso e ilustrísimo Occidental, provoca en los afrodescendientes el rechazo y aparente desinterés hacia la historia “local” relatada en estos centros coloniales del saber, optando por la búsqueda identitaria hacia una representación contestataria y fuerte, opuesta a la imagen del sometimiento, la pobreza y las humillaciones de los ancestros, que ha permanecido como estereotipo generalizado de los mismos en la memoria de una parte de la comunidad y que vemos en representaciones como la de V. Schoelcher en Fort de France.

Esta visión alienatoria de la esclavitud, activa la adopción de alternativas identitarias alejadas de la historia “del país”, aproximándose a una identificación resistente y opositora.

La estética y códigos conductuales de los jóvenes de la *banlieu*, o de los afroamericanos de los barrios marginales, seducen a este tipo de adolescentes, que ven en estos grupos, las formas en las que expresar su condición, forjar su identidad y adoptar estrategias de oposición hacia los procesos de dominación y estigmatización histórico-identitaria y económica que les son impuestos.

La imagen de las bandas de rap americano, como medio de alcanzar “el éxito socio-laboral” para un joven afrodescendiente de los departamentos, que representa al alter-ego capitalista de la élite blanca, se transforma en el modelo a seguir para muchos adolescentes martiniqueses, que sueñan por alejarse del trabajo en las explotaciones agrarias de los antiguos maîtres, de una historia incorporada a la que muestran desprecio y desinterés y de una escuela que nada creen que les puede ofrecer, salvo de nuevo el sometimiento, el castigo y la disciplina.

Por otra parte, los jóvenes con buenos resultados académicos pertenecientes generalmente a las clases medias y altas, se marchan a la metrópoli a completar su formación y finalmente a trabajar, lo que re-agudiza la imagen del resto de la juventud, que con una mínima formación, y recursos, debe permanecer en la isla.

Esta es una parte de la población activa que se confronta a un mercado laboral restringido, en el que la tasa de desempleo de los menores de 25 años superaba el

49.5% en el año 2000 con respecto al 20.7%⁵⁴² de la metrópoli aumentando hasta el 62% en 2010⁵⁴³, por lo que muchos se ven obligados a depender de sus familias o a formar parte de la economía sumergida en la que la venta de estupefacientes se convierte en una alternativa y se acerca a la imagen de sus ídolos y de sus posibilidades.

El estudio local realizado por P. Edmond (2001, 8: 11), sobre el panorama general de los jóvenes martiniqueses de 18 a 25 años; concuerda con las impresiones recogidas en las entrevistas hacia el profesorado y diferentes agentes sociales durante la obtención de datos primarios en 2015, en las que los adolescentes no encuentran en la institución escolar una forma representativa, legítima ni útil para sus vidas, abandonando o rechazando este sistema:

« Une des caractéristiques du public jeune qui rencontre des difficultés d’insertion est sa difficulté à se projeter, l’importance de l’immédiateté, du « tout, tout de suite », dans l’ensemble des démarches mises en œuvre. En effet, 50% des jeunes interrogés déclarent n’avoir aucun projet professionnel et s’accommodent de la précarité. Ils s’interrogent sur la nécessité de poursuivre de longues études face au contexte actuel du marché local de l’emploi et estiment que le niveau d’insertion ne croît pas avec la qualification. Il est à noter un fort taux d’abandon du cursus scolaire. Les jeunes martiniquais se projettent en fait dans les valeurs du système dominant: C’est la recherche du profit immédiat. »

Los parámetros que los adolescentes emplean para definir su grado de participación e inserción en la sociedad distan de los oficiales, no encontrando que la ocupación laboral forme parte de los mismos.

Según el estudio, el 50% de estos jóvenes no piensa que puedan pertenecer a la categoría de “excluidos sociales o en riesgo de exclusión social” a pesar de la precariedad económica y laboral de su entorno familiar y de su situación de desempleo y baja cualificación.

Las estadísticas reflejan las distorsiones entre sus percepciones con respecto a su situación socio-laboral y las dificultades del contexto en el que se encuentran inmersos.

Así, las desigualdades sociales ligadas en los departamentos de ultramar, a la extrema estratificación etnoracial heredada del sistema esclavista y pos esclavista que se omite en muchos de estos estudios, sitúan a la Martinique en el tercer departamento más desigualitario de Francia (precedido por la I. de la Reunion y de la región Parisina).

La tasa de desempleo de la población activa total es del 25% en los Dom, recogida por el INSEE en 2012, frente al 9.8% en la metrópoli, irá paralela como veremos con cifras

⁵⁴² En: Edmond, P. (2011). *Situation économique et sociale des adultes de 18 à 25 ans dans les DOM. Le cas de la Martinique*. Conseil Economique et social de la Martinique. Junio de 2001. Disponible en: <http://www.cesdefrance.fr/pdf/4834.pdf?PHPSESSID=d8c1d00ce36fd61c75277957912b8076>

⁵⁴³ En: *Schéma provisionnel des formations en Collèges e Lycées 2013-2017*. Projet pour une école de la réussite au service de la Martinique. Conseil Régional de Martinique. Nov. 2013. (36: 196).

similares en cuanto a los porcentajes de abandono escolar y de desigualdades educativas entre los jóvenes martiniqueses.

Las causas principales sobre la problemática de esta parte de la sociedad, aludidas en el estudio, marcan las políticas de dependencia estatales y la insularidad y lejanía geográfica respecto a la metrópoli del departamento. En este estudio se alude de nuevo al sistema matrifocal heredado de la esclavitud, que conlleva la ausencia de referentes masculinos en la familia y la precocidad y multiplicidad de la paternidad entre los jóvenes, como otro de los principales factores del fracaso escolar y de su situación de dependencia, coincidiendo con las percepciones sobre el tema recogidas al inicio por parte de diferentes informantes:

*« La famille nucléaire n'est pas la référence exclusive de la société martiniquaise. L'économie de plantation, liée à l'esclavage, a généré un archétype sociétal spécifique. La femme et l'homme pouvant être vendus séparément, les structures de parenté ont été fondées sur la relation mère-enfant, seul lien plus ou moins durable. Le passé explique l'importance relative des familles de type matrifocal dans lesquelles la lignée se fait du côté de la mère, le ou les pères assistant épisodiquement, voire pas du tout, cette dernière ».*⁵⁴⁴

En este sentido, el abandono del rol que jugaba el vecindario en el acompañamiento educativo de los menores, intensificado además de por el acercamiento a un estilo de vida individual, por la pérdida en años precedentes del jardín creole como espacio de intercambio y reunión, y de las figuras de autoridad del “*mejor y el notable*”, parecen complementar como explicaba Mr. Mitrail, y como se cita en el estudio, las causas que han contribuido a la situación de precariedad laboral y académica de una parte de la juventud martiniquesa.

Unido a este panorama laboral local, se encuentra el problema de la violencia tanto en el entorno educativo como extra escolar, que acompaña a este tipo de jóvenes y estudiantes. La agresividad sedimentada⁵⁴⁵ a la que hacía referencia F. Fanon (1961, 40) para expresar las realidades de opresión en las que se ven inmersos, conforman una parte intrínseca de las prácticas cotidianas a las que recurren estos adolescentes.

⁵⁴⁴ Traducción al castellano: «La familia nuclear no es la referencia exclusiva de la sociedad martiniquesa. La economía de plantación, ligada a la esclavitud, ha generado un arquetipo societal específico. La mujer y el hombre podían ser vendidos separadamente, las estructuras de parentesco se han fundado sobre la relación madre-hijo, el único vínculo más o menos duradero. El pasado explica la importancia de las familias de tipo matrifocal en las cuales el linaje se hace del lado de la madre, el o los padres asistían episódicamente, a veces nada a este último”.

⁵⁴⁵En: Fanon, F. (2001) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura económica.

El autor hace referencia a la agresividad sedimentada como una forma de violencia heredada e incorporada que se manifiesta en el colonizado como consecuencia y expresión del proceso colonial: “*Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos. Es el periodo en el que los negros se pelean entre sí, y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana*”.

Jean-Marc Richer, profesor del instituto de formación profesional de Trinité expresaba su percepción a cerca de la violencia entre los “*decrocheurs*” o alumnos que habían abandonado precozmente los estudios:

«En effet, ce sont souvent les élèves décrocheurs, les élèves qui ont de mauvais résultats scolaires, qui sont absentéistes, qui posent le plus de problèmes. La violence, c'est donc la conséquence. Il faut alors travailler sur les causes en améliorant les relations enseignants/enseignants avec de la rigueur et beaucoup de bienveillance; en améliorant le cadre de vie.»(...)⁵⁴⁶

El incremento exponencial de la violencia en las Antillas francesas, tanto en Guadalupe como en Martinique, retratada por diferentes medios de comunicación como el departamento francés más violento⁵⁴⁷, se intensifica entre estas generaciones.

La directora del colegio Julia-Nicolas en el que se publicó en Septiembre de 2014, la agresión a un profesor por parte de un alumno de 3er curso (13-14 años), expresaba su convicción acerca del clima de violencia que reinaba dentro de muchos establecimientos escolares de la isla:

*« Tous les établissements scolaires connaissent ce type d'événements. Il ne faut pas pointer l'établissement du doigt. C'est surtout une question de violence sociétale présente partout.»*⁵⁴⁸

“Réveillez-vous !! Sortez de votre bulle! On est en 2009 maintenant!! Les dernières états de la Martinique sur la violence place la martinique dans les 5 départements les plus violents juste après la seine saint dénis, la Guadeloupe et la Guyane!!”

(lebod972 Publicado el 30-04-2009)

⁵⁴⁶En: J-M. A. (2014) *Prévenir la violence par l'éducation*. Publicado el 3 de Octubre de 2014. (Artículo sobre la semana consagrada a la violencia escolar realizada en el Lycée Bellevue con motivo de la polémica generada ante la filmación de la agresión sufrida hacia un profesor, por parte de un alumno de 3º en el Colegio Julia-Nicolas, en Septiembre de 2014).

Traducción al castellano: «En efecto, son a menudo los alumnos que abandonan, los alumnos que tienen malos resultados escolares, que son absentistas, los que plantean más problemas. La violencia es por tanto la consecuencia. Hay que entonces trabajar sobre las consecuencias mejorando las relaciones enseñantes/enseñantes con rigor y mucha benevolencia; mejorando el entorno de vida.» (...)

⁵⁴⁷ En: Boudet, A. (2016) *Violence en Guadeloupe : pourquoi l'île est le département le plus meurtrier de France* » publicado el 11/06/2016. Disponible en: http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/17/valls-guadeloupe-raisons-violence_n_4107046.html

En: Borredon, L. (2011) *Guadeloupe, derrière le débat sur l'insécurité, le malaise social*. Publicado en Le Monde, el 21/12/2011. Disponible en: http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/12/21/en-guadeloupe-derriere-le-debat-sur-l-insecurite-le-malaise-social_1621005_3224.html#D1qt4lQggQ72CZ1K.99

⁵⁴⁸ En: B. DI. *Collège Julia-Nicolas: l'agression filmée qui choque*. Publicado on line el 25 de septiembre de 2014. Disponible en: <http://atv.mq/infos-1459-violence-dans-un-college-la-video-qui-choque.html>

Traducción al castellano: “Todos los establecimientos escolares conocen este tipo de sucesos. No hay que señalar al establecimiento con el dedo. Es sobre todo una cuestión de violencia societal presente por todas partes”.

(« ¡¡¡Despertad !!!¡¡Salid d de vuestra burbuja!!!¡¡Estamos en 2009 ahora!!!¡¡Los últimos informes de la Martinique sobre la violencia sitúan a la Martinique entre los 5 departamentos más violentos justo detrás de Seine Saint Denis, la Guadeloupe y la Guayane!!)

La línea discursiva predominante en los testimonios y discursos publicados en el espacio online dedicado al problema de la violencia escolar en los colegios e institutos martiniqueses, es análoga a las conclusiones ofrecidas en los diferentes estudios estadísticos encontrados, en donde la violencia se muestra como un fenómeno banalizado que no sólo atañe a la relación entre alumnos, sino hacia los profesores, y viceversa:

“La violence est aussi mon souci en école primaire : elle existe dans le langage de chacun : tatie, instit ... Il faut crier sur ces petits pour qu'ils daignent nous entendre !!! Et tous le monde se fiche de la violence ...en tout cas il ne la voit pas!!!!”

(Intervención de Zen. Publicada el 30-04-2009 a las 00:33).

“ J'avoue que je reste perplexe face à cette violence gratuite, autant verbale que physique. Quand je croise les enfants qui reviennent de la cantine et que je les entends discuter, honnêtement, j'en ai froid dans le dos... C'est à coup d'insultes et de brimades physiques que les enfants se testent. Quand un enfant passe à côté de vous, bing un coup de coude dans les côtés, et en plus on rigole, et quand on lui demande de s'excuser "qu'est ce t'as t'es pas contente??"Et bien non, je ne suis pas contente, vous excuserez l'expression, qu'un "merdeux" de 10 ans n'est pas de respect pour les grandes personnes...Je ne pense pas que cette violence soit le seul symptôme d'une école "malade", je crois qu'elle est le reflet d'une éducation parentale qui part en vrille, et d'une société qui va mal, et non pas de la seule école.»

Intervención de Emmalou. Publicada el 30-04-2009 a las 02:38.

« Pour moi, ça a été très dur tout le temps car j'ai dû supporter sans broncher de voir les coups de bâton même sur les petits de maternelle, la rudesse, le mépris des adultes pour les enfants etc. L'inspecteur m'a même envoyé voir un psy car je lui avais dit que je ne supportais pas de travailler comme ça (j'étais chargé de direction et j'en voyais de toutes les couleurs entre les méthodes pédagogiques d'un autre monde et la violence envers les enfants)». ⁵⁴⁹ (...)

⁵⁴⁹Intervenciones disponibles en:

<http://forum.magicmaman.com/presdechezvous/RegionOutreMer/ecoles-martinique-sujet-1520614-1.htm>

Traducción al castellano:

“La violencia es también mi preocupación en la escuela primaria: existe en el lenguaje de cada uno: tata, institutriz...¡¡Hay que gritar sobre estos pequeños para que se dignen en escucharnos!!Y a todo el mundo le da igual la violencia... ¡en todo caso no la ven!!!”

(Zen. Publicado el 30-04-2009 a las 00:33).

También los profesores se quejan de la violencia estructural existente en el medio escolar martiniqués debido a un funcionamiento institucional jerarquizado, que algunos metropolitanos tildan de arcaico:

“ Je me joint à Toto concernant la verticalité du rapport hiérarchique et le rôle assez particulier du directeur d'établissement »

(Kaynette publicado el 28-09-2008 a las 22:44)

(“Me uno a Toto en lo concerniente a la verticalidad de la relación jerárquica y el rol bastante particular del director del establecimiento”).

Si para los profesores metropolitanos la violencia resulta un fenómeno aislado, la ontogenia y desarrollo de la misma como un factor inherente a la historia y constitución de la sociedad antillana, se conforma como una característica más de las especificidades de la escuela en estos contextos, en donde se expresan y reflejan todas las formas de violencia asociadas a los procesos de colonialidad local y estatal heredados de la trata y esclavitud.

En este sentido, la percepción de inseguridad hacia los profesores debido a la violencia existente por los alumnos, es compartida por las secretarías académicas adjuntas, Mme. Roger Numa et Mme. Valérie Vertale-Loriot, responsables del sindicato principal de enseñantes (Snes Martinique), que llegan a conceptualizar la misma como “normal”:

« Dans un contexte de violence banalisée, il appartient à l'autorité académique d'assurer la sécurité de ses personnels et de se saisir au plus tôt des problèmes générés par l'utilisation des portables au sein des établissements scolaires »

(« En un contexto de violencia banalizada, pertenece a la autoridad académica de garantizar la seguridad de su personal y de gestionar lo más pronto posible los

“Reconozco que me quedo perplejo frente a esta violencia gratuita, tanto verbal como física. Cuando cruzo a los niños que vuelven de la cantina y los escucho discutir, honestamente, me da frío en la espalda...Es un golpe de insultos y de intimidación física que los niños se prueban. Cuando un niño pasa a su lado, Bing un codazo en las costillas, y encima nos reímos, y cuando le pedimos que se excuse “¿Qué te pasa, no estás contenta??!” pues bien, no, no estoy contenta, me perdonareis la expresión, que un mierdoso de 10 años no tenga respeto por los adultos...no pienso que esta violencia sea el síntoma de una escuela “enferma”, creo que es el reflejo de una educación parental que parte en picado, y de una sociedad que va mal, y no sólo de la escuela.”

(Emmalou. Publicado el 30-04-2009 a las 02:38).

“Para mí ha sido duro todo el tiempo, ya que he debido soportar sin quejarme los golpes de bastón incluso sobre los pequeños de la guardería, la rudeza, el desprecio de los adultos por los niños etc. El inspector me ha enviado mismo a ver un psicólogo cuando le dije que no soportaba trabajar así (fui descargada de la dirección y veía de todos los colores los métodos pedagógicos de otro mundo y la violencia hacia los niños.” (...)

problemas generados por la utilización de teléfonos móviles dentro de los establecimientos escolares.”)

En la misma línea, en el artículo publicado J. Marie Nol⁵⁵⁰, se vincula el incremento de la violencia entre los más jóvenes con el panorama laboral y social en el que se ven inmersos, ligado a los hándicaps del sistema educativo de ambas islas:

“Tout d’abord, ceux qui sont les premières victimes de cette violence, ce sont les jeunes: 80 % des actes commis par des jeunes sont à destination d’autres jeunes. En réalité, la violence n’est pas en soi un phénomène nouveau aux Antilles dont l’histoire est jonchée d’épisodes violents. Le problème se situe maintenant surtout du côté de la crise de la société. La délinquance de certains jeunes antillais n’est plus une délinquance due à un parcours accidenté (que souvent le service militaire permettait de corriger) mais elle est souvent aujourd’hui une délinquance d’exclusion (...) La réponse est peut-être à chercher du côté des déficits d’éducation. Les adolescents connaissent essentiellement la famille, l’école et la rue. Ces trois lieux de vie principaux sont aujourd’hui en difficulté dans leur rôle d’éducation. Ce n’est pas que les parents, les enseignants et les éducateurs soient moins performants qu’autrefois (...) L’école est aussi atteinte dans sa crédibilité, elle qui devrait préserver l’égalité des chances... et qui est l’endroit le plus instable socialement qui soit.»

De esta forma la violencia constituye una herencia histórica que se intensifica entre los jóvenes afrodescendientes más vulnerables, constituyendo un reflejo y expresión de la violencia estructural, física, y simbólica de la que sus ancestros y ellos mismos son objeto.

En este aspecto Mr. D. director del colegio Cassien Saint Claire, durante la entrevista inicial que mantuvimos en su colegio en 2015, establecía a través del propio devenir histórico de su familia, estas correlaciones que pasan por la función catalizadora de la escuela en cuanto al mantenimiento de la arquiestructura socioeconómica de la población de la isla:

⁵⁵⁰ Por Nol, J. M. (2016) *La violence nous desarçonne et desarçonne nos institutions*. Publicado en la web Politiques publiques, en Febrero de 2016.

Disponible en: <http://politiques-publiques.com/martinique/violence-desarçonne-desarçonne-institutions/>

Traducción al castellano: “Antes que nada, los que son las primera víctimas de esta violencia, son los jóvenes: El 80 % de los actos cometidos por los jóvenes tiene como destino otros jóvenes. En realidad la violencia no es un fenómeno en sí nuevo en las Antillas en donde la historia está repleta de episodios violentos. El problema se sitúa ahora sobre todo del lado de la crisis de la sociedad. La delincuencia de algunos jóvenes antillanos no es una delincuencia debida a un recorrido accidental (que a menudo el servicio militar permite corregir) sino que generalmente hoy es una delincuencia de exclusión (...). La respuesta hay que buscarla quizás en los déficits de educación. Los adolescentes conocen esencialmente la familia, la escuela y la calle. Estos tres lugares de vida principalmente están hoy en dificultad en el rol de la educación. No es sólo que los padres, los enseñantes y los educadores sean menos rigurosos que antes (...) La escuela también perjudica en su credibilidad, ella que debería preservar la igualdad de oportunidades...y que es el lugar el más inestable que hay socialmente.”

“Aquí no es peyorativo categorizar a la gente por su color como en la metrópoli, si no se asocia al estatus socioeconómico, yo por ejemplo soy mestizo, chabin, los mestizos tenemos más poder en la isla, durante la esclavitud se nos permitió el acceso al colegio, a los conocimientos, la escuela jugó un rol fundamental y fuimos ocupando puestos dentro de la institución y la administración.” (...)

(Traducción simultánea al castellano, recogida del diario de campo.)

Una vez apuntado el panorama socio laboral al que se enfrentan estos jóvenes y la violencia como fenómeno inherente a esta parte de la juventud martiniquesa, es preciso ahondar en el resto de características de un sistema educativo que en estos contextos podría catalogarse de pos-colonial.

Así posteriormente podremos pasar al estudio de caso del colegio Cassien Saint Claire, en donde muchos de los fenómenos descritos serán abordados a nivel micro social, entendiendo así el papel de la institución escolar en el mantenimiento de la arquitectur social y el rol de la transmisión de la historia local en estos procesos.

4.3.3. Características generales de las escuelas martiniquesas.

Entre las características generales que diferencian la escuela pública martiniquesa de la metropolitana, llama la atención en primer lugar, los porcentajes publicados acerca del fracaso escolar entre los alumnos de Dom, con respecto a la media nacional, unido al abandono precoz de la institución y a un mayor absentismo escolar.

La calidad de la enseñanza del sistema educativo en los Dom resulta deficitaria si tenemos en cuenta los datos arrojados por el INSEE en el año 2011, en los que del 30 al 70% de los jóvenes de DOM entre 18-25 años en dificultad, no saben leer con respecto al 10% de la metrópoli.

En cuanto a los resultados académicos, en el artículo realizado por el antropólogo W. Rolle (2014)⁵⁵¹ sobre las desigualdades académicas en Martinique, el autor señala las diferencias entre los resultados obtenidos en Dom con respecto a los de la Francia metropolitana:

⁵⁵¹En: Rolle, W. (2014) *Martinique sous les inégalités, la discrimination? Section LDH, Fort de France*. Publicado en la web: Lignes de droits de l’Homme, en Octubre de 2014. Disponible en: <http://www.ldh-france.org/en-martinique-les-inegalites-discrimination/>

Traducción al castellano: « No terminaríamos de citar los datos del Insee indicando estas diferencias: « Los resultados obtenidos por cada academia están aún lejos de ser equivalentes a los constatados en la metrópoli ». Así los resultados en las evaluaciones nacionales de adquisición en francés y matemáticas de los alumnos de CM2, efectuadas en Enero de 2009, hacen aparecer, para las cuatro academias concernientes, resultados netamente inferiores a los de la media nacional: En francés, el 40 % de los alumnos no se reducen a la media de las academias de la Guadeloupe, de la Martinique et de La Reunion; 73 % de los alumnos guyaneses fracasan en las mismas evaluaciones, contra el 25% a nivel nacional; en matemáticas, el 55 % de los alumnos de las academias de las Antillas y de la Reunion no obtienen la media; son el 82 % en Guayane, contra el 35 % a nivel nacional. »

« On n'en finirait pas de citer les données de l'Insee indiquant ces écarts: «Les résultats obtenus par chaque académie sont encore loin d'être équivalents à ceux constatés en métropole». Ainsi les résultats aux évaluations nationales des acquis en français et mathématiques des élèves de CM2, effectuées en janvier 2009, font apparaître, pour les quatre académies concernées, des scores nettement inférieurs à ceux de la moyenne nationale: en français, 40 % des élèves n'atteignent pas la moyenne dans les académies de la Guadeloupe, de la Martinique et de La Réunion; 73 % des élèves guyanais échouent aux mêmes évaluations, contre 25 % au plan national ; en mathématiques, 55 % des élèves des académies des Antilles et de La Réunion n'obtiennent pas la moyenne; ils sont 82 % en Guyane, contre 35 % au plan national. »

También resulta representativo que tanto el fracaso escolar como el abandono precoz de la escuela, unido al aumento de la violencia, se dé mayoritariamente entre los jóvenes afrodescendientes de género masculino.

Los patrones que marcan la masculinidad entre las clases socioeconómicas más pobres, se reflejan en el adolescente martiniqués que se retrata así mismo como una figura contestataria a todos los estamentos que estructuran e importan el modelo del francés blanco, especialmente el de la escuela.

Diferentes autores y agentes sociales se hacen eco de este fenómeno, que algunos achacan a la influencia de la imagen del hombre negro importada por los canales de información Norteamericana y la industria de la música, y que coincide con actitudes similares entre esta parte de la juventud, en otras partes del Caribe:

“Il existe un désastre masculin à la Martinique depuis quelques années. Au baccalauréat, les filles sont trois fois plus nombreuses à réussir que les garçons. A l'université, toutes filières confondues, ces derniers sont minoritaires et les nouveaux médecins, dentistes, pharmaciens ou avocats sont désormais à plus de 70% de sexe féminin(...) Si aujourd'hui, la violence contre les femmes est déjà insupportable, que sera-t-elle dans dix ou vingt ans ? Il y a tout lieu de craindre le pire. Alors, il convient de se poser la seule question qui vaille : est-il encore possible de rattraper les choses c'est-à-dire de remettre cette jeunesse masculine en déchéance sur les rails ? ¡Difficile! Très difficile.»⁵⁵²

⁵⁵² Artículo de opinión anónimo: «*Fric, sexe et drogue: Le cocktail détonant qui tue la jeunesse masculine martiniquaise* ». Publicado en Montray créole, el 18/12/2014. Disponible en: <https://www.montraykreyol.org/article/fric-sexe-et-drogue-le-cocktail-detonnant-qui-tue-la-jeunesse-masculine-martiniquaise>

Traducción al castellano: “Existe un desastre masculino en Martinique desde hace algunos años. En la selectividad las chicas son tres veces más numerosas para lograr el éxito que los chicos. En la Universidad todas las filiales se confunde. Estos ultimo son minoritarios y los nuevos médicos, dentistas, farmacéuticos o abogados son más del 70% de sexo femenino (...) Si hoy, la violencia contra las mujeres es ya insoportable ¿qué será dentro de 10 o veinte años? Hay todo para temer lo peor. Entonces conviene hacerse la única pregunto qué vale: ¿es aún posible volver atrás es decir meter a esta juventud masculina sin solución? ¡Difficile! Muy difícil.»

En los textos estadísticos oficiales sobre la región⁵⁵³, se constata las nociones ofrecidas en el extracto anterior:

«Dans l'académie de Martinique les filles et les garçons ont des parcours scolaires qui traduisent un niveau de réussite relativement différencié (...) L'analyse des chiffres concernant le décrochage scolaire montre que les filles sortent moins souvent précocement du système éducatif que les garçons.(...)»

A l'issue de la 3ème, les filles ont un taux de passage en 2nd GT bien meilleur que celui des garçons (71,1% contre 53,6%). Le taux de passage plus élevé des filles vers la 2nde GT est significatif d'un meilleur niveau de performance des intéressées à tous les niveaux de scolarité dans le second degré.

De manière concomitante, les garçons s'orientent plus manifestement vers la voie professionnelle.

- passage en CAP: garçons: 11%, filles : 6%. - passage en 2nde pro: garçons: 32,7%, filles : 20,6%.»

La asociación del carácter de la juventud masculina de Martinique con una herencia esclavista que determinaría un tipo de familia (matrifocal), como apuntaba al inicio del capítulo, relacionada con la pérdida del rol de “*poto-mitán*” de la madre o principal figura de autoridad, constituye para algunos autores como P. Edmond (2001, 5:11), Presidenta del Consejo de Administración de la CAF en Martinique, un factor determinante de las prácticas actuales de este tipo de jóvenes que implicaría el mayor abandono y absentismo escolar, pero no las diferencias entre ambos sexos.

La visión ofrecida por un alumno “*decrocheur*” expuesta al inicio de este epígrafe, en la que se remarcaba la falta de confianza en sí mismo y el sentimiento de hostilidad social, parece ensamblarse con las conclusiones aparecidas en diferentes estudios acerca de la construcción de la masculinidad de los jóvenes (racializados) en Martinique, en las que se vislumbra un aprendizaje dicotómico en cuanto a la ausencia de expresión de lo

⁵⁵³ En: *Filles et garçons dans l'académie de Martinique. L'égalité en marche*. Service statistique - études prospectives – SSA. Délégation académique à la formation professionnelle initiale et continue - DAFPIC Service académique d'information et d'orientation – SAIO. Febrero de 2015.

Traducción al castellano: «En la academia de Martinique las chicas y los chicos tienen un recorrido escolar relativamente diferenciado (...) El análisis de cifras concernientes al abandono escolar muestra que las chicas salen menos precozmente del sistema escolar que los chicos (...).

Al final de la 3eme, tienen una tasa de aprobados en 2nd GT bastante mejor que la de los chicos (71,1% contra 53,6%). La tasa de aprobados más elevada de las chicas hacia la 2nde GT es significativo de un mejor nivel de perfección de intereses a todos los niveles de escolaridad en el segundo grado... De forma concomitante, los chicos se orientan más manifiestamente hacia la vía profesional.

- Certificado de Aptitud profesional (los que pasarán a FP): chicos: 11%, chicas: 6%. - aprobados en 2nde pro: chicos: 32,7%, chicas: 20,6%.»

íntimo y la sobreexpresión de la “*virilidad ostentatoria*” como la califica el investigador martiniqués Roger Cantacuzène(2013)⁵⁵⁴.

Como señalaba al inicio del capítulo, la violencia va adherida históricamente a la constitución de sociedades pos esclavistas como los Dom, y acentuada en contextos como el martiniqués, en donde se intensifica la arquiestructura social con la persistencia de una ideología etnoracial que continúa conformando al grupo béké.

Aquí, la permanencia de las relaciones de dominación-subordinación entre ambos grupos, Békés y afrodescendientes, se traslada a la educación de los varones afrodescendientes de colegios como los de Cassien Ste. Claire, con la percepción discriminatoria de los adultos (figuras de autoridad en esta relación) que posicionándose en el lado del maître, observan con desprecio las formas de resistencia de los jóvenes hacia la asimilación y la racialización.

Siguiendo la línea argumental acerca de la discriminación y las estrategias de resistencia de los agricultores y su vínculo con la tierra que era analizada en el capítulo 3º, los estratos sociales más desfavorecidos, y en particular el grupo socioeconómico y de edad más vulnerable, es en el que se intensifica la violencia simbólica y estructural, quizás por su alejamiento cultural con las élites blancas y criollas, que como señala F. Gauthier (2007, 13-14), han jerarquizado el valor de la cultura de cada grupo en función de su cercanía o distancia a la del colono:

*“Le maintien durable du système esclavagiste n’a cependant été rendu possible que par l’organisation d’un processus de « créolisation » de la main-d’œuvre d’origine africaine, processus destiné à lui faire intérioriser les valeurs d’un ordre reposant sur les rapports maître-esclave, le travail contraint, et plus généralement « les formes culturelles encouragées et sélectionnées par les maîtres »*⁵⁵⁵.

El modo de relación entre los seres humanos y su entorno que impone el modelo colonial, impregna el análisis de las realidades a las que nos acercamos en este estudio.

⁵⁵⁴ Cantacuzène. R. (2013) *Modèles d’éducation, virilité ostentatoire et déficit d’expression de l’intime dans la construction sociale de la masculinité en Martinique* ». Service social, vol. 59, n° 1, pp. 129-144.

⁵⁵⁵ Citado en el texto de Roger Cantacuzène en nota a pié de página n° 51(pág. 131). En: Gauthier, F. (2007), *“L’aristocratie de l’épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur”* 1789/1791, Paris: CNRS Éditions. pp. 13,14.

Traducción al castellano: “El mantenimiento duradero del sistema esclavista sólo ha sido posible mediante la organización de un proceso de “creolización” de la mano de obra de origen africano, proceso destinado a hacerles interiorizar los valores de un sistema basado en las relaciones maître-esclavo, el trabajo forzado, y de forma más general “las formas culturales animadas y seleccionadas por los maîtres”.

Este tipo de argumentos concuerda con los trabajos de M. Lugones, A. Oyewùmi o P. Hill Collins citados anteriormente a cerca del rol de la colonialidad de género como consecuencia del sistema colonial y poscolonial en estas sociedades.

En este aspecto la obra de P. Wilson (1969) en torno a la dialéctica entre *reputación* y *respetabilidad* como marcadores de la identidad sexual en el Caribe, es esclarecedora para comprender las representaciones y roles de l@s jóvenes en Martinique, que al final son parte de la herencia y de la memoria incorporada de la esclavitud y la colonización.

Ambos *reputación* y *respetabilidad*, conforman modelos dicotómicos sobre los que los hombres y las mujeres fabrican sus identidades sexuales y marcan sus relaciones.

La primera atañe al rol del varón o al «*ti-mal*» (joven macho en el creole de la Martinique) con respecto al grupo de iguales, en el que debe de demostrar continuamente su virilidad y capacidad de conquista, ausente de cualquier expresión emocional hacia la mujer. En esta representación ella es transformada en un objeto sexual como lo fuera para el colono y él mismo en un instrumento de fecundación sin sentimientos. Ambos roles parecen destilados directamente de la época esclavista.

La socióloga S. Mulot⁵⁵⁶ (2008,122) expresa en el artículo “*Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal*” aporta datos que reactualizan y consolidan las hipótesis de P. Wilson:

« En effet, le vocabulaire utilisé est très cru, parfois violent: ni les sentiments amoureux, ni aucun attachement ne peuvent ni ne doivent se faire sentir. Dans ces récits, le détachement est de rigueur. Il s’agit de raconter des actes et non des liens, de faire valoir des compétences viriles et non de s’entacher de faiblesses sentimentales féminines, de montrer sa différence et sa domination sur le féminin, presque dangereux, et non sa sensibilité. »

(« En efecto, el vocabulario utilizado es muy crudo, a veces violento: ni los sentimientos amorosos, ni ningún vínculo pueden ni deben hacerse sentir. En estos relatos, la desvinculación es de rigor. Se trata de relatar los actos y nos los vínculos, de hacer valer las competencias viriles y no de mancharse de debilidades sentimentales femeninas, de mostrar su diferencia y dominación sobre lo femenino, casi peligrosa y no su sensibilidad”).

En cuanto a la respetabilidad como modelo de la construcción de la identidad femenina, el concepto hace referencia a lo contrario, a la responsabilidad, a la moralidad de tinte católico, a la educación, al “decoro”, todos ellos valores importados para representar a la mujer blanca en el sistema patriarcal.

⁵⁵⁶ Mulot, S. (2009) *Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal*. Autrepart 1/2009. N° 49. pp. 117-135. Disponible en: www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-117.htm.

La violencia engendrada en el periodo esclavista en cuanto al sistema de relación de dominación entre grupos y los estereotipos coloniales importados hasta la actualidad en cuanto a los roles de género, es palpable y se encuentra en expresiones recogidas en el espacio on line como las vertidas en el blog de esta internauta:

« Une antillaise m'a dit: «Un antillais est un chien prêt à sortir sa queue sur tout ce qui bouge et à traiter toutes les autres femmes de chiennes voraces. Sauf sa mère. Pas besoin de la traiter, elle a déjà été traitée par un autre(...) Ils sont sauvages, ils n'aiment qu'eux, leur belote, leur rhum et leurs amis. On ne peut pas leur faire confiance. Ils sont lâches. Mieux vaut sortir avec un européen ou un antillais qui a vécu ailleurs que sur son île, ils sont moins petit dans leur tête et plus intéressants pour construire un foyer solide. »⁵⁵⁷

Así en esta repartición de roles el hombre se reduce a un cuerpo sexuado es decir, emplea su “Kò” como objeto o instrumento sexual, lo que al mismo tiempo le permite preservar su interior, su vulnerabilidad emocional.

La mujer se convierte en este sistema de relación en el objeto sexual a poseer, a conquistar o a dominar. Enarbola los mecanismos de control católico- patriarcal que se apropia para configurarse como una figura de poder sobre el hombre, que condena y reprueba constantemente en su relación como padre y pareja.

Paralelamente, la incorporación de las imágenes estereotipadas del afrodescendiente difundida por la industria musical Norteamericana citadas anteriormente y vinculadas a la representación cosificadora de la mujer negra como objeto sexual, también parecen reproducir paradójicamente los roles sexuales de los esclavos, siendo en el caso del varón un medio de estigmatización por parte del resto de la sociedad y la única forma de expresión y comunicación válida hacia el grupo de iguales.

La imagen triunfadora del joven afroamericano se caracteriza por ser amenazante, marginal, sexual-viril, improductiva, ilegal etc...todos ellos atributos con los que son retratados estos ciudadanos en cualquier videoclip o película Norteamericana.

Estas representaciones son incorporadas por esta parte de los jóvenes martiniqueses y sus homólogos caribeños, que quizás ven en “sus ídolos” un medio desde el que salir del rol de sumisión, subordinación y desprotección con el que se representa a sus ancestros y también al África negra.

⁵⁵⁷ Disponible en: <https://tchip.wordpress.com/2011/02/21/pourquoi-ne-faut-il-surtout-pas-sortir-avec-un-antillais/>

Traducción al castellano: «Una antillana me ha dicho: «Un antillano es un perro preparado para soltar su cola sobre todo lo que se mueva y para tratar a todas las otras mujeres como perras voraces. Salvo a su madre. No es necesario tratarla, ya ha sido tratado por otro (...) Son salvajes, solo se quieren a ellos, a sus cartas, su ron y sus amigos. No se puede confiar en ellos. Es mejor salir con un europeo o un antillano que ha vivido fuera de su isla. Son menos pequeños de cabeza y más interesantes para construir un hogar sólido».

En el trabajo realizado por la agencia estadística V.E.V Consulting para la AGEFMA en febrero de 2011⁵⁵⁸, se señala que la desmotivación general de los jóvenes para terminar sus estudios se ve concernida entre otros factores por la instauración del «*Rap Afro-Américain Jamaican style*» en el imaginario de muchos jóvenes, en donde se desplaza la escuela como modelo de éxito.

La reputación se manifiesta entonces a través de modelos importados como estos, en donde la carga de violencia de estos videos musicales es manifiesta y omnipresente.

En este último aspecto y como he apuntado en cuanto a la violencia educativa como uno de los componentes que caracterizan la escuela martiniquesa y en consonancia con la misma, la “educación tradicional” en el ámbito doméstico también es concebida desde las relaciones de fuerza marcadas por el autoritarismo entre madre/padre e hijo/a, que correría paralela a esta visión global de la sociedad sobre una parte de los jóvenes afrodescendientes.

R. Cantacuzène (2013,132) identifica en su estudio las formas de imposición del adulto hacia el niño mediante métodos contundentes y verticales, alejados según el autor de las directrices y prácticas metropolitanas:

“Ce modèle postule l’obéissance attendue de l’enfant comme allant de soi, l’adulte se présentant comme un pôle d’autorité indiscuté et indiscutable. Il repose sur quatre éléments principaux, qui se manifestent à des degrés divers dans les récits de vie: l’injonction (concernant un comportement attendu, sans discussion); les punitions et corrections corporelles (à titre de sanction; le faible recours à l’encouragement, à la récompense et à la valorisation; la place réduite accordée à l’écoute, au dialogue.»⁵⁵⁹

En cuanto a la principal forma de castigo corporal, Cantacuzène señala la adopción de elementos como una liana, un cinturón o un palo, que interpelan inmediatamente al simbólico látigo, referente incontestable de la distancia entre el agresor y el agredido, desde la que el adulto y el niño se posicionan y reproducen históricamente el rol del maître y del esclavo en las formas de educación transgeneracional actuales.

Particularmente el uso de la liana como método de castigo se convierte en una herencia directa de la “historia local” ya que era empleada prioritariamente hacia los esclavos desobedientes y perezosos, según señala P. J. Roget (1980).

El vínculo de este fenómeno con la expresión de la memoria esclavista es gráficamente explícito en representaciones culturales como el carnaval guadaloupeño, que pude

⁵⁵⁸ Disponible en: <http://tnova.mg/groupes-de-travail/dcrochage-scolaire/>

⁵⁵⁹ Traducción al castellano: “Este modelo postula la obediencia del niño como salido de sí mismo, el adulto se presenta como un polo de autoridad indiscutida e indiscutible. Reposo sobre cuatro elementos principales, que se manifiestan en grados diferentes en las historias de vida: las ordenes (que conciernen a un componente esperado, sin discusión); los castigos y correcciones corporales (a título de sanción); el débil recursos a animarle, a recompensarle y valorizarle; el lugar reducido acordado a la escucha, al dialogo.»

presenciar en la localidad de Basse Terre durante mi estancia en la isla en 2004. Los grupos carnavalescos en el colorido desfile que atravesaba las calles de la ciudad, iban precedidos de niños afrodescendientes de corta edad provistos de látigos, con los que golpeaban incesantemente el suelo durante la marcha del desfile.

De forma paralela al rol cultural de estos niños en el Carnaval, claramente empoderador y al mismo tiempo reproductor de la violencia impregnada en sociedades poscoloniales como la estudiada, la contra respuesta hacia la institución escolar que encarna otra de las formas de poder a las que se ven sometidos estos adolescentes, se caracteriza por el establecimiento de fronteras espaciales y del ser.

Ambas son establecidas e incorporadas en la cotidianeidad de su día a día, alejándose de los espacios y agentes de autoridad, escapando de la escuela, en lo que podría ser un marinaje contemporáneo, que expresa y recoge la dureza de la formación y condición histórica de estos jóvenes.

Si el jardín creole constituía para las generaciones precedentes el vehículo desde el que alejarse existencial y culturalmente del mundo colonial externo, los jóvenes racializados encuentran otras vías de contestación, distanciamiento y reificación.

Al igual que en la distribución del jardín y del cuerpo del esclavo que se analizaba en el capítulo anterior, la construcción de una envoltura de indiferencia que protege el interior vulnerable del joven, que se desarrolla al margen de los mecanismos de dominación contemporáneos de los que es objeto y de su representación más externa, marca una forma de relación con los adultos caracterizada por la instrumentalización del lenguaje no verbal como medio contestatario.

R. Cantacuzène (2013,138) extrae de los testimonios recogidos de los jóvenes hacia su educación en la familia, el término de “caparazón, que se conceptualiza como herramienta desde la que resistir y subsistir a la violencia a la que son sometidos en el entorno doméstico y educativo.

De nuevo una frontera corporal y mental desde la que alejarse, una fachada, que enmascara la fragilidad de los más pequeños.

En esta línea, el aparente desinterés que muestran hacia el aprendizaje de una historia propia en el entorno educativo, que será analizado posteriormente pudiera ser una forma colateral de hacer frente a la ontogenia de su posición desfavorecida y su condición marginal y subordinada.

Además podría ser un indicativo del rechazo hacia los métodos, agentes y espacios de aprendizaje, más que hacia el tema en cuestión.

Como veremos en los epígrafes siguientes, la introducción de metodologías alternativas en lugares no institucionalizados sobre esta temática y la motivación de los alumnos hacia este tipo de aprendizaje en un contexto de relación más horizontal, podría orientar el asunto hacia explicaciones de este tipo.

En cuanto a la falta de representatividad de los métodos pedagógicos empleados en la escuela para este perfil de estudiantes, en el estudio realizado por Emilien Pierre Petit en Enero de 2003, como componente del cuerpo de inspectores educativos en Martinique, se establece la relación entre el fracaso escolar de los alumnos martiniqueses y un programa inadaptado al contexto cultural y a su percepción del mundo, determinado como explicaba W. Rolle, por su insularidad.

La representatividad pedagógica y socio cultural implementado en cada establecimiento educativo, es la base según la autora para entender las diferencias entre el éxito y la integración de los alumnos en las escuelas privadas y las públicas en la isla.

Así en Martinique se encuentran “los mejores centros privados” de los departamentos de ultra mar, y entre ellos de forma notable el Couvent de Cluny, centro educativo arquetípico del grupo béké. Este hecho podría constituer un síntoma del rol y del peso colonial que aún ocupa la institución educativa en este departamento, en relación con el mantenimiento de élite blanca y la estructuración etnoracial de la sociedad de la isla⁵⁶⁰.

La percepción de las madres/padres de alumnos de algunos de los centros educativos recogida en los foros telemáticos a cerca de la calidad de la enseñanza pública, apunta a la reagudización de las diferencias entre establecimientos públicos y privados en Martinique, que para muchos resulta clave en el fracaso escolar:

*« Je suis fâchée avec l'école en Martinique, beaucoup trop d'absences et un peu trop de bordel d'où la fuite vers le privée quand on a les moyens. L'école de Martinique c'est sérieux? Les Taties on en parle sur d'autres postes? Au collège de mes enfants c'est le gros bordel: cours pas cours permanence surchargée violence dans l'enceinte du collège des profs (pas tous) joue avec leur téléphone pendant les cours, retard régulier. Je constate aussi tous les ans que l'école fini très tôt (...) je trouve très triste de devoir continuer ses études en France pour assurer l'avenir des jeunes générations. Si tu/vous saviez le nombre de couples amis ou non qui ont un ou deux enfants qui ont choisi et ont le privilège de suivre les études là-bas.» (...)*⁵⁶¹

⁵⁶⁰ «La Martinique et la Réunion ont obtenu les taux de réussite les plus élevés des DOM-TOM, avec respectivement 83 et 82 %. En revanche, en Guadeloupe et Guyane, seuls 3 candidats sur 4 ont décroché le brevet, tandis que Mayotte détient le taux de réussite le plus faible (65%).»

En: «La part de collèges et Lycées privés, académie par académie». Disponible en: <http://www.lesecoles.net/departement/etablisements-scolaires-martinique-972>.

Ver también en: <http://www.senat.fr/rap/r08-519-1/r08-519-1119.html>

⁵⁶¹ Traducción al castellano de los discursos emitidos en el espacio on-line sobre el tema:

«Estoy enfadado con la escuela en Martinique, demasiadas ausencias y un poco demasiado caos de ahí la escapada hacia lo privado cuando tenemos los medios. ¿La escuela de Martinique es seria? ¿Las

Foro zananas martinique. Tema: « *Enseigner a la Martinique* » por “persee97129” (16-12-2011) a las 00:10.

institutrices han hablado en otros foros? En la escuela de mis niños es el caos: Curso tras curso permanente descarga de violencia en el conjunto del colegio, los profesores (no todos) juegan con el teléfono durante el curso, retrasos regulares. Constató también que todos los años la escuela termina más pronto (...) Encuentro muy triste tener que continuar sus estudios en Francia para asegurar el futuro de las jóvenes generaciones. Si tu/usted supieras el número de parejas de amigos o no que lo han elegido y tienen el privilegio de seguir sus estudios allí (...). *Foro zananas martinique. Tema: « Enseigner a la Martinique » persee97129 (908 messages). Publicado el 16-12-2011 a las 00:10.*

“Soy Martiniqués. Pero si aquí estamos a 8000kms de la metrópoli y aquí al final de mayo la escuela se termina, los profes no trabajan más, cansados de la labor de los meses precedentes. ¿Dónde habéis visto es, vosotros? ¿Clases que funden el 80 % de sus efectivos en el mes de junio? Mierda, toca las narices, la escuela en Martinique y el cambio vendrá por nosotros mismos, ciertamente no de los metros. Así que hay que ponerse al trabajo, porque somos unos cuantos los que hemos metido a los niños en el privado».

«Pero como dice bien ZZZZZ aquí somos demasiado esclavos de las convenciones sociales... ¿Cuántos profesores martiniqueses han salido de lo más bajo? y ¿cuántos de entre los que salen de aquí cortan los vínculos con sus orígenes en cuanto se encuentran siendo “profesor de escuela” o profesor? He notado también que hay muchos más chabins y mulatos en la enseñanza que negros....y eso es un hecho probado, mirad alrededor de vosotros ¡preguntad a vuestros niños! ¿Por qué? ¿Podemos creer verdaderamente en la igualdad de oportunidades?”. *Foro zananas martinique. Publicado por lol972 el 09-03-2009.*

“Los más jóvenes bachilleres son a menudo procedentes de este tipo de enseñanza. ¡pero nos guardamos bien de decirlo! ¡En revancha te dirán que están aislados del mundo! O que no está bien para la integración social, ¡pero criticamos! Mi hija ha tenido 15 años, y por nada del mundo volverá al sistema escolar clásico... ¡No somos rentistas! Pero hemos terminado por entender que para tener paz y no estar con desentendimiento con los huelguistas, ¡teníamos que ahorrar un pequeño capital reservado a la escolaridad de nuestro niño! No se pasa una semana, sin que reciba un e mail de los padres preguntándome cómo hacer para retirar a los niños del sistema escolar clásico». *Publicado el 27-11-2008 a las 22:17.*

“Es la catástrofe, ya no sé cómo ayudar a mis hijos para evitar de que pasen a lo que son los adultos, en resumen en la escuela le dicen que se desenvuelva el mismo, aprende a defenderte. Salvo que es una mole y temo por la jeta del que emplee la violencia con él (...). Creo que lo voy a dejar en casa para quitarle esa carga y evitarle la escuela. En todo caso golpe a golpe para intentar regular lo que vive en la escuela. Su seguridad no está garantizada en la escuela ni la de los otros. Demasiadas historias, demasiados accidentes. Las inscripciones en el privado se hacen en los despachos cerrados. 85 alumnos en la lista de espera solo en el Seminario (Couvent de Cluny)...Esta en CM2 en una fábrica de gas, es un horror todos los blancos se van y el resiste como un adulto en esta fastidiosa escuela. No voy a poner todo sobre el racismo ya que es blanco pero martiniqués. Conoce los dos modelos metrópoli y Martinique. Pero allí él cuenta verdades, las "taties" están omni-ausentes, los Profes no se ocupan... y no veo otra solución que buscar otro establecimiento en el sector privado si es posible. Todos los niños de los metros desertan de la escuela, un año y luego van a ver fuera”. *Por Pom publicado el 29-04-2009 a las 03:32.*

La línea discursiva predominante en los foros se enfoca hacia la cuestión central de las diferencias entre ambas escuelas y a la preocupación de los padres para encontrar plaza en los centros privados:

“Je suis Martiniquais. Mais oui ici on est à 8000kms de la métropole et ici fin mai l'école est terminée, les profs ne travaillent déjà plus, fatigués du labeur des mois précédents. Vous avez vu ça où, vous ? Des classes qui fondent de 80% de leurs effectifs en métropole au mois de juin ? Mais ça fait chier l'école en Martinique et le changement viendra par nous-même, certainement pas des métros. Alors faut se retrousser les manches parce que l'on est un paquet à avoir mis ses gosses dans le privé.»

Pero como se analizará en el estudio de caso del Couvent, las escuelas privadas o concertadas, dependen de las subvenciones y donaciones de las familias de los alumnos para mantener su estatus y de las relaciones de las mismas para facilitar la inserción de alumnos procedentes de las élites, que como vimos en el capítulo primero continúan estableciéndose según un criterio histórico-pigmentocrático que estratifica a la población, comenzando por la educación de las generaciones más jóvenes.

En este sentido el discurso vertido por este internauta en el foro telemático “*Enseigner a la Martinique*”, ejemplifica estas aseveraciones y acompaña a testimonios como el analizado anteriormente de Mr. D., director del colegio de Cassien Saint Claire:

« Mais comme dit si bien ZZZZZ on est ici trop souvent esclave des conventions sociales...Combien d'enseignants Martiniquais sont issus de la base ? Et combien parmi ceux qui en sont issus coupent les liens avec leurs origines dès qu'ils se retrouvent "maitre d'école" ou professeur? J'ai aussi noté qu'il y avait beaucoup plus de chabins et mulâtres chez les enseignants que de noirs... et ça c'est un fait avéré, regardez autour de vous, demandez à vos enfants ! Pourquoi ? Peut-on vraiment croire à l'égalité des chances? ”

Foro zananas martinique. Publicado por lol972 el 09-03-2009.

En los discursos vertidos en el espacio on line, algunos progenitores, principalmente metropolitanos residentes, optan por desescolarizar a sus hijos por miedo a la violencia, el racismo y la falta de calidad en la enseñanza que perciben en la isla:

« Les plus jeunes bacheliers sont souvent issus de ce type d'enseignement. Mais on se garde bien de le dire! En revanche on te dira qu'ils sont coupés du monde! Ou encore que ce n'est pas bien pour l'intégration sociale. On ne connaît pas le fonctionnement, mais on critique! Ma fille a eu quinze ans, et pour rien au monde elle ne retournerait dans le système scolaire classique...Nous ne sommes pas rentiers! Mais on a fini par comprendre que pour avoir la paix et ne pas être en mésentente avec les grévistes, il fallait constituer un petit capital réservé à la scolarité de notre enfant! Ne se passe pas

une semaine, sans que je reçoive un email de parents me demandant comment faire pour retirer les enfants du système scolaire classique.» (27-11-2008 a las 22:17)

El siguiente discurso, muestra de manera más explícita, esta impresión preconcebida de algunos metropolitanos en cuanto a la escuela privada, como institución que garantizaría la seguridad de sus hijos y también manifiesta la dificultad para acceder a sus establecimientos:

“C'est la catastrophe, je ne sais plus comment aider mon fils pour l'empêcher de passer à l'acte Qui sont les Adultes, en gros à l'école on lui dit débrouille toi, apprend à te défendre. Sauf que c'est un costaud et je crains pour le matricule de celui qui lui fera violence (...). Je crois que je vais le garder à la maison pour différencier sa prise en charge et lui éviter l'école. En tout cas au coup par coup pour essayer de réguler ce qu'il vit dans l'institution scolaire. Sa sécurité n'est pas garanti à l'école ni celle des autres. Trop d'histoires, trop d'accident. Les inscriptions dans le privé se font à guichet fermés. 85 élèves en liste d'attente rien qu'au Séminaire... Il est en CM2 dans une usine à gaz et c'est l'horreur tous les blancs s'en vont et lui il fait de la résistance comme un grand dans cette foutue école. Je ne vais pas tout mettre sur le racisme car il est blanc mais Martiniquais. Il connaît les deux modèles métropole et la Martinique. Mais là il raconte que des vérités, les taties sont omni-absentes, les Profs ne s'occupent pas ...et je ne vois pas de solution autre que chercher un autre établissement dans le secteur privé si possible. Tous les enfants de métro déserte l'école, un an et puis vont voir ailleurs».

Pom publicado el: 29-04-2009 a las 03:32.

Las fronteras educativas etnoraciales en cuanto a la educación de las élites blancas y creoles, se nutren de este complejo engranaje en el que se vehicula la violencia estructural y física entre los diferentes grupos y en consonancia con un sistema estatal que a través de las lógicas poscoloniales educativas, favorece una escuela no representativa y asimilatoria.

Todo ello promueve el fracaso escolar de las clases más desfavorecidas y una educación aculturadora de las élites, que veremos más claramente en el estudio de caso del Couvent de Cluny.

En cuanto al abandono escolar como un factor correlativo al fracaso escolar, y al absentismo, la AGEFMA (2011) señala también amplias diferencias con respecto a la metrópoli, cuyas causas se explicarían por los perfiles cognitivos del “*decrocheur*” y por su entorno familiar y social:

“L'ampleur de l'abandon scolaire singularise la Martinique dans l'ensemble français”.
(La amplitud del abandono escolar singulariza la Martinique en el conjunto francés)

En términos estadísticos el Insee refleja que el 25% de los jóvenes antillanos y reunioneses han abandonado el sistema escolar, aumentando hasta el 50% en el caso Guayanés en el nivel elemental, frente al 14% en la metrópoli en el mismo año 2009.

Particularmente en Martinique, según el informe realizado por el PO nacional IEJ – DIECCTE Martinique (2014, 3:28) para la obtención de ayudas europeas para la mejora de la situación educativa de los jóvenes martiniqueses⁵⁶², en 2009 el 41% de los adolescentes han abandonado la escuela antes de los 16 años.

Son significativas las explicaciones que dan sus protagonistas sobre las 3 causas que han promovido su decisión de abandonar la escuela y que constata la perspectiva que se viene ofreciendo en este epígrafe sobre la reproducción de la violencia en este grupo y los mecanismos de resistencia que desarrollan para paliar sus consecuencias, y que incluyen su oposición hacia instituciones tradicionalmente coloniales como la escuela o la iglesia con su modelo de familia nuclear.

Así las dificultades cognitivas, la falta de expectativas laborales y la falta de « *confianza multiforme* » es decir « *confiance en soi, perception d'un manque de respect entre les Martiniquais, sentiment d'une hostilité des adultes à leur égard, peu d'espoir sur la capacité des élus locaux à résoudre leurs problèmes, défiance envers le « système » et la justice* »⁵⁶³, son descritas por los « *decrocheurs* », como las principales causas de la desmotivación y abandono escolar.

Mme. C. profesora del Colegio Cassien Saint Claire por su parte, me explicaba como el fenómeno del abandono escolar continuaba aumentando en su establecimiento, remarcando esta tendencia según ella desde el año 2000.

Refería que en su colegio, 15 de 640 alumnos estaban insertos en programas para los “*decrocheurs*”, algunos asistían a las clases de “*relais*” (parada, abandono) situadas en las localidades del Marin y Lamentin, que se especializaban en la educación de este tipo de alumnos.

El esfuerzo para mantener a estos estudiantes dentro del colegio, por darles una segunda oportunidad como expresaba la profesora, era conjunto, intentado motivarlos a través de la “*vie scolaire o el CPE*”. Cansada refería: “*Il faut tenir!*”.

⁵⁶² En: « *Accompagner les jeunes NEET* vers et dans l'emploi: Proposer un parcours d'accompagnement «priorité à l'autonomie»* 2014-2015. PO nacional IEJ – DIECCTE Martinique.

Disponible en:

http://martinique.dieccte.gouv.fr/sites/martinique.dieccte.gouv.fr/IMG/pdf/AAP_IEJ_MARTINIQUE.pdf

⁵⁶³ Traducción al castellano: (...) “Confianza en sí mismo, percepción de una falta de respeto entre los Martiniqueses, sentimiento de una mirada de hostilidad de los adultos, pocas esperanzas sobre la capacidad de los políticos locales para resolver sus problemas, desconfianza hacia el « sistema » y la « justicia »”.

Como veremos en el estudio de caso de este centro escolar , quizás la representatividad del sistema educativo en Martinique para estos jóvenes, cuyos padres como refieren los profesores del colegio, no creen tampoco en la escuela, no sea válido tanto por los prejuicios familiares hacia una institución hegemónica como la escolar, como por la intensificación de las formas de vigilancia y castigo que operan en este tipo de centros y que de manera paralela a los mecanismos sociales, reagudizan la contra respuesta y la formación de un bloque contra hegemónico entre los propios alumnos, que reproducen la violencia institucional entre ellos mismos y hacia las figuras de autoridad.

Por tanto, la homogenización y laicismo de la escuela republicana que atenta contra la especificidad y diversidad de los estudiantes, unido a la desvalorización y estigmatización social hacia estos jóvenes dentro del contexto local, promueve su deserción del sistema y su adhesión a formas alternativas identitarias y a la búsqueda de espacios de socialización fuera de la institución.

La escuela se conforma para las familias y jóvenes de estos entornos, como un sistema de opresión e imposición colonial, que atenta contra los valores y formas de vida particulares.

La escuela en Martinique se percibe como un objetivo para la confrontación y la contestación de una parte de la población que procura vivir en los “márgenes”, o bien como el medio desde el que se someten las élites burguesas para intentar mimetizarse con la civilización dominante, y con sus privilegios.

A nivel estatal, las políticas de discriminación positiva que acentúan la dependencia económica de los departamentos hacia el estado nación, que dificultan el desarrollo autónomo local, y que promueven la escasez de empleo fuera de la administración pública, junto a la dificultad económica de las familias para que este tipo de jóvenes pueda proseguir sus estudios fuera del “país”, facilita la percepción de la incapacidad de la escuela como instrumento de ascensión social.

Si la escuela no es percibida entre las clases desfavorecidas como un medio para asegurar la inclusión en el mercado laboral del estudiante, en cuanto a su función socializadora que debería fomentar la introducción de los más pequeños en su cultura y entorno, la institución educativa en Martinique esta lejos de promover esta integración.

Las recientes modificaciones legales y educativas que posibilitan la incorporación de referencias específicas hacia el contexto cultural de cada departamento durante la exposición del programa educativo nacional, se muestran ambivalentes con reglamentos que dificultan, sino impiden, que ese tipo de conocimientos sea transmitido y adquirido en las aulas.

La carga y distribución del programa nacional que será motivo de evaluación en detrimento de los conocimientos sobre el “contexto local”, no evaluables, reducen muchas veces al plano anecdótico las referencias específicas hacia el mismo.

De forma unánime, el profesorado entrevistado durante el trabajo de campo compartía la misma impresión, que se resumía en la imposibilidad o dificultad práctica para adaptar el programa educativo nacional a “las especificidades de la isla”, lo que supone no sólo continuar con una escuela asimilatoria y por tanto no representativa, sino constreñir una parte de la historia nacional, como especificidad local, ya analizada esta práctica en el epígrafe 1 de este capítulo.

Mme. C. profesora de Cassien Saint Claire expresaba durante nuestra última entrevista, sus impresiones sobre el tema, señalando que los programas educativos específicos para las Antillas y Guayane no sólo no deberían estar adaptados, sino que tendrían que ser obligatorios a nivel nacional.

Añadía que a pesar de la virulencia de las denuncias de varias asociaciones locales a cerca de la politización de los programas educativos, “*en la práctica todo seguía igual. En cuanto hay algo peligroso, hacen lo posible para ponerlo de lado*” y añadía que a pesar de la falta de tiempo, de la obligación de enseñar la historia de Francia como prioritaria para que los alumnos aprueben los exámenes oficiales, ella como “educadora del pueblo”, seguía intentando enseñar la historia local a sus alumnos.

En el grupo de discusión realizado en el colegio E. Glissant con profesorado multidisciplinar, exponían de forma unánime las dificultades para enseñar la historia de la colonización que marca a estas islas, debido a la prioridad de los programas nacionales a la hora de las evaluaciones, coincidiendo con el resto de profesores entrevistados en el Couvent y en Cassien.

Todos ellos referían que no podían dedicar más de 3 horas anuales en las clases de Historia y Geografía, para la enseñanza de los temas catalogados como historia local.

En cuanto al mayor interés y predisposición para su aprendizaje por parte de los alumnos, existían diversas opiniones, pero la mayoría coincidían en que encontraban a los estudiantes más motivados en general o por lo menos expresaban inicialmente mayor curiosidad y receptividad, hacia estas cuestiones.

Por otro lado y como señalaba al inicio del capítulo, la narrativa histórica que se pretende impartir en las aulas continúa en muchos aspectos desvinculando e invisibilizando al blanco metropolitano del genocidio, para transformarlo en agente iluminado de solidaridad, humanismo y portador de la igualdad de las culturas subdesarrolladas, al béké en descendiente de una época de aventureros colonos que conquistaban territorios, celebridad y fortuna en aras del honor de su rey, y a los esclavos en estas figuras incómodas, invisibilizadas, sometidas y traducidas en términos de beneficios económicos, ósea productividad y desarrollo para la Francia de la época y para la Martinique de la actualidad, que a menudo se compara con la precariedad de la vida en Haití.

Pero para entender mejor los impedimentos, alternativas y sinergias de la transmisión del objeto que nos ocupa en el entorno escolar, se estudiará la cuestión a través de las vivencias de los profesores y alumnos de varios centros educativos de la isla tratados en el epígrafe siguiente.

Por otro lado y a colación con la permanencia de la colonialidad del ser y del saber, traducida en los mecanismos aculturadores de las instituciones educativas ultra periféricas, la prohibición del uso del creole, conforma parte de la negación de la historia de la colonización y sus legados.

En este sentido, las dificultades en la práctica del uso y transmisión normalizada de la lengua materna el creole, en las instituciones escolares, aumenta el alejamiento y representatividad de las mismas en estos contextos.

A nivel nacional, cabe señalar que la introducción de políticas educativas nacionales que favorecen desde Octubre del 2001 el aprendizaje y desarrollo de las lenguas vivas regionales con la creación del CAPES (Certificate d'Aptitude Professionnelle à l'Enseignement Secondaire) en creole, basque y breton, constituye un paso hacia adelante con respecto a épocas anteriores.

Sin embargo, la lengua maternal en los DOM, continúa siendo concebida como la lengua de los insultos, como un freno académico, como un factor que predispone a la discriminación laboral e identitaria de los que no emplean un francés blanco-metropolitano, al dejar ver una procedencia histórico geográfica Otra, que conecta con una identidad y una memoria negada, o el indicativo de la resistencia hacia la aculturación, que diferencia al vasco o el Breton del ciudadano ultra periférico.

En este aspecto si asistimos en la actualidad a una normativa más beligerante o visiblemente menos rígida hacia la oficialización de las LVR (Lenguas vivas regionales), hay que señalar que este tipo de políticas es relativamente reciente, y las realidades y procesos actuales en torno al tratamiento de la lengua en su uso local, continúa nutriéndose de las consecuencias alienatorias producidas por los mecanismos hegemónicos anteriores y por los actuales, aunque estos sean menos detectables.

Como señala S. Gélinas (2006,108:227)⁵⁶⁴, la abolición de la prohibición estricta del uso el creole en los centros escolares data solamente de 1982.

Por ello, el uso de la lengua maternal por la sociedad martiniquesa, como indica el Director del IRD (Institut de Recherche pour le Développement), D. Barreteau y D. J.

⁵⁶⁴ En: Gélinas, S. (2006) *Routes et tracées de l'identité: Analyse du discours martiniquais et réflexions sur le parcours de l'identité collective*. Mémoire présenté comme exigence partielle de maîtrise en science politique. Université du Québec à Montréal.

Disponible en: <http://www.archipel.uqam.ca/2019/1/M9265.pdf>

H. Heeroma (2003, 3 y 15:20)⁵⁶⁵, es empleada en espacios y momentos de “libertad”, importando parte de la historia de la opresión y la resistencia en esta práctica.

En este aspecto los autores señalan que:

« Les jeunes Martiniquais comprennent très bien le créole mais ne l'emploient que dans des contextes où ils se sentent à l'aise. Il est donc sous-employé par rapport à ses potentialités ».

(« Los jóvenes martiniqueses comprenden muy bien el creole pero solo lo emplean en contextos en los que se sienten a gusto. Esta por tanto subempleado en relación a sus potencialidades”).

Para los profesores locales, el empleo del creole en una institución oficial y hegemónica como la educativa, también resulta contradictorio e incómodo con su rol de autoridad, asociado históricamente al colono y a su cultura, y que inevitablemente representan en la escuela poscolonial.

S. Gélinas recoge en su trabajo esta visión por parte de muchos enseñantes locales:

« Et, quoique que ce phénomène soit beaucoup moins présent qu'avant, la représentation de la langue créole chez les enseignants est souvent vue comme un dialecte régional, une forme inférieure du français, et ceux-ci tolèrent mal que les élèves s'expriment en créole. »

(« Y, mismo si este fenómeno es menos presente que antes, la representación de la lengua creole para los enseñantes, es visto a menudo como una lengua regional, una forma inferior del francés, y toleran mal que los alumnos se expresen así en clase”).

Mme. R. profesora cubana sustituta de español, en el colegio Cassien Saint Claire expresaba su percepción hacia la introducción del creole y sus consecuencias en el rendimiento escolar del alumno:

“Para nosotros, no sólo yo, sino los demás profesores de idiomas el creole es una molestia, los alumnos solo quieren hablar en esta lengua y nos cuesta que hablen en español. Ahora quieren poner el creole como lengua opcional B3, en algunos sitios, no en todos, ¿te das cuenta? B1 es inglés, B2 es español y colocan el creole en B3, con el alemán, el italiano etc....Siempre hay un atelier de creole, no para que lo aprendan, sino para que sepan escribirlo.”

⁵⁶⁵ En: Barreteau, D y Heeroma, D. L. H. (2013) *Des élèves de troisième s'expriment sur le français et le créole en Martinique*. Disponible en: <http://www.manioc.org/recherch/HASH952f1810b0d88fa1654dc3>

(Entrevista en castellano, en la sala de profesores del colegio Cassien Saint Claire el 27/04/2015).

Mme. C. profesora en esta misma escuela, señalaba sin embargo la ambigüedad y complejidad de su uso, que como instrumento servía para acercar a los alumnos hacia partes del programa que eran difíciles de asimilar, al igual que para promover la continuidad de los valores y la cultura martiniquesa. Al mismo tiempo refería que su uso contribuía a estigmatizar a los estudiantes debido a los mecanismos coloniales que en materia académica y laboral, estaban implementados a nivel nacional:

“Pueden utilizar su lengua pero para la evaluación no les ayuda. Con esto desaparece el creole auténtico. Hay un diccionario pero no es suficiente. La manera en la que mi madre habla creole no es la misma, mis hijos no la entienden. Toleramos el creole en la clase, lo empleamos los profesores para explicarles cosas del francés. Pero ellos o emplean en el sentido peyorativo, están bloqueados, están bloqueados si tiene que explicar algo importante en creole. No es obligatorio el atelier de creole aunque lo tenemos como opción para los de 6eme y 5eme, algunos prefieren el latín, les ayudara para el francés. En todo caso la prioridad para las familias y el colegio es que controlen el francés”.

(Traducción simultánea al castellano de la entrevista en francés mantenida en Mayo de 2015 en la sala de profesores).

El uso del creole queda restringido por tanto a un horario y a un aula concreta en algunos colegios, en otros como el Couvent de Cluny, la simple cuestión a cerca de la posibilidad de su introducción como optativa, crea sentimientos de incomodidad y rechazo entre los entrevistados.

En este tipo de escuelas el empleo impecable del francés se convierte sin embargo, en uno de los objetivos principales de los enseñantes y las faltas de ortografía de los textos son motivo de una atención estricta y de comentarios frecuentes por parte del profesorado:

“Pour tant le français est votre langue maternelle et vous faite un Brevet en Français”
(« Sin embargo vuestra lengua maternal es el francés y pasáis un título en Francés.”)

Por la profesora Mme. A. durante la revisión de las actividades para casa de uno de los alumnos. (Mayo de 2015).

La connotación del creole como lengua mal-educada o vulgar, se reagudiza en el caso de este establecimiento en el que la intensificación de los mecanismos asimilatorios en este aspecto, resulta clave para procurar el éxito académico y laboral de las futuras élites blancas y criollas.

Mr. C. profesor metropolitano de matemáticas en el Couvent, me explicaba tras varios preámbulos y de forma embarazosa, la normativa “interna” del desuso de la lengua materna en este contexto:

« Les élèves ils parlaient créole à l'extérieur, c'est n'est pas interdit mais quand il y a des blancs ils parlent en français, c'est l'habitude... »

(« Los alumnos hablan a menudo creole en el exterior, no está prohibido pero cuando hay, hay, hay blancos, hablan en francés, es la costumbre... »)

En este discurso se puede observar como la prohibición implícita de la lengua « de los esclavos » se instrumentaliza para continuar con el establecimiento de las relaciones de dominación etnoraciales, que marcan la diferencia entre un conjunto de alumnos del mismo estatus económico, que deben continuar subordinando parte de su cultura para dirigirse al “blanco”.

La coexistencia de dos culturas, la francesa originaria del colono y la creole desarrollada en las plantaciones, cuya expresión cotidiana se vehiculiza a través de las respectivas lenguas; viene marcada en este contexto por procesos de dominación local de los primeros sobre los segundos, colaterales a los mecanismos nacionales asimilatorios, a pesar de que la mayoría de los alumnos en este establecimiento son afrodescendientes.

La omisión en este colegio, de un elemento cultural como la lengua regional, importadora de la historia local, configura un preámbulo de la sensibilidad que el tema evoca entre la comunidad educativa del centro y del posterior tratamiento de la historia en las aulas.

En este aspecto, el creole como lengua franca empleada por los maîtres para comunicarse con los esclavos, importa la violencia simbólica de su uso y constitución, utilizándose en la actualidad por los estudiantes de Cassien Saint Claire para reírse o insultar.

El profesor de Geografía e Historia, Mr. M. explicaba en qué momentos y espacios se utilizaba el creole en su colegio:

« (Les élèves) ils utilisent le créole hors des cours, pour se fâcher entre eux, pas ou jamais avec les professeurs. Ils parlent le créole pour injurier et parce qu'ils se sentent mieux plus à l'aise avec cette langue maternelle. »

(En entrevista realizada en el establecimiento el 07/05/2015).

“(Los alumnos) utilizan el creole fuera del curso, para enfadarse o entre ellos, no o nunca con los profesores. Hablan el creole para injuriarse y porque se sienten mejor con esta lengua materna.”)

La violencia verbal ejercida por los colonos hacia los esclavos, actualmente queda impresa en la concepción y usos del lenguaje compartido. El creole se concibe como la lengua “de los insultos”, de las bromas entre amigos.

Por ello es visto como la antítesis de la lengua de la educación, de la lengua académica y formal que representa el francés en Martinique.

De nuevo la imposición y la brutalidad del sistema colonial y de sus representantes y actores se emplean paradójica y especularmente para retratar al colonizado y a sus artefactos culturales

Así la estigmatización del creole caracterizado por atributos corporales y comportamentales del ser, como una lengua “impoli” (maleducada), inferior, vulgar, o una “versión bastarda del francés”, despliega y reproduce toda la violencia simbólica empleada para racializar al “*negro*”, y hacia sus descendientes creole-parlantes.

Por otro lado el uso del creole en los diferentes centros escolares, podría conformar un indicador de las políticas educativas de los mismos, hacia la apertura y reconstrucción de la identidad y paralelamente de la memoria de los racializados martiniqueses, que pasa en este caso por el reconocimiento y difusión de la lengua en el entorno educativo.

En este sentido en el colegio Edouard Glissant el uso del creole por los alumnos y profesores es habitual y normalizado, frente a su ausencia en el Couvent que determina la continuidad de las relaciones de dominación entre békés y afrodescendientes o a su instrumentalización como herramienta de oposición por los estudiantes de Cassien Saint Claire.

Así y como profundizaremos en el siguiente epígrafe, la postura de cada establecimiento hacia el uso del creole, coincide con la importancia que se concede a la reconstrucción de la historia de la colonización y la esclavitud y de su transmisión en las respectivas aulas.

En el trabajo sociolingüístico realizado por Daniel Barreteau y David J. H. Heeroma⁵⁶⁶ previo a la oficialización del creole en la escuela, los autores constataban cómo el francés se había convertido en la lengua maternal de los alumnos, si bien el creole era comprendido por casi la totalidad de los mismos, y empleado en situaciones puntuales y de tipo convival.

Si el interés general de los alumnos en esta década para aprender su lengua natal era manifiesto cómo se señalaba en el estudio, su oficialización precisaba sin embargo de medidas radicales que comprendían no solo el establecimiento de dispositivos e infraestructuras para su enseñanza, sino la deconstrucción simbólica de las connotaciones negativas de la lengua para el conjunto de la sociedad.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 504

Un proceso que debería establecerse como colateral y paralelo a la construcción y difusión del concepto de negritud desarrollado por Césaire en su momento.

En el trabajo estadístico de ambos autores en 2003, las respuestas concernientes al interés de los estudiantes por el aprendizaje y al uso del creole en la escuela, se traducían en una respuesta favorable, asociando el desarrollo y reconocimiento de la lengua con la reafirmación de su identidad:

« Malgré certaines réserves, la majorité des élèves considère comme positive l'idée d'une introduction du créole à l'école pour des raisons extrêmement diverses : "c'est bien d'enseigner le créole" ; "il faut améliorer notre pratique du créole"; "il est important de conserver notre langue", "c'est un élément essentiel de notre culture" ; "c'est notre langue" ; "nous sommes antillais" ...

*Sur les 214 collégiens interrogés, seulement 15 (soit 7%) ne souhaiteraient pas apprendre le créole à l'école. Ils trouvent qu'il y a déjà trop de langues à apprendre. Les élèves qui sont "partagés" ou qui n'ont "pas d'avis" sur la question, pensent que ce serait bien d'intégrer le créole, à condition que ce soit en option (ce qui est précisément le cas actuellement) ».*⁵⁶⁷

Durante la observación participante realizada en 2015, y en consonancia con los últimos estudios sociológicos vertidos sobre el tema, el uso y transmisión de la lengua continúa siendo en definitiva problemático, a pesar de la “*Convention de partenariat*”⁵⁶⁸ firmada en febrero de 2011 por el Ministerio de Educación y el presidente de la Región Martinique, en donde se oficializaba su aprendizaje en las aulas y se establecían los dispositivos que acompañaban al mismo en los Dom.

Si estas medidas supondrían inicialmente una vía para la transformación de los significados y contextos de su uso, que acompañaría a una reconstrucción de la identidad y de la memoria de los descendientes de la trata, sin embargo y pese a la disposición favorable de los alumnos, la tendencia hacia la sistematización de su empleo o a una enseñanza bilingüe en los centros educativos martiniqueses, sigue siendo excepcional, como confirman los estudios realizados específicamente sobre el tema.

⁵⁶⁷ Traducción al castellano: «A pesar de ciertas reservas, la mayoría de los alumnos consideran como positiva la introducción del creole en la escuela por razones extremadamente diversas: « Est bien enseñar el creole » « Hay que mejorar nuestra práctica del creole » «es importante conservar nuestra lengua » « es un elemento esencial de nuestra cultura » « es nuestra lengua » « somos antillanos »... Sobre los 214 colegiales interrogados, solamente 15 (o sea el 7%) no desean aprender el creole en la escuela. Encuentran que hay demasiadas lenguas para aprender. Los alumnos que se abstienen o que no tienen una opinión sobre la cuestión, piensan que estaría bien integrar el creole a condición de que sea en opción(que es el caso precisamente en la actualidad)»

⁵⁶⁸En: “*Konvansion liannaj pou wouvè zel ek siktiré kò montray kréyol adan lékol piblik*”.

Disponible en: http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Outre-Mer/47/5/MartiniqueKonvansion_170475.pdf

En el SPFCL (Schéma Prévisionnel des Formations en Collèges et Lycées) realizado periódicamente por el Conseil Regional de la Martinique se señalaba en 2013 que:

“L’enseignement du créole reste marginale. La langue et la culture créole son bien vivantes en Martinique, mais leur développement nécessite l’intervention de l’école, la famille et la société dans son ensemble. Aujourd’hui, seulement 13 par cent des élèves du primaire, 1.6 du secondaire, pratiquent la langue vivante régional (VLR) .Le lycée professionnel ne pratiquent pas la discipline.»

(« La enseñanza del creole queda marginal. La lengua y la cultura creole están bien vivas en Martinique, pero su desarrollo necesita la intervención de la escuela, la familia y la sociedad en conjunto. Hoy solamente el 13 por ciento de los alumnos de primaria, 1.6 de secundaria, practican la lengua viva regional (VLR). El instituto profesional no practica la disciplina”.)

El testimonio de una joven profesora de la escuela maternal de Saint-Anne en donde se ha comenzado a enseñar el creole, recogido por el escritor Tony Delsham, describe claramente la pérdida de la lengua entre las generaciones más jóvenes, que ejemplifica los datos vertidos en la cita anterior:

(...) « Il y a eu un blocage au début : pour 95 % d'entre eux, parler créole à l'école c'était mal, c'était la langue des insultes, indique leur jeune institutrice. Certains ne savaient d'ailleurs pas le parler. »

(...) (“Hay un bloqueo al inicio: Para el 95 % de entre ellos, hablar el creole en la escuela estaba mal, era la lengua de los insultos, indica la joven institutriz. Algunos no sabían ni siquiera hablarlo”.)

En este sentido y como veremos en el estudio de caso, la persistencia de la estigmatización de la lengua maternal por parte de algunos profesores y a merced de las presiones asimilatorias estatales, es empleada como un arma contestataria de los alumnos de los estratos sociales más desfavorecidos, que encuentran en la prohibición de su lengua natal, el medio desde el que reafirmar su identidad y oponerse a los mecanismos asimilatorios educativos y sociales.

Así el encajonamiento espacial y temporal del creole en la escuela, parece no ser una respuesta realista ni satisfactoria para estos estudiantes, que continúan intentando hablar su lengua en espacios de empoderamiento como el patio o como medio de acercamiento o contra respuesta en momentos puntuales durante el aula, ya sea porque una cuestión les interesa y necesitan entenderla o para expresar su enfado o retar al profesorado como representante de la autoridad.

Estas prácticas constituyen un síntoma de la permanencia de normativas internas en los centros educativos, que tienden a estigmatizar la lengua y a sus usuarios, pese a las nuevas normativas.

En suma, las limitaciones y ambigüedades de las aparentes políticas educativas que favorecerían y reconocerían el valor del creole como objeto e instrumento para el estudio en las aulas, se ve reducido como vemos en la práctica tanto por las reglas internas de los centros en cuestión, como por el engranaje de los mecanismos coloniales estatales y locales hacia la estigmatización de la herencia histórica de los afrodescendientes y otros grupos.

W. Rolle (2013, 4:13) en este aspecto señala un ejemplo concreto en donde podemos observar la dificultad para normalizar su uso en las aulas y al mismo tiempo el peso y estigma de la herencia que la lengua creole importa en la actualidad:

« Plus d'un an après la traduction de la Déclaration des droits de l'homme en créole en martiniquais sous forme d'une affiche destinée aux établissements scolaires, le rectorat de la Martinique s'oppose à sa distribution et nous cherchons en vain les soutiens ministériels. »

(« Mas de un año después de la traducción de los Derechos del hombre al creole en Martinique bajo la forma de un panel destinado a los establecimientos escolares, el rectorado de la Martinique se opone a su distribución y nosotros buscamos en vano los apoyos ministeriales »).

Además del obstáculo de uso de la lengua como elemento estigmatizador del alumno hacia su futuro laboral, entre las causas atribuidas al fracaso y abandono escolar en los Dom publicado por diversas entidades y estudios, se señala la diglosia o el “Bilingüismo mal desarrollado” como uno de los principales motivos que a nivel cognitivo, explicaría las diferencias en los resultados académicos entre la metrópoli y los departamentos de ultra mar.

En esta línea autores como el sociólogo M. Giraud (1992, 86)⁵⁶⁹ establecían la relación entre el uso de la LVR y los resultados académicos de sus hablantes:

(...) « Ce sont les élèves de la classe suspenseur de notre population (enfants de cadres supérieurs ou moyens du secteur public ou privé, de membres de professions libérales, d'enseignants) ou ceux qui sont principalement francophones ou encore ceux dont les parents s'adressent préférentiellement à eux en français qui connaissent la meilleure réussite scolaire ».

(...) (“Son los alumnos de la clase “suspensora” de nuestra población (niños de supervisores superiores o medios del sector privado o público, miembros de profesiones liberales, enseñantes) o esos que son principalmente francófonos o aun los que los

⁵⁶⁹En: Giraud, M., Gani, L., Manesse, D. (1992) *« L'école aux Antilles, Langue et échec scolaire »*, Paris: Karthala.

padres se dirigen a ellos preferentemente en francés, lo que conocen el mejor logro escolar”).

Esta afirmación dejaba entrever la falta de adaptación del contexto educativo a las realidades y cultura local de los alumnos al que va destinado, pero más allá de la acotación hacia esta institución y de forma colateral a la misma, el uso del creole se construía como un estigma que impedía al alumno progresar académica y laboralmente.

El enfoque desde el que se culpabiliza al uso del creole como obstáculo hacia el éxito laboral y académico, invisibiliza los propios mecanismos coloniales que originan la exclusión del alumno y de los profesores que luchan contra la colonización.

Las explicaciones en torno a la diglosia como factor determinante del fracaso escolar, no son extensibles sin embargo, al resto de hablantes de las LVR en la metrópoli o la intensificación de los programas de bilingüismo en las escuelas Occidentales con lenguas dominantes como el inglés.

En este testimonio vertido por un profesor antillano, la diferencia estriba en la oralidad del creole con respecto al vasco o el corso:

“Oui le créole se parle et s’écrit très peu, ils écrivent comme ils écoutent entre problèmes de transcription et langage informatique de SMS, pour cela il existe des confusions entre le français et le créole(...) le créole est une langue parlé et non écrite á la base, sans règles et la preuve c’est que nous avons des gens qui le parlent couramment depuis des années et ne peuvent pas le lire quand ils en ont besoin.»

(« Si el creole se habla y se escribe muy poco, ellos escriben como escuchan, entre los problemas de transcripción y los lenguajes informáticos del SMS, por eso existen confusiones entre el francés y el creole (...) el creole es una lengua hablada y no escrita de base, sin reglas y la prueba de que tenemos gente que lo habla corrientemente desde hace años y no lo puede leer cuando lo necesita.”)

De nuevo la rigidez de la cosmovisión occidental impide en este ejemplo, comprender la importancia y el carácter dinámico de artefactos culturales como la lengua, en el mundo creole.

En resumen, la “cultura de la aculturación” se convierte para las élites, en uno de los recursos para conseguir inicialmente los mismos privilegios que el blanco, mientras que la resistencia a su incorporación es penada con la estigmatización identitaria y económica del sistema.

La continuidad en 2015 de este panorama, en cuanto a la exigencia de un empleo impecable del francés en detrimento del aprendizaje y uso de la lengua creole en centros como el Couvent, parece seguir siendo una de las directrices que persiguen los

establecimientos educativos con mayores tasas de “*réussite scolaire*”, estableciéndose así un continuum con épocas anteriores.

Por ello las modificaciones teóricas y legislativas en esta materia implementadas en el ámbito educativo, continúan aisladas de un cambio holístico en cuanto a las connotaciones negativas y las discriminaciones de la lengua, la cultura y la identidad de los afrodescendientes en la práctica institucional.

Por otra parte y ante el reciente fortalecimiento de la clase política afrodescendiente en la isla, el creole, al igual que en las aulas de algunos colegios, se transforma en un símbolo de una posición política contestataria. Es la lengua de las rebeliones y reivindicaciones que emplean los independentistas y los ciudadanos en los movimientos sociales, en sus denuncias inscritas en monumentos y fachadas del espacio público.

Así el uso dicotómico del creole, de la lengua de los esclavos y de los maîtres, receptáculo de parte de la historia de ambos, persiste como instrumento de estigmatización social, o como emblema de la resistencia y oposición hacia la alienación cultural.

Si las diferencias del empleo del creole en la institución educativa, constituye un factor característico de las escuelas martiniquesas, la precariedad de las infraestructuras unido a una dotación de profesorado deficitaria también es extensible a muchas de ellas.

El profesorado metropolitano desconocedor de la cultura y realidades de los alumnos de estos departamentos, ejerce su labor muchas veces motivado por la mejora de las condiciones salariales con respecto a la metrópoli y por la imagen de las islas como paraísos de descanso⁵⁷⁰, más que por un interés específico en la enseñanza hacia los alumnos de estos departamentos.

La discriminación positiva de los funcionarios del DOM, y la desmotivación del profesorado al que aluden muchos internautas, es extensible también al profesorado local y expresado por el discurso de esta internauta:

« Un autre problème à prendre en compte, un enseignant en métropole débute sa carrière à moins de 1500 euros (si quelqu'un a le chiffre exact, merci de le communiquer), en tout cas à peine plus qu'un gardien de la paix à Paris ! Ça veut dire qu'à la grande différence d'ici, la majorité des métropolitains qui choisissent ce métier le font par vocation (seti, demande à ton épouse ce qu'elle pense de ce que je dis), par passion, et la différence fondamentale c'est qu'en grande majorité ils aiment tous les

⁵⁷⁰ *“Littérature, cinéma et publicités de voyages véhiculent les mêmes clichés de mer, sable et cocotiers. Même si les guides touristiques, les documentaires, les romanciers antillais contribuent à montrer la diversité du décor, les clichés perdurent. L'île est perçue comme un idéal social et géographique qu'on pourrait appeler « désir d'île » qui connaît un engouement particulier dans la société française».*

En: Péron F. (2005). *Fonctions sociales et dimensions subjectives des espaces insulaires*. Annales de Géographie, n°644, pp. 422-436.

enfants... En Martinique tout est fossé dès le départ, car les 40 % rendent la profession très intéressante même pour ceux qui n'ont pas la vocation!!! Et heureusement beaucoup l'ont! Et (pour en rajouter une louche), comme les 40% ne sont perçus que jusqu'à la retraite beaucoup prolongent au-delà de 60 et jusqu'à 65 ans!!! Alors pour y arriver certains s'économisent...»⁵⁷¹

Discurso vertido por lol972. Publicado el: 09-03-2009 a las 18:38.

En cuanto a la dotación de infraestructuras, gran parte de la comunidad educativa denuncia la inadecuación de horarios y de los recursos materiales y humanos.

En los discursos publicados por profesores metropolitanos, la falta de material con respecto a la metrópoli es claramente significativa:

“ J'ajouterais: - possibilités matérielles limités - statut de l'erreur à débattre - rapport avec la hiérarchie (direction...) très vertical ”

Toto 28-09-2008 a las 04:38

*“Mais je pense qu'il y a pas mal de points communs entre les îles sœurs. J'ai eu deux principaux assez spéciaux, des élèves très défavorisés et qui souvent parlaient créole à la maison donc ce n'était pas évident en classe, surtout à mes débuts. Traitement des problèmes ralentis voire bloqués, retard par exemple au niveau de l'accès à une salle informatique avec une connexion à internet. Manque de transparence (dépense des budgets d'enseignements)”... En même temps, j'ai eu de très bons élèves, sérieux et talentueux, comme je n'en ai plus eu depuis (en métropole)... Mon expérience date d'il y a 7 ans, quand même, mais je me rappelle avoir dû payer de ma poche des photocopies (et pas de C*rep là-bas, alors les prix... effraient). Il fallait faire viser par la principale adjointe ce qu'on allait photocopier, elle m'ettait un tampon, et 48h après on avait la photocopie. Vous imaginez pour un montage??? Un magnétoscope dans une salle à réserver, un lecteur DVD un temps mais il ne fut pas réparé. 2/3 rétroprojecteurs (mais c'était à l'époque). Les collègues de science venaient avec leur ordinateur portable et leur vidéoprojecteur.”⁵⁷²*

⁵⁷¹ Traducción al castellano: “Otro problema a tener en cuenta, un enseñante en la metrópoli comienza su carrera a menos de 1500 euros (si alguien tiene la cifra exacta, gracias de comunicarlo), en todo caso ¡a penas más que un guarda de seguridad en París! Quiere decir que con gran diferencia aquí la mayor parte de los metropolitanos que eligen su profesión lo hacen por vocación (seti, pregunta a tu esposa lo que piensa de lo que digo), por pasión, y la diferencia fundamental es que una gran mayoría quieren a los niños...En Martinique todo está enterrado desde el principio, ya que el 40 % creen que la profesión es muy interesante ¡¡mismo si para ellos no tiene vocación!!! ¡¡Y menos mal que muchos la tienen!! (para añadir un “cucharón”) como los 40% no se perciben en la jubilación ¡¡muchos la prolongan a más de 60 y 65 años!!! Así que para llegar muchos economizan...”

⁵⁷² Traducción al castellano:

“Yo añadiría: -posibilidades materiales limitadas- estatus del error a debatir-relación con la jerarquía (dirección...) muy vertical.»

Toto 28-09-2008 a las 04:38

“Pero pienso que hay bastantes puntos en común entre las islas vecinas. Tengo dos principales bastante especiales. Los alumnos que a menudo hablan creole encasa por tanto no es fácil en la escuela, sobre todo a mis inicios. Tratamiento de los problemas ralentizado por no decir bloqueado, retraso por

Héliandre el 11 de Noviembre de 2008 a las 12:13.

Para Mr. M. profesor metropolitano en Cassien Saint Claire, las escuelas en Martinique no presentan sin embargo, características particulares con respecto a las metropolitanas. Se asemejan para él a las dificultades que se puede encontrar en un zep de la banlieu o de las zonas rurales en cuanto a la dotación de medios, al funcionamiento del establecimiento y al perfil de los alumnos.

De una forma probablemente inconsciente Mr. M. engloba al conjunto de alumnos de ultra mar dentro de esta ciudadanía marginalizada, representando la visión de muchos metropolitanos que atañe a los procesos de homogenización de los racializados, transferidos desde la trata atlántica.

El incremento de centros catalogados como zeps principalmente en Fort de France, dotaría en principio a estas escuelas de mayores recursos económicos y humanos, que de poco sirven si no se tiene en cuenta las expectativas y necesidades específicas de los alumnos.

En cuanto a la segunda proposición, Rolle señala cómo el aparato estatal ha reducido el número de profesores de forma exponencial desde 2009 hasta 2013 por motivos demográficos en razón de 100 puestos al año.

Unido a estas particularidades, la preferencia por la formación profesional entre los alumnos de la escuela pública que encaminan al estudiante hacia la ocupación de puestos poco cualificados, también resulta una constante que contrasta con las expectativas del alumnado de las escuelas privadas.

Como veremos en los resultados obtenidos mediante los cuestionarios realizados a los alumnos del ahora “zep”, Cassien Saint Claire con respecto a la escuela católica del Couvent de Cluny, la mayoría de estudiantes encaminan su futuro laboral hacia puestos ligados a la formación profesional o a profesiones de baja cualificación que contrastan con las expectativas laborales de los estudiantes del Couvent.

Si estas tendencias acompañan en general a las características del alumnado en función de su procedencia socioeconómica y de las clases de instituciones a las que tiene acceso, es importante señalar que en Martinique, los mecanismos de dominación estatales favorecen la intensificación de estos procesos, mediante políticas de discriminación positiva que promueven la dependencia económica de las clases más

ejemplo a nivel del acceso a una sala informática con una conexión a internet. Falta de transparencia (gasto de presupuesto de los enseñantes)”... “al mismo tiempo, tengo muy buenos alumnos, serios y talentosos, como no he tenido desde (la metrópoli)...Mi experiencia data de hace 7 años, que no es poco, pero recuerdo haber tenido que pagar de mi bolsillo fotocopias (y nada de reducciones...entonces los precios asustan). Había que dejar que el director adjunto supervisara lo que íbamos a fotocopiar, ponía un sello, y 48 h después teníamos la fotocopia. ¿Os imagináis para un montaje? Un magnetoscopio en una sal para reservar. Un lector DVD un tiempo pero que no había sido reparado. 2/3 retroproyectors (pero era en esa época). Los colegas de ciencia venían con su ordenador portátil y su retroproyector. “

Héliandre el 11 Noviembre de 2008 a las 12:13.

desfavorecidas, para las que la escuela no resulta un medio contrastable ni competitivo de ascensión social.

Como me explicaba Christiane, los sueldos que se obtienen en trabajos de baja cualificación representan una cuantía similar a las ayudas económicas estatales como el “*smic*”, que se complementan con la realización de “*Djobs*” o trabajos puntuales pertenecientes a la economía informal.

La elección de muchos martiniqueses hacia este sistema constituiría una forma de obtener una especie de compensación histórica o redistribución económica para esta parte de la población, pero al mismo tiempo se conformarían como un mecanismo estatal que fomenta la dependencia y asegura la adhesión de estos departamentos con el estado nación.

Ante un panorama laboral en el que el trabajo en la administración pública está restringido fundamentalmente a una clase media que tiene posibilidad de enviar a sus hijos a la metrópoli para proseguir sus estudios y la escasez de un mercado laboral “local”; las familias más desfavorecidas no encuentran por tanto que la escuela constituya una garantía de integración social ni de éxito económico.

Los discursos vertidos en un fórum virtual a partir de la experiencia de una residente metropolitana que denuncia la falta de atención hacia su demanda de introducir el griego o el latín como optativas en el colegio de sus hijos, ilustra la invalidez e inadaptación de los contenidos y temáticas de la escuela colonial hacia las realidades de los afrodescendientes y las estrategias locales para reducir problemáticas como las planteadas:

(...) «*Une offre qui concerne au premier chef les petit martiniquais à qui on semble offrir un enseignement au rabais (ce qui ne semble pas gêner danae91, mais bon, elle - ou il - nous dira sans doute que pour être coupeur de canne, caissière ou chômeur, pas besoin de grec ni de latin ni de deux langues vivantes dès la sixième ! Non mais! (...)*

Publicado por diabinha972, el 05-04-2012 a las 20:36. En zanas martinique: *Latin u grec à l'école*.⁵⁷³

(...) (“Una oferta que concierne al primer jefe de los martiniquesitos a quien parece ofrecerle una enseñanza a la baja (lo que no parece molestar a danae91 pero bueno, ella o él- nos dirá sin duda que para ser cortador de caña, cajero o parado, no se necesita griego ni latín ni lenguas vivas desde 6º)”, ¡No pero!”)(...).

⁵⁷³ Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums-martinique/martinique-206115.htm>

Por otro lado, el desencantamiento del entorno familiar con respecto a generaciones anteriores que no consiguieron mediante la aculturación, formar parte de una ciudadanía igualitaria, contribuye al desinterés hacia la escuela como institución que sólo en la teoría ofrece la igualdad de oportunidades.

Como última característica de la escuela martiniquesa, cabe señalar que la adopción del laicismo en los centros educativos, parece ser menos riguroso en cuanto al catolicismo, con un arraigo mayor entre la población creole, reflejándose en el uso de símbolos religiosos de tipo individual que son permitidos por el profesorado local.

No obstante y de una forma unánime en los testimonios recogidos durante el trabajo de campo, los profesores encuentran el laicismo como una concepción de la escuela que les satisface, y que ven limitada únicamente a las manifestaciones religiosas, no manifestando que encuentren vínculos con una función hegemónica y aculturadora en este sistema.

Mr. M., profesor de origen metropolitano en Cassien Saint Claire, explica la dificultad que supone la religiosidad de sus alumnos a la hora de tratar temas que interfieren con sus convicciones católicas:

(...) *«Après nous enseignons les différentes religions les élèvent ont beaucoup de respect entre eux, le conflit arrivent avec la création de l'homme. Il faut lutter contre les prêtres qui disent de ne pas nous croient. Il faut dire qu'il existe la science et les religions et qu'il ne faut pas croire tout le monde à la première parole.»*

(« Después de que enseñamos las diferentes religiones, los alumnos se tienen mucho respeto entre ellos, los conflictos llegan con la creación del hombre. Hay que luchar contra los curas que dicen que no nos crean. Hay que decir que existe la ciencia y las religiones y que no hay que creer todo el mundo en la misma palabra.”)

Respecto a si existen diferencias marcadas entre la aplicación del laicismo en la metrópoli y en Martinique, Mr. M. responde de forma afirmativa, añadiendo que el laicismo evita los riesgos del comunitarismo:

« Peut-être qu'ici nous somme aider avec la confession majoritaire pour 350000 chrétiens, le problème vient quand les élèves se plaignent en groupe important, il faut leurs faire comprendre que la laïcité a des règles et que tous on a des droits. Il faut éviter les gonflements médiatique et penser en respect à tous sans signes ostentatoires (...) Il faut éviter le communautarisme, c'est une question social pour moi, les gens qui se radicalise sont des gens en exclusion social, et s'unissent vers ceux qui les comprennent. Les écarts de richesse et social font les conflits. La religion doit rester une affaire privée, la France doit rester laïque dans ce sens, pour éviter les conflits entre espace privé et espace publique. Nous somme formés pour parler de cela, les

élèves sont quelque fois arrêté sur la réaction de l'homme par dieu et ça peut donner des conflits dans la classe á l'heure de parler á tous de la même façon.»⁵⁷⁴

En las entrevistas realizadas a los profesores de los 2 centros públicos estudiados, la respuesta es análoga en cuanto a la adopción de este sistema como un método válido para la escuela martiniquesa, pero me explican que hay una cierta flexibilidad en su aplicación en cuanto al catolicismo y confesiones locales como el rastafarismo, lo que sugiere una ligera remodelación de la institución local hacia la especificidad religiosa de la mayoría de estudiantes. Sea como fuere, el laicismo no se relaciona para los profesores entrevistados, con un sistema discriminador sino todo lo contrario.

Sin embargo la religión y la espiritualidad como parte inherente del ser humano, se manifiesta y esta presente en los discursos, enfoques y cuerpos de los alumnos martiniqueses en las aulas, siendo tolerada por sus profesores.

Una vez explicadas las características específicas de la escuela martiniquesa, es momento de abordar estas cuestiones a través de un acercamiento al trabajo de campo realizado en tres de estos establecimientos, en donde daré cuenta de su rol social y en donde trataré particularmente la transmisión de la “historia del país o historia local” en sus aulas. En este aspecto me centraré en analizar las limitaciones, restricciones y obstáculos hacia su enseñanza, y también las alternativas y resistencias que son implementadas por el profesorado local, haciendo hincapié en su papel identitario y estructurador, que se acompaña de una forma sinérgica, de algunas de las iniciativas expuestas en apartados anteriores.

4.3.4. Estudios de caso: Couvent de Cluny, Cassien Ste. Claire y Edouard Glissant.

Si las instituciones sociales conforman los escenarios privilegiados desde los que el antropólogo puede aproximarse de forma manejable, a los engranajes y mecanismos hegemónicos y de resistencia de los grupos que componen el tejido social, la institución educativa en un contexto poscolonial tan particular como la Martinique, me ha permitido el acceso al abordaje de realidades palpables que a nivel teórico serían difíciles de tratar.

La realización del trabajo de campo en estos establecimientos, ha sido clave para poder concretizar en este capítulo la cuestión de la transmisión de la esclavitud y la colonización a nivel institucional, desde un marco que posibilite la realización de una

⁵⁷⁴ Traducción al castellano: «Quizás que aquí nos han ayudado con la confesión mayoritaria para 35000 cristianos, el problema viene cuando los alumnos se quejan en un grupo importante. Hay que hacerles entender que la laicidad tiene unas reglas y que todos tenemos derechos. Hay que evitar los escándalos mediáticos y pensar en respetarnos todos sin signos ostentatorios (...) Hay que evitar el comunitarismo, es una cuestión social para mí. La gente que se radicaliza son gente en exclusión social, y se unen a los que les comprenden. Las diferencias de riqueza y de lo social hacen los conflictos. La religión debe quedarse en un asunto privado. Francia debe ser laica en este sentido, para evitar los conflictos entre espacio privado y espacio público. Estamos formados para hablar de esto. Los alumnos están algunas veces parados sobre la reacción del hombre por Dios y esto puede dar lugar a conflictos en clase a la hora de hablar de todos de la misma manera”.

comparación aproximativa entre las nuevas directrices nacionales, que aparentemente sugieren un cambio y apertura en el reconocimiento y enseñanza de este proceso histórico; y las dificultades, limitaciones, alternativas y resistencias en la práctica.

De esta forma me centraré en el análisis de la incorporación y reconstrucción de la enseñanza de la denominada “*histoire du pays*” en los 3 establecimientos seleccionados por su heterogeneidad, con el objeto de que resulten representativos sobre el conjunto de instituciones educativas de la Martinique y que me permitan establecer conclusiones generales sobre este proceso.

Mi acceso a estas escuelas ha sido significativo y desigual como explicaba al principio. La diversidad de respuestas en torno a la aceptación de una investigadora externa a la institución y que además trate un tema “delicado o sensible” como el de la transmisión de la trata atlántica, la esclavitud y colonización, resulta significativo en cuanto a los discursos y prácticas que se establecen como “ocultas” en cada centro y que como veremos, se muestran correlativas con los diferentes enfoques que el profesorado sostiene hacia el objeto de estudio y al tipo y rol que cada institución representa en función del perfil del alumnado.

En los tres establecimientos, el sujeto de estudio se imparte teóricamente en el mismo número de horas que para el resto de centros de los Dom, y con el mismo material de texto adaptado a las especificidades culturales, geográficas e históricas de los alumnos de los departamentos de ultramar.

La principal herramienta pedagógica que de forma oficial se facilita a los maestros, es el libro de texto adaptado realizado en el 2012 por un equipo pluridisciplinar de profesores de las diferentes Universidades de los Dom.

Por la importancia que tiene el texto en la transmisión de la “historia del país” en las aulas, considero imprescindible pasar a detallar su estructura y contenidos de forma específica.

El volumen abarca la enseñanza de los alumnos de los cursos de 6eme a 3eme (de 11/12 años para los estudiantes de 6eme a 14-15 años para los de 3eme), que constituyen la franja de edad en la que se centra el estudio y comprende las asignaturas de Historia y Geografía, Historia del Arte y Educación Cívica, impartidas por el mismo profesor generalmente.

Los contenidos se dividen de una forma desigualitaria en cuanto a los periodos y grupos humanos estudiados en función de cada curso.

La exposición de los temas privilegia la introducción de textos descriptivos de la época e ilustraciones realizadas por viajeros, misioneros, colonos etc..., sobre los que el alumno trabaja en las actividades propuestas en cada apartado, que pueden ser

prolongadas por ejercicios más participativos y elaborados, que incluyen búsquedas o investigaciones y acercamientos in situ.

Para los más pequeños de 6eme, el estudio exclusivo de los amerindios en la Guayana francesa y las pequeñas Antillas, parece ser en cuanto al tratamiento y a su concepción, la parte retratada más agradable y lejana temporal y experiencialmente de la historia de la colonización y la esclavitud; que concuerda con esta primera etapa infantil y con una mayor necesidad de protección hacia la sensibilidad de los más jóvenes.

La construcción del relato histórico de este grupo humano, al igual que su aceptación tanto por alumnos como profesores, acompaña a procesos similares observados en el estudio de caso de Schoelcher sobre el arte urbano y en general en las nuevas construcciones y espacios de la memoria expuestos en el capítulo 2.

La relación establecida por los amerindios hacia la tierra que se emplea para exponer sus formas de vida, la armonía en cuanto a las relaciones interpersonales, la belleza y visibilidad de las huellas dejadas a través de los útiles empleados, la importancia de su legado en diferentes prácticas y en el lenguaje, la exposición de la espiritualidad que parece dotar de magnificencia y “bienveillance” a sus protagonistas y un enfoque en el que se refuerza y valoriza el papel de los arqueólogos y otros investigadores en torno al tema, constituye la nota predominante en el estudio de esta parte de la historia.

Como muestra del tratamiento histórico hacia los amerindios en esta etapa, recojo parte de la descripción hacia estos pobladores, en el texto escolar (2012, 6:124):

“Environ à vingt pas de ce carbet, il y a les cases ou ils vont se coucher pendant la nuit(...) chaque famille à la sienne, même plusieurs, car il en faut pour les femmes, les enfants, pour les cuisines(...). Au stage, on tend les hamacs de ceux qui viennent se reposer pendant la nuit, on conserve tous les bagages de la famille(...). Au rez de chaussée, ils passent la journée; les hamacs sont tendus et servent de sièges et de lits. Ils y travaillent, ils fument, ils y conversent, ils y reposent.»(...). (Père A. Biet. Voyages dans la France équinoxiale en l’Isle de Cayenne entrepris pour le Française en l’année 1652, 1664).

(“Alrededor de cien pasos de este Carbet, hay las casas donde se van a acostar durante la noche (...) cada familia tiene la suya, mismo unos cuantos, ya que es necesario para las mujeres, los niños, para las cocinas (...). En la planta, tienden las hamacas de los que deben reposar durante la noche, conservan todas las maletas de la familia (...) En la entrada, pasan el día; las hamacas son tendidas sirviendo de asientos y camas. Trabajan, fuman, conversan y se reposan.”) (...).

La alter natividad y acercamiento pedagógico hacia la cotidianeidad de la herencia de este grupo, es motivo de interés y participación tanto por los alumnos como por el

entorno familiar. Así en la página 7 como “ejercicio avanzado” se propone la búsqueda de los significados de términos amerindios como anolí, manioc, colibrí, coco etc...

La casi exterminación de los amerindios por los colonos y la imposibilidad de que la mayoría de los alumnos puedan mantener una vinculación biológica con esta comunidad, contrasta con la cercanía y el establecimiento de relaciones que se expresan en la enseñanza de los profesores o en proyectos municipales, siendo categorizados como los “*primeros ancestros*”.

En este sentido, la construcción de un relato histórico instrumental, que prioriza la enseñanza de una historia pre colonial en Martinique a la que la población racializada actualmente se adhiere, marca aún más la distancia entre los colectivos antagónicos de békés y afro-descendientes y de la continuidad con la ya célebre frase repetida en la escuela por generaciones de ciudadanos ultra periféricos: “*nos ancêtres les gauloises...*”.

Por otro lado y en cuanto a la parte de Geografía, la exposición de temáticas sociales y económicas que atañen a un territorio poscolonial, se abre paso para introducir al alumno hacia las problemáticas actuales que implican las relaciones con el estado nación, y la posición de estos departamentos en cuanto a su localización semiperiférica y a su rol en el sistema-mundo.

Los testimonios recogidos sobre actores sociales representativos a lo largo de este estudio, en los que se expresa de forma unánime la percepción de omnipresencia del estado nación frente al arrinconamiento cultural, epistemológico y laboral de los departamentos, se expone en el libro de texto a través de la visibilización de mecanismos hegemónicos que promueven la dependencia de los mismos hacia la metrópoli y sus posibles soluciones ilustradas en la página contigua y que pasan por el desarrollo de un turismo sostenible y respetuoso con la tradiciones locales:

“Bien que continental et parce que très peu reliée au reste de la Amérique du Sud, la Guyane fonctionne comme une île. Les communications vers les pays voisins sont difficiles et les échanges vers le Brésil et le Suriname rares. La Guyane comme les Antilles est tournée vers l’Europe, essentiellement vers la France hexagonale avec laquelle elle change de façon prioritaire.»

En: Mise en perspective. Etude de cas: « *Le littoral Guyanes et ses contraintes* » (15:124).

(« Bien que continental, y porque está poco ligado al resto de América del Sur, la Guayana funciona como una isla. Las comunicaciones hacia los países vecinos son difíciles y los intercambios hacia Brasil y Surinam raros. La Guayana como las Antillas, están giradas hacia Europa, esencialmente hacia Francia hexagonal con la que intercambian de manera prioritaria.»)

En el siguiente extracto, la elección de una declaración como la que sigue, claramente opositora, reivindicativa y anticolonial, promueve la reflexión crítica de los estudiantes hacia la continuidad entre los mecanismos coloniales anteriores y los procesos de estigmatización identitaria actual desarrollados por el aparato estatal hacia las sociedades de los Dom y específicamente hacia los más jóvenes:

(...) «Des lors, les jeunes préfèrent s'expatrier et les activités traditionnelles périclitent. Plus grave nous semble aujourd'hui l'emploi, même dans les textes officiels, d'une terminologie de gout douteux. Appeler ces îles de dépendance dénote un état d'esprit peu propice à la solidarité territoriale. Ce terme inventé au bon vieux temps de la colonisation, est une injure à la population des îles périphériques. Il laisse entendre que nous nous trouvons dans une situation d'infériorité contraire à la Egalité républicaine».

(Source: Extrait du discours d'Harry Sorbonne, président de la communauté de communes de Marie Galante, 18 janvier 2003) (16 :124).

(...) “Por lo tanto los jóvenes prefieren expatriarse y las actividades tradicionales desaparecen. Más grave nos parece hoy el empleo, mismo en los textos oficiales de una terminología de gusto dudoso. Llamar a estas islas de dependencia denota un estado de espíritu poco propicio en la solidaridad territorial. Ese término inventado en el buen viejo tiempo de la colonización, es un insulto a la colonización de las islas periféricas. Deja a entender que nos encontramos en una situación de inferioridad contraria a la igualdad republicana.”). (Fuente: Extracto del discurso de Harry Sorbonne, presidente de la comunidad de localidades de Marie Galante, 18 de Enero de 2003).

La exposición explícita de las problemáticas poscoloniales actuales en los DOM, choca a priori con una primera parte en la que se selecciona y muestra la cara más amable de la narrativa histórica de estas islas, presentando de forma idealizada la vida “pre colonial” de los amerindios, que como veremos constituirá el preámbulo para relatar la colonización y sus efectos en estos grupos, en cursos posteriores.

El contraste entre ambas exposiciones, podría ser un indicativo de la sensibilidad del tratamiento del tema de la historia local para la comunidad educativa.

Paralelamente llama la atención en este sentido, la introducción del estudio de la época pre colonial en Martinique frente a la ausencia de referencias en todos los cursos hacia las formas de vida, organización y elementos culturales anteriores a la colonización vinculados a una ancestralidad africana.

Sobre este enfoque histórico-identitario, la politóloga Seloua Luste Boulbina, señala la diferencia entre la construcción identitaria de los afrodescendientes en EEUU marcada por sus vínculos con “África”, con respecto a los antillanos.

Esta relación identitaria ya apuntada anteriormente, es sumamente importante con respecto a los vínculos y construcciones históricas establecidas por los martiniqueses,

ya que sí para los afroamericanos la base de su identidad viene conformada por la cuestión de la raza “negra”, para los antillanos el mestizaje y sus grados, es prioritario.

Es decir la heterogeneidad y especificidades de la población con respecto a una catalogación originariamente colonial, son esenciales en su autoidentificación, contrastando con la ideología unitaria y “abstracta” de la ciudadanía republicana y con el tratamiento homogeneizador y aculturador de los esclavos y sus descendientes.

La vinculación con el color entre los dos grupos, antillano y afroamericano, permite hacer inferencias a cerca de la aproximación hacia el reconocimiento directo de una ancestralidad africana como base esencial de la comunidad afroamericana y su enraizamiento o integración con “América”, mientras que el enfoque en el caso antillano, se centraría entonces en los procesos de mestizaje una vez establecidos en la isla y tras el contacto con el colono.

Quizás esta perspectiva y enfoque identitario sea fruto de la necesidad del reconocimiento de la individualidad de cada cual, que pasa paradójicamente por la continuidad de las categorías etnoraciales de etapas anteriores, como explicaba en el capítulo 1º, y determina las limitaciones y acercamiento histórico de los afrodescendientes de estos departamentos con un África que permanece alejada de una pertenencia y una historia compartida.

Tal vez esta ausencia de “*repères*” a la que hace referencia Glissant cuando enmarca los orígenes de la comunidad en la matriz abstracta del barco de los deportados, que imprime la distancia con un pasado pre-colonial africano, precisa como decía del asentamiento de unos orígenes alternativos y propios que se difunden ahora en el entorno escolar.

Así la apertura de una nueva etapa en la que el asimilacionismo está en busca de marínajes más adaptativos, favorecería la actual emergencia y difusión de la construcción amerindia en la identidad e historia local.

Para los estudiantes de 5eme la parte de historia que les es asignada, continúa con el relato cronológico tratado en el curso anterior y centrado en el estudio de la llegada y posesión de los franceses a los Dom y en las consecuencias para la población autóctona. A partir de los textos seleccionados por los autores del libro, se ofrece una visión histórica centrada en la dimensión moral de la colonización sobre estas poblaciones, en donde se prioriza la exposición de las estrategias de resistencia y resiliencia de la sociedad amerindia hasta sus últimas consecuencias.

Esta capacidad de lucha señalan, fue lo que impediría su esclavitud a largo plazo.

Durante la exposición de este periodo, persisten los relatos que enfatizan también las relaciones y vinculaciones antagónicas de los amerindios con la tierra, con respecto a las establecidas por los colonos durante la trata y esclavitud.

En el siguiente fragmento se muestra como esta cosmovisión es heredada por los afrodescendientes de los marrones, constituyéndose en este relato un ensamblaje identitario que vincula la libertad con un tratamiento anticolonial de la tierra, que como vimos en el Capítulo 3, es recuperado actualmente como una estrategia de resistencia económica, histórica e identitaria con el jardín creole y sus agricultores:

(...) « *Seules les rives de deux fleuves sont peuplées des groupes humaines qui vivent en osmose avec le milieu de la forêt et du fleuve: Les amérindiennes et les descendants de nègres marrons.* » (...)

En: *Mise en perspective*. (25:124).

(...) (“Sólo los afluentes de dos ríos están poblados de grupos humanos que viven en osmosis con el medio de la selva y del río: los amerindios y los descendientes de los negros marrones.”) (...)

En cuanto a la exposición de los mecanismos de oposición de los amerindios hacia el sistema esclavista, las referencias son explícitas y continuas a lo largo del texto:

“*A cette époque, les français se heurtent partout à l’hostilités des populations autochtones.* » (...) (23 :124)

« *La perte de liberté et la appréhension d’un travail rude et fâcheux, auxquelles les Arawak ne sont nullement accoutumés sont à mon avis les deux sources de chagrin et de la tristesse de ceux qui servent d’esclaves dans nos îles(...) De là vient que, pour en tirer du service, il faut les traiter en apparence comme s’ils étaient libres (...) car on les tuerait plutôt que les y contraindre.* » (27 :124)

(...) «*Selon la légende les derniers Caraïbes se seraient suicidés en sautant de ce promontoire rocheux, d’où son nom de Tombeau des Caraïbes.* » (23:124)⁵⁷⁵.

La selección de textos a cerca de los amerindios como los recogidos, podrían promover la comparación con el desarrollo de la esclavitud entre las poblaciones negras, que aparecerían retratadas con una mayor predisposición física y mental hacia un proceso de explotación como este.

Este tipo de conclusiones podrían aparecer si la presentación de la esclavitud negra no incluyera la dimensión moral del suceso, ni las estrategias de oposición de esta comunidad frente a los colonos. En este aspecto el retrato del esclavo como un ser

⁵⁷⁵ Traducción al castellano: “En esta época, los franceses se chocan por todos lados a las hostilidades de las poblaciones autóctonas.” (...) (23: 124)

«La pérdida de libertad y la aprensión de un trabajo rudo y fastidioso, al que los Arawaks no estaban para nada acostumbrados, son en mi opinión, las dos fuentes del disgusto y de la tristeza de estos que sirven de esclavos en nuestras islas (...) de ahí viene que, para un tercio del servicio hay que tratarlos en apariencia como si fueran libres (...) ya que los mataríamos antes que los contendríamos.» (27:124)

« (...) Según la leyenda, los últimos Caraïbes se habrían suicidado saltando de este promontorio rocoso, de ahí su nombre de tumba de los Caraïbes.» (23: 124)

obediente, rudo y pasivo inserto y difundido en el espacio público y las escuelas durante década, será en este texto escolar, objeto de análisis y reflexión, como veremos a continuación.

Sin embargo, diferentes miembros del CPMHE han publicado varios informes sobre el estado de la cuestión en este sentido, denunciando el desplazamiento histórico que continúa sufriendo la figura del esclavo como agente indiscutible de su propia libertad y como constructor de una comunidad y unos valores abanderados por la república francesa que se exhibe como unitaria y homogénea.

M. Cottias (2009, 6:15)⁵⁷⁶ a cerca de la importancia de la ley Taubira y su aplicación en los programas escolares y el entorno educativo, recuerda sobre la abolición de la esclavitud que:

(...) « La liberté est « donnée » aux esclaves mais on oublie en général l'action des esclaves eux-mêmes, qui, à la Martinique par exemple, ont conquis leur liberté, puisque, sous l'effet du soulèvement général de l'île, l'acte d'émancipation sera promulgué plus tôt que prévu, le 23 mai 1848 (au lieu du 10 août 1848 qui était la date prévue dans l'acte d'émancipation générale). »

“(…) (“La libertad fue “dada” a los esclavos pero olvidamos generalmente la acción de los esclavos por ellos mismos, quienes, en la Martinique por ejemplo, han conquistado su libertad, ya que bajo el efecto de la revuelta general de la isla, el acto de emancipación sería promulgado más pronto que lo previsto, el 23 de mayo de 1848 (en lugar del 10 de agosto de 1948 que era la fecha prevista en el acto de emancipación general”).

Si el texto escolar adaptado combate la continuidad del relato oficial nacional y el tratamiento cosificador de los esclavos en la etapa pre y abolicionista, esta perspectiva se aleja del manejo que en algunas escuelas se da sobre el tema.

Concretamente en los dictados recogidos durante el trabajo de campo a una estudiante del Couvent, pude observar que la única referencia hacia la agencia de los esclavos, era la obligatoria cita sobre la Revuelta de Santo Domingo y Toussaint Louverture como personaje significativo:

“Mais au XVIII siècle en France et en Angleterre les philosophes des lumières dénoncent l'esclavage (...) En 1791, la colonie Française de Saint Domingue où les esclaves conduits par Toussaint Louverture se révoltent et obtiennent leurs libération en 1793”.

(Apuntes del dictado de una alumna de 3eme, recogidos el 17/09/2014 en el Couvent de Cluny).

⁵⁷⁶ Cottias, M. y otros. *op. cit.*, pág. 445.

(« Pero en el siglo XVIII en Francia y en Inglaterra los filósofos de la luz denunciaban la esclavitud (...) en 1791 en la colonia francesa Santo Domingo los esclavos conducidos por Toussaint Louverture se revueltan y obligan a su liberación en 1773.»)

En el segundo bloque para este curso, la exposición de las “*habitations*” que representan el símbolo arquitectónico mayor de esta parte de la historia, es tratada de forma mecanicista, priorizando el estudio de su distribución espacial y su funcionamiento desde un prisma económico y estructural. Específicamente se explica la proliferación de estas edificaciones en la época y el aumento de esclavos negros en base al incremento de la demanda de caña de azúcar:

“Avec l’extension de la canne, le nombre d’esclaves noires s’accentua: En 1664 la population de l’île comptait trois milles cent cinquante-huit Noirs » (28 :124)

« Un seule jésuite réside en permanence sur l’habitation qui, vers 1730, compte plus de quatre cents esclaves.» (32:124)

(«Con la extensión de la caña, el número de esclavos negros se acentúa: en 1664 la población de la isla contaba con tres mil ciento cincuenta y ocho negros.»)

(“Un solo jesuita reside en permanencia sobre la habitation quien, hacia 1730 contaba con más de cuatrocientos esclavos.”)

La única referencia hacia la vida de los esclavos, es prácticamente inexistente apareciendo en la descripción de uno de los grabados en donde se señala «*les cases a nègres*» como un edificio anexo a una de las “*habitations*” descritas.

Si hasta ahora la exposición de la historia y la vida del esclavo africano en las Antillas es prácticamente invisible, a pesar de que la temática del curso se centra en el periodo de finales del siglo XVI al XVII en los Dom, la parte de Geografía se muestra de nuevo mucho más contestataria con los problemas actuales que sufren los habitantes de los departamentos a causa de las políticas estatales discriminatorias.

De este modo, en la pág. 42 se denuncia explícitamente las condiciones sanitarias y la dotación deficiente de infraestructuras con respecto a la metrópoli, que sufre la Guayane française.

En este bloque también aparece la visión político-social de los Antillanos hacia Haití, que es trasladada a los textos estudiados por los alumnos, centrándose en el estudio del seísmo de 2010 y sus consecuencias devastadoras.

La pobreza y la catástrofe continúan siendo los atributos principales desde los que es retratado el país y que sirve de comparativa con las condiciones de vida existentes en los departamentos.

Las actividades propuestas se centran en la búsqueda de las consecuencias para de esta precariedad económica para la población Haitiana, que anteceden de forma comparativa a la exposición de la implementación de mecanismos biopolíticos insertos en el medio escolar martiniqués, como el plan de socorrismo del colegio Ste. Marie y que de forma representativa esconden las realidades de escuelas como Cassien

Saint Claire, en donde la estructura penitenciaria en la que viven los alumnos, parece incompatible con un plan de socorrismo viable.

El miedo se operacionaliza hacia los más pequeños, los testimonios de informantes como Christiane o Joseph Marie a cerca de la necesidad de seguir vinculados con el estado nación “*después de ver lo que les ha sucedido a los haitianos*”, se transmite en estas ejemplificaciones recogidas en el texto oficial, que dirige a los alumnos hacia un enfoque análogo al mantenido por A. Césaire a cerca de la departamentalización como medio de asegurar la transferencia de recursos entre Norte y Sur y en consecuencia hacia la integración de una ciudadanía instrumental.

El reconocimiento de esta premisa invisibiliza no obstante el origen histórico de la situación actual de los haitianos, inherente a las políticas coloniales del estado nación francés hacia este país.

Por otro lado y desde el punto de vista metodológico, la vinculación establecida con la construcción del espacio urbano como soporte de la memoria, sigue la misma línea de su función pedagógica para la ciudadanía analizada en el capítulo 2, y de los proyectos desarrollados por la comunidad educativa local que serán estudiados en el epígrafe siguiente.

La inserción de la cotidianeidad del tema, a través de la construcción /reconstrucción de los elementos visuales del espacio público, conforma un medio privilegiado desde el que difundir la historia local y por extensión, un recurso estratégico y pedagógico que permite al profesor acercar al alumno a una temática mayor, estructurante y duradera en el tiempo.

Así por ejemplo en la página 21 se muestra la imagen de la estatua de Pierre d’Esnambuc, analizada en el Capítulo2, que ilustra la llegada de los franceses a los Dom.

En cuanto a los elementos simbólicos principales que aparecen en la narrativa histórica “urbana” observados en los frescos o monumentos sobre la trata, la ausencia en el texto escolar adaptado, de descripciones o referencias a las formas de secuestro, del cautiverio durante el viaje y de la venta de esclavos en los puertos marítimos europeos, también es significativa.

Por otro lado, el empleo sinérgico de la toponimia en el entorno escolar tanto en este curso como en el resto, también sigue las estrategias locales de reconstrucción de la historia a través de la búsqueda y el cambio del nombre de lugares naturales y urbanos, que en este caso se extienden al ámbito educativo.

En las páginas 25 y 29 por ejemplo, entre las actividades propuestas se incluyen de nuevo la búsqueda del origen de nombres como Cayenne, Guyana... o se propone que

los estudiantes indaguen sobre la toponimia de los alrededores del colegio para identificar si los nombres hacen referencia a elementos del periodo colonial.

La integración de mecanismos de deconstrucción histórica e identitaria desarrollados por los agentes sociales y las administraciones políticas locales, son transmitidos paralelamente en el entorno escolar, permitiendo la continuidad de las estrategias desarrolladas en el seno de la comunidad, que posibilitarán la conformación de un espacio representativo para los afrodescendientes en el que como decía, el desplazamiento de las huellas históricas de otros grupos principalmente del colectivo béké, constituye una constante.

Para los alumnos de 4eme, el estudio de la colonización y la trata en los Dom compone la temática esencial del año.

La descripción de la vida de los esclavos ausente hasta ahora, las estrategias de resistencia y la abolición, constituyen el núcleo central de la parte histórica de este curso.

En esta parte del texto, la reconstrucción de la narrativa histórica local, se plasma en las referencias hacia la colonialidad y a la agencia de los esclavos que inundan el texto adaptado principalmente en 4eme.

La procedencia y el número de esclavos deportados al igual que los motivos económicos que dieron lugar a este proceso, son tratados en un inicio de forma introductoria, para pasar posteriormente a la exposición de la vida cotidiana del deportado.

Las condiciones inhumanas a las que eran sometidos los esclavos, son presentadas en contraposición con las de los maîtres, vinculando sus diferentes estatus socio-económicos con la ideología etnoracial implantada durante el proceso colonial y sus repercusiones y continuidades en la actualidad, como se recogía en el testimonio de G. Larose en el capítulo precedente acerca de la discriminación etnoracial de los grupos más desfavorecidos en la escuela.

Sin embargo el tratamiento hacia el Code Noire es presentado de forma escueta, citando únicamente su función delimitadora sobre los actos de los maîtres hacia los racializados.

También la selección de textos e ilustraciones tiende a restringir las dimensiones del sufrimiento y de los castigos padecidos por los esclavos, ofreciendo pequeñas pinceladas que se alejan de la naturaleza genocida del proceso y que contrasta con los contenidos y metodología empleados para transmitir la vida de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, que recogeré posteriormente:

(...) *“S’il se fait de vols, vous devez chercher à connaître le voleur pour le punir de 15 coups de fouet et prendre son samedi.”*(...) (61:124)

(...) (“Si hay robos, debe buscar conocer al ladrón para castigarle con quince latigazos y quitarle su sábado.”) (...)

Sin embargo el periodo de la abolición y las formas de resistencia ocupan un lugar privilegiado en esta parte del texto, y viene caracterizado, como decía, por una postura crítica que visibiliza la colonialidad de las narrativas anteriores.

El marronage, las formas de resistencia y resiliencia de los esclavos se ponen de relevancia aquí, a través de la introducción de textos representativos que señalan la importancia de estas prácticas, privilegiando la exposición de los diferentes modos en los que los esclavos se resistían a la dominación del maître y las consecuencias para su liberación.

Esto supone indudablemente una discontinuidad con el relato cosificado y paternalista anterior.

En la selección de este extracto, el alumno puede percibir la tenacidad con la que los racializados luchaban contra el orden impuesto:

(...) *«Tout esclave à l'origine d'un phénomène qui ralentit, interrompre la production de denrées coloniales, résiste à son maître qui l'a acheté pour travailler. A se titre le sabotage, les incendies, les révoltes, les suicides, les avortements, le marronnage, les empoisonnements, la lenteur au travail, l'oisiveté, la simulation d'une maladie et les festivités non autorisée(...) sont les différentes facettes de la résistance.»* (...) (62:124)

«Contrairement à l'idée que l'esclavage aurait correspondu à une longue ère d'asservissement muet(...) La résistance affaiblit peu à peu le système esclavagiste.» (...).

En: *Mise en perspective.* (63:124)

(...) *«On omet de manière quasi générale de situer les longues et souvent puissants phénomènes des résistances des esclaves et des nègres cimarrons dans les processus de lutte globale contre l'esclavage.»* (...) (71: 124)⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Traducción al castellano:

(...) “Todo esclavo que esté al origen de un fenómeno que ralente, interrumpa la producción de productos raros coloniales, resista a su amo que lo ha comprado para trabajar. A este título el sabotaje, los incendios, las revueltas, los suicidios, los abortos, el marronage, los envenenamientos, la lentitud en el trabajo, l’oisiveté, la simulación de una enfermedad y las festividades no autorizadas (...) son las diferentes facetas de la resistencia.” (...) (62: 124)

«Contrariamente a la idea de que la esclavitud haya correspondido a una larga era de servidumbre cimentada y muda(...) la resistencia debilitaba poco a poco el sistema esclavista»

En: *Mise en perspective.* (63: 124)

(...) “Omitimos de manera casi general situar los largos y seguidos poderosos fenómenos de resistencia de los esclavos y de los negros cimarrones en el proceso de lucha global contra la esclavitud.” (...) (71 :124)

Cabe señalar no obstante, la ausencia descriptiva de un movimiento de rebelión tan importante como el sucedido con la “*Insurrección du Sud*” de los “*pos esclavos*” martiniqueses o la inclusión de personajes revolucionarios que marcaron, pese a la casi ausencia de documentos escritos, la resistencia en los Dom.

En este sentido más allá de la figura masculina de L. Delgres, no aparece ninguna referencia desde la que los alumnos puedan identificar a un conjunto de personajes claves, héroes necesarios que pudieran bascular de forma nominativa, la percepción colonial de los esclavos como un todo homogéneo, que como se analizó en el capítulo primero, continúa presente en la caracterización dicotómica de las élites blancas hacia la sociedad martiniquesa con el imaginario de muchedumbre o “*Foule*” ligado a la jerarquía etnoracial.

De manera puntual se recoge una de las sublevaciones de esclavos en Guadalupe, en la que paralelamente, las figuras más representativas desaparecen en la descripción de un proceso sin nombres ni protagonistas:

“Sur la fin de l’année 1656, il se fit un soulèvement des esclaves de la Guadeloupe qui semblait d’autant plus dangereux qu’il se faisait par des gens qui combattaient pour leur liberté(...)deux méchants nègres (...)disposèrent de long main en forte secrètement à massacrer toutes les maîtres de case(...)Pendant douze ou quinze jours ces esclaves fugitifs firent des courses le long des habitations.» (...)(63:124)⁵⁷⁸

La extensión caribeña de las revueltas y resistencias queda restringida a una mención puntual, apareciendo la revuelta de esclavos de Santo Domingo como un episodio más en relación a las múltiples referencias hacia la revolución francesa y las influencias de los debates, asociaciones etc...de la metrópoli en la abolición de la esclavitud, orientando la historia local hacia el estado nación francés y minimizando los vínculos y la influencia histórica del archipiélago con respecto a los Dom.

En este sentido, de 9 ejercicios propuestos en relación a la primera abolición de la esclavitud en Guadalupe, sólo 1 hace referencia a este fenómeno trascendental para la época, demandando a los estudiantes que en base al siguiente texto expliquen la situación de las colonias francesas caribeñas:

“La révolte des Noirs à Saint-Domingue en 1791. Gravure, musée Aquitaine. Au début de la Révolution, les esclaves et libres de couleur de la colonie française de Saint-Domingue se révoltent. Cette insurrection provoque la peur chez les colons mais aussi en France, où l’on craint qu’elle amènera la perte de colonies.» (66:124)

⁵⁷⁸ Traducción al castellano: “Hacia el fin del año 1656, se produjo una sublevación de esclavos de la Guadalupe que parecía aún más peligrosa al hacerse por gente que combatía por su libertad (...) Dos negros malos (...) Dispondrían de manga ancha para masacrar secretamente a todos los amos de la casa (...) Durante doce o quince días, estos esclavos fugitivos corrían a lo largo de las habitations.” (...) (63: 124)

(« La revuelta de negros en Santo Domingo en 1791. Grabado, museo Aquitaine. A inicios de la revolución, los esclavos y libres de color de la colonia francesa de Santo Domingo se revueltan. Esta insurrección provoca el miedo en los colonos pero también en Francia, donde se teme que traiga la pérdida de las colonias.»)

Pese a un enfoque abstracto en el que prima como decía la ausencia de descripciones específicas sobre agentes y movimientos revolucionarios concretos, en el apartado de las aboliciones, el análisis y las exposiciones se prolongan ofreciendo junto con la parte de la resistencia, una perspectiva crítica y contestataria de los autores a través del empleo de diferentes ilustraciones, que muestran las formas en las que el estado colonial eclipsaba el papel de los racializados en su propia liberación.

De manera sinérgica con prácticas de la ciudadanía encaminadas hacia la reconstrucción histórica del paisaje urbano, la representación de la figura de V. Schoelcher es motivo de un análisis exhaustivo, siguiendo las mismas líneas reivindicativas plasmadas a través de los mensajes y actos “vandálicos” hacia la figura en el espacio público:

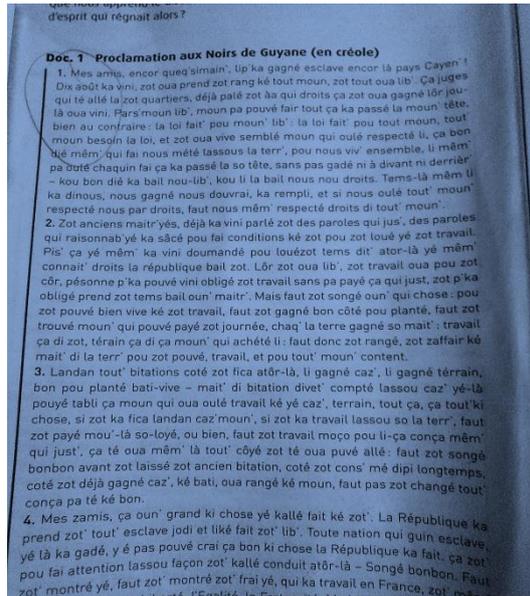
“Hommage à Victor Schoelcher. Bronze de Louis Ernest Barrias, 1897, Cayenne. Cette statue est représentative du paternalisme de la fin du s. XIX siècle. La Guayane a été la première colonie à organiser une souscription pour honorer la mémoire de Schoelcher.» (72:124)

(« Homenaje a Víctor Schoelcher. Bronce de Louis Ernest Barrias, 1897, Cayenne. Est estatua es representativa del paternalismo del fin del siglo XIX. La Guayana ha sido la primera colonia en organizar una suscripción para honrar la memoria de Schoelcher.»)

En el siguiente monumento se muestra como en el anterior, una imagen sumamente gráfica de una mujer blanca tocando la cabeza de un hombre negro arrodillado con una expresión similar a las imágenes de adoración cristianas, que pretende denunciar la discriminación de la mujer en la historia a través de la imagen de Schoelcher como único símbolo (masculino) del humanismo. Se continúa en esta representación con el retrato del racializado como un ser inferior, un objeto intrascendente empleado para denunciar la construcción histórica patriarcal de la República:

l'esclavage se fit avec solennité en
gouverneur proclamait l'égalité de la
de
ade
our
. le
nait
t le

té
3,
te
ne
nt
à
e.



Fotografías 94 y 95. A la izquierda: “L’Imagerie coloniale. Marguerite Syanour-Gagneur. La liberté délivrant l’esclave de ses chaînes, 1913, musée Schoelcher, Pointe à Pitre. Cette plaque en bronze, exécutée par une républicaine et féministe, était initialement destine à un monument en hommage à Schoelcher à Pointe à Pitre.» (75: 124). A la derecha : «Proclamation aux Noirs de Guayane.» (En créole). (72: 124).

«La proclamation de l’abolition de l’esclavage se fit avec solennité en Guadeloupe. (...) Au moment où le gouverneur proclamait l’Egalité de la race blanche, de la race mulâtre et de la race noire, il n’y avait sur l’estrade que trois hommes, représentant pour ainsi dire les trois races: Un blanc, le gouverneur, un mulâtre qui lui tenait le parasol; et un nègre qui lui portait le chapeau.» (75: 124)⁵⁷⁹.

La intensificación de estas muestras históricas a través del tratamiento de diferentes obras artísticas en el texto, insta al alumno hacia la reflexión que inevitablemente le permite establecer correlaciones entre el campo de lo teórico y lo práctico, entre las diferencias de un estado que proclama la igualdad etnoracial a través de una ciudadanía homogénea, y sus representaciones y construcciones históricas que interiorizan y estigmatizan al sujeto colonial.

En esta parte del programa, y siguiendo con este enfoque deconstrutor y reivindicativo, la introducción del texto histórico en creole, “La proclamación au Noirs

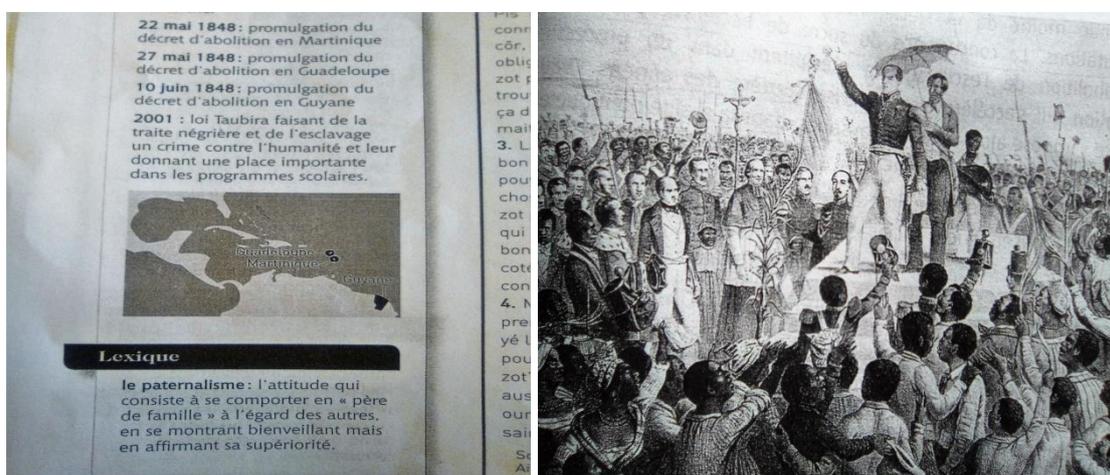
⁵⁷⁹ Traducción al castellano: “El imaginario colonial. Marguerite Syanour-Gagneur. La libertad liberando a los esclavos de sus cadenas, 1913, museo Schoelcher, Pointe à Pitre. Esta placa en bronce, ejecutada por una republicana y feminista, estaba inicialmente destinada a un monumento en homenaje a Schoelcher en Pointe à Pitre».

«La proclamación de la abolición de la esclavitud se hizo con solemnidad en Guadeloupe. (...) En el momento donde el gobernador proclamaba la igualdad de la raza blanca, de la raza mulata y de la raza negra, no había en el estrado más que tres hombres, representando por decir algo las tres razas: un blanco, el gobernador, un mulato, que le sujetaba la sombrilla; y un negro que le llevaba el gorro».

de Guayane” (72:124) que se muestra en la imagen anterior, es sumamente simbólica, constituyendo en sí misma una forma de empoderamiento excepcional.

Colocado en un espacio oficial y por tanto sometido a las directrices estatales, estos autores han conseguido introducir un texto oficial en el lenguaje “*impoli*” de los esclavos.

En este mismo sentido, la imagen siguiente con el anexo semántico “le paternalisme” en el tema: “*De la esclavitud a la ciudadanía*” adosado al texto en creole, conforma esta parte crítica y opositora de los autores sobre el tratamiento colonial del estado nación a los ciudadanos antillanos y las repercusiones de estos enfoques para los alumnos:



Ilustraciones 14 y 15. Situadas en la página siguiente del texto escolar (75:124). Los autores recogen una litografía de Varlet (Ilustración de la derecha), “*Le capitaine de vaisseau Layrle, gouverneur de la République, présidant la cérémonie de la plantation de l’arbre de la liberté a Basse-Terre*», empleada para que los alumnos reflexionen de una forma crítica, acerca de la representación y del rol de cada “raza” en la proclamación de la abolición de la esclavitud en la isla. A la izquierda definición de paternalismo recogida en la misma página.

En cuanto a la metodología de esta parte con herramientas análogas a las recogidas, también la orientación de los alumnos hacia la investigación, parece ser empleada como medio de preservación y mejora de los conocimientos hacia la historia local mediante la motivación de los estudiantes, y como una forma de incluir y hacer partícipes a los alumnos en la reconstrucción histórica que se realiza a través del estudio del texto y que ellos amplían mediante búsquedas particulares:

“*Rechercher des traces, des vestiges ou des sources orales sur les résistances à l’esclavage.*” (63:124)

« *Identifier des traces de l’esclavage et de la traite dans l’environnement: nom des lieux, monuments commémoratifs, musées...* » (59: 124)

(“Buscar las huellas, los vestigios y las fuentes orales sobre la resistencia a la esclavitud” “identificar las huellas de la esclavitud y la trata en el medio ambiente: nombres de lugares, monumentos conmemorativos, museos...”).

La percepción de encorsetamiento de un proceso estructurador a nivel mundial, concentrado en un relato histórico local que se aleja de una perspectiva general y palpable para el conjunto de la nación, conlleva como se explicaba al inicio del capítulo, una forma de alejamiento temporal y espacial que de nuevo invisibiliza la historia de la esclavitud en los Dom, acotando su exposición y estudio a una parte de los ciudadanos de ultra mar.

La magnífica presentación y reconstrucción histórica de los autores en esta parte del texto es así difundida únicamente a los estudiantes de las Antillas y la Guyane.

Por otra parte, la ausencia de reseñas históricas en el manual sobre los mecanismos y condiciones de vida cuasi-esclavistas de “*los inmigrantes del siglo XIX*”, y las contribuciones culturales y luchas de estos grupos para las mejoras laborales del conjunto de racializados martiniqueses, continúa ausente.

El enfoque hacia la tierra desde la que parece querer anclarse el grupo de afrodescendientes, prioriza así la introducción de los antes invisibilizados amerindios en el relato histórico local, desatendiendo a los grupos de antiguos inmigrantes y sus aportaciones.

Fuera por su llegada posterior o por la percepción de una posible competición laboral y memorial con el bloque contra hegemónico, en cualquier caso son excluidos de la construcción narrativa actual, tanto en el espacio público como en el educativo.

Mr. Rangom constataba la omisión de esta parte de la historia de los Dom en el texto y en las exposiciones realizadas en las aulas:

"Dans le collège il n'y a pas des références sur la mémoire de nos ancêtres, Il faut que j'envisage ça mais pas dans le court terme, si non dans le moyen terme, long terme ne pas débarqué chez les gens, je veux dire ça toute de suite, c'est dire qu'on aimerait faire ça l'année prochaine, dans deux années".

(« En el colegio no hay referencias sobre la memoria de nuestros ancestros. Tengo que proponerme esto pero no a corto plazo, si no a medio plazo, largo plazo. No abordar a la gente, quiero decir, ahora mismo, es decir nos gustaría hacer eso el año que viene, en dos años”).

Como explica en el siguiente fragmento de la entrevista mantenida en Fort de France, la oposición por parte de la administración educativa local, ha impedido según él, que el tema sea tratado a través de los testimonios de sus descendientes, como complemento al estudio de la época colonial y ante la ausencia de material oficial al respecto:

"J'ai écrit au collège et au rectorat, mais je n'ai pas encore eu de réponses, j'ai écrit un courrier pour que ce soit envisageable que nous puissions faire mieux connaître aux enfants la présence indienne ici, le patrimoine indien, et puis la raison qui nous amène ici et pourquoi nous sommes restés ici, je vais relancer", "il faut mettre en place ces mesures quand on aura de quoi alimenter les informations, il ne faut pas venir comme : je suis d'origine indienne, je viens de l'Inde et s'arrêter là, il faut savoir qu'il faut rapporter quelques petits enseignements, qu'il y a une démarche pédagogique, et ça va nous rendre service parce ici on a tellement rien dit, que nous sommes parfois méprisés, mais moi je n'ai jamais accepté le mépris(...) 2ème étape, une fois que l'on va faire cette étape, on va pouvoir faire connaître à notre compatriote que d'abord on est martiniquais et que nos origines sont indiennes, mais que le type péjoratif qui nous donne parfois pour nous méprisés, il n'a pas sa place.»⁵⁸⁰

Como parte del proceso colonial, la estigmatización de estos grupos sociales en la transmisión de la historia de la isla, resulta contradictoria con una construcción decolonial del tema y con las demandas de Aimé Césaire hacia la formación de una sociedad integradora y respetuosa con la diversidad cultural de su ciudadanía.

Continuando con el análisis del manual, la temática del curso de 3eme abandona el periodo anterior para centrarse en el papel de las colonias en la Segunda Guerra Mundial.

La disidencia aparece como un elemento principal en la exposición de este periodo histórico, al igual que la exposición del esfuerzo económico y humano realizado por las colonias en favor del Estado Nación.

La negritud y la departamentalización conforman la segunda parte del tema, con la figura central de Aimé Césaire que aparece como un héroe incontestable, que lucha contra las desigualdades de los DOM con respecto a la metrópoli y contra la asimilación, e introduce y difunde el movimiento de la negritud en las Antillas francesas, terminando con la parte de Geografía y finalizando así la obra sobre la historia local para los estudiantes de la escuela periférica.

⁵⁸⁰ Traducción al castellano: "Escribo al colegio y al rectorado, pero aún no he tenido respuesta, escribí un correo para saber si era posible que pudiéramos hacer conocer mejor a los niños la presencia india aquí, el patrimonio indio, y luego la razón que nos ha traído aquí y por qué nos hemos quedado. Voy a relanzarlo. Hay que poner en marcha estas medidas cuando tengamos de que alimentar las informaciones, no hay que venir: yo soy de origen indio, yo vengo de la India y pararse ahí. Hay que saber que tenemos que aportar algunas pequeñas enseñanzas que haya, un sentido pedagógico. Y esto nos va a traer un contra favor porque aquí. Somos tan nada que a veces nos desprecian. Pero yo no acepto nunca el desprecio(...) segunda etapa, una vez que vamos a hacer esta etapa, vamos a poder hacer que la gente conozca a nuestros compatriotas que antes que nada son martiniqueses y que nuestros orígenes son indios, pero que el estereotipo peyorativo que nos dan, para despreciarnos no tiene lugar".

En conclusión, el actual programa educativo adaptado para los Dom, persigue la reconstrucción de un relato histórico más objetivo, intentando a nivel metodológico y en cuanto al contenido, la participación e introducción de los alumnos hacia la reflexión crítica y la investigación, de forma paralela a las iniciativas que como hemos visto, se viene desarrollando en el plano social.

La instrumentalización de los monumentos coloniales como soporte de la visibilidad de una nueva etapa a nivel memorial, que denuncia las colonialidades del ser y del saber impuestas en épocas anteriores, es empleada de forma sinérgica, tanto en el espacio público como a través del texto y de las actividades propuestas en los centros educativos, complementando los mecanismos de empoderamiento de los agentes sociales.

En este sentido la búsqueda de los orígenes de la toponimia y las propuestas del desplazamiento de los héroes coloniales por símbolos de la historia Otra, son empleados conjuntamente como herramientas pedagógicas e histórico-políticas.

La introducción e importancia del estudio de las sociedades pre coloniales en las islas y las formas de resistencia a la esclavitud impuesta tras la llegada de los colonos, desde un prisma que idealiza las formas de relación de este grupo con la tierra y su legado cultural actual; también concuerda con iniciativas municipales analizadas en el capítulo 2º, que contrastan con la ausencia de la historia colonial local referente a los periodos de inmigración del siglo XIX, ausentes tanto en el texto adaptado como en el espacio público, salvo conmemoraciones fugaces y una placa memorial en Case Pilote en Martinique.

Por otro lado, si se tiene en cuenta el marco educativo nacional, el tratamiento de la historia de la colonización y esclavitud es catalogada como una temática específica de la historia de los departamentos de ultra mar con el manual escolar “adaptado”, en donde se exhibe una narrativa que incluye, como no podría ser de otra forma en la descripción histórica de un genocidio, una dimensión humana o moral y crítica del proceso que no impide abarcar factores económicos, sociales etc.

En esta difusión geográficamente limitada del manual, la construcción histórica realizada por los académicos antillanos queda por tanto restringida a una ciudadanía espacial e ideológicamente ultra periférica.

Sin embargo las insurrecciones, las estrategias de resistencia de los esclavos, la vida en las habitaciones, o la cultura creole nacida en este sistema plantocrático, forman parte de la historia nacional, tanto por las vinculaciones directas del estado nación francés en todo el proceso, como por sus consecuencias y continuidades en el conjunto de la ciudadanía francesa que incluye las aportaciones culturales, económicas, ideológicas... de los racializados en la construcción de la República francesa.

Esta cisión entre un relato para y por los departamentos de ultra mar, estructuralmente concebido como sub oficial, ya que como apuntaba no es evaluable, ni determinante en

las calificaciones finales de los alumnos con respecto al de difusión “nacional”, conforma uno más de los mecanismos hegemónicos que el estado nación emplaza para desplazar de su relato nacional, las perspectivas y aportaciones de esta parte de la ciudadanía.

En este sentido, el primer informe del Comité por la Memoria de la Esclavitud publicado en 2005, denunciaba precisamente la constricción temporal y espacial de este periodo histórico en el ámbito educativo, siendo conceptualizado por el aparato estatal como inherente a la historia local de los racializados ultra periféricos.

Como vemos, 10 años más tarde el tratamiento encorsetado de la transmisión de la temática en el medio escolar a nivel nacional, persiste dimensionado desde este prisma. En consonancia con los testimonios del profesorado entrevistado durante el estudio de campo y que se reflejará posteriormente, el Comité también señala la insuficiencia de su enseñanza en el medio escolar, tanto por el tiempo, la oficialidad y peso del tema, como por la disposición de recursos ligados a la investigación.

Pese a todo ello, la elaboración e introducción del texto supone un cambio con respecto a épocas anteriores, ya que permite oficialmente, la adaptación e incorporación de elementos claves considerados “específicos” de estos contextos, que en todo caso posibilitan una enseñanza más cercana y ajustada a las cosmovisiones y realidades del alumno. Esto en principio mejoraría el rendimiento escolar y el tratamiento de los problemas de abandono y absentismo que se dan de forma reagudizada entre los estudiantes “ultra-periféricos”.

El nuevo texto de referencia unido a las guías nacionales de asesoramiento al profesorado como EducSol, promovería un conjunto de modificaciones que en consonancia con iniciativas ya estudiadas, contribuirían a la reconstrucción de una historia y una identidad hasta ahora negada.

Sin embargo, las formas de adaptarse a estas herramientas y disposiciones, varían cuantitativa y cualitativamente en cuanto al profesorado y alumnado en cada colegio.

Por ello, es preciso el análisis de los datos e informaciones obtenidas durante mi paso por los establecimientos, para una vez diseccionado, poder entender el rol, consecuencias, continuidades y rupturas de la elaboración y enseñanza de la historia “local” a nivel educativo en la isla.

4.3.4.1. Estudio de Caso 1: La escuela de las élites. El Couvent de Cluny.

El Couvent de Cluny constituye académica e históricamente un referente en Martinique.

Desde 1824, su fundadora, la madre Javouhey, estaba encargada de la educación de las jóvenes martiniquesas por orden del Ministerio de la Marina de la época, transformándose posteriormente en el emblema de este establecimiento en el que su figura y rol no dejan lugar a dudas en las representaciones colgadas en los muros internos del colegio:



Ilustraciones 16 y 17. Fotografías tomadas en los muros del patio interior del colegio Couvent de Cluny, el 12 de Mayo de 2015.

La relación vertical entre la población racializada y las hermanas católicas que se exponen a través de estas obras que decoran las paredes del establecimiento, muestra este carácter misionero en el que el tamaño de las figuras católicas, enfatizan simbólicamente el valor de los personajes.

En ambos trabajos, las monjas se encargan de la enseñanza y los cuidados de una población racializada que, al modo de los retratos urbanos de Schoelcher, acoge de forma paternalista-altruista a estos niños y adolescentes que representan a los martiniqueses de la época.

El paralelismo con el humanismo teórico que el abolicionista V. Schoelcher proclamaba a cerca de la igualdad de razas y su posibilidad civilizatoria, se muestra también en estas ilustraciones en las que la epistemología y prácticas Occidentales ignoran de manera aculturadora el valor de las cosmovisiones y culturas Otras, vanagloriándose del esfuerzo humanista que realizan las hermanas o el estado nación en el caso del abolicionista, para civilizar al racializado.

Ligado a este tipo de mecanismos coloniales, en los que se exhibe la faceta más “visible y honorable” del catolicismo en las colonias, la imagen idealizada de la época colonial en la isla, no puede ser más ilustradora en las siguientes obras del centro:



Ilustraciones 18 y 19. Dibujos realizados por los alumnos representando la ciudad y el campo en Martinique. Fotografías tomadas en el interior del establecimiento, el 14 de Mayo de 2015.

En la primera ilustración se puede percibir a través del uso cromático de los colores, un retrato cálido de la vida cotidiana de las colonias en donde los personajes aparecen sonrientes y apacibles, en un trasfondo urbano que podría retratar cualquier ciudad de la metrópoli.

En la segunda imagen, la visión es similar mostrando esta vez un paisaje rural, en el que sus personajes sentados, descansan o se reúnen bajo una sombrilla. El campesino que aparece en la primera parte, esparce unas semillas de una bolsa en un campo de dimensiones muy pequeñas en comparación con el tamaño de la figura, que dotan a la acción de una sensación de sencillez y liviandad.



Ilustraciones 20 y 21. Muestra agrandada de la ilustración 17. Dibujo de 3 mujeres en un día de campo en Martinique.

Las figuras agrandadas en la parte inferior de la fotografía, muestran una aparente conformidad con los diferentes estatus socioeconómicos de los personajes.

La joven de la izquierda parece mirar de manera expectativa a la mujer de sombrero y bolso que se dirige a la figura estereotipada de la mujer afrodescendiente.

La invisibilidad de la dureza de las condiciones laborales de los esclavos y posteriormente de sus descendientes, marca simbólicamente un mensaje idealizado, al estilo del grabado de 1770 de Louis Jacques Goussier sobre la vida de las habitations, recogidas en la página 35 del libro de texto adaptado.

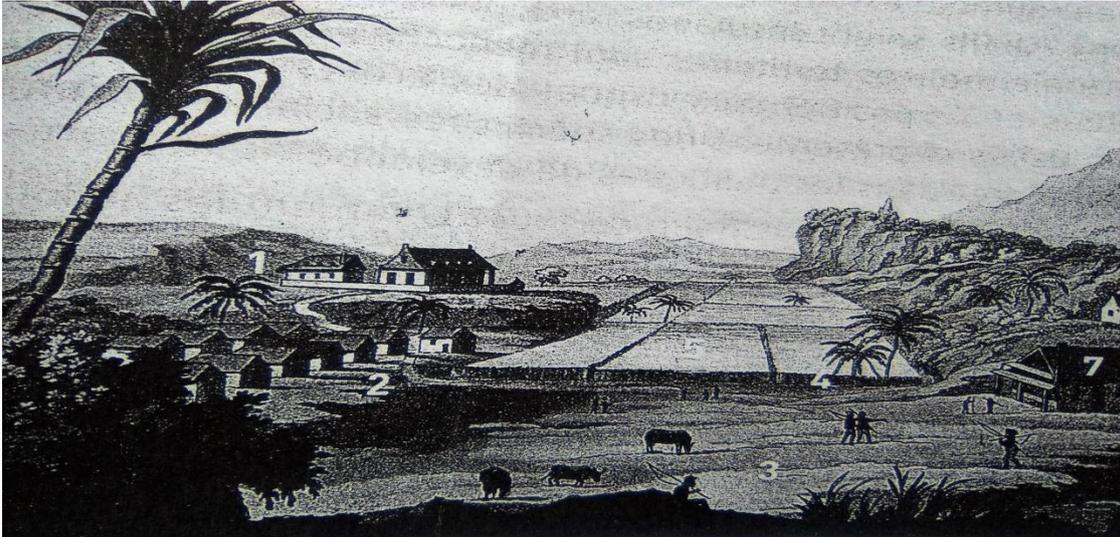


Ilustración 22. Imagen del Doc. 2 “*Une gravure de Louis-Jacques Goussier, 1770*”, donde se muestra la distribución espacial de una habitation tradicional, sobre la que los alumnos trabajaran en un ejercicio posterior. (35:124).

Para Joseph Marie, una de las hermanas guadalupeñas que enseñan en el centro, Javouhey constituye sin embargo, el ejemplo de una contra historia que relata y contradice el rol colonial y esclavista de la iglesia durante esta época; defendiendo que la institución jugó un papel mayor en la lucha por la abolición de la esclavitud y el tratamiento igualitario de la población afrodescendiente:

«La religion catholique a beaucoup aidé, dans un premier temps, après des missionnaires sont venu pour dire qu'on étaient tous des fils de dieu et que c'était pas normal...Elle a été une des première à lutter contre l'esclavage en Guyane, a Mana, elle venait pour libérer les esclaves. Ils pensent que l'Eglise catholique n'a pas aidé à la libération parce qu'ils ne savaient pas que l'Eglise a aidé, M. Jahouvey a lutter pour la libérer, à l'Université il y avait une sœur Rose qui faisait un doctorat , elle disait que c'était affreux comme les gens disent des bêtises, comment l' Eglise catholique à forcé les gens à rester dans l'esclavage alors qu'on ne mets pas en valeur ceux qui ont essayé de sortir les gens de l'esclavage, par exemple de la Casas et Jahouvey(...)La mère Javouhey a acheté des esclaves, et aussi de las Casas.»⁵⁸¹

⁵⁸¹ Traducción al castellano: “La religión católica ha ayudado mucho, en un primer momento, después los misioneros han venido a decir que éramos todos los hijos de Dios, y que no era normal (la esclavitud) ...era una de las primeras en luchar contra la esclavitud en Guayana, en Maná, venía para liberar a los esclavos. Piensan que la iglesia católica no ha ayudado a la liberación porque no saben que la iglesia ha ayudado, M. Jahovey ha luchado para liberar. En la universidad había una hermana Rose que hacía un doctorado, ella me dijo que era temible como la gente decía tonterías como que la iglesia católica había forzado a las gentes a permanecer en la esclavitud mientras que no ponemos en valor que han intentado sacar a la gente de la esclavitud, por ejemplo De las Casas y Jahovey (...) La madre Javouhey ha comprado esclavos, también de las Casas.»

Traducción al castellano del testimonio de la hermana Joseph Marie: (...) “Antes te obligaban a coger a Francia, dios quiere al pueblo, lo que somos, lo que hacemos, ahora es casi general, la prueba es cuando los curas han comenzado bèlè leglize había gente que no estaba contenta de que bailáramos en la

Esta perspectiva concuerda con la instrumentalización de la iglesia ultra periférica reconvertida en una institución Otra, sincrética, desde la que se creoliza la religión católica, se conservan parte de sus espiritualidades, creencias y elementos culturo-resistentes de los racializados, difundidos bajo un canal que asegura su perpetuidad en la cotidianeidad, innovación y sentido de sus prácticas.

Enmascarada en un movimiento de evangelización de las creencias y culturas paganas, de nuevo la institución es empleada como medio de transmisión de una parte del legado y de la cultura creole. Quizás la demonización del Quimboi y sus connotaciones peyorativas actuales por parte de la sociedad martiniquesa, han favorecido la búsqueda de otros soportes y mecanismos que permitan salvaguardar y apoyar parte de la herencia cultural y espiritual de los ancestros.

Si esta es una de las estrategias de resistencia epistemológica y cultural actual, cabría analizar si este mecanismo es extensible también a otra institución de poder como la educativa y particularmente al Couvent de Cluny, en cuanto a la difusión y construcción de la “historia del país”.

Joseph Marie expresaba así la transformación de la iglesia ultra periférica como soporte de la memoria y prácticas de los racializados, ligadas a la esclavitud y colonización:

(...) «Avant il t'oblignait à prendre la France, Dieu aime le peuple, et ce que nous sommes, et ce que l'on faisait, maintenant c'est presque général, la preuve en est quand les prêtres ont commencé vèlé l'Eglise, ils y avaient des gens qui n'étaient pas content, que l'on danse à l'église, parce que la danse c'est le diable, le corps c'est le diable, il y a des femmes qui n'ont pas communiée, parce qu'il y avait des relations(...)vèle l'Eglise et on évangélise la culture, la dance est belle, c'est normal, dieu veut les gens heureux.»

Una vez presentados los cimientos religiosos del establecimiento que impregnan el interior del mismo y desde los que hemos podido empezar a aproximarnos hacia las formas en las que se dirige la transmisión de la historia del país en sus aulas, es necesario inicialmente contextualizar el carácter de la institución en cuanto a la localización, el tipo de alumnado y las formas de organización de la vida escolar del establecimiento.

El emplazamiento actual del centro se sitúa desde 1956, entre la Rué Lamartine y el Norte de Fort de France. Esta institución católica, comprende una escuela infantil y un

iglesia, porque la danza es el diablo, el cuerpo es el diablo, hay mujeres que no comulgan porque tenían relaciones (...) Con *bèlè l' Eglise* evangelizamos la cultura, el baile es bello, es normal, Dios quiere a la gente contenta.»

colegio de 6eme a 3eme femenino, además de 2 tipos de instituto mixto, que acoge a un total de 1200 alumnos.

En la entrada la presencia de un gran “*arbre du voyageur*” ofrece una visión tropical, pintoresca y paradójica del blanquísimo establecimiento.

La “deportación” de esta especie vegetal autóctona de Madagascar, por los colonos hacia las Antillas francesas y el simbolismo de su acepción e historia marcada por su viaje en barco o el viaje al más allá, es recogida por iniciativas como las del Ayuntamiento del Lamentin en 2013⁵⁸². Mediante el empleo metafórico de uno de los especímenes situados en las inmediaciones del cementerio de la localidad (decorado con los frescos analizados en el capítulo 2), se homenajeaba a los ancestros y su legado en un acto que escenificaba la travesía y condición del esclavo, o del *arbre du voyageur*, al que se cerclaba con conchas de lambí; las mismas que sirven para delimitar las tumbas de los esclavos y afrodescendientes en Martinique y las que tradicionalmente se emplean para comunicarse y organizarse, fundamentalmente para las rebeliones.



Fotografías 96 y 97. A la izquierda, vistas de la fachada principal del edificio con el *arbre du voyageur*, a la derecha algunos alumnos en el patio interior con los uniformes típicos del colegio.

Si inicialmente y como se describe en su presentación web, se ha convertido en una especie de colegio concertado en el que se acogen alumnos pertenecientes a todas las clases sociales (“*L’accueille des jeunes appartenant à tous les milieux sociaux.*”)⁵⁸³ y en el que supuestamente el pago de las tarifa escolar es de 175 euros mensuales; la realidad es que acoge a una mayoría de estudiantes perteneciente a las élites de la isla y está histórica y factualmente vinculado con la educación del colectivo béké y las élites burguesas criollas.

Una de las profesoras de economía del colegio me confesaba tras muchos preámbulos, que a pesar de ser un establecimiento concertado, la lista de espera para acceder al centro era muy elevada y la selección de candidatos estaba basada en la importancia económica y social de las familias, que al final conformaba la fama de la institución y

⁵⁸² Disponible en: <https://m.facebook.com/MairieDuLamentinMartinique/posts/545489195533087>

⁵⁸³ En: <http://cms.ac-martinique.fr/etablissement/stjosephdecluny/articles.php?pg=21>

dotaban de recursos económicos al centro mediante donaciones y acuerdos, lo que le permitía continuar con una programación de actividades amplia.

La implicación de las familias durante todo el proceso educativo de sus hijas/os, las expectativas y medios empleados en su éxito académico y posteriormente laboral, y el esfuerzo de la dirección y el profesorado por cumplir las necesidades y exigencias de esta parte de la sociedad; facilitan un clima de estudio en el que la “*réussite*” de los estudiantes es una condición inherente y elemental para la comunidad educativa.

Es significativo que en el cuestionario realizado por 125 alumnos del centro, sólo 10 estudiantes (el 8%), ven su futuro enfocado hacia puestos que no requieren estudios universitarios, 5 de ellos pertenecientes al espectáculo y las artes escénicas (3 actrices, 1 bailarina y un fotógrafo).

El resto se divide entre el sector sanitario (médicos, cirujanos, pues, psicólogos etc...) y la banca, la gerencia de empresas o el sector jurídico (abogados, jueces).

Se observa así la influencia del entorno familiar en las decisiones de los estudiantes hacia su futuro laboral y la representatividad de la institución como medio de alcanzar a través de los logros profesionales, la continuidad de su puesto en la jerarquía social.

Para ello los alumnos se encuentran en un entorno que auto perciben como privilegiado, agradable y protector, según las respuestas expresadas por la mayoría en los cuestionarios, acorde con una enseñanza estricta pero retratada como atenta y de calidad.

Por otro lado, la percepción colonial de una parte de la sociedad hacia el establecimiento como un símbolo de poder, continúa vehiculizando una ideología basada en el archí-jerarquía histórica pigmentaria y en la importancia del rol colonial económico-ideológico de la minoría béké sobre el resto de la sociedad:

“Seul défaut qui m'agace fort, mais j'ai appris à m'en détacher: la mentalité à chier des parents qui se la croient importants, parce que ils se sont connu au couvent ou ailleurs. Il faut accepter que c'est privé donc que le favoritisme est quand même très présent, mais acceptable à la longue car même si je suis inconnue au bataillon mes filles qui sont excellentes, sont appréciées à la mesure de leurs résultats et ne sont pas mises de côté, c'est aussi de leur intérêt de se démocratiser... je suis par confession catho plutôt coco d'éducation mais l'équipe d'enseignement catholique est formidable et là je le crie très fort”.⁵⁸⁴

(sisi 24-06-2008 a las 20:16)

⁵⁸⁴ Traducción al castellano: “El único fallo que me fastidia fuertemente y que he aprendido a desquitarme: la mentalidad de mierda de los padres que se creen importantes porque son conocidos en el Couvent o fuera. Hay que aceptar que es privado, por lo tanto que el favoritismo está a pesar de todo, muy presente ya que mismo si soy un desconocido para todos mis hijas que son excelentes son apreciadas en la medida de sus resultados y no son dadas de lado, es también de su interés democratizarse. No soy de confesión cato más bien coco de educación, pero el equipo de enseñanza católica es formidable, y ahí yo lo grito muy fuerte.”

(sisi 24-06-2008 a las 20:16)

En el contradiscursos ofrecido en el blog de esta internauta⁵⁸⁵, se puede observar como para los residentes metropolitanos expatriados, el Couvent, constituye la opción ideal para la enseñanza de sus hijos, en donde consideran que tendrán menos problemas de integración y una mejor calidad formativa:

« Quand nous sommes arrivés en Martinique, on nous a tout de suite dit : "il faut mettre vos enfants dans le privé(...) Ici, tout le monde parle du Couvent de Cluny et du Séminaire Collège....Le "top du top" d'après certains.... Perso...je ne suis pas convaincu que ce soit beaucoup mieux qu'ailleurs, mais au moins, on se donne bonne conscience en mettant ses enfants là-bas.... "C'est payant donc ça doit être bien", 'il y a moins d'absentéisme des profs, les profs ne font pas grève" Peut-être....mais bon...j'ai toujours préféré faire confiance au service public. Il est vrai que le taux d'absentéisme des profs est élevé. Mais d'après certaines de mes copines métropolitaines, en métropole aussi, c'est le cas. Le niveau n'est pas au top du top ? C'est vrai...mais c'est aussi le cas dans de nombreux établissements publics de métropole... Il y a de la violence dans la cours de récré...C'est vrai...mais ce n'est pas uniquement en Martinique...La violence est partout.»

De esta manera, el establecimiento se configura como una frontera educativa con respecto a la mayoría de centros, en la que el acceso viene determinado por la posición socioeconómica de la familia, que a su vez está condicionada por el origen histórico – etnoracial del alumno, aunque como refiere mi informante, se deje un número reducido de plazas para alumnos brillantes de medios sociales desfavorecidos, que concuerda con el papel actual de mecenazgo con el que el colectivo béké se siente participe de la sociedad martiniquesa y que parece vincularse con antiguas prácticas y tácticas coloniales como las relatadas en la pág. 61 del programa de Geografía e Historia adaptado a los DOM:

“Le statut particulier des nègres a talent: Le favoritisme permet établir une hiérarchie au sein de l’habitation. Il est bon de distinguer toujours les Nègres ouvriers des autres, soit en leur donnât plus de viande, soit en leur faisant quelque gratification. Rien ne les anime davantage à chercher l’occasion d’apprendre un métier.» Doc.4.

⁵⁸⁵ Disponible en: <http://sandycarros.canalblog.com/archives/2012/06/20/24489327.html>

Traducción al castellano: “Cuando hemos llegado a Martinique nos han dicho en seguida: “Tenéis que meter a vuestros hijos en el privado(...) aquí todo el mundo habla de Couvent de Cluny y del seminario colegio... lo mejor de lo mejor para algunos...personalmente no estoy convencida de que sea mucho mejor que fuera, pero por lo menos te queda la buena conciencia de haber metido a tus hijos ahí...”es de pago, así que debe estar bien” “hay menos absentismo de los profes, los profes no hacen huelgas” quizás...pero bueno...yo siempre he preferido tener confianza en el servicio público. Es verdad que la tasa de absentismo de los profes es alta. Pero desde la opinión de algunas de mis colegas metropolitanas, en la metrópoli también se da el caso. ¿El nivel no es el más alto de lo alto? Es verdad...Pero también es el caso de numerosos establecimientos de la metrópoli...hay violencia en el patio de recreo...es verdad...pero no es únicamente en Martinique...la violencia está en todas partes.”

(« Estatuto particular de los negros con talento: el favoritismo permite establecer una jerarquía dentro de la habitation. Está bien distinguir a los negros obreros de los otros, ya sea dándoles más carne, ya sea dejándoles alguna gratificación. Nada les anima más que esto para la buscar la ocasión de aprender una profesión.»)

En este sentido Mme. C. profesora en el centro, me confirmaba en la entrevista mantenida el 16/05/2015:

(...) *“Hay una mínima parte que dejamos a alumnos de clases sociales desfavorecidas porque al ser cristianos queremos dar una oportunidad a este tipo de alumnos, los criterios de selección en este caso se basan en el nivel académico.”*

Durante la observación participante realizada en el colegio a lo largo de un mes, he podido constatar que a pesar del cambio de estatuto del establecimiento, pasando de ser una institución educativa privada a concertada y que en principio afectaría tanto a la dotación del profesorado- determinada por los diferentes organismos oficiales- como a una selección heterogénea de alumnos; en la normativa y reglas del centro persiste un funcionamiento enfocado en una enseñanza eurocentrada, atravesada por relaciones de dominación etnoracial, en donde el colectivo béké continúa conformándose como modelo de una ciudadanía ultra periférica.

El tipo de enseñanza impartida se dirige a garantizar una escuela representativa para esta minoría y en consecuencia que posibilite su éxito académico y el mantenimiento del estatus familiar, económico e histórico-pigmentario en la sociedad martiniquesa.

Los discursos ocultos en cuanto a la compleja relación existente en el colegio entre alumnos y profesores que reflejan las problemáticas y mecanismos históricos arquetípicos de los diferentes grupos etnoraciales que componen el tejido social de la isla; resulta cromáticamente palpable en la imagen de la distribución de los estudiantes en las aulas y especialmente en el patio central, en el que es fácilmente reconocible el grupo de békés, sobre todo entre el género femenino y las clases de instituto, con respecto al resto de alumnos.

La hermana Joseph Marie confirmaba mi percepción sobre este fenómeno:

« Quand tu vas dans la cours, tu vois des békés, tous, ils ne sont pas mélangés avec les autres, mais c'est qu'ici qu'on voit ça en Martinique, pas en Guyane ni en Guadeloupe, ils sont fières de leur force (...) Je leur parle, je leur dit... mais pourquoi vous vous êtes... mais vous savez ma sœur, on est tous le temps ensemble. Ils ont le Cap Est, il y a que les békés. Une fois j'ai dis à un prêtre comment...? Au ma pauvre on peut pas lutter contre, et pourtant on parle tous le temps aux gens, les professeurs les mélangent, mais dans la cours, békés, blancs, noirs... c'est spécifique d'ici.

Quand j'ai dis une fois: Ça ce passe pas comme ça en Guadeloupe, ils m'ont dit: on les a tous tués!!.» (Risas)

(“Cuando vas al patio, ves a los békés todos, no se mezclan con los otros, solo aquí se ve eso en Martinique, ni en Guayana ni en Guadalupe...yo les hablo, les digo que porque sois así, pero sabe hermana estamos todo el tiempo juntos. Tienen el Cap Est, sólo hay békés. Una vez le dije a un cura como...pero mi pobre, no podemos luchar en contra y por tanto hablamos todo el tiempo a la gente, los profesores los mezclan pero en el aula. Beque, blanco, negro...es específico de aquí. Cuando alguna vez que eso no pasa en Guadalupe, me dicen los matamos a todos.” (risas))

Las explicaciones sobre la mayor afinidad debido a la cercanía espacial de las residencias familiares de los alumnos, que en una primera entrevista aparecen como más válidas, quedan en segundo plano tras varias conversaciones en las que se muestran exposiciones centradas en las diferentes formas de estigmatización y estrategias de parentesco, basadas en la jerarquía etnoracial y la ideología de la supremacía blanca y empleadas como mecanismos de reconocimiento y continuidad del patrimonio e historia familiar de los békés, que ya se había expuesto en el capítulo 1.

El Couvent continúa de esta forma, erigiéndose como un espacio de socialización que recoge parte de las estrategias históricas de este colectivo, que persiste en resistirse a la probabilidad, a la disolución entre el “color”, o lo que es lo mismo, a la pérdida de lo que les hace reconocibles como grupo, a la construcción alterizada de sí mismos, que resulte compatible con una historia genocida enmascarada y con la permanencia de mecanismos coloniales hacia el Otro, que persisten en la actualidad.

En este contexto, la incorporación de la enseñanza de la historia “local”, se convierte en un sujeto particularmente “sensible” a pesar de la oficialidad del marco educativo nacional que permite su exposición en las aulas.

Así el abordaje de cuestiones planteadas al profesorado y alumnos en torno al tema de la colonialidad y sus consecuencias en la sociedad martiniquesa actual, resulta in extremis complejo.

Mme. Cg, me aconsejaba tras en un primer momento asegurar el cambio en las mentalidades y políticas del establecimiento, que: *“Los békés tienen miedo de hablar demasiado...son recelosos, es mejor que no trates abiertamente el tema en mi establecimiento”*.

También me alertaba del uso de la grabadora que según ella provocaría el malestar entre sus compañeros y en la dirección.

En este aspecto, he de señalar que la observación no participante se ha convertido en múltiples contextos dentro del establecimiento, en la técnica más eficaz de recogida de datos.

La realización de un grupo de discusión hacia el profesorado que pudiera posibilitar la apertura y el tratamiento de cuestiones sensibles en una entrevista individual, tampoco ha sido posible tal y como se enmarca esta técnica, pudiendo realizar un debate multidisciplinar de 20 minutos entre 3 profesores del centro del que daré cuenta a continuación.

No obstante he podido realizar observación no participante en varias clases de 3eme y 4eme, en donde se trataba el tema de la colonización y la esclavitud.

De los análisis extraídos de entrevistas en profundidad, semiestructuradas e informales y de la observación participante y no participante tanto en las aulas como en el patio, se extraen por tanto las siguientes conclusiones.

Como en el resto de establecimientos analizados, los profesores se quejan del peso de los contenidos de los programas nacionales que sí son evaluables, y que con respecto a la historia local, encajonan, minimizan y estigmatizan el tiempo de la exposición de las temáticas abordadas en los programas específicos y que en este caso no son objeto de evaluaciones parciales.

En el debate de los tres profesores entrevistados, Mme. K, profesora de literatura, Mr. J y Mme. B. ambos profesores de Geografía e historia, señalan que el tiempo dedicado a la enseñanza de la historia local identificada como esclavitud y colonización para ellos, no supera 1 hora en todo el curso.

Esto condiciona enormemente según los profesores, la calidad de la exposición realizada sobre la “historia del país”.

Por otra parte, todos ellos coinciden también en que la historia de los afrodescendientes es una historia de sufrimiento y de negación, que resulta particularmente peliaguda en este contexto y que según palabras textuales de Mme. X profesora de Geografía e Historia, *“es difícil de abarcar, ya que el objetivo es evitar la confrontación y el malestar entre los alumnos y para el grupo de békés, este malestar se intensifica cuando se habla de este tema, por lo que procuramos pasarlo rápidamente”*.

En cuanto a las modificaciones que susceptiblemente habrían conllevado la aplicación de la Ley Taubira en Dom, el conjunto de entrevistados concuerda en que su aplicación ha favorecido el tratamiento del tema en las aulas, salvo para una de ellas que no percibe modificación alguna desde la nueva legislación.

Sobre la percepción de estos profesores sobre el interés particular que suscitaría esta parte de la historia en los alumnos, las opiniones varían. Dos de ellos encuentran que el tema no resulta de especial interés, mientras que para Mme. X, claramente motivada con la transmisión de la historia local, sus alumnos se muestran particularmente curiosos hacia este sujeto.

Los porcentajes arrojados en los cuestionarios realizados en torno a la cuestión reflejan sin embargo que al 57.45% de los 116 alumnos encuestados no les gustaría estudiar más tiempo esta parte del temario frente al 37.38% que sí.

El especial interés por tratar más profundamente la cuestión, se debe a la relación con la historia de su cultura, de su color o de sus ancestros para el 9.65%, dando el resto respuestas vagas sobre su especial motivación.

Para los que no, las explicaciones son contundentes y variadas: *“Irritante y largo, inútil para mi futuro, prefiero continuar en vez de retrasarme, se habla demasiado hay que pasar página, crea tensiones, mis ancestros eran colonizadores”* etc...

Estos datos concuerdan con los resultados obtenidos a la pregunta de si les gustaría ser evaluados de esta parte en vez de otra, en donde el 50.76% responde que no frente al 41.73%.

Durante la observación no participante realizada en las clases de 3eme y 4eme con Mme. X, sobre la historia de la colonización y la esclavitud en Martinique, pude constatar teniendo en cuenta la perturbación de mi presencia que sin duda favorecía la intensificación de referencias hacia la historia local, la priorización de una metodología eurocentrada, en la que se privilegiaba una visión económico-política de la trata y el comercio triangular, y que se distanciaba de la dimensión humana y de las consecuencias y continuidades de la misma en las realidades actuales de estos territorios.

La memorización de fechas y personajes coloniales históricamente relevantes, se priorizaban como objetivos pedagógicos en un aula alguna vez curiosa, muchas veces cansada y crítica con la profesora, que copiaba dictados y leía y repetía textos impuestos de poco valor de cara a su evaluación final y alejados de las preocupaciones diarias de los chicos, la ropa o los planes del fin de semana de los estudiantes.

Al final de la clase, en intentos de empatizar con los alumnos, me sorprendía a mí misma el cansancio, el tedio que me producía escuchar de una forma mecánica una historia de números y apellidos, que en realidad me apasionaba y me había llevado a aquel lugar.

En correlación con el aparente desinterés o distanciamiento hacia el tema observado en los resultados del cuestionario, cabe destacar que sólo el 18.22% de los alumnos expresan que esta es la parte del programa de historia y geografía que les gusta más.

La exposición sobre la 2ª Guerra Mundial con el 20.52% es la más apreciada por los estudiantes, destacando que el 4.34% puntualizan que la historia de Francia es la que más les motiva y en ella el 1.63% especifica que el tema de Louis XVI y Napoleón les resulta más ameno.

En cuanto a la pregunta específica sobre el grado de interés que suscita la historia del país y particularmente la esclavitud y colonización, el 37,91% señala un 2, el 50.21% un 1 y el 11,05% un 0, por lo que la mayoría parece mostrarse neutra en cuanto a una predisposición especial hacia su estudio.

Tanto en el tipo de exposición como en la metodología empleada, no encontré diferencias cualitativas con temáticas enseñadas sobre otras partes del programa.

La realización de ejercicios, el dictado y la repetición en clase de elementos claves, expuestos en los textos oficiales, además de preguntas a los alumnos que fomentaban la participación de los mismos, configuraban en todos los casos, el desarrollo de las clases a las que pude asistir.

Los procesos y personajes emblemáticos de resistencia, como por ejemplo la “*Insurrection du Sud o Lumina Sophie*”, no fueron mencionados en ninguna parte de esta temática a pesar de que en los programas adaptados aparezca claramente tratado en 4eme, el rol y carácter de las resistencias de los oprimidos.

El tratamiento cosificador hacia la figura del esclavo retratado por la visión colonial de la época, como mercancía que procuraría la productividad de las colonias y los mecanismos de competencia con otras potencias coloniales, configuraban la tónica cotidiana de la exposición del tema.

Paralelamente en el imaginario de los alumnos hacia su representación y rol en este proceso, al igual que en las respuestas ofrecidas hacia la misma cuestión en el Colegio de Cassien Saint Claire, la imagen del esclavo gira en torno a la sumisión, el maltrato, la falta de libertad y de derechos, su condición de objeto o mercancía y a la pobreza para la mayoría de ellos.

Particularmente dos alumnos de 3eme señalan la *mala higiene y la mala vestimenta* como atributos inherentes al personaje.

Con respecto a la dimensión humana de la figura, 2 hacen referencia a la tristeza y al desraizamiento y sólo uno lo retrata como “*humano, inteligente y negritud*”.

Esta caracterización generalizada hacia sus antepasados, concuerda con la exposición mecanicista de esta parte de la historia caracterizada por la invisibilidad del esclavo como agente y de sus descendientes como hacedores y transmisores de su memoria.

En la siguiente muestra y de manera sintética, se puede observar la perspectiva y las formas de transmisión de esta parte de la historia en el contenido del cuaderno de Geografía e historia de una de las alumnas de 4eme.

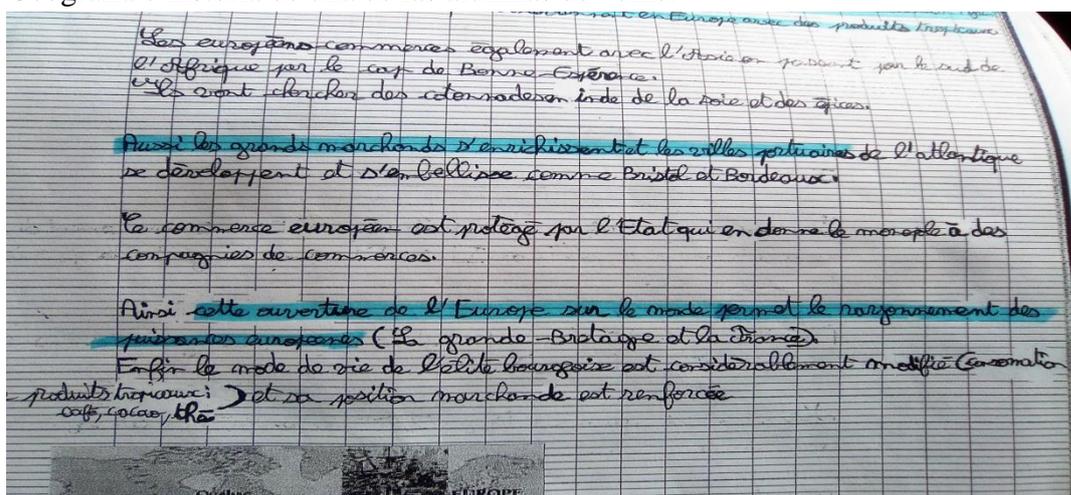


Ilustración 23. Página del dossier de dictados escritos por una alumna de 4eme en el Couvent de Cluny sobre la deportación y venta de los esclavos africanos durante la Trata Atlántica.

En este extracto que la alumna transcribe a partir de un dictado de la profesora, la niña cita frases como: “Así los grandes mercaderes se enriquecen y las ciudades portuarias del Atlántico se desarrollan y embellecen como Bristol o Bordeaux”. “Así, la apertura

de Europa sobre el mundo permite la “brillantez” de las potencias europeas (Gran Bretaña y Francia).

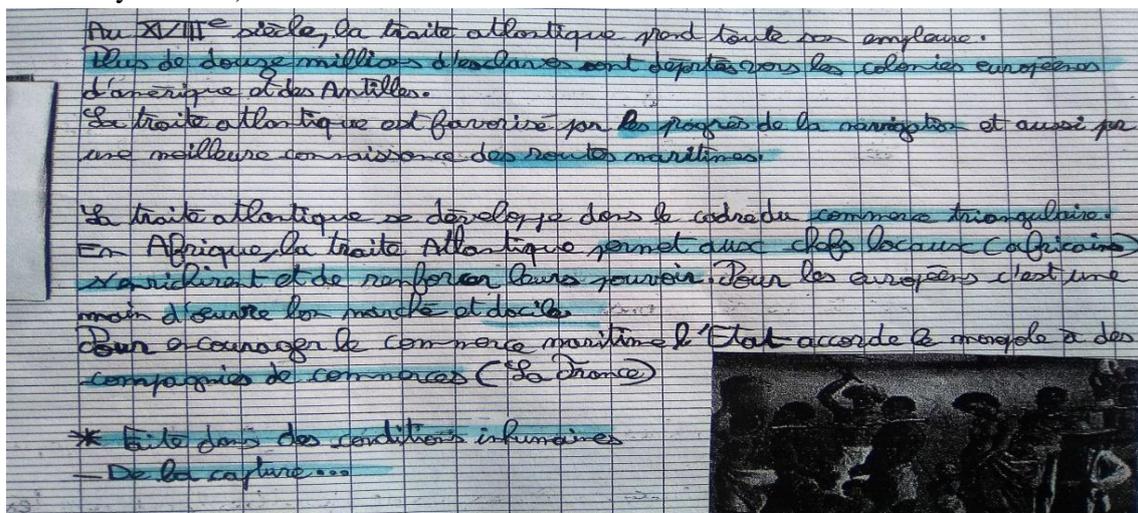


Ilustración 24. Continuación del Dictado anterior.

En la siguiente muestra de las transcripciones de la estudiante sobre el mismo tema, la niña copia: (...) “La trata atlántica se desarrolla en el contexto del comercio triangular. En África la trata atlántica permite a los jefes locales (africanos) enriquecerse y reenforzar su poder. Para los europeos es una mano de obra barata y dócil. (...) Hecha en condiciones inhumanas, -De la captura...”

Este ambiente de hostilidad hacia el desarrollo e integración de la temática por los estudiantes del colegio, se contradice con la relevancia que para la mayoría tiene la historia y memoria de las familias con un 61,88 de estudiantes que consideran de especial importancia el tema, frente al 28, 29% que no.

Estas cifras resultan especialmente significativas si se comparan con las que se expondrán a continuación en el colegio Cassien Saint Claire o las de Edouard Glissant. Aunque la mayoría no se manifiesta respecto a los motivos por los cuales es importante la historia de su familia para su entorno, una de las estudiantes anota:

“Ma mère accorde beaucoup d'importance. Elle fait des recherches sur la famille et parfois elle nous amène voir un moulin en Martinique ayant appartenu à sa famille”.
(«Mi madre le da mucha importancia. Hace búsquedas sobre la familia y a veces nos lleva a ver un molino en Martinique que pertenecía a su familia.»)

Si en la escuela infantil, durante la entrevista con la directora Me. T, me comunicaba que las visitas a las habitations y a la maison de la Pagerie, eran parte de la metodología empleada para que los más pequeños se familiarizaran con su historia, no obstante en los cursos del colegio (de 6eme a 3eme), la aplicación de una metodología alternativa, más participativa o la inclusión de apoyos de tipo audiovisual o testimonial, no formaban parte del sistema pedagógico para su enseñanza, ni siquiera constituían un proyecto en vías de proposición.

Tampoco el establecimiento participaba en el proyecto de espacialidad que observaremos a continuación con la red de colegios públicos como Cassien Ste. Claire y Edouard Glissant propuesto por P. Letti.

En este sentido otras formas transversales de vincular esta parte de la historia desde la agencia de los racializados y a través de su herencia y legados históricos, eran desestimadas como se exponía anteriormente, tanto por el profesorado como por la predisposición de los alumnos hacia actividades específicas que mostraran parte de la cultura local.

Paradójicamente los métodos empleados para acercar al alumno hacia la historia o la incorporación de la memoria de los oprimidos de la Shoah, era opuesto.

Durante la observación realizada en la clase de Terminal el 15/05/2015, la exposición del documental “*Bruit et Brouillard*” en la que de forma testimonial se narra la vida en los campos de concentración, empleado como preámbulo para el abordaje del tema; causó un gran impacto emocional entre los estudiantes ya sensibilizados a priori con la cuestión.

Algunos expresaban sus sentimientos abiertamente, claramente afectados.

La inequívoca representación del genocidio, de los roles de prisioneros y ejecutores, de la validez de los testimonios de los descendientes y afectados, el valor de las expresiones y tácticas de supervivencia que incluían -el registro de su memoria, una cierta organización política, la visibilidad del registro de sus nombres, las manifestaciones artísticas a pesar del cautiverio-, las atrocidades y daños cometidos en aras de la conquista territorial por una parte y de la erradicación de una comunidad; dotaban de agencia y en consecuencia de humanidad a los racializados europeos.

Medio siglo después en el 5º continente, algunos de los descendientes del proceso original que desembocaría en el genocidio nazi, lloraban amargamente ante la palpabilidad de la memoria que relataba la tragedia de los judíos en esta época.

Mme. A. refería “*que a ella le habían hecho ver el documental con 13 años, pero que prefería esperar hasta el instituto para proyectarlo debido al contenido de algunas de las imágenes*” y añadía que si vivieran en la metrópoli indudablemente irían a visitar los campos.

Cuando le pregunto por la posibilidad de tratar la historia local desde esta perspectiva, alude a la inexistencia de material didáctico similar, a la antigüedad de este periodo que no posibilita la incorporación de testimonios en primera persona y a las características del alumnado, añadiendo de nuevo que algo así podría fomentar tensiones entre los diferentes grupos.

En cuanto a la relación entre un genocidio y el otro, durante la exposición de ninguno de ellos se establece vinculación alguna entre este suceso y el de la trata y la

departamentalización y “descolonización” de las posesiones Occidentales, ni en el texto oficial, ni durante la exposición en las aulas.

Las diferencias en cuanto al tratamiento histórico y a la incorporación de la memoria de los racializados de la Shoah y de la trata negrera al que aluden muchos ciudadanos de ultra mar y del que daba cuenta el director del colegio C. Saint. Claire durante la entrevista que mantuvimos, afirmando que para una gran parte de la sociedad martiniquesa existía una discriminación clara entre la historización de la memoria de los judíos con respecto a la de los esclavos negros; parece evidenciarse en la exposición histórica de ambas narrativas tanto en este contexto como ante el amparo de los programas nacionales educativos.

La memoria de los racializados y los legados históricos o vehículos de su contenido, lejos de conformarse como una herramienta pedagógica y académica en el caso de la trata atlántica, se conceptualiza como un elemento desvirtuante de la “realidad” de este periodo, basado en la fabulación, para enseñantes como Mme. X.

Paralelo a este proceso se encuentra en el contexto local la singularidad, el tratamiento privilegiado y la importancia de la historia de las familias de los descendientes de los colonos tanto en el entorno privado como social de la Martinique, que ya se había apuntado en el capítulo 1 con las narrativas por ejemplo de la familia du Buc. Estos relatos que representaban la otra cara de la moneda, la otra parte de una memoria anónima, transcrita como crimen contra la humanidad en los textos legislativos, pero que continúa presente en un imaginario poscolonial, se infiltra en establecimientos como el descrito.

La incomodidad que genera para una minoría béké una exposición del asunto más acorde a su dimensión humana e ideológica, es una de las causas por las que en un francés impecable, el profesorado transmite una versión económico-mecanicista de la “historia del país” a su alumnado.

La mayoría estudiantes afrodescendientes, futura burguesía criolla que en estas edades busca su identidad y espacio, inmersos en el meollo ideológico colonial que les ha tocado vivir.

4.3.4.2. Estudio de caso 2: “La juventud martiniquesa” y el Colegio Cassien Saint Claire.

El colegio Cassien Saint Claire se sitúa a escasos kilómetros del “Couvent”, en la zona de Lameynard en Fort de France. Su nombre recuerda al profesor martiniqués blanco (1861-1931) cuya placa conmemorativa del 2005 ratifica el homenaje hacia este personaje.

Como expresa Mme.C., profesora afrodescendiente de Geografía e Historia en la escuela; su localización particular y la estructura carcelaria del edificio, dista mucho de

los amplios patios interiores del establecimiento anterior, caracterizado por la apertura de puertas, la vigilancia discreta y la sensación de amplitud, recogimiento y bienestar.

La omnipresencia de barrotes tanto en el recinto como en las innumerables divisiones internas entre plantas y en la misma planta que caracterizan al edificio y su funcionamiento, y cuya apertura es sólo posible por los vigilantes y el profesorado bajo un régimen de horarios, espacios y personas muy restringido; imprime una sensación de opresión constante.



Fotografías 98 y 99. Tomadas el 30 de Mayo de 2015. A la izquierda y en el centro, vista del primer patio interior del edificio del colegio Cassien Saint Claire. A la derecha imagen de los muros de la biblioteca tomada desde el pasillo de la sala de profesores.

La impresión de los profesores entrevistados ratifica esta sensación centrándose además en la localización del establecimiento. Mme.C constata en este sentido:

“No es un lugar atrayente para los alumnos, estamos al lado de un cementerio, un hospital y una urbanización. La arquitectura no está muy bien adaptada, parece que nos encontramos en una prisión. Intentamos hacer un proyecto para que sea más agradable pero no hay medios, el consejo general tampoco tiene (...)”.

Si la organización espacial y la arquitectura entre ambos centros no podría ser más antagónica, también lo es el perfil de sus alumnos, pertenecientes los de Cassien, a una clase socio-económica desfavorecida que mayoritariamente no cree en el colegio como medio de ascensión social.

Mme. C. y Mr. Mt. ambos profesores de Geografía e Historia señalaban:

-“Muchos padres están en paro y no creen en el colegio como medio para la igualdad de oportunidades. Los alumnos no ven que con el colegio pueden tener una oportunidad de lograr el éxito. Las familias no se implican, cada vez hay más “decrocheurs”. (abandonadores) (...)

-“Los padres no se implican con el colegio y no quieren hablar con los profesores por vergüenza por falta de estudios, por su carga laboral, por desinterés etc...”

(Extractos la entrevista conjunta realizada el 30/04/2015).

La orientación general de los alumnos martiniqueses hacia la formación profesional, se vuelve entre estos estudiantes casi unánime, encontrando en las encuestas realizadas que las profesiones que implican una salida de la isla, como la de piloto o capitán de barco son las más deseadas.

Paradójicamente ser policía o militar también entra dentro de las expectativas laborales de los estudiantes en cada curso encuestado.

Esteticien, deportista, informático, cocinera, o profesiones sanitarias como DUE o Médico, son referidas como opciones por los estudiantes.

Uno de ellos remarca que *“le gustaría crear una empresa para ayudar a los que buscan trabajo”*...

Estos datos acompañan a los estudios estadísticos realizados por organismos oficiales locales ya presentados, y muestran la continuidad de estos estratos de población, con estrategias de resistencia y resiliencia económica; en cuanto a la tendencia a consolidar una economía sumergida o informal que manifiesta el alejamiento de este grupo hacia la comunidad imaginada francesa blanca, concienciada de la importancia de la fiscalidad como eje social y de la escuela como medio legítimo de instrucción.

En relación a la exposición del tipo de alumnos que acoge, este establecimiento público, está en espera de formar parte de la red de centros denominada ZEP o Zona de enseñanza prioritaria, que responde a una catalogación centrada en las dificultades de acceso (zonas rurales) o socio económica, por lo que la dotación de recursos económicos y humanos, por parte de la administración pública es mayor.

El reglamento interno acompaña a la estructura del edificio, caracterizándose como decía en el inicio del capítulo, por la verticalidad de las relaciones entre educadores y estudiantes, manifestada a través de la ordenación del espacio y de la distribución del alumnado.

La importancia del cumplimiento del reglamento en la vida escolar es visto para los profesores y la dirección, como imprescindible.

Tanto en la página web de presentación del centro como en el propio establecimiento, la normativa estricta y el sistema de sanciones y castigos está continuamente presente en la cotidianeidad y funcionamiento del establecimiento:

(...) « Le portail sera fermé à l'heure, ces élèves seront ainsi retenus à l'entrée pour être sanctionnés s'ils ne sont pas en mesure de justifier valablement leur retard.

B - Retard au cours:

-L'entrée en cours doit se faire à l'heure, avec la classe, en présence du professeur. Il n'est pas tolérable que des élèves traînent les pieds dans les couloirs pour arriver systématiquement en retard en cours. Ils dérangent tout le monde et ne sont pas dans de bonnes dispositions pour se mettre au travail.

- Aucun élève ne peut se trouver dans les couloirs sans autorisation.

- Aucun retardataire ne peut entrer en cours sans « laissez-passer » de vie scolaire.

- *Les professeurs qui sont bien placés pour reconnaître les élèves qui abusent, ceux qui sont toujours munis de prétextes, les sanctionnent.*»⁵⁸⁶

Le Principal, P. D. Date de création: 01/10/2012 ~ 09:05.

El colegio se asemeja tanto en estructura como en funcionamiento a una institución carcelaria, en la que la vigilancia es directa y la falta de libertad espacial y reglamentaria, conforma un sistema de control caracterizado por una elevada violencia estructural hacia el alumnado y su contra respuesta en la violencia física y verbal entre los estudiantes y hacia los profesores.

Mr. M. confirmaba la impresión inicial recogida durante la observación participante en las aulas, refiriendo que la violencia entre los estudiantes era elevada aunque no hacia el profesor.

La importancia de transmitir en su discurso que no había tenido problemas de integración y que el contexto en el que trabajaba era análogo a otros zep metropolitanos, contrastaba sin embargo con la violencia y el rechazo que observaba durante la exposición de una de sus clases, en la que sudando y visiblemente afectado refería:

“Esta clase esta incivilizada, no tienen autoridad en casa, los padres están trabajando o están fuera y no entienden que aquí se les ponga límites.” (11/05/2015).

El despliegue de las estrategias de resiliencia y oposición de los alumnos que actuaban coordinados contra Mr. M. era tal, que resultaba imposible seguir los contenidos sobre la Edad Media Europea que el profesor metropolitano intentaba enseñar. Él expresaba al final de la clase, que sus estudiantes no habían tenido un mal día precisamente.

La ridiculización, el lenguaje no verbal, el uso del creole como forma de provocación y estigmatización y el ruido ambiental que generaban, estrangulaban simbólicamente a un blanco que a base de gritos y amenazas intentaba imponerse como autoridad a sus estudiantes, centrados en marginalizar el rol del opresor.

Tanto Mme.R (profesora cubana de español) como Mme C. confirmaban por su lado, el ambiente de tensión y violencia que cotidianamente existía hacia los profesores y entre los alumnos:

⁵⁸⁶ Traducción al castellano: (...) “El portal se cerrará a la hora, estos alumnos serán así retenidos en la entrada para ser sancionados si no pueden justificar válidamente su retraso.

– Retraso a los cursos:

-La entrada en el aula debe de hacerse a la hora, con la clase, en presencia del profesor. No es tolerable que los alumnos arrastren los pies en los pasillos para llegar sistemáticamente tarde a los cursos. Molestan a todo el mundo y no están en buena disposición para meterse al trabajo.

- Ningún alumno puede encontrarse en los pasillos sin autorización.

- Ningún impuntual puede entrar en los cursos sin un “salvoconducto” de la “vida escolar”

-Los profesores que están bien situados para reconocer a los alumnos que abusan, esos que están siempre llenos de pretextos, los sancionarán.”

“A los alumnos si no les pones buenas notas te muerden. Me dice un alumno de 3eme que viene con su madre, que quieren negociar las notas, o me pones esto o te mato. Esto se está volviendo un problema. Es la parte más difícil, las notas. Otra colega de inglés afirma durante la entrevista que “Ça deviene un combatt” mientras Mme. R. refiere: “Il faut prier de plus en plus!”

Mme C. me explicaba por su parte, que a este tipo de situaciones se les intentaba dar una solución común, redirigiendo el problema en equipo, de forma que no pareciera una cuestión personal de un alumno hacia el profesor.

Las consecuencias de un sistema de “vigilancia y castigo” con la elevada violencia estructural entre los representantes directos del poder y los oprimidos, también ocasionaba consecuencias hacia un profesorado visiblemente cansado y desmotivado.

Según Mme.C. que en varias entrevistas refería que *“Il faut tenir!”*, algunas de sus colegas llevaban meses de baja por depresión.

Entre los alumnos se despliega por tanto, todo un conjunto de estrategias de resistencia y resiliencia hacia este sistema opresivo que afecta directamente al escalón más desfavorecido de la jerarquía educativa, es decir a los profesores, a los cuidadores, y a aquellos alumnos que se distancian del grupo y de su rol, mostrando interés, motivación o participación en las temáticas expuestas en las clases.

En este último aspecto, durante la exposición de la parte de la esclavitud en una clase de 6eme por Mme. C., los estudiantes que conseguían dar una respuesta correcta a las preguntas planteadas por la profesora, principalmente D. y S, eran amenazados e insultados inmediatamente por sus compañeros.

El seguimiento de normas o indicaciones por parte de los profesores o el éxito académico de los alumnos, distancia a estos del rol contra hegemónico de los oprimidos, que emplean la violencia (física o psicológica) para alertar o estigmatizar al sujeto en cuestión sobre un comportamiento catalogado como desleal al grupo. Los niños comienzan a sí a incorporar discursos y tácticas ya analizadas como el tratamiento hacia el *“Nèg qu’y se croit”* o le *“Nèg domestique”*.

La reproducción de la violencia estructural y simbólica hacia los estratos socio económicos “más estigmatizados” y los mecanismos de cohesión social y pertenencia de los mismos, son reproducidos en la institución escolar, que se conforma como un espacio de lucha entre los oprimidos y los opresores.

Así si la violencia ejercida hacia los primeros es directa y férrea, la contra respuesta se torna similar.

Quizás por esta razón la necesidad de integración de los alumnos hacia un modelo educativo que les procure una verdadera herramienta para una ocupación laboral

privilegiada, se centraba en el estudio en el caso anterior, de un funcionamiento “biopolítico” en el que la priorización del sentimiento de bienestar y la seguridad del alumno por parte de los órganos de autoridad, forman parte del éxito de la institución. En centros como el de Cassien prima la imposición y la confrontación directa, preámbulo o continuidad del tratamiento socio-histórico a los oprimidos, más que como sistema centrado en la mejora de la calidad de vida presente y futura de los estudiantes. Es en este contexto, en el que la presencia del jardín creole adquiere todo el simbolismo y funcionalidad de esta práctica ya estudiada en el capítulo 3.

Si el centro cuenta con un patio amplio en el interior, mal cuidado y poco utilizado, el jardín creole representa como refiere Mme. C., un espacio de bienestar, un lugar en el que el alumno “se puede distender”.

Paralelamente y como señala Mme. Mt. encargada del proyecto, durante nuestro encuentro en la sala de profesores el 30/04/2015; el jardín creole trasladado a estos espacios constituye un medio de acercamiento de la cultura local a los alumnos, cuyo déficit preliminar, relaciona con una falta de transmisión tanto del colegio como del entorno doméstico:

(...) *«Oui, toutes les connaissances sont importantes, cela nous permettrait de faire le lien entre ces racines et la société. La rupture existe entre la génération par faute de transmission de cultures local á l'école, la maison fait oublier les normes.»*

(...) (“Si, todos los conocimientos son importantes, eso nos permitiría establecer el vínculo entre sus raíces y la sociedad. La ruptura existe entre las generaciones por la falta de transmisión de la cultura local en la escuela, en casa les hacen olvidar las normas”.

Mme. C refiere por su parte que:

“El jardín creole está ligado a esto, (a un emplazamiento y arquitectura desfavorable para un ambiente de aprendizaje), es una forma de mejorar, para que los niños se sientan bien en un entorno bio”.

La apropiación del jardín creole en contextos educativos como el de Cassien, confirma la necesidad y utilidad de esta práctica como espacio estructurante, como frontera o margen que permite la reordenación de los roles y la cohesión social en este caso entre los alumnos. Su legitimación de cara a los permisos estatales necesarios para desarrollar la actividad, gira como ya he indicado a lo largo del capítulo 3, en torno a la apropiación del discurso bio-ecológico metropolitano que incluyó el desarrollo sostenible como parte integrante del mismo.

En este aspecto recojo a continuación la fotografía del Director del colegio publicada por el diario France Antilles, en la entrega de premios realizada por el Consejo general a los mejores proyectos escolares antillanos, en la semana del desarrollo sostenible en

Abril de 2014⁵⁸⁷, en donde la escuela es galardonada con el segundo premio por su “jardín pedagógico”.



Fotografía 100. Imagen del Director de la escuela con el premio por su proyecto de “jardín pedagógico” en Abril de 2014. Difundida por el periódico local France Antilles.

En esta frontera liberadora se promueve el sentimiento de protección y seguridad que posibilita la distancia simbólica necesaria entre el mundo opresor externo y un espacio desde el que tradicionalmente se establecen formas de relación Otras, con el entorno, opuestas a las lógicas del mundo colonial.

En este proceso de reconfiguración espacial y de los roles entre opresores y oprimidos, el jardín creole se transforma en un entorno privilegiado para facilitar el acercamiento del estudiante hacia el aprendizaje de la “historia local”, que en este contexto no vendría delimitado ni enfocado hacia el desarrollo de mecanismos hegemónicos de control e imposición por parte de los profesores, ni de contra respuesta por los alumnos.

Probablemente por este motivo, la introducción del jardín creole en el conjunto de escuelas públicas martiniquesas se ha generalizado debido al valor cultural de su aprendizaje, pero también a la capacidad de conformarse como una frontera espacial y simbólica que aleja al oprimido y al opresor de los roles impuestos por un sistema educativo poscolonial. Aquí el ensamblaje del maestro con el alumno permite la reproducción histórica de formas de aprendizaje, de enraizamiento, de adquisición de contravalores, de cohesión grupal y social etc...tradicionales y horizontales.

Por todo ello la introducción de esta práctica en instituciones como el Couvent de Cluny carecería de sentido, ya que en este caso la escuela se conformaría como un mecanismo representativo y dirigido a este tipo de alumnado, alejado de los mecanismos de explotación y opresión sobre los racializados.

⁵⁸⁷ Ver programa completo en: http://www.martinique.developpement-durable.gouv.fr/IMG/pdf/FASSDD2eme_cle78cffd.pdf

En este aspecto, las asociaciones culturales locales como agentes educativos alternativos, son también un medio legitimador de aprendizaje para los alumnos de colegios como Cassien.

Mr. M. expresaba en este sentido, la aceptación y motivación de los estudiantes hacia la adquisición de conocimientos impartidos por las asociaciones o por agentes externos al centro:

“-Ici les associations culturelles passent au collège?

-Oui, les élèves sont très intéressés et ils aiment ça pour travailler avec eux il faut voir ce thème avec le prof responsables.» (07/05/2015).

(-“¿Aquí las asociaciones culturales pasan por el colegio?

- Si, los alumnos están muy interesados y les gusta eso para trabajar con ellos. Hay que ver el tema con los profes responsables”.)

Los métodos pedagógicos empleados fuera de la institución como la visita al “museo de la canne” planificada anualmente por el colegio para acercar a los alumnos a la historia local, también resulta según este profesor, muy aprovechable y es acogida favorablemente por los estudiantes, que a diferencia de la respuesta negativa hacia las clases presenciales, se muestran motivados e interesados por el tema:

« Oui, ils ont plus d'intérêt et après ils vont faire un travail autonome sur la recherche et ils travaillent d'autre façon, avec un rapport ludique entre apprentissage et prof ou institution.»

(«Si, tienen más interés y luego hacen un trabajo autónomo sobre la búsqueda y trabajan de otra manera, con un vínculo lúdico entre el aprendizaje y el profe o la institución.”)

La respuesta positiva de los estudiantes hacia la enseñanza en “espacios fronterizos” o en los márgenes de la institución, permite interrogarse sobre si la reconstrucción, transmisión y conservación de la historia de la esclavitud y colonización, no debería pasar prioritariamente por la descolonización de escuelas como las de Cassien o el Couvent, que actualmente parece posible de forma limitada, con la introducción de métodos, espacios y agentes alternativos al poder colonial.

Pero para dar respuesta a esta cuestión, es necesario pasar a la exposición de los contenidos, métodos y tipo de profesorado que imposibilitan un acercamiento de los alumnos hacia la comprensión de sus realidades y especificidades en relación a su historia e identidad cultural.

En la escuela de Cassien, al igual que en el resto de establecimientos y como ya he señalado, la historia del país es configurada como una parte que se transmite para muchos profesores de manera voluntaria. Ya sea por deber histórico o por una ideología determinada y particular de cada cual. En cualquier caso su enseñanza en la práctica no es obligatoria ya que no es evaluable a nivel nacional.

Unido a este hándicap, la impregnación de las políticas coloniales que incluían el silencio o el tabú hacia la historia colonial y posteriormente el desarrollo de sentimientos de vergüenza y alienación por parte de la población martiniquesa hacia su historia biográfica y comunitaria; han fomentado y consolidado un clima de prejuicios, incomodidad y hasta de hastío de alumnos y profesores hacia el tema.

Mme. C. resumía este panorama refiriendo que muchos de sus colegas sobrevolaban un sujeto incómodo, una historia de sufrimiento que algunos quería olvidar, y expresaba que parte de sus compañeros no tenían conciencia de su función de “*educador del pueblo*”.

También se quejaba ante la escasez de recursos materiales del centro, de las limitaciones administrativas para introducir una metodología alternativa y eficaz, de la falta de tiempo para abordar la historia del país, de la estigmatización de los programas educativos nacionales que invisibilizan el papel de las “colonias”, por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial, y al final concluía en una mezcla de cansancio e indignación que:

“Nos extrañamos de que los niños no conocen su historia. On est forcé, on est plié!”

Durante la observación participante realizada en la clase recordatoria sobre el periodo de esclavitud y colonización de Mme. C, el 17/05/2015, la profesora que se mostraba cercana a sus alumnos, se esforzaba en captar el interés de los pequeños y se avergonzaba de la falta de seguimiento y retención de la historia de “su país y de sus ancestros”.

Les repetía incansablemente que ellos eran descendientes de los esclavos, en un intento de conectarlos con una historia alternativa a los silencios e imposiciones coloniales.

Los alumnos por su parte se mostraban inquietos, se empujaban, se reían... En mitad de la clase, una alumna levantaba la mano y respondía orgullosa:

“¡¡Señora, yo no vengo de esclavos, mi familia es de Sainte Lucie!!”

Cuando la maestra le explicaba que también la isla vecina había sufrido la deportación y esclavitud africana, la niña se mostraba ofendida, mientras que el resto de la clase se burlaba de ella y exclamaba:

¡¡¡Has visto, tu también, ahhhh!, tú también eres hija de esclavos!!!

El desarrollo del tema proseguía en el aula. Mme C. buscaba la participación de los alumnos en la clase.

Las significativas respuestas que expongo a continuación, nos acercan a las percepción de los más pequeños hacia su historia, a la expresión infantil, sin tapujos de lo que han

retenido en su entorno familiar y por sus profesores, que representa una parte del imaginario colonial inserto ya, en las percepciones de los niños sobre sus ancestros y en la pluralidad de enfoques hacia el tema expresados en sus contestaciones acerca de ¿Qué sabéis de la esclavitud? que proponía la profesora⁵⁸⁸:

-J'ai appris que les esclaves étaient enchainées et travaillaient pour les Français comme des produits.

(Prof.): Ont, je dis ont parce que ce sont nos ancêtres.

-Les africains ont été jeté dans des bateaux. Comme les africains savaient vivent mieux sous le soleil que les blancs, ils étaient amenés sur les Îles pour travailler.

-Il y avait des gens qui défendaient les enfants en Afrique avant qu'ils soient devenus des esclaves. Des békés achetaient les esclaves avec de l'argent.

-Les riches faisaient que l'esclave travaillent dure, ils ne mangeaient pas tous les jours.

-Les békés étaient très riches, je connais un fils de béké qui avait un grand champ pour esclaves, plus grand qu'un stade de football.

-Ils y en avaient des esclaves qui se sont suicidé pour trop de travaille, je l'ai vu á la télé.

⁵⁸⁸ Traducción al castellano:

- He aprendido que los esclavos estaban encadenados y trabajaban para los franceses como productos.
- (profe:) nosotros digo nosotros porque son nuestros ancestros.
- Los africanos han sido tirados en los barcos. Como los africanos sabían vivir mejor bajo el sol que los blancos, los trajeron a las islas para trabajar.
- Había gentes que defendían los niños en África antes de que se volvieran esclavos. Los békés compraban a los esclavos con dinero.
- Los ricos hacían que los esclavos trabajaran duro, no comían todos los días.
- Los békés eran muy ricos, yo conozco a un hijo de béké que tenía un gran campo para esclavos, más grande que un estadio de fútbol.
- Había esclavos que se suicidaron por trabajar demasiado, lo vi en la tele.
- Los esclavos eran pobres que trabajaban en la casa de los ricos.
- (profesora: ¿quiénes son los békés?)
- Los békés son una mezcla de blanco y de negro, me lo han dicho en la escuela
- (Prof.: ah non leso no es verdad y no lo has aprendido en la escuela)
- Los békés son gente que tienen como ancestro los amos de los esclavos.
- (Prof.
- Son blancos que han nacido en Martinique y no en Francia, descendientes de los primeros colonos llegados a las islas. Hoy aún hay y son ricos porque sus descendientes eran ricos y no han perdido sus riquezas)
- (Prof. ¿Conocéís algo sobre el 22 de Mayo ?:)
- Conozco la aldea de esclavos de Trois Ilet. La he visitado. Antes de venir a la Marti vivía en Francia y no sabía sobre el 22 de Mayo y la abolición de la esclavitud.
- (Prof.: ¿alguien conoce a los negros marrons?)
- Son esclavos que se fueron del castillo del amo
- (Prof.: no, era una gran casa. Marron quiere decir: « escapar, esconderse » en Guayana muchos de los negros se escondían una vida entera en la selva, esto era más duro en Martinique. ¿Cuál era el castigo?)
- Los policías los mataban.
- (Prof. No porque no había necesidad, los encadenaban, los pegaban, les cortaban una oreja y a la segunda tentativa les cortaban un tendón de la pierna, para que no se escaparan con velocidad.

-Les esclaves étaient des pauvres qui travaillaient dans les maisons de riches.

(Prof.): ¿Quiénes son los békés?)

-Les békés sont un mélange de blanc et de noire, il me l'on dit á l'école.

(Prof.): Ah non ! Ce n'est pas vrais et tu ne l'as pas appris á l'école...

-Les békés sont des gens qui ont pour ancêtres les maitres d'esclaves.

(Prof.) : Ce sont des blancs qui sont nées en Martinique pas en France, descendants des premiers colons arrivés dans les-ils. Aujourd'hui il y en a encore et ils sont riches, parce que leurs descendants étaient riches et ils n'ont pas perdu leurs richesses.

(Prof.): Vous connaissez quelque chose sur le 22 Mai?.

-Je connais le village des esclaves des trois ilets.je l'ai visité. Avant de venir á la Marti je vivais en France et je ne savais pas sur le 22 mai et l'abolition de l'esclavage.

(Prof.): Quelqu'un connaît-il le nègre marron?.

-Ce sont des esclaves qui sont parti du château du maitre,

(Prof.) : Non c'était une grande maison. Marron cela veut dire « fuirai, ce cacher », en Guyane beaucoup de nègre se sont cacher une vie entière dans la forêt, cela restai plus dure en Martinique. Qu'elle était la punition ?.

-Les policiers les tuaient.

-(Prof.) : Non parce qu'il en avait besoin, il les enchainait, les battais, les coupait une oreille, et lors des 2 tentatives ont leurs coupait un tendon de la jambe, pour ne plus fuir avec vitesse.

(Extracto de la observación participante realizada en el aula de 4eme, en Cassien Saint Claire el 17/05/2015).

En el texto recogido observamos como el conocimiento y asociación de los békés a la riqueza y la explotación de los esclavos, el vínculo actualizado entre las formas de castigo y la resistencia de los “nègres marron” expresado en la última intervención del alumno con el rol de la policía de la isla, la pluralidad de connotaciones hacia la figura del esclavo como un pobre que trabaja en la casa de los maîtres, la asociación con la naturaleza inherente de los africanos como mano de obra servil, las duras condiciones de vida de sus ancestros y el suicidio como forma de resistencia que según uno de los alumnos había aprendido en la televisión, componen la visión global de los pequeños hacia su historia.

Mme.C. no sólo se confronta a los obstáculos y limitaciones intrínsecos a una escuela colonial que a pesar de los logros educativos y legislativos actuales continúa sometiendo y marginalizando la cultura y saberes de los ciudadanos de ultra mar; sino también a los estragos identitarios e históricos de los mecanismos alienadores y coloniales desarrollados hasta ahora.

La conexión biográfica e histórica con el esclavo aparece como un estigma para la mayoría de los alumnos estudiados. La representación colonial del esclavo y afrodescendiente, impuesta en la permanencia de una narrativa creada por y para las ciudadanía blanca local y nacional, y transferida al imaginario y cosmovisión de la mayoría de los martiniqueses incluidas las generaciones más jóvenes; como vemos

produce un mecanismo de alejamiento hacia la adquisición de conocimientos sobre un pasado que persiste retratado desde este enfoque, y que continúa presente en la visión dicotómica del béké y del afrodescendiente para estos niños.

Al igual que en el Couvent, en los cuestionarios realizados por 61 alumnos de 6eme a 3eme en Cassien Saint Claire, la representación generalizada de los estudiantes hacia la figura del esclavo gira en torno a la idea de pobreza y sumisión.

En la clase de 3eme de 34 alumnos, el 47.05% de alumnos vinculan esta figura con el trabajo sin sueldo, seguido del 20.58% que relación al esclavo con la sumisión. El maltrato para el 40% de los alumnos de 3eme y el 47.05% de los alumnos de 5eme que han respondido al cuestionario, constituiría el adjetivo más adecuado para definirlo, trasladando la violencia de este periodo en la agresividad verbal que algunos de ellos emplean a la hora de retratar a sus antepasados: *“al esclavo lo trataban como a un perro, como a una mierda y le pegaban hachazos”*.

El 11,7% de alumnos de 5eme, lo relaciona de nuevo con su apariencia física y su nivel económico a través del empleo de atributos como *“pobre, feo y sucio”*.

En la clase de 3eme de Mr. M. el 14.7% de los encuestados lo vinculan con el *“criado (domestique), el servidor”* o con el adjetivo de *“inferior”*.

Para alumnos del mismo curso en otra de las clases cuestionadas, los caracteres de *“deshonrado, deshumanizado, animalizado u objeto”*, forman parte del 30% de las respuestas, que muestran las connotaciones negativas integradas hacia este “personaje”.

En este sentido en una de las contestaciones encontradas aparece *“hacer la comida a los blancos”* como sinónimo del esclavo, otro vincula el trabajo en la tierra señalando a los *“campos de caña de azúcar”* como símbolo de la esclavitud.

Si se tiene en cuenta la representación de la esclavitud desde la dimensión del drama humano, dentro de los atributos empleados por los alumnos del estudio, *la tristeza, el sufrimiento o la infelicidad* son utilizados por el 8.23% del conjunto de respuestas para describir a esta figura.

En cuanto a la adquisición de una representación alternativa de la esclavitud que pasa por una caracterización del esclavo positiva o activa; de las 3 clases estudiadas, en la 1ª de 34 alumnos de 3eme, 1 alumno define al esclavo desde la *valentía, la fuerza y la paciencia* y en el 2º grupo de 10 alumnos de 3eme, 1 asocia al esclavo con *“el coraje, la fuerza y la resistencia”*.

Es decir sólo 2 alumnos de 61 encuestados, el 3.27%, asocian la agencia y resistencia con esta figura.

Ligada a una perspectiva contestataria, la esclavitud como un proceso de *“discriminación, víctima del racismo o injusticia”* es asociada paralelamente por 5

alumnos del total de respuestas, es decir el 8.19%, que configura un porcentaje mayor con respecto a los resultados obtenidos entre los alumnos del colegio anterior.

Sin embargo en cuanto a si les gustaría estudiar esta parte de la historia más tiempo, el 50,12% responde afirmativamente añadiendo como principales motivos, que esta forma parte de la historia de su país, de sus ancestros, del color de su piel y por sus injusticia o su pasado para el 7.64%, siendo especialmente significativas respuestas como *“para saber todo lo que se han endurecido”*. En general definen el tema como interesante, frente a un 21.20% que no le gustaría porque encuentran mayoritariamente el tema *largo, sin interés o aburrido*. Para algunos el motivo principal es que es triste, especificando: *“relata hechos terribles”*, *“ya hemos entendido que el pueblo negro ha sufrido demasiado”*, *“me enerva lo que los blancos han hecho”*. El motivo esencial para un estudiante que recupera en su respuesta las recomendaciones del olvido realizadas tras la abolición de la esclavitud, es que es: *“mejor ir al futuro”*.

La predisposición favorable de los estudiantes hacia la adquisición de conocimientos sobre la *“historia de sus ancestros”*, recogida en los cuestionarios, contrasta entonces con la imagen y percepciones de los profesores sobre la motivación de los mismos hacia el tema.

En concordancia con la cuestión anterior, el grado de interés por esta parte de la historia, recogido en 4 clases de un total de 79 alumnos; arroja que en una escala del 0 al 2, el 37.64% de ellos se incluye en el 2, el 48.59% en el 1 y solo el 17.49% refiere que el interés sobre el objeto de estudio es de 0.

Si se tiene en cuenta que del total de contenidos de la asignatura de Geografía e Historia, sólo el 2.85% especifica la esclavitud como el sujeto que más les ha gustado, frente al 31.76% que señala la 2ª Guerra Mundial como tema predilecto; encontramos probablemente que si bien el sujeto en cuestión es llamativo e interesante para los alumnos mostrando una predisposición para aprender más sobre el asunto, las formas de abordarlo hacen que otras cuestiones hayan sido mejor entendidas y particularmente la Segunda Guerra Mundial, cuya metodología y contenidos ya ha sido remarcada durante este trabajo y que tal vez los estudiantes puedan emplear como *“contenido de anclaje”* que les permita acercarse a la historia de su país y a su herencia.

Finalmente en los resultados obtenidos respecto a la importancia que concede la familia hacia su propia historia, es remarcable que solamente el 36.42% de los alumnos encuentren que este tema es significativo, debido a que constituye un medio de conocer sus orígenes. El 42,70%, estima sin embargo que la historia familiar no les parece interesante, no les gusta o es complicada.

Mr. M. expone su percepción a cerca del aparente alejamiento de los jóvenes hacia el estudio de la historia local, que coincide con las impresiones que me facilita el director, Mr. D.

Sin embargo el director del centro me explica que para él, la desmotivación por el aprendizaje de la historia del país entre los estudiantes le parece normal por la edad y las motivaciones propias de esta etapa, alejadas del estudio académico en general.

Mr. M. por su parte atañe el desinterés a explicaciones más profundas que las ofrecidas por el director:

“Oui il y a une rupture pour la honte de leurs ancêtres et ils ne s’identifient pas à part des phrases que je donne pour animer les élèves, pour leurs faire comprendre leurs origines. Ils expriment ce rejet en nous disant que leurs ancêtres ne viennent pas de l’Afrique et que la couleur de la peau n’a rien à voir avec celle des Africains, c’est une honte pour eux la comparaison.

Aimé Césaire á travaillé beaucoup sur la négritude mais cette notion ne pénètre pas dans les pensées des élèves(...) si, cela dépend de la culture générale. En troisième nous travaillons des contraintes et difficultés actuelles en Martinique et le rapport se fait entre le passé et la possession des blancs aujourd’hui, comme les békés par exemple. Le lien avec l’ancêtre esclave reste honteux...»⁵⁸⁹

Las realidades palpables de las consecuencias de la jerarquización etnoracial y la ideología colonial a las que se confrontan este tipo de alumnos, enfatiza estrategias de resistencia y oposición como la violencia y el rechazo hacia un aprendizaje académico y vincula de forma directa, la versión colonial del esclavo que incluye la inherencia de su condición ante la superioridad del blanco, naturalizando no sólo las condiciones de vida a las que era sometido, sino la adaptación de las mismas en las generaciones posteriores.

La búsqueda de identidades alternativas desde las que conseguir los privilegios, y el tratamiento respetuoso y dignificado del blanco, se aleja entonces de personajes como A. Césaire, que ha tenido que sumergirse en el sistema eurocentrado del saber para poder legitimar, visibilizar y promover su movimiento.

Para estos jóvenes la confrontación es directa, y no incluye la adopción de prácticas sincréticas desde las que contestar al opresor.

Alejados de la aceptación de los vínculos históricos e identitarios hacia un pasado que aparece como demolidor y estigmatizante, y de mecanismos y representaciones

⁵⁸⁹ Traducción al castellano: “Si, hay una ruptura por la vergüenza de sus ancestros, y no se identifican (con ellos) a parte de frases que doy para animar a los alumnos, para hacerles entender sus orígenes. Ellos expresan este rechazo a nosotros diciendo que sus ancestros no vienen de África y que el color de su piel no tiene nada que ver con la de los africanos. Para ellos es una vergüenza la comparación. Aimé Césaire ha trabajado mucho sobre la negritud pero esta noción no penetra en los pensamientos de los alumnos (...) si eso depende de la cultura general, en 3eme trabajamos las limitaciones y dificultades actuales de Martinique y se hace entre el pasado y la posesión de los blancos hoy como los békés por ejemplo. El vínculo con el ancestro esclavo sigue permanece como una vergüenza...”

asimilatorias que no blanquean su procedencia pigmento histórica, estos alumnos buscan su lugar fuera de las aulas.

Para los profesores de establecimientos como el de Cassien, aún más limitados en cuanto al tiempo restante que les queda para enseñar la historia de su país, también refieren tener dificultades en cuanto a la falta de asesoramiento y material para tratar este tema sensible en las aulas.

Por otro lado se deben confrontan a colegas que no comparten la necesidad de ahondar en un sujeto comprometido que para algunos es percibido como íntimo, o incómodo, probablemente porque horizontalize las relaciones entre estudiantes y profesores ensamblándolas en una misma identidad y procedencia común.

En este sentido Mme C. claramente motivada por la enseñanza de la disidencia, refería así las dificultades para enseñar de forma eficaz la cuestión en las aulas:

“Sobre la Primera Guerra Mundial hacemos 2horas en 3eme, las colonias participaron e hicieron un esfuerzo económico, seguro que en Francia ni le mencionan. Ni siquiera en los exámenes podemos proponer un tema a cerca de esto. Yo quería proponer un trozo de una carta martiniquesa de un “pualu” con una colega. Me dijeron que tenía que coger algo más “large”. Mis colegas le dan menos tiempo a la enseñanza de la historia de nuestro país...Al final hay que conceder más importancia a que los alumnos logren pasar sus exámenes que a que conozcan su historia.”

No obstante y en concordancia con el testimonio de Mme C. sobre su interés en la transmisión de la segunda Guerra Mundial y la disidencia en las aulas, el sujeto en cuestión parece despertar un especial interés entre los maestros de esta escuela.

Mme. Mtt. en el proyecto local expuesto con detalle en el siguiente epígrafe y que aglutina espacio público, memoria y escuela, decide apadrinar del conjunto de monumentos presentes en Martinique, un monumento dedicado a la Segunda Guerra Mundial, denominado “*la maison du bagnard*”. Ella expresaba sin embargo que el principal motivo de su elección era porque estaba “descuidado”.

Su adopción supone revalorizar el monumento y los alumnos proponen ideas para restaurarlo y meterlo en valor.

Es significativo que en un contexto de opresión como el descrito, en el que los estudiantes podrían entender mejor el tema que nos ocupa y agenciarse de su historia a través del proyecto de Mme Letti, los enseñantes seleccionen un monumento ajeno a un proceso histórico tan patente y continuo aquí como la colonización.

En cuanto a la metodología sobre la disidencia y la 2ª Guerra Mundial, la incorporación de testimonios directos de los disidentes, es empleada en las aulas del colegio, además de documentos audiovisuales que incluyen expresiones de este tipo.

La propuesta para el empleo de fuentes similares en la enseñanza de la historia colonial, que incluye la participación de los agentes locales en la misma a través de la exposición de sus vivencias en clase y que son empleadas para tratar el tema, genera irritabilidad entre los profesores y la producción de un discurso que gira en torno al rechazo de los martiniqueses para tratar la cuestión, que para Mr. M, resulta análogo a lo sucedido con los descendientes del holocausto judío:

(...) « *Les dissidents martiniquais qui sont parties pendant la seconde guerre mondiale sont pour les élèves un plus pour expliquer cela á leurs parents.* »

« Los disidentes martiniqueses que partieron durante la segunda guerra mundial son para los alumnos un punto más para explicar eso a sus padres. »

-Vous faite venir des gens qui ont fait la guerre devant les élèves, et pour l'esclavage?:

« *Les gens ne veulent pas parler trop de l'esclavage. La fierté pour les martiniquais ce reflète plus dans la résistance et l'aide á la France pendant la guerre. La recherche universitaire impreigne la culture martiniquaise des figures de résistance aux colons qui reviennent, mais pour moi c'est pour oublier. Par exemple, en 1870 une révolte au sud de l'île á fait une révolte violente contre les planteurs, les familles de ses révolteurs ont eu honte, ce sont changer le nom de famille et ont migré de là, parce que la France a amplifié ce trame. Aujourd'hui encore les noms des gens qui ont fait ce massacre sont discriminé par les martiniquais. Ils pensent qu'ils ne sont plus soumis. »*

-Connais-tu le documentaire de Serge Bilé sur les paroles des esclaves?:

« *Non je connais un doc sur les anciens travailleurs de cela fait 50 ans sur l'habitation clément. »*

-Pourquoi ne pas faire donc un projet sur les paroles des esclaves ou un document similaire?:

« *Cela dépend des profs, le documentaire de Palcy aide parce que les professeurs qui travaille sur ce thème, connaissent les dissidents en personne et travaillent avec le Conseil Général. Je n'ai pas plus de réponse que cela, et je ne connais pas ce doc. Nous savons que les élèvent ne savent pas beaucoup sur les dissidents et se confondent sur leurs rôles.*

Oui, nous pourrions travailler sur l'esclavage à partir de ce doc, mais il faut évaluer les élèves et cela dépend du prof et du temps... »⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Traducción al castellano:

« Los disidentes martiniqueses que partieron durante la segunda guerra mundial son para los alumnos un punto más para explicar eso a sus padres »

-¿Hacen venir a gente que han hecho la guerra delante de los alumnos pero no a la gente que habla de la esclavitud?

« La gente no quiere hablar demasiado de la esclavitud. El orgullo para los martiniqueses se refleja más en la resistencia y la ayuda a Francia durante la guerra. La investigación universitaria impregna la cultura martiniquesa de figuras de resistencia que vuelven, pero para mí es algo para olvidar. »

Como vemos en este extracto de la entrevista mantenida con Mr. M. la estigmatización metodológica y simbólica hacia esta parte de la historia es palpable en estos contextos, privilegiando otras partes de la historia local que parecen más manejables por los profesores.

Mme C. me explicaba que su predilección por el tema surgía de la necesidad como maestra, de mostrar a sus alumnos otra parte de una historia invisibilizada por la Francia Occidental, en la que los ciudadanos ultra periféricos también estuvieron presentes, fueron utilizados como primera línea de las tropas francesas y sufrieron las consecuencias.

Continuando con esta línea, la inserción de los amerindios en la exposición de la historia en las aulas es acogida por la comunidad educativa con interés y agrado como se explicaba al inicio a través del testimonio de Mme.C, sirviendo también aquí, de *punto de anclaje* para el cuestionamiento y el desarrollo de reflexiones críticas hacia los estereotipos coloniales del sistema Occidental.

En este sentido, durante el trabajo de campo y en una de las clases de 6eme sobre Grecia y Roma a las que pude asistir, Mme C. se valía de la historia de los amerindios, mostrando sus vínculos protectores con el entorno y la comunidad, para realizar una comparativa con el origen de las formas de explotación económica de Occidente:

“Los romanos producían excedentes para el comercio, los amerindios sin embargo respetaban a la Naturaleza, la dejaban descansar, no querían aprovecharse ni enriquecerse como los romanos. Los romanos creen que son los señores del mundo, no saben que existían otros continentes como el nuestro. El uso de las plantas era diferente entre amerindios y romanos ¿Qué se usaba aquí?: El manioc, los romanos utilizaban el trigo, el maíz etc...Los amerindios no han dejado textos, su tradición era oral, hemos encontrado símbolos sobre rocas, al lado del río, cerca de bosques etc..., tenemos que acercarnos de forma diferente para conocerlos. Cuando los europeos llegaron a la isla, los amerindios vivían como los primeros agricultores o pre-históricos”.

Por ejemplo, en 1870 una revuelta en el sur de la isla, “que fué” una revuelta violenta contra los plantadores/agricultores. Las familias de esta revuelta han tenido vergüenza. Se cambiaron los apellidos y migraron de allí porque Francia amplificó la trama. Hoy aún el apellido de esa gente que hizo la masacre está discriminado por los martiniqueses...Piensan que no son más sumisos”.

-¿Conoce el documento de Serge Bilé sobre “parole des esclaves”

«No, conozco un documento sobre los antiguos trabajadores de hace 50 años en la habitation Clement.»

-¿Por qué no hacer un proyecto sobre un projet « parole des esclaves » o de un documento similar?

«Eso depende de los profes. El documental de Donald Palcy nos ayuda porque los profesores que trabajan sobre el tema conocen los disidentes en persona y trabajan con el Consejo general. No tengo más respuesta que esta, y no conozco este documento. Sabemos que los alumnos no saben mucho sobre los disidentes y confunden sus roles.

Sí, podríamos trabajar sobre la esclavitud a partir de ese documento, pero hay que evaluar a los alumnos y eso depende del profe y del tiempo...”

Como se exponía anteriormente la participación de las familias en la propuesta de ejercicios de investigación sobre los amerindios, era muy bien acogida según esta profesora por los alumnos y sus familiares, que se habían mostrado sorprendentemente dinámicos y colaboradores en cuanto a la participación y realización conjunta de la actividad.

Mme C. expresaba con emoción el éxito de esta clase sobre el legado amerindio y su presencia actual en el lenguaje y la cultura martiniquesa:

⁵⁹¹«*Par exemple quand j'ai fait la civilisation amérindienne plus qu'une évaluation j'essaye de trouver des éléments pour leur faire prendre conscience que c'est leur histoire, alors j'ai travaillé sur le patrimoine linguistique pour leur montrer que les amérindiens ils nous ont quand même laissé un héritage, que s'étaient nos ancêtres, moi je leur dit clairement on le souligne, les amérindiens font partie de nos ancêtres, parce que pendant longtemps on leurs a dit non, qu'ils s'ont partie à la Dominique ou à St Vincent et qu'ils ne vivent plus ici, il y a encore beaucoup de travail la dessus pour vérifier dans nos gènes, peut-être il n'y a pas beaucoup des traces, alors il ont retrouvé des noms amérindiens dans notre créole, alors les enfants étaient content leur parentes aussi, et ça leur a parmi aussi de se rendre à l'évidence, par exemple quand il vont acheter le poisson et qu'il demande de koulibou c'est le nom des poissons que l'on mange bien chez nous, ils étaient content de savoir que c'est un mot amérindienne, colibri, les fruit le maracuja on dit fruit de la passion en Europe mais ici les amérindiens en mangeaient déjà ils le cultivaient, ils ont transmis à ses parents, ils m'ont ramené des plantes, des fruits, il y a des fruits qui ont disparu, ça été quelque chose qu'ils les aient touchés, que peut être cela les a fait réagir, aussi à leur parents...» (33:03)*

Entrevista realizada el 27/04/201, en la sala de profesores del colegio.

En concordancia con el desarrollo de estos contenidos, el colegio ha finalizado un proyecto artístico sumamente ambicioso el pasado mes de enero de 2016, instaurando una obra artística de Victor Anicet⁵⁹² en el centro.

La colorida obra mural que atraviesa el conjunto de edificios del colegio, está compuesta de 5000 ladrillos en los que se intercalan figuras que aparecen habitualmente en las vasijas de la civilización amerindia.

⁵⁹¹ Traducción al Castellano: "Por ejemplo cuando he hecho la civilización amerindia con una evaluación he intentado encontrar elementos para que cojan consciencia que es su historia, entonces he trabajado sobre el patrimonio lingüístico para enseñarlos que los amerindios han dejado una herencia, que eran nuestros ancestros, yo les digo claramente y lo tachamos, los amerindios son parte de nuestros ancestros, porque durante mucho tiempo les hemos dicho que no, que se han ido en Dominica y St. Vincent y no viven más aquí. Hay aún mucho trabajo en este asunto en nuestros genes, a lo mejor no quedan muchas huellas, entonces han encontrado nombres amerindios en nuestro Criollo, y los niños estaban contentos y los padres también, eso les han permitido de rendirse a la evidencia, por ejemplo que cuando van a compra un pescado y que piden el Koulibou, es el nombre de un pez que comemos mucho aquí, pues estaban contentos de saber que esta palabra era amerindia, como colibrí o la fruta Maracuyá, que se dice fruta de la pasión aquí pero los amerindios la consumían y la cultivaban, lo han transmitido a sus padres, y me trajeron de casa unas plantas, frutas, poco frecuentes, y esto les han tocado mucho, quizás reaccionaron y los padres también." (33:03). Entrevista realizada el 27/04/2015.

⁵⁹² Ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=zA4AbEnba9E>

Empleado como instrumento pedagógico multidisciplinar, este monumento llama la atención por la cromática y heterogeneidad de sus elementos, que asociados a la cultura amerindia, contrastan con las características arquitectónicas del edificio.

Esta vinculación simbólica que importa sensaciones de frescura y colorido al conjunto del establecimiento, consolida el imaginario y el rol de los “ancestros amerindios”, como una parte de la historia martiniquesa opuesta a la concepción de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización. El ensombrecimiento de esta etapa frente a la emergencia del tratamiento de temas colaterales como el de los amerindios o la disidencia, ponen de relevancia la omnipresencia del tabú para enseñar y aprender el proceso colonial, cuyas ramificaciones impregnan las realidades de los seres que integran estructuras como las de esta escuela.



Fotografía 101. Obra mural de Victor Anicet en Homenaje a los Amerindios de la Martinique, construida en el colegio Cassien Saint Claire en 2016.

Quizás la enseñanza de la colonización y sus personajes visto desde los oprimidos, se realiza en este contexto a través de la exposición de comunidades extintas o geográfica y culturalmente alejadas, como en el caso de los judíos, desde la que abordar de forma enmascarada, cuestiones que abiertamente resultan difíciles y opresivas para ambos.

La sinergia de este fenómeno observado en el capítulo anterior con respecto a la ordenación y uso histórico del espacio público en comunidades como Schoelcher, junto con lo expuesto sobre la transmisión de la historia local en esta institución, refleja la importancia que están cobrando la incorporación de historias paralelas en la construcción del relato histórico de la comunidad afrodescendiente.

Por lo tanto en contextos educativos casi penitenciarios como el de esta escuela, la transmisión de lo que he venido llamando a lo largo del texto “*contenidos de anclaje*” y que incluiría también el aprendizaje de los saberes insertos en el jardín creole, parecen ser los únicos medios satisfactorios que permiten a los profesores acercarse y transmitir parte de la historia de la comunidad a sus alumnos.

En este aspecto la acogida e instauración exitosa de una metodología complementaria en centros similares por parte del profesorado, dirigida a alumnos “*decrocheurs*” o

catalogados por la institución como “problemáticos”, es común a los observados en el colegio Cassien Saint Claire.

Durante el coloquio⁵⁹³ celebrado anualmente sobre los proyectos escolares de las instituciones académicas martiniquesas, que reúne a representantes del profesorado local e investigadores en torno a la transmisión de la historia de la esclavitud y la colonización, la introducción de espacios y soportes transversales para acercar la historia y memoria de este periodo a los alumnos, recogidos a través de las diferentes iniciativas y proyectos que los profesores exponían en el encuentro, daban resultados óptimos en cuanto a la aceptación, motivación y aprendizaje de los estudiantes acerca del tema.

Uno de los intervinientes del encuentro, un profesor metropolitano de EPS del Lycée Gaillard, mostraba los resultados de la enseñanza de la esclavitud y colonización realizada en un velero durante una semana con “alumnos en dificultades”.

El acercamiento espacial hacia las vivencias de sus ancestros, además de la novedad y el componente lúdico del método que se acompañaba de jornadas de submarinismo descubriendo restos de naufragios de la época en l' Île de Saints en Guadeloupe, procuraba una experiencia inolvidable en la que según el profesor, el interés y los resultados del aprendizaje de la memoria y la historia de este periodo histórico por los alumnos, superaba todas las expectativas puestas inicialmente.

En este sentido y en cuanto a la transversalidad de los métodos y espacios pedagógicos que parecen demandar de forma acuciante los alumnos de establecimientos como el presentado, Mr. Mitrail relataba su experiencia con la introducción del jardín creole en un centro educativo en Martinique, constatando el éxito y la capacidad de redireccionar la enseñanza a través de esta práctica con este tipo de estudiantes:

“Tuvimos una experiencia en un instituto en el que los niños eran extremadamente violentos e íbamos una vez por semana a realizar el taller del jardín, los niños parecían otros, los relajaba y constituía una experiencia positiva, eran capaces de plantar, de ver el fruto de su trabajo que iba en contra de lo que ellos creen de sí mismos, que no van a lograr nada, que no tienen nada que perder etc...”

-¿Por que desapareció esta iniciativa?:

“A causa de la financiación, se acabaron los fondos para seguir con la actividad, por eso no se ha podido continuar.” (...)

Como Mme. C, Mr. Mitrail comparte la importancia de la militancia y el compromiso de los profesores en este contexto, cuando explica cómo la dependencia económica hacia el estado nación se ha transferido, según él, al ámbito educativo:

⁵⁹³ En el coloquio: *“Enseigner la mémoire et l’histoire de l’esclavage”*.(2015). En les “Archives départementales” de Schoelcher. Duración aprox. de 3h30. 45 asistentes.

“Muchos profesores no militantes están centrados en su apariencia, tienen un interés anecdótico, folclórico porque lo viven desde el exterior, hacen una jornada tradicional. Pero lo importante es lo cotidiano. Se ven profesores metropolitanos más comprometidos que los martiniqueses. Es necesario la conciencia del rol militante – político del enseñante. Para muchos no ven la relación entre acción. Se debe al sentimiento de impotencia del ciudadano, se les ha quitado la responsabilidad y la capacidad de acción. Pero sabe no hay que esperar respuestas de Francia, Francia se ocupa de Francia.”

En este sentido el proyecto desarrollado por Mme. Rosch, profesora de inglés en el Lycée profesional de Trinité, conforma un ejemplo de militarismo y de la importancia y presencia de la agencia de parte del profesorado hacia la cuestión mayor de la enseñanza de la “historia local”, que en este caso se instrumentaliza para trabajar los problemas identitarios de los alumnos, y como vía de expresión y visibilización de la continuidad del proceso colonial hacia los estratos más desfavorecidos.

A través del método pedagógico implementado por la profesora, los alumnos toman conciencia de su vínculo con una historia que en principio se mostraba como humillante y estigmatizante, percibida inicialmente de forma similar para los estudiantes de Cassien Saint Claire.

En este proyecto la revalorización y reactualización de la figura del “Mawon” pasa por la reconceptualización de este personaje que desafía al orden colonial y con él a su propio y esperable futuro.

El/La Nègre Marron en esta descripción, reorganiza su vida, se convierte en un ser autónomo, se reapropia de su identidad y lucha por sus ideas.

Los atributos empleados para definirlo incluyen el coraje, la fuerza, el valor, la libertad o la resistencia.

En este proyecto los jóvenes también aprenden sobre la vida de personajes significativos y particulares como la haitiana Nany Marron.

A través de este nuevo retrato de la esclavitud, que está enfocado en la agencia de los oprimidos, los alumnos “*decrocheurs*” pueden establecer vínculos identitarios entre estas figuras y sus realidades, plasmadas y difundidas en el espacio on line con la creación del blog *Nèg Mawon*, en donde exponen y comparten su trabajo y experiencias.

El fomento de la participación o de la agencia de los “educandos” en este sentido, junto con el empleo de las formas de comunicación virtuales a las que se adhieren una gran parte de los jóvenes, se convierten en el mejor aliado para enseñar una historia rechazada al inicio por los alumnos, según explica la profesora.

El objetivo inicial del proyecto según la maestra, pasa por la revalorización de la autoestima de los jóvenes, para posteriormente intentar una reintegración en el medio escolar que les permita salir de la situación de riesgo de exclusión social en la que se encuentran.

Lo notable es que a través de esta metodología, los profesores trabajan de forma bidireccional y directa, la reconstrucción identitaria del alumno a partir de la reconfiguración de su historia. En este ejemplo se hacen patentes las interrelaciones entre la colonialidad del saber y del ser y sus consecuencias en las generaciones más jóvenes.

En sinergia con estas iniciativas expondré a continuación el estudio de caso del Colegio Edouard Glissant, participante en la edición de 2014 en este encuentro, en donde observaremos formas complementarias de aprendizaje de la “*historia local*”, y las problemáticas y obstáculos que de manera conjunta con los centros anteriores, manifiestan los profesores de este establecimiento en su enseñanza.

4.3.4.3. Estudio de caso 3: Metodologías alternativas en el Colegio Edouard Glissant.

Como su nombre indica, el colegio Edouard Glissant, hace honor al poeta, novelista y militante anticolonialista martiniqués, que vivió durante su infancia en la misma localidad en la que se encuentra el centro, Le Lamentin, limítrofe por el Sur con Fort de France.

Si de una forma representativa, la página web de acogida del colegio anterior está centrada en la exposición de las reglas internas y de las consecuencias de su incumplimiento; en este caso el colegio se presenta como constructor de un alumnado participativo, convertido en actor de sus propias decisiones.

Como ejemplo de ello, se muestra la presentación de diferentes proyectos como el taller de primeros auxilios o la exposición teatral del clásico griego “*Antigone*”, representado en creole y francés en uno de los teatros de la capital, por una parte del alumnado.

Este centro público⁵⁹⁴ acoge a un total de 896 alumnos procedentes en su mayor parte de una clase media trabajadora cuyas expectativas académicas y laborales giran en torno a la ocupación de puestos como el de médico, DUE, profesor, psicólogo, ingeniero, arquitecto, abogado, estilista o mecánico, que de forma correlativa a los ejemplos anteriores, abogan por la permanencia de la estructura socioeconómica actual, en las generaciones sucesivas.

⁵⁹⁴ Ver características, emplazamiento, valoración de la enseñanza, tasa de “réussite” en: <http://www.journaldesfemmes.com/maman/ecole/college-edouard-glissant-place-d-armes-1/etablissement-9720470D> y en : <http://www.letudiant.fr/etudes/annuaire-des-colleges/college-edouard-glissant-11786.html>.

Las representaciones artísticas que decoran las paredes interiores del colegio, realizadas por alumnos y profesores, representan de forma significativa el posicionamiento de la comunidad educativa del centro hacia la transmisión de la historia del país.

En las obras expuestas se visibiliza claramente este periodo desde una perspectiva crítica, análoga a los frescos analizadas en el mismo municipio, como el situado en la parte Este del muro del cementerio de la localidad.

En todas las representaciones se muestran elementos de una memoria común, iniciada con un genocidio y tratada desde una dimensión humana y emotiva sobre la vida de sus protagonistas. De esta forma, las referencias a la deportación a través de la ilustración del barco negrero, de África, de las plantaciones y de la vida de los esclavos, se incluyen en estos murales de forma similar a otras manifestaciones artísticas presentes en el espacio público de la isla.

Así la decoración de los muros internos y la toponimia del propio edificio parecen ser, como en el resto de casos estudiados, un preámbulo hacia el rol del establecimiento en cuanto a la transmisión de la historia de la comunidad.

En este sentido las visitas de intelectuales locales como el propio Edouard Glissant al establecimiento, son exhibidas con orgullo por parte de la comunidad educativa del colegio.



Fotografías 102, 103 y 104. A la izquierda se muestra al escritor martiniqués con una parte del profesorado del centro, a la derecha vistas del patio interior del establecimiento. Recogidas en la web oficial del establecimiento.

Esta aparente predisposición de los profesores de la escuela hacia la transmisión de una historia más crítica y menos eurocentrada, no está exenta sin embargo de dificultades.

En este sentido, si el profesorado al que he tenido acceso, principalmente Mme. P, maestra de Geografía e Historia, se muestra muy motivada en cuanto a la transmisión de la “historia del país” a sus alumnos, su experiencia a cerca de las obstáculos y

limitaciones derivadas de las directrices educativas estatales, es pareja a las expresadas por los profesores entrevistados en los establecimientos anteriores.

De nuevo la falta de tiempo debido a la excesiva carga del programa oficial nacional, la estigmatización de esta parte de la historia local no evaluable en los exámenes finales y la dificultad de la transmisión de un “sujeto sensible” para el profesorado y alumnos, componen el conglomerado de limitaciones y problemas a los que se enfrentan los profesores para la transmisión de su historia, y que al final deriva en un sobreesfuerzo, quedando la exposición del tema, sujeta a la voluntariedad de los mismos.

Por parte de los alumnos, el grado de interés con respecto a la temática expuesta en los cuestionarios realizados a 83 estudiantes de 4eme y 3eme, oscila en la escala de 0 a 2; entre un 0 para una minoría del 7.7%, un 1 para un 46.33% y un 2 para un 45.95% que encuentran el tema sumamente interesante.

Para el 57.26% les parece importante profundizar en la cuestión con las mismas explicaciones vertidas en los establecimientos anteriores, frente al 41.90%, que lo rechazan por encontrarlo aburrido, largo o triste.

En cuanto a la evaluación de esta parte en detrimento de otra, la mayoría (el 55.20%) expresa que no le gustaría ser examinada sobre el tema con respecto al programa nacional frente al 38.59% que acepta que este contenido forme parte de los exámenes oficiales.

Finalmente en la visión del esclavo como figura central de este proceso, una gran parte de los alumnos lo retratan desde la *falta de libertad* (33.95%), el *maltrato* (30.75%), el *trabajo forzado/explotación* (25.57%), el *vínculo con el color de la piel* o la *pertenencia a un blanco* (18.035% y 18.50% respectivamente) y la *sumisión* (13.89%). Finalmente la dimensión humana sirve para dibujar al personaje, indicando la *tristeza* o el *sufrimiento* como caracteres inherentes de la figura para un 10.43% de los estudiantes encuestados.

Son significativas las respuestas dadas por varios alumnos que describen al esclavo como “*diferente*”, “*arrancado de su tierra natal*”, “*combativo, superviviente y trabajador*” o “*deshumanizado*”.

Las referencias peyorativas hacia su aspecto físico son contempladas por dos estudiantes que lo asocian a “*ir mal vestido, e ir sucio*”. Finalmente los campos de caña de azúcar constituyen el símbolo de la esclavitud para 9 de ellos.

Como observamos los ancestros históricos de la mayoría de estos alumnos son caracterizados de forma muy similar en los tres establecimientos estudiados. La capacidad inventiva, la rebelión, la lucha, la capacidad de supervivencia inherente a estas figuras desde las que eran tratadas en proyectos como el desarrollado por Mme. Rosch, están prácticamente ausentes en las pre-concepciones de los estudiantes sobre el esclavo.

Sin embargo el compromiso e importancia que otorga la dirección y el profesorado del establecimiento a la reconstrucción y enseñanza de la historia de los afrodescendientes en las Antillas francesas, ha promovido la búsqueda y adopción de una metodología pedagógica alternativa, que se muestra adecuada y combativa con los prejuicios y bagajes que el alumno inicialmente tiene sobre el tema.

Si el tiempo dedicado a la exposición en clase de la cuestión colonial, parece ser similar al de los otros establecimientos, las formas en las que el profesorado promueve la creatividad y el agenciamiento de los alumnos, es diferente.

En este sentido la importancia otorgada al proyecto local de la profesora y delegada Mme P. Letti⁵⁹⁵, que de manera sinérgica conjuga “*lieux de memoire*”- *esclavitud y educación* ya mencionado con la adopción del monumento de “*la maison du bagnard*” en Cassien Saint Claire, resulta clave en esta escuela porque constituye el principal método pedagógico empleado en la enseñanza de la historia de la colonización.

Durante la observación participante realizada en varias clases de 4eme y 3eme (de 11 a 14 años), en las que se exponía el tema en cuestión, la participación activa de los alumnos en cuanto a sus intervenciones en la clase, creaban un clima propicio para el aprendizaje, que no exento de las típicas manifestaciones juveniles, lograba captar en general la atención de los mismos.

La adopción de dos monumentos con una gran carga simbólica como el *Cap110* y el *Arbre de la Liberté* situado este último en las inmediaciones del colegio, dirigía al alumno hacia la exposición de un relato histórico que además de su dimensión teórica presentada durante la exposición de fechas, lugares y contenidos generales, estaba marcada por un enfoque humano, descifrado a través de las interpretaciones y simbolismo de monumentos cotidianos y cercanos para el estudiante.

La interdisciplinariedad y transversalidad de la metodología que incluía la clase magistral, la visita al monumento, un cuestionario individual y el desarrollo creativo del estudiante que debía realizar reproducciones artísticas de las obras y exponerlas en clase, conformaban en la pluralidad pedagógica, el engranaje necesario para que el alumno integrara esta parte de la historia del país más fácilmente.

Mme P. me explicaba la forma en la que se trataba el simbolismo de los monumentos seleccionados y a través de ella cómo exponía a los alumnos esta parte de la historia local e identitaria, sus vínculos con la tierra, con la espiritualidad, con unos orígenes continentales “otros” etc....:

⁵⁹⁵ En: Leti-Palix, P. *Projets arts et culture. De la conception à l'évaluation*. (28/01/2014).

Disponible en: <http://site.ac-martinique.fr/daac/wp-content/uploads/2012/10/Projets-arts-et-culture.pdf>

«La nôtre cette une histoire de souffrance quand même. J'essai d'arriver à l'enfant. J'ai choisi le projet de Mme. Letti, spécifiquement le nègre marron et le Cap 110. Le premier parce que on approche à l'élevé à son héritage africain. Dans l'arbre qui est propre de l'Afrique, de sa culture, c'est planté dans ses racines la placenta du nouveau né. Le Cap 110 sert pour donner une dimension du voyage géographique et les souffrances des esclaves dans le trajet, parce qu'ils sont morts beaucoup à cause de un accident dans la cote d'Anse Cafard, au Diamant. Et un autre collègue est en train de développer un projet avec des monuments à St. Pierre. L'année dernier on a amené les enfants a voire les monuments, mais cette année il n y a pas les moyens économiques»⁵⁹⁶.

Así el estudio de “La statue du nèg mawon” o “L'arbre de la Liberté” se acompañaba además de su visita in situ y puntualmente de la exposición del artista, por el análisis y exposición de un documento sintético hacia las obras que los alumnos debían realizar al concluir el tema y que reforzaban su nota final.



Fotografía 105. Estatua del “Arbre de la Liberté” situada en las inmediaciones del colegio E. Glissant. Recogida de la web pedagógica del colegio: <http://lewebpedagogique.com/edouardglissant972/2014/04/07/larbre-neg-mawon-du-lamentin/>

En este ejemplo, el documento-cuestionario recoge que la estatua en cuestión rinde homenaje a todas las resistencias contra la esclavitud y pretende dejar marcas en las generaciones presentes y futuras y en el significado de que “*nôtre liberté d'aujourd'hui prend sa source dans les resistances d'hier*”.

Las cuestiones a las que debe responder el alumno, versan sobre aspectos técnicos de la obra, sobre el mensaje del artista pero también sobre sus impresiones personales a cerca del tema.

⁵⁹⁶ Traducción al castellano: “La nuestra es una historia de sufrimiento a pesar de todo. Intento llegar al niño. He elegido el proyecto de Me. Letti, específicamente el negro marron y Cap 110. El primero porque aproxima a los alumnos a su herencia africana. En el árbol que es propio de África, de su cultura, se planta en sus raíces la placenta del recién nacido. El Cap 110 sirve para dar una dimensión del viaje geográfica y de los sufrimientos de los esclavos durante el trayecto. Porque murieron muchos a causa de un accidente en la costa de Anse Cafard en el Diamant. Y otro colegio está desarrollando un proyecto de los monumentos de St. Pierre. El años anterior hemos llevado a los niños a ver los monumentos pero este año no hay medios económicos”.

La obra en cuestión simboliza el acto de rebelión de los cautivos escenificado en el árbol africano “del no retorno”, en donde el futuro esclavo giraba 7 veces antes de ser deportado, vinculando de esta forma al alumno y sus ancestros con la tierra, con la espiritualidad, con la corporalidad y su historia contada desde la resistencia:

“La symbolique de l’arbre de la liberté”: Les branches de l’arbre symbolisent l’envol pour bâtir l’émancipation de l’Homme Noir. Les masques représentés sur le tronc sont un hommage aux Dieux d’Egypte et des Amériques. Les entailles sur le tronc évoquent les corps maltraités, les meurtrissures et les souffrances des esclaves. La corde autour du tronc évoque les chaînes rompues par la force de la volonté. Et les racines, la puissance qui soutient le projet. Elles évoquent aussi les trois roches « foyé difé » de nos grands-mères.»⁵⁹⁷

Extracto del documento empleado en las aulas como ejercicio pedagógico: «*Les commémorations de l’esclavage dans l’art martiniquaise.*» (2014 /2015. 4eme.)

En esta historia que recoge los métodos alternativos de transmisión de la memoria de la comunidad, se narra la agencia de los esclavos, el papel de la mujer en la resistencia de los esclavos y el valor de los elementos culturales y espirituales de los racializados. Todo ello en definitiva se contrapone al tratamiento cosificador del “negro” como mercancía y objeto de trabajo, empleado en la época y trasladado al tratamiento histórico de este periodo en la actualidad, que continúa siendo difundido en los programas nacionales educativos.

En este sentido, en el siguiente extracto podemos observar parte del testimonio de un alumno de 4eme⁵⁹⁸, en donde expresa el cambio de percepción hacia el valor del patrimonio y su vinculación con la historia, adquiridos a través del proyecto:

«Avant, quand je passais devant le «Nèg mawon», je croyais que c’était du n’importe quoi alors que maintenant, je sais que c’est un hommage aux esclaves. Et je croyais que l’œuvre était faite par les employés de la mairie, mais maintenant, je sais que c’est Khokho René-Corail qui a fait la maquette de l’œuvre puis, ils l’ont faite grandeur nature.»

(«Antes, cuando pasaba delante del «Nèg Mawon», creía que era absurdo, mientras que ahora, yo sé que es un homenaje a los esclavos. Y creía que la obra estaba hecha por

⁵⁹⁷ Traducción al castellano: “El simbolismo del árbol de la libertad”: Las ramas del árbol simbolizan el despegue para construir la emancipación del Hombre Negro. Las máscaras representadas sobre el tronco son un homenaje al dios de Egipto y de las Américas. Las fisuras en el tronco evocan el cuerpo maltratado, los asesinatos y el sufrimiento de los esclavos. La cuerda alrededor del tronco evoca las cadenas rotas por la fuerza de la voluntad. Y las raíces, el poder que sostiene el proyecto. Ellas evocan también las tres rocas « foyé difé » de nuestras abuelas”.

⁵⁹⁸ Testimonio, cuestionario, soporte visual, diaporama y elementos de corrección en: <http://education.eurescl.eu/index.php/fr/projets-pedagogiques/art-et-culture-martinique>

los empleados del ayuntamiento, pero ahora, sé que es Khokho René-Corail que hizo la maqueta de la obra y luego la han hecho a escala real.”)

Junto con el fresco de la plaza de la abolición en St. Pierre y el monumental Cap 110, este recurso parece adaptarse a las necesidades de los alumnos en esta materia permitiendo un acercamiento espacial, histórico e identitario hacia este “sujeto sensible”.

Integrando parte de las funciones y objetivos de las iniciativas municipales expuestas en el capítulo 2 sobre el espacio público, que perseguían el acercamiento ciudadano a los contenidos reestructuradores de las obras urbanas y sus mensajes simbólicos y contestatarios, los alumnos de Mme. P analizaban y estudiaban estas mismas obras, respondiendo de forma complementaria y crítica a cuestiones que ensamblaban la memoria, la “historia”, y la instrumentalidad de sus referentes urbanos dirigidos a la reconstrucción identitaria de la comunidad.

De esta forma la introducción de contenidos y metodologías conjuntas que incluyen a las generaciones más jóvenes en proyectos generales dirigidos a la ciudadanía, consolidan este tipo de estrategias de empoderamiento enfocadas a la reconstrucción y difusión de un relato histórico propio proyectado hacia el futuro.

En este sentido, durante la observación participante realizada con alumnos de 4eme en la semana del 13 al 20 de Mayo de 2015, en donde Mme. P. exponía el tema del comercio triangular a través de una breve descripción magistral y fundamentalmente mediante el empleo de la metodología expuesta, pude presenciar a través de la reflexión crítica sobre las figuras por parte de los estudiantes, la eficacia de este tipo de pedagogía.

En este aspecto, una alumna respecto a la exposición del monumento Cap 110 realizada por un compañero, preguntaba a la profesora:

-“¿Por qué si es un monumento a los esclavos la gente está pintada de blanco?

Otra estudiante demandaba: ¿Por qué son todos hombres?”

(Traducciones simultáneas al castellano del francés.)

El cuestionamiento y el espíritu crítico que de forma recurrente reclama el estado nación como objetivos educativos prioritarios en la socialización de los alumnos, es desarrollado en aulas como las de Mme P. con un tratamiento del tema alejado del enfoque educativo metropolitano.

La profesora me explicaba que el empleo de una metodología participativa como la del análisis de obras en el espacio público era para ella prioritaria, porque ligaba espacialmente al alumno con la misma:

-«En histoire- géo, après la Loi Taubira, on a des documents... C'est au programme, on étudie des cartes, notamment au 4eme, en fait la Traite Atlantique, mais moi ce que je préfère c'est permettre aux élèves d'être actifs sur la recherche en travaillant sur les œuvres d'arts par rapport à l'esclavage, par rapport aux autres années ou on travaillait qu'avec les livres. Ça les fait prendre conscience que sur le terrain il y a encore des traces de l'esclavage. »

-« Sa méthode est de les sensibiliser à partir d'un cas concret qu'il y a ici sur l'esclavage, et apporter petit à petit et après peut être élargir... ».

(-« En historia-geo, después de la ley Taubira, tenemos documentos...está en el programa, estudiamos mapas, sobre todo en 4º, damos la trata atlántica pero yo lo que prefiero es permitir a los alumnos estar activos en la búsqueda trabajando sobre las obras de arte con respecto a la esclavitud, con respecto a otros años donde trabajábamos con los libros. Esto les hace tomar conciencia que sobre el terreno hay huellas aún de la esclavitud.»)

(-“Su método es el de sensibilizar a partir de un caso concreto que hay aquí sobre la esclavitud, y aportar poquito a poco y después quizás extender...”)

En este sentido, Mme. P. y el resto de participantes del grupo de discusión, me explicaban que el empleo de este tipo de metodología se dirigía precisamente a combatir la distancia o el alejamiento de los estudiantes hacia esta parte de la historia, que era percibido así por el conjunto de profesores entrevistados en la escuela:

«Moi, mon cas particulier... je commence ma scolarité ici, et il n'y avait du tout l'histoire des Antilles ni ici ni en métropole. Et je suis revenu ici adulte et j'avais une connaissance vraiment approximative de mon histoire. Alors j'ai dû faire des recherches moi-même, on a noté des souvenirs de nôtres ancêtres gauloise et tout ça... et quand même on est jeunes.» Mme. Co.

«Et les enfants ils réalisent pas la chance d'apprendre ça. Quand il y a des gens qui sont mécontents et ils disent que les enfants ne connaissent pas son histoire, c'est pas vrais, maintenant c'est dans les livres, c'est que vraiment les enfants ne s'approprient pas. Moi je refuse de me dire que quelque chose qui vient de ton pays ça t'intéresse pas, je pense que c'est l'histoire d'une façon général. Nous on se bat avec eux, mais après ce qu'ils font... Bon ça dépend des élèves aussi”⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Traducción al castellano: «En mi caso particular... yo comienzo mi escolaridad aquí, y no había para nada la Historia de las Antillas ni aquí ni en la metrópoli. Y he vuelto aquí de adulta y tenía un conocimiento verdaderamente aproximativo de mi historia. Así que he debido de investigar por mí misma. Es de remarcar mi recuerdo sobre nuestros ancestros los galos y todo eso. Y a pesar de todo, somos jóvenes.” Mme. Co.

«Y los niños no se dan cuenta de la suerte que tiene de aprender esto. Cuando hay gente que está descontenta y que dice que los niños no conocen su historia, no es cierto. Ahora tienen los libros, lo que pasa es que realmente los niños no se la apropian. Pero yo me niego a pensar que algo que viene de tu país no te interesa. Creo que es la historia de una manera general. Nosotros nos peleamos con ellos, pero después lo que hagan....Bueno depende de cada alumno también.”

En este sentido, a pesar de las iniciativas educativas implementadas, la extrema porosidad de las representaciones coloniales del esclavo y la esclavitud, inundan las pre-concepciones de las generaciones más jóvenes hacia su pasado, hacia sus congéneres y hacia sí mismos.

En este aspecto y como dicen sus maestros, si el aprendizaje teórico de la historia de la esclavitud y colonización parece no concernirles dentro de las aulas, el mantenimiento de sus premisas continúa presente en las realidades y percepciones de los más pequeños, pese a la implementación de la Loi Taubira hace 15 años, con su aplicación efectiva en el entorno educativo a partir del 2004 y los esfuerzos locales por reconstruir una identidad y una historia Otra. En ejemplos como el siguiente podemos observar como los niños continúan integrando y padeciendo una narrativa histórico-identitaria racializada, exclusora y alienante:

(...) -«*Et Mme. Carrá quand elle a fait la recherche généalogique avec les élèves, disait justement que les enfants qui ont appris qu'ils avaient des ancêtres esclaves, ils étaient déçus. Ils avaient honte de savoir ça. Les enfants ils ne sont pas fiers de cette histoire-là.*

Elle a fait une activité en recherchant les liens avec l'esclavage. Eux ils n'imaginent pas que ses ancêtres étaient des esclaves, ils pensent que ça concerne les autres et que ça faisait longtemps... »

-«Ce n'est pas la faute de l'école, jusqu'à présent on le sent que la couleur est capital, il y a beaucoup d'élèves qui se considèrent pas comme noir, si non marron...»

-«Moi, même j'ai eu une ce matin qui a dit : Non, je ne suis pas noir !, et je lui ai dit: Chabin c'est noir, tu fais partie de la race noir... mais il ne veut pas l'admettre. Il y a des parents qui n'ont pas abordé le thème... souvent on à ce genre de problème.

Entre eux ils se donnent des noms, parce que cela est plus forcé que l'autre...»⁶⁰⁰

Sin embargo el desinterés de los alumnos por el tema en cuestión, al que aluden los profesores, parece incompatible con la importancia que los estudiantes conceden a su pertenencia biográfico-histórico-pigmentaria y a sus consecuencias identitarias que están presentes y se manifiestan como vemos, en la cotidianeidad de sus vidas.

⁶⁰⁰ Traducción al castellano: (...) -“Y Mme. Carrá ha hecho una búsqueda genealógica con los alumnos. Decía justamente que los alumnos que han aprendido que tenían ancestros esclavos estaban decepcionados. Tenían vergüenza de saber eso. Los niños no están orgullosos de esta historia. Ha realizado una actividad buscando los vínculos con la esclavitud. Ellos no imaginaban que sus ancestros eran esclavos. Pensaban que concebía a los otros y que era algo lejano.”

- «No es un problema de la escuela, hasta ahora tenemos el sentimiento de que el color es capital. Hay muchos alumnos que no se consideran negros sino marrones...”

-«Yo misma he tenido una est mañana que ha dicho que no era negra, y yo le he dicho: Chabin es negro, formas parte de la raza negra. Pero no quería admitirlo. Hay padres que no quieren abordar el tema. A menudo tenemos este tipo de problemas. Entre ellos se ponen apodos porque este es más oscuro que el otro.»

La distancia temporal e identitaria hacia el aprendizaje de la cuestión colonial, parece entonces un mecanismo de defensa a las continuidades y consecuencias de la ideología etnoracial (que en la práctica constituyen el pilar de la etno-estratificación social de la Martinique), más que un verdadero sentimiento de enajenación hacia una temática en la que se ven inmersos.

Tal vez la metodología de un sujeto catalogado como “delicado” no se adapte en muchos casos a las necesidades, sensibilidades y expectativas de los alumnos.

Por otra parte y como explican las profesoras, las diferentes perspectivas y la emergencia de mecanismos coloniales del saber que relativizan y esencializan la dimensión y carácter del genocidio, confluyen en una amalgama de información que los propios enseñantes no saben cómo traducir.

Mme. P y Mme. T exponían esta problemática ejemplificando la cuestión con la introducción de la participación “africana” en la venta y secuestro de los esclavos, cuestión ya abordada en el capítulo 1º:

“Il y a un problème de synthèse, il n’y a pas un ouvrage de synthèse, il y a encore des disparités. Nous on essaye d’enseigner le tronc commun de cette histoire, mais il y a encore des choses que on ne connaît pas, et qui révisent un peu ce que l’on dit, il y a des synthèses qu’il ne faut pas étudier. C’est qu’il nous on dit dans le colloque de l’année dernière, est-ce que c’est un commerce comme un autre... c’est difficile à dire !. Qu’il y a plusieurs acteurs, il y avait des complices en Afrique, et que ce n’est pas que les blancs qui exploitaient les esclaves. Et que l’Africain c’est un terme contemporain, les gens qui vivent en Afrique, ils se considèrent pas comme un peuple, donc il n’y a pas cette solidarité qu’on pense, et moi je l’avais pas appris comme ça ...»

« Moi je travaille sur l’Amérique Latine, mais les histoires se rapprochent, parce que là-il avait aussi des complices.»

«Des fois les enfants sont perplexes, ils n’osent pas dire, mais... on voit qu’ils se posent des questions, parce que il y a beaucoup de martiniquais qui disent que c’est que la faute des européens...»⁶⁰¹

⁶⁰¹ Traducción al castellano: “Hay un problema de síntesis. No hay una obra de síntesis. Hay aun disparidad. Hemos intentado enseñar el tronco común de esta historia pero hay aun cosas que no conocemos. Y que revisen un poco lo que nos dicen. Hay síntesis que no hay que estudiar. Lo que nos han dicho en los coloquios del año pasado de que es un comercio como cualquier otro, es difícil decirlo. Que hay múltiples actores, que había cómplices en África, que no solo eran los blancos los que explotaban a los esclavos. Y que el africano es un término contemporáneo. Las gentes que viven en África no se consideran como un pueblo por lo tanto no hay esta solidaridad que pensamos, y yo lo había aprendido así...”

«Yo trabajo sobre América Latina, pero las historias se aproximan porque allí había también cómplices.»

Como se observa en este extracto, los argumentos empleados para naturalizar el genocidio y cosificar al explotado, se imprimen también entre el profesorado más comprometido y contestatario.

Los mecanismos empleados para la difusión educativa del relato colonial siguen siendo los mismos, la subjetividad, la politización, la contextualización, el cientifismo sin reflexión crítica y el constreñimiento de este proceso histórico limitando la perversidad y envergadura de su carácter.

Por otra parte, las profesoras señalan en cuanto a la diferencia de la motivación que genera la enseñanza de la Shoah, un vínculo temporal que impide de forma metodológica el acceso a documentos visuales primarios que incluyeran el relato autobiográfico de los esclavos o el de fuentes audiovisuales testimoniales, en el caso de la trata y colonización.

En este sentido y durante el coloquio celebrado en torno al tema en Schoelcher, Mme. Rogers, conferenciante de historia moderna en la U. De las Antillas, presentaba la obra “*La voix des esclaves*”, con el objetivo inicial de “interrogarse” sobre la validez pedagógica e histórica de estos testimonios en la reconstrucción, difusión y apropiación de un “mundo” hasta ahora francófono, sin esclavos ni palabras.

La interviniente mostraba el testimonio de Mary Prince, una esclava *affranchie* (liberada), que relataba su infancia como un periodo muy feliz, aunque la perspectiva de esta etapa siendo adulta cambiaría en su autobiografía posterior.

Al final, la cuestión planteada consiste en evaluar la validez y aplicabilidad de la palabra y experiencias del esclavo en las aulas, es decir en si estas fuentes son creíbles y apropiadas sin un traductor occidental que las valide, tanto para su uso pedagógico como para su integración en la historia nacional.

En este aspecto que llevamos remarcando a lo largo del capítulo, la rehabilitación de la figura del esclavo que pasa por un tratamiento que podría denominarse como *des-cosificador*, que implica históricamente un cambio estatutario del personaje como agente creador, parece constituir una cuestión mayor no sólo en la reconstrucción del relato de la esclavitud y colonización, sino en las consecuencias y perpetuidad del mismo, que atañen a la dimensión del ser en Martinique.

Como hemos visto y por todo lo señalado, la reconstrucción de la historia y su difusión en el entorno educativo implica directamente al futuro de una comunidad que hasta ahora ha tenido que luchar en silencio contra todos los estigmas que el estado colonial ha implementado para bascular el rol de sus protagonistas.

En estas luchas los maestros de muchos establecimientos se afanan por combatir a un enemigo extremadamente sinuoso, integrado a golpes, en lo más interior de los martiniqueses.

4.4. Síntesis del capítulo.

A pesar de la introducción de textos legales y de la agencia de diferentes organismos como la CNMHE en la última década, cuyo objetivo fundamental consiste en la visibilización y reconstrucción de la historia colonial desde una perspectiva más objetiva, las políticas coloniales implementadas desde 1848 que instaban al olvido del pasado, continúan estando presentes para una parte de la sociedad antillana y metropolitana francesa.

Lo mínimo que se puede decir de la temática expuesta, es que persiste conceptualizada por el profesorado como un periodo delicado, sensible o problemático, que requiere de herramientas específicas que muchos de los enseñantes desconocen o no están dispuestos a aplicar.

Las nuevas formas de historización colonial que incluyen el cuestionamiento de este periodo como genocidio, son adheridas por parte del profesorado metropolitano que vincula la construcción eurocentrada de estos relatos, con una mayor objetividad o cientifismo.

La relación existente entre la producción teórica etnocentrada con las bases republicanas de la ciudadanía francesa, entendidas ambas desde la “neutralidad” o desde el “ojo de dios”, intentan desbancar la reconstrucción de la historia colonial relatada desde unos “Otros” no reconocidos.

Desde este prisma se evidencia la imposibilidad de la inclusión efectiva de la ciudadanía ultra periférica y por tanto de su historia, en el todo nacional.

Este fenómeno trasladado al ámbito educativo, implica la desatención y desvalorización del sujeto colonial en la metrópoli como constructor, transmisor y heredero de esta parte del proceso histórico que continúa otorgando al blanco privilegios inherentes a su catalogación colonial.

En correlación con esta perspectiva, la introducción de metodologías que integren la memoria de los damnificados a través de las voces de sus descendientes o de documentos autobiográficos que expresen las vivencias de los esclavos, es considerada como fragmentaria, subjetiva y poco realista por parte de la comunidad educativa y científica.

La reproducción actual de las formas de cosificación existencial y trascendental del racializado se traslada en este sentido, al plano de su historización oficial-nacional-europea.

En el ámbito educativo, la construcción de un relato eurocentrado al que se adhiere una parte de la comunidad educativa en la metrópoli y en el que se traduce en clave mecanicista y económica las formas de explotación ligadas al capitalismo, se caracteriza por una visión en la que se banaliza, naturaliza y normaliza el genocidio. Reducido a su dimensión económica, la acumulación de riquezas se transforma en una condición universal del ser humano.

Estas formas de representación del relato colonial a las que se suma una mayoría de miembros del colectivo béké como se exponía en el capítulo 1º, para justificar parte de su autobiografía familiar y su presencia y rol en la isla, resultan antagónicos a tratamiento histórico/educativos de procesos similares como el de la Shoah, en donde la oficialización e integración de la memoria de los judíos y la desracialización identitaria de sus víctimas y descendientes, se ha realizado con éxito.

La plasticidad y dinamismo de estas reconfiguraciones en la historia oficial que se ha producido en un periodo corto de tiempo, si tenemos en cuenta el caso de la esclavitud y la trata atlántica, contrasta con la representación del “negro”, del afrodescendiente o del indígena que persiste intacta en el imaginario colonial local.

Las consecuencias directas de esta herencia son sufridas por los jóvenes racializados de ultra mar, que reciben toda la violencia estructural y simbólica de este sistema, desarrollando estrategias de resistencia que transportan toda esta carga identitaria y que atañen a la construcción de un cuerpo en capas, con envolturas, que esconde el interior de un adolescente atravesado por el desprecio, la falta de seguridad y la escasez de oportunidades vinculadas a su condición histórico-pigmentaria.

La institución educativa se conforma como un mecanismo de imposición que no asegura, pese a la intensificación simbólica de un humanismo paternalista retratado en figuras como la de V. Schoelcher y su idea “civilizatoria de la escuela”; un medio de ascensión socio laboral para estos jóvenes.

La escuela no representativa, la que hasta hace escasas décadas transmitía empecinadamente los orígenes galos de “*les foncés*” -como se escucharía distorsionadamente al general de Gaulle en el discurso de la place de la Savane de 1964-, es motivo de una aparente preocupación y malestar estatal ante la disparidad de los resultados académicos entre los alumnos de la metrópoli y de los DOM.

El análisis de estudios previos específicos sobre el tema, muestra que el fracaso escolar y el abandono precoz de la institución por una parte de los estudiantes en los Dom, son fruto de la dependencia, la precariedad laboral, la intensificación de la violencia y la incorporación de un alter ego masculino importado de las bandas afroamericanas y de la banlieu, que ofrecen a los jóvenes más desfavorecidos, otras vías más representativas y contestarías para alcanzar el futuro y el éxito económico que les es negado.

El acercamiento hacia estas realidades a través del trabajo de campo realizado en diferentes establecimientos en Martinique, me ha permitido establecer las correlaciones necesarias entre las hipótesis y el trabajo teórico recogido de fuentes secundarias y los datos obtenidos a partir de entrevistas, cuestionarios y observación participante y no participante.

Las conclusiones extraídas del análisis de los estudios de caso en los tres centros educativos martiniqueses expuestos, marcan una serie de elementos comunes en cuanto a la transmisión del objeto de estudio en las aulas.

Como se exponía a lo largo del epígrafe, la percepción general del profesorado acerca de la importancia, tiempos y material que otorgan las directrices educativas nacionales hacia la transmisión de una historia catalogada como “local o del país”, es insuficiente.

El tema en cuestión, al igual que en la metrópoli, es considerado como delicado o sensible, dadas las implicaciones actuales de sus consecuencias, que de manera principal y como hemos señalado a lo largo del texto, se manifiestan en la estratificación etnoracial de la sociedad y el mantenimiento de los privilegios y características del colectivo béké.

En el colegio Cassien Saint Claire como institución representativa dirigida a alumnos de las clases más desfavorecidas; observábamos la reproducción de mecanismos de opresión y estrategias de resistencia desarrolladas en un escenario de dominación, en el que la escuela era concebida como un instrumento de imposición tanto por los estudiantes como por su entorno familiar.

El imaginario peyorativo que la sociedad construye en torno al joven afrodescendiente se estereotipa en este tipo de centros, en donde los estudiantes buscan referentes identitarios alternativos, formas y espacios de socialización propias y empoderadoras y medios de ascensión económicos y laborales catalogados como “ilegales, informales o sumergidos”; alejados en todos los casos del estereotipo del joven blanco metropolitano.

La intensidad de la violencia estructural hacia los estudiantes y la contra respuesta de la misma por parte de los alumnos, también configura este perfil de adolescentes, retratado como parte de la problemática de la juventud afrodescendiente descrita al inicio de esta segunda parte del capítulo.

En la permanencia y como parte de esta violencia ancestral, la representación de la figura del esclavo como un estigma, parece configurarse como una constante para la mayoría de los estudiantes, que asocian mayoritariamente a sus ancestros, con la pobreza y la sumisión.

Según los enseñantes y en relación a los resultados de los cuestionarios, estas percepciones se acompañan de un aparente distanciamiento del alumno hacia el tema, que según los profesores es observado desde la lejanía, la desmotivación y la falta de interés. Desde el enfoque analítico que hemos aplicado, sin embargo esta distancia de los estudiantes por la historia de su país, estaría más relacionada con el despliegue de tácticas de resiliencia que este tipo de jóvenes desarrolla como consecuencia de la violencia estructural, social y familiar a la que muchos son sometidos, y que incluye una instrumentalización del cuerpo y de su lenguaje y una búsqueda de alternativas específica.

La necesidad de instaurar “*contenidos de anclaje*” que de forma sinérgica e intensificada en estos contextos, incluyen el estudio de la comunidad amerindia, de los saberes ligados al jardín creole o de la disidencia, parece ser clave tanto por la aceptación y respuesta de los alumnos, como por el interés-confort de los profesores para tratar esta parte de la historia desde otros enfoques, espacios y grupos humanos.

Así, el desplazamiento de un periodo para muchos aún vergonzoso, tabú o “íntimo” por el de una enseñanza centrada en visibilizar un origen histórico idealizado, en el que los amerindios configuran la cara amable, visible y “*bienveillante*” de la historia local, parece dar respuesta a las necesidades identitarias o en todo caso formativas, de los estudiantes y de muchos profesores en esta materia.

De forma paralela, el emplazamiento de espacios y agentes educativos “alternativos”, que importan las funciones ancestrales de fronterizar al mundo colonial, pasa por la introducción del jardín creole como elemento reconfigurante de los roles entre profesores y estudiantes. Esto permite a priori el acercamiento de ambos, facilitando el aprendizaje y la socialización desde un prisma más horizontal.

En los testimonios recogidos sobre la aplicación de metodologías alternativas en contextos como los del centro Cassien Saint Claire, he dado cuenta de la importancia de la búsqueda de formas y contenidos decoloniales que imbrican la re-enseñanza de la cuestión colonial y la “reconfiguración histórico-identitaria” como puntos claves para mejorar las expectativas académicas y laborales de este tipo de jóvenes y que veíamos en proyectos como el de Mme. Rosch en el Lycée de la Trinité.

Esto, a tenor de los resultados expresados por sus promotores, podría fomentar el basculamiento del estatus quo social y la reconstrucción de las identidades de la comunidad impuestas como un continuum desde la época de la esclavitud y la colonización.

En este sentido la exposición del estudio de caso analizado en el colegio Edouard Glissant, en el que el empleo y tratamiento de los monumentos del espacio urbano en torno al tema ha resultado el método principal, para posibilitar el acercamiento del estudiante hacia esta parte de su historia (de forma sinérgica con las actividades

propuestas en el manual adaptado), ha favorecido la integración y reconstrucción de este periodo de una manera participativa e interdisciplinar.

Los “*lieux de memoire*” se conforman así como un soporte transversal de tipo pedagógico, tanto para la ciudadanía como para los estudiantes, que tendrán en estos elementos, una referencia visual imperecedera y permanente.

Los resultados vertidos por los estudiantes en los cuestionarios realizados con respecto al interés, al acercamiento, a la aceptación y a la reconstrucción de esta parte de la historia en comparación con el resto de establecimientos estudiados, es significativa y probablemente esté vinculada con el compromiso y políticas del centro hacia estos temas.

La correlación entre la importancia de la historia familiar y la integración y motivación del alumnado hacia estas cuestiones, aparece también reflejado en el caso de este colegio, en el que el 70.76% de los alumnos encuestados expresan la importancia del sujeto en cuestión, con respecto al 61.88% en el Couvent y al 36.42% en Cassien Saint Claire.

Las fronteras educativas, residenciales y familiares que separan a una parte de la sociedad martiniquesa y que eran expuestas en el capítulo 1º a través de diferentes testimonios y textos, se ilustran de nuevo en el análisis del estudio de caso del colegio del Couvent de Cluny, en el que como exponía, el acceso casi exclusivo del colectivo béké y una clase burguesa mestiza acomodada, conformaba un perfil de alumnos y familiares que daban fama a la institución, y en donde el éxito académico estaba prácticamente asegurado.

Esta escuela cumplía a función de espacio estructurante para la minoría béké, que se plasmaba de forma cromática tanto en las aulas como en los recreos, a pesar de los esfuerzos de los profesores por evitar el comunitarismo de sus estudiantes.

La enseñanza que se impartía en las aulas, se podría caracterizar de asimilatoria y eurocentrada, al igual que las reglas de funcionamiento interno, en donde la especificidad cultural de los alumnos se invisibilizaba. En este sentido exponía el caso del tratamiento hacia la lengua regional, cuyo uso estaba prohibido en todo el recinto escolar.

Paralelamente la transmisión de la esclavitud y la colonización en este colegio, era percibida como especialmente amenazante, y tratada desde la incomodidad y el rechazo por parte de su comunidad educativa.

En este contexto, la visión mecanicista y económica de la trata atlántica y la esclavitud, primaba en la exposición del tema en clase.

La utilización de una metodología basada en la memorización de fechas y sucesos aprendida a través de dictados, aparecía como una constante en las aulas en las que pude realizar observación no participante.

El alejamiento inicial del alumno hacia el tema, intensificado por la complejidad y tratamiento del mismo en este contexto, distanciaba aún más a los estudiantes centrados en la adquisición de un francés impecable y en la consecución de las expectativas académicas y laborales que su familia y el establecimiento esperaban de ellos.

Sin embargo las necesidades y exigencias de la mayoría de estudiantes martiniqueses en torno a la cuestión, parece ser diferente. Teniendo en cuenta los testimonios ofrecidos por los profesores de los centros educativos estudiados en Martinique y las experiencias de otros enseñantes ofrecidas en el coloquio anual celebrado en Schoelcher sobre el tema, parece que los alumnos martiniqueses están “obligando” a los enseñantes a buscar medios alternativos, metodologías dinámicas y participativas para la transmisión de una historia de la que aparentemente permanecen ajenos, pero que según los cuestionarios comprenden que es la suya, la de su país, la de su color y la de sus ancestros.

Esta actitud desde una perspectiva decolonial y desde el enfoque del alumno, podría ser entendida como una forma de resistencia desarrollada por estos jóvenes para fomentar una construcción y unos métodos de difusión propios, alejados de una exposición mecanicista eurocentrada en la que se excluye su participación como descendientes y damnificados.

Así los estudiantes muestran mayor interés cuando el tratamiento del objeto de estudio se realiza implementando la agencia, la creatividad y la novedad de su exposición que implica una transmisión Otra, alternativa a la pasividad y asepsismo de los programas nacionales, que se correlaciona con el tratamiento histórico de los esclavos como objetos sin capacidad de réplica ni agencia.

El encorsetamiento, la falta de perspectiva que supone desatender cuestiones esenciales como el establecimiento de conexiones entre este proceso histórico y las realidades, ideologías, valores y políticas que conforman las bases de las ciudadanías francesas, y de forma correlativa, el carácter de las relaciones entre Occidente y los Otros en la actualidad, constituyen una constante en la difusión y tratamiento de un relato histórico oficial en el que pese al nuevo marco legislativo, se continúa invisibilizando el valor y la producción epistemológica e histórica de Otra parte de su ciudadanía.

En consonancia con este fenómeno, la producción histórica de la comunidad educativa ultra periférica, que en el ámbito educativo se traduce en la realización y difusión del libro de texto adaptado de Geografía, Historia y Educación cívica, es excluida en el hexágono y en las evaluaciones de carácter oficial.

Así el desplazamiento geográfico, temporal e histórico de la trata atlántica, la esclavitud y la colonización como así lo describen organismos como el CPHME, permite enfatizar el rol humanista del estado nación y la comunidad imaginada en el ámbito escolar metropolitano.

El tema se convierte en un objeto de estudio aséptico y lejano en donde, en el mejor de los casos, los alumnos practican su espíritu crítico incorporando parte del mito fundacional en su identificación nacional.

En esta aproximación la exclusión en las aulas, de los testimonios y la herencia de los racializados, parece ser en base a los estudios analizados, una forma de evitar tensiones o un acercamiento “poco científico” a la cuestión.

En definitiva, entre la permanencia y adaptación de mecanismos hegemónicos educativos desde los que el aparato estatal intenta desplazar y minimizar la reconstrucción de la historia colonial por los herederos de este proceso y los combates de parte de la comunidad educativa ultra periférica por difundir y redignificar una identidad cultural e histórica propia, encontramos el escenario de opresiones y resistencias entre los mismos grupos de antaño, que se perpetúa hoy en las aulas de las escuelas de la “*nación*”.

5. CONCLUSIONES FINALES

Tras el nuevo marco legislativo nacional con la aprobación de la polémica Ley Taubira de Mayo de 2001 que reconceptualizaba la trata atlántica, la esclavitud y la colonización como crímenes contra la humanidad y que como expuse, era precedida por iniciativas y proyectos similares desarrollados a nivel nacional e internacional, me preguntaba al inicio de este recorrido teórico en la tesis, cuáles habrían sido las repercusiones y limitaciones de este cambio legislativo para los martiniqueses y más específicamente para la comunidad racializada en su combate por conservar y reivindicar una memoria, una cultura y una identidad alternativa a la impuesta por el aparato estatal francés.

Como he señalado a lo largo de este estudio, las consecuencias y extensiones de estas medidas legislativas han sido tan extensas, que la cuestión ha pasado a convertirse en un debate de envergadura nacional desde el que se ha problematizado las bases sobre las que se sostiene la comunidad imaginada francesa.

La reconfiguración de una parte de la historia de Francia desde el enfoque estipulado por la Ley Taubira, soterrada hasta ahora en una narrativa de héroes blancos republicanos que se autoproclamaban inventores de un humanismo Universal con el que se definía a la República francesa, hace tambalear los cimientos del mito republicano francés y de la supuesta ciudadanía igualitaria.

En esta línea de ajustes y reajustes histórico-identitarios, el poder colonial y sus representantes (las élites nacionales y locales), reconfiguran sus métodos y discursos para continuar posicionándose como grupo privilegiado y modelo de supremacía, frente a los colectivos subalternos o a la “ciudadanía periférica”, tanto en los departamentos de ultra mar como en el hexágono.

Desde esta perspectiva he expuesto y analizado a lo largo de todo este trabajo, los mecanismos poscoloniales más relevantes implementados por el estado nación y las élites locales y nacionales en el ámbito económico, histórico-identitario, educativo y político en las periferias francesa, tratando específicamente el caso de Martinique. El objetivo de estas políticas poscoloniales es continuar reproduciendo un imaginario colonial en el que se establece el valor y caracteriza a sus ciudadanos según un criterio histórico pigmentario.

Los mecanismos “alienacionistas” impuestos por el estado nación a esta ciudadanía de segunda clase a la que no se le reconoce su participación como agentes en la historia, ni como parte de la comunidad imaginada francesa, incluyen, como explico en la introducción de la tesis, el ensamblaje de estrategias que abocan a la dependencia político-económica de los Dom hacia el estado nación y al refuerzo de la estigmatización identitaria que continúa cosificando a los racializados, catalogándolos como seres inferiores, o subproductos.

La contra-respuesta que estos grupos en Martinique han desarrollado para confrontarse a estos mecanismos hegemónicos que se vienen readaptando desde la trata atlántica en torno a la transmisión y construcción de la historia y la identidad martiniquesa, han sido el objeto de análisis principal a lo largo de todo el trabajo.

Para ello he profundizado en algunos de los legados inmateriales y materiales que constituyen la cultura creole y que persisten activos a pesar de los mecanismos asimilatorios-alienantes que han impuesto y adaptado las élites blancas y mestizas, y el aparato estatal en este departamento ultra periférico francés.

En esta aproximación al universo “sincrético” creole o a lo que he preferido denominar como fagocitosis cultural, o la apropiación y transformación de prácticas culturales Occidentales por los afrodescendientes y con ellas sus privilegios de transmisión, reproducción y legitimación, en definitiva a la resistencia y la resiliencia cotidiana y a menudo enmascarada, que atraviesa el modo en el que la comunidad afrodescendiente preserva, reconstruye y transmite una memoria, una identidad y una cultura propia; la cuestión de la “corpo-espacialidad” ha constituido el eje analítico desde el que ha pivotado este trabajo.

El análisis interrelacional de la construcción y significados del cuerpo o del Kò en creole y del espacio por los afrodescendientes, me ha permitido establecer vínculos y analogías entre ambos procesos, que de otra forma no podría haber contemplado.

Ambas categorías son tratadas y analizadas como receptáculos e instrumentos privilegiados donde se preserva, transforma e inscribe la memoria de la esclavitud y la colonización de la comunidad racializada martiniquesa.

A nivel estructural, en los diferentes capítulos he abordado ambas cuestiones comenzando, en el primero de ellos, por definir el rol de la pigmentación de la piel como símbolo de la procedencia histórico-geográfica de los habitantes de Martinique, en base al que se cataloga, valoriza y posiciona a cada cual dentro de la jerarquía etnoracial desde la que se compone la arquitecturación social martiniquesa, es decir en la actualidad la permanencia de la jerarquía social de tipo etnoracial, heredada de la época colonial.

A partir de este análisis he identificado y definido a los diferentes grupos sociales que componen la sociedad martiniquesa en base al gradiente de color establecido inicialmente por una ideología etnoracial.

En este sentido y a tenor del análisis de fuentes de datos primarias y secundarias, recogidos tanto en el trabajo de campo en Martinique como en la etnografía virtual y en la revisión bibliográfica, he podido constatar la discriminación que en materia identitaria e histórica continúan sufriendo los descendientes de los “engagés”, de la inmigración del siglo XIX en Martinique, profundizando en las estrategias que el grupo hindú pone en marcha para integrarse histórica e identitariamente dentro de la sociedad.

Esta primera aproximación, que posteriormente profundizo en los siguientes capítulos, me ha permitido mostrar la importancia que se le concede al color de la piel ligada directamente al rol que cobra la historia oficial y su encarnación en el grupo béké (de descendientes de colonos), que aún continúa instituyéndose como el modelo socio-económico e histórico-pigmentario para una parte de la población. Un ejemplo ilustratorio de esta premisa lo constituye la actual discriminación que sufren en Martinique los descendientes de los inmigrantes congolese, marginalizados económica e históricamente por el color más oscuro de su piel, así como por su llegada posterior a la isla, criterio que marca la mayor o menor integración social de cada grupo.

En base a ello los békés y los afrodescendientes se erigen como representantes legítimos de la historia de la Martinique. Descendientes de esclavistas, unos, y de esclavos, los otros, en una configuración histórico-cultural dicotómica, cada facción implementa y desarrolla estrategias identitarias, económicas, políticas e históricas para continuar con los privilegios que acompañan al blanco desde la trata atlántica en el primer caso y para resistirse a esta ideología y conservar una cultura propia, en el caso de los afrodescendientes.

Desde esta perspectiva, la configuración identitaria de cada grupo pasa entonces por la vinculación con la tierra y por el significado histórico del color de la piel.

En la construcción de la narrativa histórico-familiar del colectivo béké, paralela a la historia oficial nacional francesa, sus ancestros, nobles aventureros, guerreros al servicio de su Rey, conquistan estos territorios en un exotizado alarde de arrojo y coraje, trayendo la productividad y el progreso a unas zonas-poblaciones catalogadas como salvajes.

El vestigio del éxito de las familias se localiza en las antiguas y heredadas *habitations*, símbolos del arraigo con la tierra y con su historia y en el mantenimiento del color mediante estrategias de parentesco de tipo endogámico, aunadas con el establecimiento de fronteras residenciales y educativas.

Desde estos dos elementos se constituyen las bases identitarias de ambos colectivos.

La apropiación de la tierra y del color pigmentario del blanco se configuran entonces para los afrodescendientes, como elementos claves para contestar al poder, para reconfigurar los roles históricos, para fagocitar esta ideología y sus productos/productores humanos.

En cuanto a los significados histórico identitarios y económicos de la pigmentación para la sociedad martiniquesa, en base a lo expuesto más arriba, he planteado el mestizaje (al inicio producto de la explotación sexual del blanco hacia los esclavos), no sólo como una estrategia de blanqueamiento o un método para alcanzar los privilegios y estatus económico e identitario inherentes al blanco, sino como un mecanismo antropofágico del color. Con este concepto hago referencia a las prácticas de apropiación del color de la piel por parte de los afrodescendientes a través del

mestizaje y a la conservación de la multiplicidad de categorías etnoraciales que en Martinique posibilitan paradójicamente la difuminación de sus propios límites y paralelamente el alejamiento a la homogenización etnoracial de los racializados expresada en la concepción y representación dicotómica Blanco/Negro presente en la metrópoli. Esto permite la ruptura con la regla de una gota o la hipofiliación.

A través de este enfoque, he planteado por tanto la continuidad de una forma instrumental de concebir el cuerpo para los afrodescendientes, desde la que apropiarse del color y manipular las reglas que vertebran al colectivo béké.

En este sentido, como explicaba en este capítulo inicial, la descendencia entre un béké y un afrodescendiente supone en Martinique la estigmatización social intragrupal del primero, ya que el mestizaje debilita el número de miembros de un colectivo poco numeroso, en relación al total de la población.

Así el mestizaje se transforma en una especie de disolvente, en una estrategia basada en la apropiación del elemento principal desde el que se configura y reconoce el grupo, la blanquedad, que al final constituye el punto débil del mismo.

Si los racializados se concebían como herramientas de explotación para el enriquecimiento y disfrute del blanco desde la trata atlántica, una de las herencias de la esclavitud para los afrodescendientes constituye esta construcción instrumental del cuerpo que este grupo ha integrado y transformado a lo largo de su historia.

En este sentido y a tenor del análisis de las fuentes de datos definidas en la introducción, he planteado una cartografía y significación del cuerpo de los afrodescendientes en Martinique que continúa concibiéndose como un instrumento, pero de lucha y contestación, al igual que el cuerpo del blanco es transformado en una herramienta de ascensión socio-económica y en un método para la disgregación del propio colectivo.

Para preservar el interior, los afrodescendientes construyen una envoltura externa, el Kò, que permite aislar y proteger el interior, el verdadero ser, y salvaguardarlo de la hostilidad del mundo colonial y poscolonial. Un ejemplo de la importancia de esta construcción del ser en Martinique, se puede observar en la relevancia de enfermedades como la Blesse en la medicina creole, que suponen una apertura o discontinuidad de esta envoltura o protección que es el cuerpo, siendo tratada con especial cuidado por los sanadores o guérisseurs.

La estructuración del cuerpo o del Kò como “aislante” e instrumento de resistencia y resiliencia, se traslada también a las formas y significados de concebir el espacio.

Si en el primer capítulo planteaba las estrategias de parentesco que emplean los afrodescendientes con respecto a los antagónicos békés, introduciendo al final los significados y vínculos histórico-sociales con la tierra de cada grupo, en el segundo capítulo he abordado la cuestión del acceso y transformación del espacio público por las administraciones locales, compuestas mayoritariamente por miembros del grupo afrodescendiente.

De esta forma y vinculando esta configuración del cuerpo y del espacio por los afrodescendientes, con el recorrido teórico que he planteado durante el trabajo, en el capítulo 2º he analizado la parte más externa, la envoltura espacial más periférica o “exterior” que atañe al espacio visible y comunitario y que como el Kò es concebido como un instrumento de lucha. Así la concepción del espacio público como un escenario de conflicto, se puede aplicar perfectamente en el caso martiniqués. Ahora, empleado como soporte privilegiado desde el que transmitir y reconstruir un relato histórico-identitario propio, he propuesto en este capítulo un análisis de las herramientas y elementos más significativos del paisaje urbano desde los que aproximarme a las características, contenidos y transformaciones de esta narrativa.

Así el espacio público se transforma en el telón de fondo de las dinámicas, contradicciones y fuerzas que se articulan históricamente entre la colonialidad y la resistencia, entre la asimilación impuesta y el relato eurocentrado oficial y la preservación de una memoria histórica Otra y de una identidad particular en la que se inscribe una sociedad racializada heterogénea.

A raíz del marco legislativo que permite la reconceptualización y difusión de la trata atlántica, la esclavitud y colonización como crímenes y la consolidación del bloque contra-hegemónico constituido por los afrodescendientes que continúan como sus ancestros con la batalla por el derecho a existir, el espacio de la ciudadanía traduce las transformaciones, emergencias y continuidades de un relato histórico-identitario que se libra en las calles de la isla.

Si la identidad como expuse, viene determinada por la historiografía pigmentaria de cada cual, que determina su posición y su valor con respecto al modelo jerárquico etnoracial, y el espacio público constituye el instrumento que visibiliza, reconstruye e institucionaliza esta triada (memoria, identidad, corporalidad), el análisis de los cambios que se producen en este escenario permite descodificar las formas en las que la comunidad antillana reorganiza, negocia y redirecciona tanto una historia colonial impuesta hasta la actualidad, como su repercusión en la construcción identitaria del Otro y en su símbolo más visible: su corporalidad.

La cosmovisión de la comunidad afrodescendiente viaja y se inscribe entonces en su entorno compartido, en donde plasma las vías en las que los afrodescendientes insertan su historia e identidad colectiva.

En la lectura de estas formas de renegociación, se encuentra la apropiación y propagación de técnicas históricamente tan expresivas, subversivas y reivindicativas como el grafiti, el arte mural o el Street Art, presentes ya en las sociedades precolombinas, en el imperio romano o actualmente en los barrios marginales de las grandes urbes, empleadas como marcas territoriales de los grupos subalternos, como formas de empoderamiento de su entorno y como expresión visible de su agencia y estigmatización.

La aceptación, consolidación e institucionalización de este medio de expresión urbana entre la ciudadanía, se debe probablemente tanto al contenido, como al origen contestatario de esta forma artística realizada los muros de las calles de las Antillas por artistas locales y asociaciones como el Madapaint, en los últimos 5 años.

El grafiti traduce el espíritu de su carácter resistente, de la necesidad de visibilidad, reconocimiento, apropiación y trascendencia de sus artistas y de sus realidades mayoritariamente marginales.

La técnica como tal se convierte así en un medio representativo, simbólico y cercano que permite la difusión y un particular tratamiento de los contenidos de una narrativa histórico-identitaria a gran escala.

En la recurrencia del tratamiento de la corporalidad del Otro en casi la totalidad de obras analizadas, tanto en los proyectos de “*Art dans la Ville*” como en iniciativas particulares, se expresa esta necesidad de apertura, de visibilidad y de reconstrucción de un cuerpo y una identidad hasta ahora estereotipada.

De esta forma el cuerpo del racializado se transforma en arte a través del arte, dignificando al ser colectivo e individual que persiste estigmatizado en el imaginario colonial omnipresente en esta isla y que continúa oprimiendo a las generaciones más jóvenes aparentemente desvinculadas de la historia colonial, pero sufridoras in extremis de sus herencias y consecuencias, que han sido tratadas en el capítulo 4°.

En este proceso reorganizativo, los municipios y sus representantes esgrimen a través de la oficialización y selección de las obras de los artistas, las formas y los resultados de las luchas por la identidad y la reconstrucción histórica que conviven inevitablemente con la presencia de los mecanismos de control estatal y la “franco centrada” visión de la ciudadanía y el espacio público.

En este contexto, la escenificación de los conflictos socio políticos e identitarios en el espacio público martiniqués (manifestados a través de los cambios en la ordenación, toponimia y manipulación del paisaje urbano tanto por parte de las autoridades como por la de sus usuarios) la he tratado a partir del análisis de casos ilustrativos como el dinamismo de la Place de la Savane y de elementos tan memoriales y representativos como la estatua de la emperatriz Joséphine o el tratamiento de figuras tan controvertidas como la de V. Schoelcher, ambas expresiones del colonialismo más explícito y de su transformación en un humanismo eurocentrado, que persiste como parte del mito fundacional francés impuesto en Martinique.

La apropiación y manipulación de estos personajes por la ciudadanía afrodescendiente y la diferente respuesta de las autoridades locales hacia estas transformaciones, me han permitido sumergirme en las iniciativas y limitaciones de este colectivo a la hora de reconstruir su relato histórico-identitario a través de este soporte.

En el caso de la estatua de Joséphine, la patrimonialización por parte de las autoridades locales de la “violentada” emperatriz, transformada en un “atril” de la

memoria, en un cuerpo pétreo que escenifica la desterritorialización, cosificación, instrumentalización y violencia del racializado y al mismo tiempo de su resistencia, contrasta con el tratamiento ambiguo que el ayuntamiento de Schoelcher despliega en torno a la manipulación análoga de la figura del abolicionista francés, V. Schoelcher.

En estas prácticas me he apoyado para plasmar la pluralidad de posicionamientos de la ciudadanía martiniquesa acerca de lo que quiere integrar o desechar en la reconstrucción de su narrativa histórica y para visibilizar las presiones que ejerce el estado nación a través de los mecanismos asimilatorios en torno a la cuestión de la abolición de la esclavitud y los roles de cada grupo en la misma.

En este sentido, la importancia del tratamiento histórico de la abolición es clave en la génesis y configuración del mito fundacional francés centrado en el humanismo, ya que la cosificación del racializado y el enfoque del blanco como héroe ilustrado y salvador, permite emancipar a la comunidad imaginada francesa de los procesos de explotación y dominación ejercidos hasta entonces, que son vistos desde una frontera histórico temporal ficticia.

Al mismo tiempo, en este combate por el enraizamiento de una comunidad con su identidad, con una memoria propia y con la tierra, los afrodescendientes martiniqueses al igual que los haitianos, desechan los vínculos identitarios y territoriales con un África precolonial.

Sus orígenes vienen marcados por el mestizaje, es decir comienzan con la llegada a Martinique como esclavos y se definen en torno a los devenires histórico-parentales entre colonos y deportados, que serían empleados para marcar el valor y la posición socio económica de sus descendientes.

Desde esta concepción netamente diferente a la constitución identitaria de la comunidad afroamericana por ejemplo, he analizado la actual emergencia e idealización de la comunidad amerindia catalogada como un nuevo punto de partida de la narrativa histórica de los afrodescendientes, y que se plasma de manera sinérgica en el espacio público de municipios como Schoelcher y en los proyectos e iniciativas pedagógicas en el ámbito educativo martiniqués.

La aceptación generalizada de esta nueva parte del relato, quizás bálsamo y síntoma de la necesidad de un arraigo y un pasado alternativo al incómodo y estigmatizado/r vínculo con una tierra y unos trabajadores reducidos a su mínima expresión, manifiesta la necesidad de un cambio, que a través del reconocimiento de una herencia y unas prácticas alternativas-amerindias permita el basculamiento de estas relaciones.

La expresión más palpable de esta herencia amerindia y de la integración de la comunidad como parte del origen histórico identitario de los afrodescendientes martiniqueses, es tratado en profundidad en el análisis del capítulo 3º, con la aparición pública y extensión del jardín creole que se readapta a las necesidades y estrategias de

los afrodescendientes para reorganizar la experiencia colonial y poscolonial y las relaciones consigo mismos y con su entorno natural.

En esta línea en la que la reconstrucción de los vínculos con la tierra como medio para la “reconfiguración” de su identidad y de su historia/memoria es esencial, otros métodos colaterales han sido puestos en marcha en las últimas décadas para recuperar un recurso que es entendido como el medio de reparación histórico-económica por excelencia.

El MIR y el CRAN encabezan el movimiento por la redistribución de tierras, que de manera sinérgica con la emergencia e instrumentalización del jardín creole, se reapropia y emplea el discurso ecologista para sostener un proyecto centrado en la recuperación factual y simbólica de la tierra perteneciente a los békés y con ella su memoria.

La exposición del caso de la propiedad *Providence* en el Morne Rouge o asentamientos como los de Duprey en los 50 pas géométriques⁶⁰² tratados en el capítulo 2º, son ilustrativos de estas iniciativas en cuanto a la capacidad de apropiación de la tierra y de su memoria y me han servido de una forma introductoria para aproximarme a espacios Otros, de esperanza, fronterizos o en los márgenes.

El caso del barrio de Duprey ejemplifica cómo la vigencia y el poder de la colonialidad del saber y del ser omnipresentes en el tratamiento de episodios históricos como el de la Insurrección du Sud, continúan operativos para estigmatizar a sus descendientes.

La contrapuesta de los mismos, se plasma en prácticas como las de las familias del quartier de Duprey, que preservan los cimientos de las casas originarias y los relatos familiares de episodios como el Affaire Codé, a pesar de la instrumentalización del aparato colonial y poscolonial para bascular la historia y sus responsabilidades. En este aspecto y a través de este ejemplo, mostraba cómo la transformación de la brutalidad estatal y colonial hacia los pos esclavos e insurrectos del Sur, era reconceptualizada en el relato oficial por las élites locales blancas y por el aparato estatal, convirtiendo a los criminales en víctimas y construyendo al colonizado y su agencia en un estigma, que arrastrarían sus familias durante generaciones.

Si en el segundo capítulo he analizado el espacio público como instrumento, receptáculo y expresión de la construcción de la narrativa de una memoria de la esclavitud y colonización propia, en el capítulo tercero he sobrepasado esta parte más externa, instrumental y colectiva para adentrarme en una dimensión más emocional, subjetiva y relacional que comienza con la frontera espiritual y espacial de las plantas guardianas de las fachadas de las casas de los afrodescendientes y que permiten la separación del jardín creole y de sus habitantes, del “exterior”.

⁶⁰² Ver referencia sobre el término en pág. 269.

A lo largo del capítulo, he tratado conceptualmente el jardín creole como un espacio fronterizo en el que los afrodescendientes reconfiguran y combaten los efectos de los mecanismos coloniales y poscoloniales de una forma multidimensional.

Mediante los saberes, técnicas y creencias ligadas a la elección, ordenación y significados de las plantas que componen este espacio, he mostrado cómo se configura una relación de los afrodescendientes con el entorno alternativa y opuesta a la de brutalidad y explotación que caracteriza a las habitations y posteriormente explotaciones agrarias y que importa esta ideología del expolio, la destrucción y la obtención del máximo rendimiento que caracteriza a la civilización Occidental.

El jardín creole se transforma en un instrumento del tan buscado equilibrio, que se consigue a través de la fronterización de este espacio en el que prima una relación entre el entorno vegetal y la familia y el vecindario, caracterizada por la reciprocidad, el cuidado, la afectividad y la protección que contrasta con un “exterior” controlador y opresivo. Al mismo tiempo se configura como una herramienta de resistencia y resiliencia económica, identitaria, histórica y espiritual de los afrodescendientes hacia las políticas estatales que promueven la dependencia en concordancia con el este mismo sistema desarrollado tradicionalmente por las élites locales.

En su función identitaria y económica, la incorporación del jardín creole en la práctica agraria, se transforma en un referente desde el que se legitiman y reconfiguran los roles históricos de los agricultores. Expresiones contemporáneas de la figura estereotipada y estigmatizada del esclavo, la catalogación ecológica del jardín creole, ha permitido la extensión de la actividad y la vinculación con la tierra por parte de los afrodescendientes desde otros prismas, constituyendo todo ello una estrategia económica que se opone al monopolio agrario de los békés y a las políticas de dependencia estatales.

A través de la recogida y análisis de discursos procedentes de los propios agricultores he podido constatar esta tendencia y catalogarla como parte de las nuevas transformaciones y readaptaciones del jardín creole y de sus funciones contestatarias.

La implicación de las administraciones locales y de las asociaciones ecológico-independentistas en la redistribución de la tierra al sector de la población más empobrecido, pasa por la implementación de programas de fomento de “una agricultura creolizada”, propia y representativa. En este proceso el ensamblaje del jardín creole y de la apropiación de la “metropolitana” etiqueta de ecológico o bio, está permitiendo una especie de reforma agraria que no para de intensificarse y extenderse en la última década. Quizás una alternativa a la vista por las élites nacionales y locales como “utópica reparación histórica” o redistribución de la tierra, tan demandada por muchos martiniqueses.

A través del abordaje de la medicina tradicional que se desarrolla y origina en el jardín creole y que se basa en la respetuosa relación que establecen los afrodescendientes con su entorno en este espacio, he podido profundizar en el análisis de la corporeidad como receptáculo y expresión de la memoria de la esclavitud.

En la concepción y tratamiento de sus afecciones he encontrado en Martinique una medicina basada en el equilibrio y en la expresión de facciones opuestas caracterizadas por el frío y el calor, por la muerte y la vida, quizás por la representación del blanco y del negro plasmada en otras muchas manifestaciones culturales.

También en esta función del jardín creole como espacio de salud, la reorganización de la experiencia colonial impregna los significados de la salud y la enfermedad y la forma de tratar un cuerpo construido ontogénicamente como un útil o una mercancía.

Por otro lado, la traducción al lenguaje científico de los “*rèmedes razié*” o de los remedios medicinales por parte de la comunidad científica antillana y la apertura de la transmisión de estos conocimientos fuera del entorno doméstico y barrial que junto con las técnicas agrícolas del jardín creole, conforma la tendencia en los últimos 10 años, ha permitido la conservación y transmisión de estos conocimientos en instituciones y canales de transmisión legitimados por Occidente, tales como las farmacias, la escuela, la universidad etc...

La efervescencia de esta práctica en la sociedad martiniquesa y su institucionalización, sugiere una especie de patrimonialización que contrasta con la continuidad de estrategias de invisibilización ligadas al mundo mágico espiritual en la que se inscribe su medicina.

En este sentido, en la parte última del capítulo he abordado el aspecto de las creencias y espiritualidades que acompañan al jardín creole, fundamentales en la protección y cuidado de la comunidad.

La figura del zombi y del dorlis analizadas a raíz de esta dimensión que acompaña a la práctica, constituyen representaciones de una memoria subjetiva e instrumental. En ambas representaciones se vierten los miedos, amenazas y necesidades de los afrodescendientes constituyendo en sí mismas expresiones de esta memoria Otra.

En este imaginario, en el zombi confluye una parte de la historia de los sentimientos de desposesión, sometiendo y desterritorialización de los deportados que en su reflejo atroz y monstruoso insta a sus descendientes a combatir estos procesos y a evitar transformarse en un cuerpo sin vida, en un envoltura que no preserva nada en el interior.

A través del dorlis se plasma la explotación sexual, el arrebato de la voluntad de la mujer y minoritariamente del hombre, la imposibilidad para defenderse del monstruo, que exhorta a estar alerta, a cerrar bien las puertas, a dormir con tijeras bajo las almohadas, a protegerse. Esta herencia africana, presente en las creencias actuales de países como Burkina Faso, constituye una herramienta alternativa de empoderamiento de las mujeres hacia las directrices del patriarcado entre las que se incluye la fidelidad o las exigencias de la maternidad.

En este universo mágico simbólico hemos visto como la piel de figuras como el dorlis, constituye una tapadera que enmascara su verdadero interior, el ser diabólico que se

esconde en una apariencia humana. Su conexión con el entorno y la historia se puede observar en este caso a través de los árboles de la memoria, de las míticas bombacáceas y específicamente de los *fromagers*.

En las diferentes transformaciones de su significado y roles para los actuales amerindios en Guayana o para los afrodescendientes antillanos y guyaneses, se inscriben los resultados de los procesos hegemónicos, de sus resistencias y en definitiva de sus memorias, que viajan a través de los cuentos y leyendas, de las supersticiones y creencias hacia estos seres y hacia el mundo espiritual.

En esta línea, el análisis del quimbois o de la brujería antillana presente en la sociedad martiniquesa, ejemplifica el poder de la espiritualidad como herramienta que supera el poder del ser humano, colono y afrodescendiente, y que permite a los segundos una suerte de empoderamiento que sobrepasa al mundo colonial y poscolonial.

En el Capítulo 4º con el análisis del espacio educativo, me he propuesto ensamblar los diferentes métodos y temáticas a través de los que los afrodescendientes reconstruyen y relatan la memoria de la esclavitud y la colonización en Martinique y que me permiten abordar la continuidad y/o limitaciones de las diferentes estrategias estudiadas hasta ahora en un espacio de poder como la escuela.

Para ello e inicialmente he presentado a través del análisis de los estudios realizados por otros investigadores, el estado de la cuestión en la metrópoli, exponiendo las actuales posibilidades, dificultades y limitaciones del profesorado para tratar el tema dentro del marco legal vigente y dentro de un modelo de ciudadanía basado en la “neutralidad” etnoracial, cuyos representantes históricos, intelectuales y políticos sin embargo siguen siendo hombres blancos.

En esta exposición he identificado los principales posicionamientos de la comunidad educativa “metropolitana” en torno a la cuestión de la transmisión de este proceso, que pasa fundamentalmente por la demanda de “cientifismo” y “rigor” atribuido a perspectivas y premisas eurocentradas como las ofrecidas por el autor O. P. Grenouilleau y a las que se adscriben también una gran parte del colectivo béké, ya expuesto en el capítulo 1º a partir del análisis de los discursos recogidos durante mi trabajo de campo y a través de fuentes secundarias.

La esencialización, naturalización y banalización del tema constituye como he señalado, el marco de referencia para transmitir este proceso histórico en las aulas y que se traduce para una parte del profesorado, en prescindir del componente emocional de la dimensión humana del genocidio. El enfoque de este tipo de exposiciones viene centrado por un tratamiento aséptico- capitalista que prioriza la memorización de nombres, números y lugares como metodología. La maximización de beneficios al mínimo coste, constituye la explicación esencial del proceso, que es presentado como un objetivo inherente, casi superviviente y universal del ser humano. Por tanto la cuestión no precisa desde esta perspectiva, de un tratamiento especial, ni en cuanto a tiempo ni a recursos pedagógicos/metodológicos o humanos.

Por otra parte los profesores metropolitanos que abogan por reconocer este proceso desde la perspectiva del genocidio que subraya la ley y que supone reconocer el drama humano de esclavos y afrodescendientes, plantean un enfoque desde el que el alumno y el profesor se sitúan como ciudadanos, como representantes de una república humanista y crítica que a través de un periodo lejano e inconexo realiza un ejercicio de reprobación y solidaridad.

Ambas posturas aparentemente dispares, prosiguen con posicionamientos eurocentrados que continúan cosificando a los racializados. Sin embargo, sea cual fuere el posicionamiento teórico y pedagógico de los profesores, la mayoría define el tema como sensible o delicado, manifestando numerosas incógnitas e incomodidades en cuanto a su tratamiento en las aulas.

La introducción y reconfiguración de esta parte de la historia de Francia y lo Dom calificada legislativamente como crimen contra la humanidad, traslada las dificultades e incongruencias de los pilares teóricos de una ciudadanía concebida como homogénea e igualitaria, y de un mito fundacional basado en el humanismo, con respecto a una parte de la misma en la que los descendientes racializados de la colonización continúan padeciendo las consecuencias y extensiones de este proceso dinámico e inconcluso.

En la segunda parte del capítulo he abordado directamente el tema en Martinique. A través de los estudios de caso de los tres colegios, he podido vincular también este apartado con la continuidad de la arquitectura socioeconómica etnoracial de la Martinique analizada en el capítulo 1º, mantenida a través de la fronterización de espacios de socialización y homogenización de los diferentes grupos.

Asimismo las estrategias de resistencia desarrolladas en estos espacios por los jóvenes, permiten ofrecer una mirada a largo plazo sobre las continuidades y fracturas de los procesos de resistencia, resiliencia y dominación que se han desarrollado en las generaciones anteriores.

En cuanto a los recursos pedagógicos que el profesorado martiniqués emplea para la transmisión de este proceso en las aulas y que de forma sinérgica se suman con proyectos e iniciativas desarrollados en el espacio público, se encuentran el empleo de la toponimia, de los frescos murales, de los elementos arquitectónicos-memorales del espacio urbano o el uso y transformaciones del jardín creole en estos espacios, conformándose como instrumentos de primer orden para reconstruir y difundir una memoria propia.

En consonancia con el traslado de estos recursos, la elaboración de un texto⁶⁰³ adaptado a los Departamentos de ultra mar por un equipo multidisciplinar antillano, enfatiza e intensifica el empleo de estas herramientas por el alumnado, en un ejercicio

⁶⁰³ Chalcou, V. Fricoteaux, B. y Gachet, M-C. (2012) *Histoire, Histoire des arts, Géographie, Éducation civique. Collège Guadeloupe, Guyane, Martinique*. Sceren. Hatier international.

que pretende extender e introducir a las nuevas generaciones en los esfuerzos de la comunidad afrodescendiente por empoderarse del espacio y de su historia.

El texto incita al estudiante a un análisis crítico que trata y visibiliza en cada curso, las formas en las que el estado nación ha inscrito una historia eurocentrada en la que se ha excluido y/o estigmatizado a los racializados.

En este análisis crítico del texto, he observado paralelamente a lo expuesto en los capítulos 1º y 2º que la introducción, tratamiento y peso de la comunidad amerindia en la construcción del relato histórico de los departamentos, contrasta sin embargo con la invisibilidad de referencias hacia la llegada y aportes de los inmigrantes del siglo XIX, que son prácticamente excluidos de la narrativa de este proceso.

Al igual que los soportes alternativos de inscripción y codificación de la memoria de los supervivientes, el empleo de “*contenidos de anclaje*” como el tema de los amerindios o de la disidencia, permite un acercamiento del alumnado hacia su historia, que tal vez un abordaje directo y monopolizado en la esclavitud y deportación africana no sería posible debido al tabú y a los mecanismos alienatorios que aún persisten en torno al tema en Martinique.

Testimonios como los de la profesora Mme C. que expresaba con emoción la aceptación de estos contenidos por sus alumnos y familias, constituyen una muestra de la proliferación de manifestaciones en torno a estos temas, que podemos observar tanto en el espacio público como en la escuela, tratados a través de métodos que implican activamente a los alumnos y a la ciudadanía.

La cuestión del espacio y de la corporeidad continúa tratándose en esta parte en donde expongo la cuestión de las fronteras residenciales y educativas y la intensidad de los modelos etnoraciales que aún persisten en Martinique y que se observan claramente en el emblemático Couvent de Cluny o en Cassien Saint Claire, ambos, ejemplos de la polaridad de clases y representaciones ligadas a la procedencia histórico pigmentaria y económica de la sociedad martiniquesa y su reproducción en las generaciones más jóvenes.

La configuración del cuerpo de los afrodescendientes martiniqueses fragmentado, compuesto por una envoltura superficial, el Kò, que protegía el interior, ya tratado en el capítulo anterior con la exposición de la medicina creole y la configuración espacial del jardín creole como extensión de esta visión, se recoge de nuevo en este capítulo a través del análisis de las estrategias de resistencia de los jóvenes afrodescendientes pertenecientes a las clases más desfavorecidas.

Con el estudio de Roger Cantacuzène (2013) «*Modèles d'éducation, virilité ostentatoire et déficit d'expression de l'intime dans la construction sociale de la masculinité en Martinique*», he constatado junto con la observación participante y el análisis de los discursos de diferentes informantes, agentes educativos y sociales, recogidos en el trabajo de campo, la dificultad de la expresión de lo íntimo del

adolescente ligado a una educación heredada de la colonización y la esclavitud. Uno de los síntomas de esta herencia se plasma en la estigmatización y la dureza con la que son retratados este tipo de jóvenes por el resto de la sociedad y que he recogido a lo largo del capítulo.

Frente a este tratamiento marginalizador, el joven afrodescendiente reproduce de nuevo las formas de supervivencia de sus antepasados construyendo un cuerpo en capas, que permite el alejamiento y la resistencia del ser sobre el entorno hostil en el que se encuentra inmerso.

Sobre esta parte de la juventud martiniquesa, recae todo el peso de los mecanismos hegemónicos económico-identitarios que fomentan la dependencia y la exclusión social de las clases más desfavorecidas. Las actividades ligadas a la economía sumergida se convierten para estos jóvenes martiniqueses o “*ti-mals*” en creole, en una forma alternativa desde la que combatir al estado nación y a las élites locales.

Frente a la fronterización residencial y educativa que exponía con el caso del colectivo béké, estos adolescentes optan por lo contrario, es decir por la ocupación del espacio público como centro de socialización privilegiada desde el que empoderarse y visibilizar su presencia y su alternatividad en una sociedad que los estigmatiza.

Por otro lado y a pesar de los logros e iniciativas de la comunidad afrodescendiente en torno a la transmisión y la reconstrucción de la historia, y con ella a la reconstrucción de la identidad comunitaria; a través de los cuestionarios realizados a los alumnos de los establecimientos analizados, de la observación participante en las aulas y de las entrevistas de los profesores de estos centros, he constatado la persistencia de un imaginario colonial que gira en torno a la representación del esclavo, construido como un ser-objeto pasivo, víctima de padecimientos, maltratado y humillado y que en muchos casos es observado como un estigma del que avergonzarse.

Esta visión se acompaña de la percepción de algunos profesores hacia la dificultad de enfrentarse a una historia terrible y que algunos desean que continúe permaneciendo soterrada.

Además los mecanismos hegemónicos estatales que a nivel teórico intentan arrinconar esta parte de la historia a un lugar y un momento lejano, que parece incumbir únicamente a los Departamentos de ultra mar, también actúan sobre el tema logístico. Esto se traduce en la cotidianidad de las aulas, en la escasez de recursos económicos que dificultan la continuidad de iniciativas como las de Mme. Pierrete Letti con el proyecto de adopción de los monumentos como recursos pedagógicos por los establecimientos escolares o de Mr. Mitrail con la incorporación de los jardines creoles.

Estructuralmente y de cara a la evaluación de los alumnos, en los programas educativos nacionales se sobrecargan y priorizan otras partes de la historia y geografía, dificultando el empleo del libro del texto adaptado, excluido de las evaluaciones. Como expresaban los profesores, la necesidad de que los alumnos puedan hacer frente

a un contexto socio-laboral que fomenta la marginalización y exclusión de esta parte de la sociedad, fuerza a muchos enseñantes a tratar la historia de su país rápidamente, priorizando otras partes que siendo evaluables, les permita tener una oportunidad para avanzar en sus estudios. Esto incluye la marginalización de la lengua creole en las aulas, que es relegada a un contexto íntimo, o informal y que es conceptualizada de forma opuesta al francés (vehículo de integración, éxito laboral y educación).

A pesar de todo ello, y en la última parte del capítulo, expongo algunas de las metodologías más innovadoras desplegadas por un conjunto de profesores que, pese a los obstáculos descritos, continúan teniendo por objetivo transmitir una narrativa histórica propia y a través de ella, paliar las consecuencias identitarias de la colonialidad en las generaciones más jóvenes, atravesadas por la continuidad de estos procesos que persisten y estructuran su entorno.

Tras esta síntesis de las principales conclusiones que he sostenido a lo largo de este trabajo en donde he definido parte de las herramientas y estrategias empleadas por las mujeres y hombres racializados de la Martinique, que luchan por redefinir su mundo, por dar un significado propio y diferente a su historia, sólo me queda mostrar las posibles aplicaciones y contribuciones de este trabajo en el futuro.

5.1. Posibles contribuciones y aperturas.

En cuanto a las aplicaciones y contribuciones de esta tesis, espero que este estudio haya contribuido a visibilizar las realidades y mecanismos opresivos que continúan padeciendo una parte de la ciudadanía francesa, aparentemente beneficiaria de un tratamiento igualitario. En esta línea, desearía que este análisis sirva para entender la porosidad y complejidad de una ideología como la etnoracial, reconocer sus procesos, sus orígenes y algunos de los mecanismos que permiten su continuidad.

Dentro del microcosmos de la Martinique, creo que este estudio puede contribuir a visibilizar mecanismos tan opresivos y aparentemente paradójicos como la estigmatización y marginalización de minorías como el colectivo haitiano, el hindú o el congolés dentro del propio contexto martiniqués.

Por otro lado, la identificación y análisis de algunas de las estrategias empleadas para contestar y resistir al poder y a sus colonialidades por parte de los afrodescendientes, podrían ser incorporadas de forma sinérgica en contextos similares.

Por ejemplo en el ámbito educativo, algunos de los recursos pedagógicos que son empleados por parte del profesorado martiniqués para transmitir y reconstruir una narrativa histórica alternativa, tales como la adopción y estudio crítico de monumentos representativos para la comunidad, permitirían tratar temas difíciles o “sensibles” aumentando la participación de las generaciones más jóvenes en la producción de su propia historia.

En el contexto educativo español en el que se continúa transmitiendo un relato histórico eurocentrado sobre este proceso, la difusión de este trabajo podría contribuir a reflexionar acerca de los contenidos y enfoques coloniales que permanecen presentes respecto a la transmisión de un tema tan trascendente en la historia de España como el estudiado.

En cuanto a la perspectiva eurocentrada que mantienen algunos autores ya citados a lo largo del texto, en referencia a la ausencia o invalidez de una memoria histórica relatada por los racializados de los Dom, espero que este estudio pueda contribuir al cuestionamiento de estos posicionamientos que sin duda persisten en su objetivo por cosificar y marginalizar otras epistemologías y conocimientos.

Finalmente y ante las transformaciones, dinámicas y extensiones de este sistema capitalista atroz y devorador, que parece abocar a la ahora “Europa del Sur” a padecer en primera persona las consecuencias del colonialismo, la mirada de los nuevos racializados, ciudadanos de las periferias mediterráneas, deberían dirigirse quizás a la cultura creole y a los métodos de resistencia y resiliencia como los aquí tratados.

6. BIBLIOGRAFIA

Abdouni, S y Fabre, E. (2012) « 365 000 Domiens vivent en métropole ». Direction régionale de La Réunion-Mayotte. *INSEE Premier*. N° 1389 - Febrero 2012. Disponible en: http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1389 .

Alice, Ch. (2000) *Frantz Fanon, Portrait*. Paris: Séuil.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anta Diop, Ch. (2012) *Naciones negras y cultura*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, California: Spinters/Aunt Lute.

Appadurai, A. (1986) *Theory in anthropology: Center and Periphery*, *Comparative Studies in Society and History* 28 (I): 356-61. 1988 “Putting hierarchy in its place”, *Cultural Anthropology* 3 (I): 36-49.

Astruc, R. (2011) *Stéréotypes grotesques et identité noire: quels héritages de l'esclavage ?* *Raison –Publique.fr.* (3:18)

Audebert, C. (2008) « L'intégration des Antillais en France et aux Etats-Unis: contextes socio-institutionnels et processus de territorialisation ». *Revue européenne des migrations internationales*. Vol. 24. N° 1. 2008. Disponible en: <http://remi.revues.org/4269>

Barreteau, D. y Heeroma, D. J. H. (2003) *Des élèves de troisième s'expriment sur le français et le créole en Martinique*. Publicado por Bibliothèque numérique Caraïbe Amazonie plateau des Guyanes. Disponible en: <http://www.manioc.org/recherch/HASH952f1810b0d88fa1654dc3>

Bebel Gisler, D. (2000) *À la recherche d'une odeur de grand'mère; D'en Guadeloupe une "enfant de la Dass" raconte...* Pointe-à-Pitre, Guadeloupe: Editions Jasor.

Béland, J-P. (2006) *L'homme biotech: humain ou posthumain?* Canada: Les Presses de l'Université Laval.

Benoist, J. (1993) *Anthropologie médicale en société créole*. Paris: PUF. (52 : 285)

Benoît, C. (2000) *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*. Paris: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme. «Chemins de l'ethnologie».

Benoît, C. (1999) « Les jardins de la Caraïbe: lieux d'histoire et de territoire ? L'exemple de la Guadeloupe. » *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*. Vol. 41. N° 2. pp. 221-249.

Bernabé, J., Chamoiseau, P. y Confiant, R. (1989) *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard. Presses universitaires créoles.

Bernier, M. (2013) *Des départements d'Outre-mer marqués par les difficultés sociales et les inégalités*. Observatoire des inégalités. Compas études n° 9. Disponible en: http://www.inegalites.fr/spip.php?article1847&id_groupe=18&id_mot=109

Berry, A-C. (2015) *Le Street Art aux Petites Antilles Françaises*. Martinique: Cahiers de Narratologie. Disponible en: <http://narratologie.revues.org/7413>. (En cap2 fotos)

Biarnes, J. y Surhomme, M. (1982) *L'Enfant antillais en France*. Paris: L'Harmattan.

Blacodont, M. (2007) *Tableau-de-bord-de-la-martinique-n-1-donnees-2000-2005*. Martinique: ADUAM. (Agence d'urbanisme et aménagement de la Martinique). Disponible en: <http://www.aduam.com/aduam/etudes/publications/etudes-vrac/tableau-de-bord-de-la-martinique-n-1-donnees-2000-2005.pdf>

Bonnet, P. «*Nos racines créoles: les origines, la vie et les mœurs* » 20/2/2008. N° 151598. (118:230). Disponible en: <http://www.ghcaraibe.org/docu/glossaire.pdf>

Bonniol, J. L. (2004) « De la construction d'une mémoire historique aux figuration de la traite et l'esclavage dans l'espace publique Antillaise ». Artículo publicado en la obra de Bonniol, J.L. y Crivello, M. (2004) *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire (XVIe-XXIe siècle)*. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence. (263-284: 304)

Bonniol, J-L. (2007) *Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial*. Publicado en Cairn. info. Disponible en: https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=MATE_085_0004

Bonniol, J-L. (2007) *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 2007/1. N° 85. Disponible en: https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=MATE_085_0004 (6:18).

Boudet, A (2013) *Violence en Guadeloupe: pourquoi l'île est le département le plus meurtrier de France*. Publicado el 17/02/2013 en Le Huffington Post. Disponible en: http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/17/valls-guadeloupe-raisons-violence_n_4107046.html

Bougerol, Ch. (2008) *Actualité de la sorcellerie aux Antilles*. Cahiers d'études Africaines. Disponible en: <https://etudesafricaines.revues.org/1061>

Boutrin, L y Confiant, R. (2007). *Chronique d'un empoisonnement annoncé. Le scandale du Chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*. Paris: Ed. Harmattan.

Boutron, L. y Confiant, R. (1999) *Paraquat: Les agissements criminels de l'Etat français et des békés mis à nu!*. Publicado en UGTG. org. Disponible en: http://ugtg.org/IMG/article_PDF/article_372.pdf

Brunet, E. (2016) *Esclavage: 15 ans après la loi Taubira, quels changements à l'école?* Publicado en L'OBS, el 10/05/2016. Disponible en: <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20160510.OBS0138/esclavage-15-ans-apres-la-loi-taubira-quels-changements-a-l-ecole.html>

Cantacuzène, R. (2013) « Modèles d'éducation, virilité ostentatoire et déficit d'expression de l'intime dans la construction sociale de la masculinité en Martinique ». Service social, vol. 59, n° 1, p. 129-144. en Gauthier, F. (2007). *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur. 1789/1791*. Paris: CNRS Éditions. pp. 13 y 14. Disponible en: <https://www.erudit.org/revue/ss/2013/v59/n1/1017484ar.pdf>

Castel, Robert. (2007). *La discrimination négative*. Paris: Ed. du Seuil et la République des Idées.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá. (22-50: 308)

Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia.

Cathala, N. (2006) *An bel péyi Kannaval*. Publicado en Marzo de 2006. Disponible en: <http://s121758490.onlinehome.fr/edl/carnaval/carnaval.htm>

Cavaillés, N. «Écouter la parole». Entretien avec Monchoachi. *Revue Recto/Verso*. N° 5. Diciembre 2009. Disponible en: <http://www.revuerectoverso.com>

Césaire, A. (2008) *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.

Césaire, A. (1981) *Moi, laminaire*. Paris: Éd. du Seuil.

Césaire, A. (1950) *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine

Citro S. (2006) *Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial*. Berlin: Ed. Indiana 23. (3:32)

Confiant, R. *Attaquer les Békés...en parole*. Publicado por potomitan. Disponible en: <http://www.potomitan.info/confiant/beke.php#top>

Confiant, R. (2013) *Bal masqué à Békéland*. Martinique: Caraibeditions

Confiant, R. y Boutrin, L. (2007) *Paraquat: Les agissements criminels de l'Etat français et des békés mis à nu!* Publicado por Montray kréyole. Disponible en: <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article480>

Confiant, R. *Savoir et pouvoir des morts. Paroles d'un fossoyeur en terre créole.* Publicado por potomitan. Disponible en: <http://www.potomitan.info/travaux/auvisiteur/savoir.htm>

Cornu, L. (2011) « *En quoi l'enseignement de questions socialement vives, notamment l'esclavage, Les traites négrière et leur abolition, peut-il pleinement contribuer à la formation d'une pensée critique chez des élèves de cycle 3.* » Education. Disponible en: http://www.comite-memoire-esclavage.fr/IMG/pdf/RAPPORT_ESCLAVAGE_INRP_2011.pdf

Cottias, M. (2007) *La question noire. Histoire d'une construction coloniale.* Paris: Bayard.

Cottias, M., Fleming, C. y Luste Boulbina, S. (2009) *Nos ancêtres les Gaulois... La France et l'esclavage aujourd'hui.* Publicado en Cahiers Sens public. 2009/ 2. N° 10. Éd: Assoc. Sens-Public. Disponible en: www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-2-page-45.htm.

Croisier B. *La Réunion: Communautés, ethnies ! A quand les tribus?* Publicado el 4/02/2013. Disponible en: « le mauricien.com ».

Cunin, E. (2012) « Esclavage, mémoire, diaspora: réflexions croisées autour de l'ouvrage de Christine Chivallon, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe.* Paris: Karthala. 624 p. », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Comptes rendus et essais historiographiques, publicado el 29 septembre 2014. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/67268>

Cussac, H. (1998) *Corps noir, corps nègre, corps esclave chez Bernardin de Saint-Pierre. Contribution d'un intellectuel des Lumières à l'histoire de l'esclavage et de son abolition.* Université de Clermont-Ferrand, CERHAC. Disponible en: https://www.academia.edu/9697987/Corps_noir_corps_n%C3%A8gre_corps_esclave_chez_Bernardin_de_Saint-Pierre_Contribution_d_un_intellectuel_des_Lumi%C3%A8res_%C3%A0_l_histoire_d_e_l_esclavage_et_de_son_abolition (176 :198)

Chamoiseaux, P. (1997). *L'esclave viel homme et le molleuse.* Paris: Gallimard.

Chalcou, V., Fricoteaux, B. y Gachet, M-C. (2012). *Histoire, Histoire des arts, Géographie, Éducation civique. Collège Guadeloupe, Guyane, Martinique.* Paris: Sceren. Hatier international.

- Charredib, K. (2013) *Les zombies et le visible: C'est qu'il en reste. Une pratique artistique de la hantise cinématographique*. Tesis doctoral defendida el 29/03/2013 en: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. (33 :444)
- Chaudenson, R. (1984). *L'interview: le mensuel de ceux qui pensent et construisent les Antilles*, Numéro 3. Universidad de Texas. Digitalizado el 12/08/2008.
- Chaudoin, E. (1891) *Trois mois de captivité au Dahomey*. Paris: Hachette.
- Chauvet, C. (2011) *Les békés vu par les français en 2009...2011 rien n'a changé...* Publicado por Le Näif, el 18 Noviembre 2011. Disponible en: <http://www.lenaif.net/les-bekes-vu-par-les-francais-en-2009-2011-rien-na-change-par-camille-chauvet/>
- Chivallon, C. (2010) *Mémoires de l'esclavage à la Martinique. L'explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes*, Cahiers d'études africaines, 2010/1 n° 197, (234:261). Disponible en: www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2010-1-page-235.htm.
- Chivallon, Ch. (2004) *Espace, mémoire et identité à la Martinique. La belle histoire de «Providence»*. Annales de Géographie. Persée. T. 113, n° 638-639. (400-424)
- Chivallon, Ch. (2012) *L'esclavage du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Ed. Karthala. (376: 619)
- Christiné, H. (1912) *A la Martinique Chanson nègre-Répertoire Fragson*. Paris: P.-H. Christiné Éditeur.
- David, L. (2011) *Gilles de Reynal. D'abord on est tous Antillais*. Publicado por Rédac Creoleways, el 22/04/2011. Disponible en: <http://creoleways.com/2011/04/22/gilles-de-reynal-dabord-on-est-tous-antillais/>
- De Diego, J. (1997) *La estética del graffiti en la sociodinámica del espacio urbano*. Orientaciones para un estudio de las culturas urbanas en el fin de siglo. Departamento de Historia del arte. Universidad de Zaragoza. España.
- Degras, L. (2005) *Le jardin créole: Repères culturels, scientifiques et techniques*. L'Archipel des Sciences. Pointe à- Pitre, Guadalupe: Editions Jasor. (216: 232).
- De Jaham, R. (2009) *La place des Békés à la Martinique: mythes et réalités*. (2:4). Versión rectificada del 2011/2012. Disponible en: <http://www.touscreoles.fr/wp-content/uploads/2010/06/LA-PLACE-DES-BEKES-A-LA-MARTINIQUE2.pdf>.
- De Jaham, M-R. (1989) *La Grande Béké*. Paris: Laffont.
- De Jaham, M-R. (1991) *Le Maître-savane*. (La Grande Béké, vol. 2.) Paris: Albin Michel.

De Jaham M-R (2009). *Lettre à Romain Bolzinger*. Publicada por Rédac Creoleways, el 17/2/2009. Disponible en: http://www.potomitan.info/lafwans/huyghues_despointes.php

Démocrite, G. (2003) « *A la découverte de nos blancs péyi.* » *Mais qui sont-ils? Où se cachent-ils?* Publicado el 01/10/2003 en Quelques pas de Mika. Disponible en: <http://www.lemikadechaine.com/A-la-decouverte-de-nos-blancs-peyi.html>

Deshayes, B. *Fils de Taubira en prison: ne vous laissez pas piéger par le hoax*. Publicado por Linternaute.com., el 27/01/2016. Disponible en: <http://www.linternaute.com/actualite/politique/1174762-fils-de-christiane-taubira-ne-vous-laissez-pas-pieger-par-le-hoax/>

Desse Michel. (1997) « La récente transformation des acteurs économiques dans les D.O.M.: L'exemple de la Guadeloupe, Martinique et Réunion ». *Annales de Géographie*. T. 106. N° 598. (592-611). Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_1997_num_106_598_20821

Devlaeminck, A. y otros. (2009) *Recherche-Formation. Enseigner le fait colonial*. Rapport final. IUFM R Midi-Pyrénées.

Dominique, J-B. (2011) *Organisation et contrôle de l'espace dans l'aire culturelle aja-fon (Sud-Togo et Bénin – XVIIe-XIXe siècle)*. *Afriques*. Disponible en: <http://afriques.revues.org/738>

Dominique, A. (2008) « A Fort de France les statues ne meurent pas ». *International journal of francophone Studies*. Vol. 11. No. 1 y 2. Intellect Ltd. Curtius University of Iowa. Disponible en: <http://www.ingentaconnect.com/content/intellect/ijfs/2008/00000011/f0020001/art00005?crawler=true>

Ducosson, D. (2013). *Créole, corps, espace et temps*. Publicado en la web: ALI (Association lacanienne internationale). Disponible en: http://www.freud-lacan.com/freud/Champs_specialises/Presentation/Derniers_articles_publicies/Creole_corps_espace_et_temps

Durpaire, F. (2008) *Les questionnements contemporains sur la pluralité à l'école*. Publicado por el Ministerio de Educación francés. Disponible en: <http://www.education.gouv.fr/cid3937/questions-les-plus-frequeemment-posees.html>

Dussel, E. (2000) *Europa, Modernidad, y Eurocentrismo*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), México.

Edmond, P. (2001) *Situation économique et sociale des adultes de 18 à 25 ans dans les DOM. Le cas de la Martinique*. Conseil Economique et social de la Martinique. Martinique.

- Etifier-Chalono, M.-E. (1985) *Étude descriptive des jardins traditionnels des campagnes de Sainte-Marie, Martinique*, [s.l.] : [s.n.], Thèse de doctorat de 3e cycle, Université des Sciences et techniques du Languedoc, Montpellier.
- Eliac, L. (2014) *La sorcellerie des quimbois*, publicado por France- Antilles Martinique, el 17/09/2014. Martinique.
- Eliac, L. (2013) *La sorcellerie de quimboiseurs*, publicado por France- Antilles Martinique, el 17/09/2013. Martinique
- Elias, N. (1987) *La sociedad de los individuos*. Paris: Península.
- Émile, M. (1947) « Les grands dieux du vodou haïtien ». *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 36. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357
- Escobar, A. (2003) “Mundos y Conocimientos de otro modo.” *Revista Tabula Rasa*, Enero-Diciembre, Nº 1, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Espinosa, P. R. (2012) *Tropiques Barbares. Chroniques nicaraguayennes*. Paris: Nouvelles. Mon petit Éditeur. (61:174).
- Falconer, J. y Arnold, J.E. (1996) *Seguridad alimentaria de menajes y forestier*. Roma: FAO. Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/007/t6125f/T6125F00.htm#TOC>
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Victor Manuel Moncayo Compilador. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Fanon, F. (2002) *Les Damnés de la Terre*. Paris: La Découverte poche, Essais. (45, 301, 305: 309).
- Fanon, F. (1952) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. 2009.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2007) *L'empire du traumatisme. Essai sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- Felouzis, G. Liot, F. y Perroton, J. (2002) *La ségrégation ethnique au collège*. Disponible en: <http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/G.Felouzis.pdf>
 Artículo extraído del trabajo de : Georges Felouzis, Françoise Liot et Joëlle Perroton, École, ville, ségrégation. La polarisation sociale et ethnique des collèges ans l'académie de Bordeaux. CADIS-LAPSAC, Université de Bordeaux 2, Junio 2002.
- Felouzis, G., Liot, F. y Perroton, J. (2005) *L'Apartheid scolaire, enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*. Paris: Séuil.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009) *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal

Foucault, M. (2001). "Fragmentos sobre biopolítica." Volumen II de Dits et Écrits, (1976-1988). París: Gallimard en Alcoberro i Pericay, R. *Filosofia i pensamen*. Disponible en: <http://www.alcoberro.info/planes/foucault9.htm>

Fouchet, A (2013) *La propriété des terres outre-mer, un vrai casse-tête*. Publicado en La Croix. Disponible en: <http://www.la-croix.com/Actualite/France/La-propriete-des-terres-outre-mer-un-vrai-casse-tete-2013-05-23-963580>.

Freire, P. (1992) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Fukuyama, F. (2002) *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Paris: La Table Ronde. (319:366).

Gagner-Albert, D. (2015) *Alexandrine Heurlié contre le dorlis de la Martinique*. Publicado por Overblog. Disponible en: [http://lucidesapiens.overblog.com/2015/10/alexandrine-heurलिए-contre-le-dorlis-de-la-martinique.html](http://lucidesapiens.overblog.com/2015/10/alexandrine-heurлие-contre-le-dorlis-de-la-martinique.html)

Gurrey, B. y Hopquin, B. (2009). *Békés: une affaire d'héritage*. Pointe-à-Pitre, Fort de France. Publicado en Le Monde, el 05/03/2009. Disponible en: http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/02/28/bekes-une-affaire-d-heritage_1161662_3224.html#J4tzRFv0RA7mC147.99

Gauthier, F. (2007) *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur*. 1789/1791, Paris: CNRS Éditions. (13,14: 446).

Gauvin, G. « *L'Enseignement de l'histoire de la traite négrière et de l'esclavage : Des memoires particulières a une histoire partagée*. Disponible en: <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/education/l-enseignement-de-l-histoire-de-la-traite-negriere-et-de-l-382924>

Gélinas, S. (2006) *Routes et tracées de l'identité: Analyse du discours martiniquais et réflexions sur le parcours de l'identité collective*. Mémoire présenté comme exigence partielle de maîtrise en science politique. Université du Québec à Montréal (108: 277).

Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.

Giraud, M., Gani, L. y Manesse, D. (1992). *L'école aux Antilles, Langue et échec scolaire*. Paris: Karthala.

Glissant, E. (1981) *Le discours Antillaise*. Paris: Le Seuil.

Glissant, E. (1990) *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.

Goiffon, M. (2003) *Pression foncière et littoralisation à la Martinique*. Publicado por Les Cahiers d'Outre-Mer, 223. Publicado el 13/02/2008. Disponible en: <http://com.revues.org/831>.

- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. Mexico: Crítica Completa.
- Grenouilleau, P.O. (2004) *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».
- Grosfoguel, R. (2007) « Descolonizando los universalismos», en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores. (63, 64: 308).
- Giraud, M. (1980) *Races, classes et colonialisme à la Martinique*. L'Homme et la société, N. 55-58. Modes de production et de consommation. (199-214: 214). Disponible en: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1980_num_55_1_2052
- Gupta, A y Ferguson, J. (2008) *Más allá de la "cultura": Espacio, identidad y las políticas de la diferencia*. ANTÍPODA N° 7. pp.233-256.
- Halbwachs, M. (1997) *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Hall, S. (1985) "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" en Morley, D. (1996) *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós
- Hall, S. (2003). "¿Quién necesita 'identidad'?" en Stuart Hall y Paul du Gay (1996) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 13-39.
- Hajdenberg, M. *Esclavage et réparations: le CRAN porte l'affaire en justice*. Publicado por Mediapart, el 10/05/2013. Disponible en: <https://www.mediapart.fr/journal/france/090513/esclavage-et-reparations-le-cran-porte-laffaire-en-justice>
- Haraway, D. J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Catédra.
- Harvey, D. (1994) *La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional*. Artículo extraído de la conferencia presentada en el Simposio de Geografía Socioeconómica celebrada en la reunión plenaria celebrada en la Asociación de Geógrafos Japoneses el 15 de octubre de 1994 en la Universidad de Nagoya. (4:18)
- Harvey, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Akal: Madrid
- Harvey, D. (2013) *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Hermir-Zaar, M. (2011). "Agricultura urbana: Algunas reflexiones sobre su origen e importancia actual". *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XVI, nº 944, 15 de octubre de 2011. Serie documental de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana. Diponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-944.htm>

Hatzenberger F. (2001) *Paysages et végétations des Antilles*. Paris: Karthala

Hayot, B. *Martinique: Bernard Hayot réagit aux propos de Alain Huygues-Despointes*. Publicado por Le Post Archives, el 17/02/2009. Disponible en: http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2009/02/17/1426769_martinique-bernard-hayot-reagit-aux-propos-de-alain-huygues-despointes.html

Hourcade, R. (2013) «L'esclavage dans la mémoire nationale française : cadres et enjeux d'une politique mémorielle en mutation». *Droit et cultures*, 66, 2013-2. Disponible en: <http://droitcultures.revues.org/3151>

Huguette Concy, M.L. *La transmission du patrimoine médicinaux créole. Problématique, pertinence et évaluation d'un savoir traditionnel*. Université des Antilles et de la Guyane. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. École doctorale pluridisciplinaire
Centre des chercheurs interdisciplinaires en lettres, langues, arts et sciences humaines [CRILLASH] Presentada y defendida el 26/02/2015.

Huygues- Belrose, V. (2010) *Le Jardin Créole à la Martinique. Une parcelle du jardin planétaire*. Martinique: Parc Naturel Régional de la Martinique. Disponible en: <http://www.potomitan.info/bibliographie/huyghues-belrose.php>

Huygues- Belrose, V., Nouhaud, G., Jean-Pierre Fiard, M., Dubreuilh, L., Moisset, A. y L'Étang, T. (2013). *Étude pluridisciplinaire Versants Nord Ouest de la Montagne Pelée*. Martinique: Volet historique. DEAL de la Martinique.

Huygues- Belrose, V. (2008) *Le nom des lieux à la Martinique: un patrimoine identitaire menacé*. Martinique: Études caribéennes. Disponible en: <http://etudescaribeennes.revues.org/3494> pp. 2 y 4 :18.

Huygues- Belrose, V. (Inacabado) *La société d'habitation: une civilisation historique*. Kapes Kréyol. Disponible en: www.kapeskreyol.potomitan.info/dissertation4.php

J.-M.A (2014) *Prévenir la violence par l'éducation*. Publicado en Frances Antilles el 03/10/2014. Disponible en: <http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/education/prevenir-la-violence-par-l-education-274122.php>

Jabardo, M. (Ed) (2012) *Feminismos Negros. Una antología*. Autoras: Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

Jantet, E. (2003-2004) *L'utilisation des plantes médicinales dans la population Créole de Guyane française*. Université d'Orleans. (41:47)

Jos, E. (2007). *La consultation du 7 décembre 2003 à la Martinique*. Pouvoirs dans la Caraïbe. Publicado On line en 2007. Disponible en: <http://plc.revues.org/66>

Juhé-Beaulaton, D. (2010) *Organisation et contrôle de l'espace dans l'aire culturelle aja-fon (Sud-Togo et Bénin – XVIIe-XIXe siècle)*. Publicado en Afriques el 02/02/2011. Disponible en: <http://afriques.revues.org/738>

Kabeer, N. (1998) *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. Mexico: Paidós.

Khiari, S. (2012) *La modernidad es el opio del pueblo*. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/la-modernidad-es-el-opio-del-pueblo.html>

Lugones, M. (2008) “Colonialidad Género”. Bogotá – Colombia: *Tabula Rasa*. N°. 9: 73-101, julio-diciembre 2008.

Lafontaine C. (2014), *Le Corps-marché. La marchandisation de la vie à l'ère de la bioéconomie*, Paris: Éditions du Seuil.

Lander, E. (2005) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Leclerc, J-M. *L'outre-mer malade de la violence*. Publicado en Le Figaro, el 13/10/2013. Disponible en: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/10/13/01016-20131013ARTFIG00146-l-outre-mer-malade-de-la-violence.php>

Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

L'Etang, G. (2003) *De l'héritage culturel congo, indien et chinois à la Martinique*. Publicado por Ntumua Mase. Disponible en: www.potomitan.info/travaux/heritage.php

Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme

Lewis, O. (1975) *Controles y experimentos en el trabajo de campo*, en Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.

Leyva Solano, X. (2010). *Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales*. En Axel Köhler et. al. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'*. Tejiendo nuestras raíces. RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMCUNAM, IWGIA, Orê y Xenix Filmdistribution, México, D.F., pp. 351-359.

Longuefosse, J. L. (2007) *Les apports de la flore locale dans la prise en charge des malades*. Trois-Ilets, (1:15). Disponible en: <http://phytocreole.e-monsite.com/medias/files/commentaire-topo-medecins-golf-7-2007-1.pdf>

Longuefosse, J.L. (1995) *100 plantes médicinales de la Caraïbe*, Trinité: Gondwana Editions,

Longuefosse, J-L. (2015). *Plantes créoles de drainage – 1ère partie*. Publicado por Seniors Pointcom en Facebook “Plantes créoles”. Disponible en: <http://www.happysilvers.fr/plantes-creoles-de-drainage-3/>

Longuefosse, J-L. y Nossin, E. (1995). *Rapport de l'enquete ethnobotanique réalisée en Martinique entre 1990 et 1995*. Martinique: TRAMIL Martinique. Association pour la Valorisation des Plantes Médicinales de la Caraïbe (AVPMC).

Maffesoli, M. (2003) *Notes sur la postmodernité: Le lieu fait lien*. Paris: Éditions du Félin.

Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. En: *Modernidad, Imperio, Colonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, p. 146.

Marc, J-V. (2011) « Le jardin créole à Fort-de-France: stratégie de résistance face à la pauvreté? ». *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*. Vol. 11. N° 1. Mayo 2011. Disponible en: <https://vertigo.revues.org/1084>

Marc, J-V. y Martouzet, D. (2012) « Les jardins créoles et ornementaux comme indicateurs socio-spatiaux: analyse du cas de Fort-de-France ». *Vertigo- la revue électronique en sciences de l'environnement*. Hors-série 14. Disponible en: <http://vertigo.revues.org/12526>. (2:14).

Martin Hill, Ph. D. (2003) *La guérison traditionnelle dans les contextes contemporains. Protéger et respecter le savoir et la guérison indigènes*. NAHO, ONSA. Disponible en: <http://nahoc.ca/documents/nahofrench/pdf/>

Martinez, E. (2014) *Configuración urbana, habitar y apropiación del espacio*. XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control. Barcelona, (5-10 de mayo de 2014).

Michelot, I. (2007) «Du Neg nwe au Beke Goyave, le langage de la couleur de la peau en Martinique». *Constellations francophones*. Publifarum, n°. 7, publicado el 20/12/2007. Disponible en: http://publifarum.farum.it/ezine_articles.php?id=53

Nicolas, T. *A la poursuite du patrimoine*. EchoGéo. Publicado el: 09 julio 2009. Disponible en: <http://echogeo.revues.org/11300>.

Mignolo, W (2003) *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2001) (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 9-16.

Mintz, S. (1985) *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Madrid: Siglo XXI.

Moretti, C. (1991) *Les médecines amérindiennes d'Amazonie. Médecine créole, ses Origines*. Section A: Les plantes dans les pratiques médicinales à travers le monde. Paris: Editions Techniques - Encycl. Méd. Nat. Phytothérapie, Aromathérapie, A-9-1.

Mulot, S. (2009) «Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal». *Autrepart* 1/ 2009. N° 49. p. 117-135. Disponible en: www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-117.htm.

Nallet, H. *Dérogation du ministre de l'agriculture de l'époque*. Rapport parlementaire du 30 juin 2005 sur les effets du chlordécone. Disponible en : <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2430.asp>

Nicolas, T. (2009) *A la poursuite du patrimoine. Les lieux de mémoire de l'esclavage dans départements d'outre mer (DOM)*. Publicado en Echo-Revues. Disponible en: <http://echogeo.revues.org/11300> (1:24)

Nossin, E. (2010) *Plantes magiques de la Martinique et des Petites Antilles. Les plantes médiatrices à fonction apotropaique*. Fort-de-France, Petit-Bourg, Marigot, Martinique: Exbrayat.

Nossin, E. (2006) «Enquete ethnopharmacologique sur le grand marche de Fort de France». *Ethnopharmacología*. N° 38. Diciembre 2006. Disponible en: http://www.ethnopharmacologia.org/wp-content/uploads/2014/05/38_Martinique.pdf

Pago, G. (2011) *L'insurrection de Martinique (1870-1871)*. Paris: Éditions Syllepse.

Patterson, O. (1975) *Context and Choice in Ethnic Allegiance: a Theoretical Framework and Caribbean Case Study*, *Ethnicity: Theory and Experience* (N. Glazer / P. Moynihan eds), Havard University Press, Cambridge, Massachusett.

Pépin, E. (1997) *L'Homme-au-Bâton*. Paris: Gallimard

Péron, F. (2005) *Fonctions sociales et dimensions subjectives des espaces insulaires*. *Annales de Géographie*, n°644, pp. 422-436. DOI: 10.3917/ag.644.0422 (Péron, 2006).

Petit-Jean-Roget (1980) *La société d'Habitation à la Martinique—1635-1665*. Lille: L'Atelier de reproduction des theses de Lille III et Paris. Librairie Champion.

Peytraud, L. (1897) *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales* (pp. 158-166). Paris: Hachette. XXII-472. Disponible en : http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.pdf

Pierrette L-P. (2014) *Projets arts et culture. De la conception à l'évaluation*. Martinique. Disponible en: <http://site.ac-martinique.fr/daac/wp-content/uploads/2012/10/Projets-arts-et-culture.pdf>

Pivois, M. (2000) *Couleur béké*. Publicado en la Liberation el 11 de agosto de 2000. A consultar en línea en: http://www.liberation.fr/cahier-special/2000/08/11/couleur-beke_334020

Porte, A.C. *L'esclavage dans les programmes scolaires*. (INRP). Disponible en: <http://ecehg.ens-lyon.fr/ECEHG/enjeux-de-memoire/histoire-de-l-esclavage/esclavage.pdf>

Polanyi, K. (1989) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La piqueta.

Pourchez, L. (2011) *Savoirs des femmes : médecine traditionnelle et nature-Maurice, Réunion, Rodrigues*. Savoir locaux et autochtone, 1. UNESCO. Paris (60-62:112)

Provansal, D. (2000) *Espacio y territorio: miradas antropológicas*. Estudios d'Antropología Social i Cultural 5. Universitat de Barcelona. (47:135).

Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina. p. 246.

Disponible en la World Wide Web: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Revert, E. (1951) *La magie antillaise*. Paris: Les Éditions Bellenand.

Ricoeur, P. (1985) *Temp et récits. Les temps raconté*. Paris: Séuil. Coll. Points.

Roland, H. *Martinique: Liberté douce-amère*. Publicado en Le Monde, el 30/06/2010. Disponible en: www.lemonde.fr/voyage/article/2010/06/30/martinique-liberte-douce-amere_1380661_3546.html#iTHsMKDdLoOwJIU5

Rolle, W. (2014) *Martinique sous les inégalités, la discrimination?* Section LDH, Fort de France, Martinique. Disponible en: <http://www.ldh-france.org/en-martinique-les-inegalites-discrimination/>

Rolle, W. y Zobda-Zebina, M. (2013) *Case départ ou cas colonial, l'exemple du quartier de la Duprey, Martinique*. Martinique: REVUE ASYLON(S).

Rosaldo, R. (2004) *Reflexiones sobre interdisciplinareidad*. Revista de Antropología Social. Universidad de Nueva York. 13 197-215.

Sahaï, J. S. (2008) *Hommage à Césaire*. Publicado en la web indereunion. Disponible en: <http://www.indereunion.net/IREV/khal/jss.htm>

Said, E.W. (2016) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Sainte-Rose-Rosemon, F. (2012) *Epannage: Les bekes sur la breche*. Publicado en la web Politiques-publiques, el 13/11/2012. Disponible en: <http://politiques-publiques.com/martinique/epandage-les-bekes-sur-la-breche/>

Sébastien, L. (2009) *Enseigner l'esclavage en France: Un enjeu postcolonial?». Paris: Historians et géographes. Disponible en: http://www.cndp.fr/crdp-reims/memoire/pdf/enseigner_esclavage_ledoux.pdf*

Sevan, Y. (2013) *Les réparations liées à l'esclavage*. Publicado por Association pour l'Économie Distributive, en Julio de 2013. Disponible en: <http://www.economiedistributive.fr/Les-reparations-liees-a-l>.

Scott, J.C. (2009). *La Domination et les arts de la résistance*. Fragments d'un discours subalterne. Paris: éd. Amsterdam.

Schmith, N. (2004) *Luttes contre l'esclavage. Année internationale de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition*. UNESCO, 2004. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001337/133738f.pdf>

Schmidt, N. (2015) *L'abolitionnisme de l'esclavage au prisme du passé/présent*. Publicado en Open Democracy. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/beyondslavery/nelly-schmidt/1%E2%80%99abolitionnisme-de-1%E2%80%99esclavage-au-prisme-du-pass%C3%A9pr%C3%A9sent>

Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Ed. Horas y Horas. Cuadernos inacabados.18.

Sicot, D. (2015) *Les révoltés de la banane contre un régime féodal*. Publicado en l'Humanité.fr, el 27/03/2015. Disponible en: <http://www.humanite.fr/les-revoltes-de-la-banane-contre-un-regime-feodal-569719>

Slama, R., Gillet, C., William, R., Longuefosse, J.-L. y Brunod, R. (2003) « Histoire de la folie à la Martinique: 1. Les origines et leur évolution actuelle.» Volumen 79, nº 6, Junio 2003. Publicado en *John Libbey eurotext*. Disponible en: http://www.jle.com/fr/revues/ipe/e-docs/histoire_de_la_folie_a_la_martinique_1_les_origines_et_leur_evolution_actuelle_260651/article.phtml?tab=texte

Straboni, J. (2015) *Une fresque vandalisée à Schoelcher*. Publicado por Martinique 1ere., el 29/04/2015. Disponible en: <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2015/04/29/une-fresque-vandalisee-schoelcher-251985.html>

Tamayo, S. (2004) *Espacios de ciudadanía, espacios de conflicto*. Sociológica, año 21. Nº 61. Universidad Autónoma Metropolitana. Distrito Federal, México.

Taubira, Ch- D. (2002). *L'esclavage raconté à ma fille*. Paris: Bibliophane.

Tin, L-G. (2013) *Esclavage et réparations. Comment faire face aux crimes de l'histoire...* Barcelona: Éd. Stock.

Tobner, O. (2007) *Une négrophobie académique? Olivier Pétré-Grenouilleau, ou la banalisation de la Traite*. Publicado en Les mots sont importants.net. Disponible en: <http://msi.net/Une-negrophobie-academique>

Toumson, R. (1998). *Mythologie du métissage*. Paris: Presses Universitaires de France.

Trouillot M-R. (1992). «The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory». *Annual Review of Anthropology*. 21: 19-42.

Vilayleck, E. (1999) *Les mots du corps dans la tradition martiniquaise-Corps souffrant et soins du corp*. Paris: L'Harmattan.

Wacquant, L. (2006). *Parias urbains. Guetto, banlieues, état*. Paris: La découverte.

Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo*. Barcelona: Paidós.

Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.

William, R y Gustavo, T. (2010) *Le syndrome haïtien dans les Antilles françaises*. Le sujet dans la cité. 1/2010 (n° 1). (p. 152-162). Disponible en: www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2010-1-page-152.htm.

Wolf, E. (1993). *Europa y la gente sin historia*. Madrid: Fondo de cultura económica.

Wolfgang, I. *Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias* Universidad de Constanza Universidad de California, Irvine

Zammit, A. (2015) *Patrimoine et education au développement*. Université des Antilles et de la Guayane.ESPE. Mémoire de Master «Metier de l'enseignement, de l'education et de la formation ». Mention « Premier degré » Hal. Archives-Ouvertes. Disponible en: <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01193402/document>

Zander, U. (2005) «L'hiérarchie «socio-raciale» en Martinique. Entre persistances postcoloniales et évolution vers un désir de vivre ensemble». *REVUE Asylon(s)*, N°11, Mayo2013, Quel colonialisme dans la France d'outre-mer ?

Documentos audiovisuales.

Agricultura Urbana en Cuba. Publicado por Colectivo Documental Semillas, el 08/10/2011. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=A23dWChp_hw (20:16)

Agriculture familiale: Léon Tisgra, agriculteur bio en Martinique. Publicado por Cirad, el 26/02/20014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dG4P26gs5Wg> (4:24)

Anicet Victor. Animation murale au collège CASSIEN Sainte-Claire Martinique. Publicado el 30/01/2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zA4AbEnba9E> (2:30)

Article 74: Vous allez mettre les békés dehors? Publicado por MTKL-TV. Martinique. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MGjDnyKaLhk> (3:46)

Bèlè légliz. MOV. Difundido por France- Antilles Martinique, el 2/05/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XLw-BbIxVDM> (1:05)

Bèlè Légliz "Ankourajé Mwen"2010. Reproducción audiovisual del Concierto Bèlè Légliz en el Grand Carbet en 2009. Realizado por P. Hendersson y S. Gonis. Publicado el 19/05/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mj-KscQmVgo> (3:03)

Biodiversité terrestre des Petites Antilles. Conferencia Internacional celebrada del 8-10 de noviembre de 2010. Université des Antilles et de la Guyane. Faculté des Lettres et sciences humaines, campus de Schoelcher, Martinique. Disponible en: <https://www.google.es/#q=2010-11-09+%3A+Conf%C3%A9rence+Internationale+%22Biodiversit%C3%A9+terrestre+des+Petites+Antilles%22%2C+8-10+novembre+2010.+Universit%C3%A9+des+Antilles+et+de+la+Guyane%2C+Facult%C3%A9+des+Lettres+et+sciences+humaines%2C+campus+de+Schoelcher%2C+Martinique.+>

Claude Cauquil. Exposición virtual del autor difundido por flickr. Disponible en: <https://www.flickr.com/photos/o17/page1>

Collège Julia-Nicolas: l'agression filmée qui choque. Reportaje de Luis Sabas. Difundido por ATV, el 25/09/ 2014. Disponible en: <http://atv.mq/infos-1459-violence-dans-un-college-la-video-qui-choque-.html> (2:01)

Confession de béké. Actualizado el 08/10/2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LSYN2TzJxNQ> (0:59)

Des croix gammées taguées sur des monuments de Fort de France. Por Raphaël Bastide. Publicado el 2/07/2014. Difundido por Martinique 1^{er} Disponible en: <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2014/07/02/des-croix-gammees-taguees-sur-des-monuments-de-fort-de-france-166147.html> (01:42).

Dieudonné - les békés en Martinique. Publicado el 29/07/2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qlsEdOq51GE> (5:21)

Jardin creole- Juin 2011. Publicado por Visual Santé. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WKgRL7CIc14> (2:40)

La grande béké ce samedi 7 mai 2011 -22H20 sur Martinique 1^{ère}. Publicado el 07/04/2011. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Xz_wdG5dFMs (0:38)

La Médecine Traditionnelle de Martinique. Patrimoine Culturel Immatériel de Martinique. Conseil de la Culture de l'Education et de l'Environnement Martinique. Difundido por Martinique 1^{er}, el 11/09/2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2Wu3oPrc5Dc> (3:30)

La violence en Martinique. Extracto de: *Drogues, gangs et règlements de comptes en Martinique.* Difundido por ATV, el 10/11/2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WwK5XLC6n8U> (41:49)

L'Exhumation du Code noir et l'"Inhumation" de Louis Sala Molins. Publicado el 1/03/2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PgBGPGE65QY> (25:58)

Le jardin créole. Extracto de la émission *Des Racines et Des Ailes "Les Antilles hors des sentiers battus"* difundido por France 3, el 13/03/2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=q-eL1zY4zsg> (2 :52)

Le pays à l'envers. La mémoire est un gage de l'avenir. Realizado por Sylviane Dampierre. Publicado por Héবাদis Films, el 29/04/2009. Disponible en: <http://sylvainedampierre.com/mes-films-3/le-pays-a-lenvers-2/> (1:30)

Le pouvoir économique des békés? (Partie 1/4). Publicado el 30/05/2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9J4Xy6BrkTo>. (9:02)

Les békés, une minorité raciste. Publicado el: 06/03/2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4FEnTsdYFAs> (6:11)

Les derniers colons. (Partie 1 sur 3). Publicado el 16/01/2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=L07u4wkozGw> (19:32)

Les derniers maîtres de la Martinique PARTIE 1 reportage sur les békés. Difundido por: Canal Plus en 2009. Publicado el 28/12/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JLjhrFpcFm0> (13:17)

Les derniers maîtres de la Martinique PARTIE 2. Publicado el 28/12/ 2012. Extracto del Reportaje de Canal Plus difundido en 2009 por Romain Bolzinger. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jt2F8a30ev4> (13:26)

Les maîtres békés contrent les africains des Antilles. Publicado el 21/02/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Wo0JfcgJb-0> (22:15)

Les premiers indiens sont arrivés en Martinique le 6 mai 1853. Difundido por Martinique 1^{ère}. Publicado el 06/05/2015 por France Info. Disponible en:

<http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2015/05/06/les-premiers-indiens-sont-arrives-en-martinique-le-6-mai-1853-253815.html> (1:54)

L'insertion par l'apprentissage du jardin créole. Publicado el 17/12/2013. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rR9CTu_LFMs (13:20)

Mada Paint in da Street. Actualizado el 31/10/2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-BX2mdZuT8Y> (4:11)

Mandé mayé (bwino et Natali). Retirado de you tube el 26/04/2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=s8ycMal-WWk>. (30:09)

Maris de nuit. Realizado por Fabienne Kanor, producido por La Huit para France Télévision Co-producción CNC, le Commissariat à l'Année des Outre Mer y le concours du Conseil Régional de Martinique. Presentado en Abril del 2012 al CMAC, Scène nationale de Martinique. (53min). Extracto disponible en: <http://osibouake.org/?+Dorlis-et-maris-de-nuit+>

Martinique-Barrage. Publicado por martinique972j. Actualizado el 06/03/2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aer1KOaUsHE> (0:10)

Nèg' Maron Film Créole Complet, VS Français. Publicado el 11/10/2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CXlclutfs3g>. (1:34:59)

Parlons Martinique du 23 Aout 2013 - Le "Bio" à Case-Pilote. En zouk TV. Publicado el 29/08/2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HbGSY5INbt8> (20:25)

Paroles d'esclavage: Les derniers témoignages. Realizado por Serge Bilé, Alain Roman, Daniel Sainte-Rose y Alfred Eibel. Publicado el 20/01/2011. Paris: Ed.Pascal Galodé.

Pawol pou ri jawdinié la. Publicado el 21/04/2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eVHdUQS> (3:41)

Rué Cases-Nègres. Realizado por Palcy, E. (1983). SUMAFA Productions. Francia. Versión cinematográfica de la novel de Joseph Zobel (1950) *La Rué Cases-Nègres*. Martinique: Ed. Présence Africaine. pp. 311.

Taubira se fait insulter et jeter des bananes par des enfants de La Manif Pour Tous à Angers. Publicado el 02/11/2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5ZNc5Qle1gc> (0:43)

Tonton LEON, un agriculteur bio qui fait de l'agrotourisme. Publicado por Chaîne de TV4tourism. Actualizado el 04/02/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2cSeoAYHXoM> (7:04)

Retour au Congo (extraits). Por Jacques Mathou. Publicado el 01/02/2004. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VMXGe2aDfrs> (7:42)

Rimed Gran Moun: plantes et usages au fil du temps: Séminaire sur les plantes médicinales, 15 décembre 2012. Université des Antilles et de la Guyane. Disponible en: <http://www.manioc.org/fichiers/V13017>

*Un Béké vante les bienfaits du Sénégal**. Título modificado posteriormente por la web: Un Blanc-pays vante les bienfaits du Sénégal*. Actualizado el 11/06/2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SiCvLP0laOA> (1:22)

Un blanc creole parle. Publicado por Kahm Piankhy, el 12/03/2009. Disponible en: <http://www.dmotioninfo.com/video/3934224/un-blanc-creole-parle> (7:49)

Un drapeau esclavagiste en Martinique. Publicado el 06/06/2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ILez3m1y7Ew> (26:41)

Un jardin créole dans un HLM. Difundido por webtv durond, el 22/11/2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5duIgsZ4A-4> (2:01)

Un jour, une histoire. Publicado en la sección de Graphisme, en la web One chapter a day, el 29/09/2014. Disponible en: <http://onechapteraday.fr/fort-de-france-street-art/>

Vendus comme des esclaves aux Antilles, des Congolais se retrouvent en Martinique. Difundido por www. tele24live.com. *L'immigration Congo en Martinique*, el 16/11/2012. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=f0AyIXe_Zpg (2:38)

Coloquios/Seminarios

Intervención de Marie-Albane de Suremain (MCF histoire Université Paris Est IUFM de Créteil, CIRESC, SEDET, EURESCL). *Enseigner l'histoire des traites et des esclavages: histoire de «marges», histoire globale?* En: Enseigner les traites, esclavages, leurs abolitions et leurs héritages, 18-20 de Mayo de 2011. Paris. Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche et Alliance française

Seminario: *Enseigner la memoire et l'histoire de l'esclavage*. (21/05/2015). En les "Archives départementales" de Fort de France. Martinique. Duración aprox. de 3h 30. 45 asistentes.

Colloque national: *Enseigner l'Outre-mer, enseigner en Outre-mer*. Paris, 17-18 de mayo de 2011. Créole, société et enseignement: entre rejet et revendication ou reconnaissance.

Mesa redonda: *Enseigner l'histoire de l'esclavage et des abolitions*. Paris, 2007. Disponible en : <http://cms.ac-martinique.fr/discipline/histlettres/file/ActesTraiteNegriere.pdf> y http://ww2.ac-poitiers.fr/hist_geo/IMG/pdf/traitenegre.pdf

Formation continue. Publications. Actes du colloque national: *La traite négrière, l'escavage et leurs abolitions: mémoire et Histoire*. Programme national de pilotage-Séminaire national. Carré des Sciences. Paris. 10 de mayo de 2006. Síntesis del encuentro realizado por Aline Le Pape y Bénédicte Rabeyrolles.

Extracto del Coloquio: *L'Habitation/Plantation: héritages et mutations*. L'Etang, G.: *Créolisation et créolité à la Martinique: essai de périodisation*. Faculté des Lettres, Schoelcher, Université des Antilles et de la Guyane, 10-11 de marzo de 2004. Disponible en: <http://www.potomitan.info/travaux/creolisation.php>

Wiltord, J. (2010) *Les békés: maîtres et pères?* Extracto de la conferencia celebrada el 14 de Julio de 2010 para un público no especializado. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France. (6:15).

Estudios estadísticos:

Décrochage scolaire. Note de synthèse sur le décrochage scolaire en Martinique. Realizado a partir del informe sobre *Décrochage scolaire en Martinique*, por V.E.V Consulting para l'AGEFMA en Febrero de 2011. Disponible en: <http://tnova.mq/groupes-de-travail/dcrochage-scolaire/>

Filles et garçons dans l'académie de Martinique: L'égalité en marche Service statistique - études prospectives - SSA, Délégation académique à la formation professionnelle initiale et continue - DAFPIC Service académique d'information et d'orientation – SAIO. Febrero de 2015.

Situation économique et sociale des adultes de 18 à 25 ans dans les DOM. Le cas de la Martinique. Realizado por Mme. Paulette Edmond en Junio de 2001. Conseil Economique et social de la Martinique.

Artículos anónimos o sin autoría nominal.

Accompagner les jeunes NEET vers et dans l'emploi: Proposer un parcours d'accompagnement « priorité à l'autonomie*. Programme opérationnel national pour la mise en œuvre de L'initiative européenne pour la jeunesse (IEJ) 2014 – 2015. Volet déconcentré à la Martinique 2014-2015. PO national IEJ – DIECCTE Martinique. (3:28). Disponible en: http://martinique.dieccte.gouv.fr/sites/martinique.dieccte.gouv.fr/IMG/pdf/AAP_IEJ_MARTINIQUE.pdf

Adaptation des programmes d'histoire et de géographie pour les enseignements donnés dans les DOM. Boletín oficial de la educación Nacional N° 8. Publicado el 24/2/2010. Disponible en: <http://www.education.gouv.fr/bo/2000/8/ensel.htm>

Adaptation des programmes nationaux d'enseignement d'histoire-géographie dans les classes de seconde générale et technologique, de première et terminale des séries générales pour les départements et régions d'outre-mer, Guadeloupe, Guyane, Martinique, La Réunion. Bulletin officiel spécial n° 4 del 12 juillet 2012. Disponible en: http://www.education.gouv.fr/pid25535/bulletin_officiel.html?cid_bo=60549

Agriculture traditionnelle et développement durable. Disponible en: http://pedagogie.acguadeloupe.fr/files/File/hist_geo/geo_ressources_jardin_creole_pdf_48f78c8e1b.pdf

Amarshifa. Boletín N° 28. Publicado en Enero de 2014. Disponible en: <http://www.amarhisfa.fr/bulletin-28/>

(22 eme 2015)-Commémoration de l'abolition de l'esclavage. Programa de eventos culturales en martinique. Difundido por el CNMHE. Disponible en: <http://www.esclavage-memoire.com/evenements/22-me-2015-commemoration-de-l-abolition-de-l-esclavage-103.html>

<http://cms.ac-martinique.fr/etablissement/stjosephdecluny/articles.php?pg=21>

100 commentaires à Christiane Taubira: Un bilan décevant après deux ans à la Justice. Publicado el 17/03/2014. Disponible en: <http://luipresident.blog.lemonde.fr/2014/03/17/christiane-taubira-un-bilan-decevant-apres-deux-ans-daction/>

Conservatoires Botaique des Iles de Guadeloupe. Notre specialitation. Disponible en: http://www.cbig.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=91:notre-specialisation&catid=67&Itemid=41&showall=1&limitstart=

Chlordecone: Circulez, y'a rien à voir ! Realizado por la redacción de montray kreyol. Publicado el 15/09/2008. Disponible en: <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article1483>

Éducation à la citoyenneté. Mémoire de l'esclavage et des abolitions de la traite négrière. L'esclavage dans les programmes scolaires. Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la Recherche. Publicado por EDUCSOL en 2006. Disponible en: www.eduscol.education.fr/D0090/esclavage.htm

El colonel Pierre du Buc, IIIème du nom, sieur de La Caravalle et du Marigot. Editions Du Buc. Disponible en: <http://editionsdubucparis.e-monsite.com/pages/jean-francois-du-buc-du-pacquerel.html>

Entradas al campo. Métodos y técnicas de investigación sociocultural. Cátedra. 2001 Disponible en: www.fcnym.unlp.edu.ar/catedras/mtiantropologica/entradalcampo.pps

Etre haïtien en Martinique ou en Guadeloupe. Nouvelles messages d'Haïti. Diciembre 2008. N° 71. Disponible en: http://www.migrantsoutremer.org/IMG/pdf/presse_2008-12_imagesd_haiti.pdf

Fiche de présentation. Projet: « Art: « Arts et Urbanité » 2s et Urbanité ». 2ème édition. Publicado por la « Ville de Fort de France » Disponible en: <http://www.fortdefrance.fr/medias/documents/pdf/--fdf--27032033-Fiche-presentation--Arts-et-urbanité--2eme-edition.pdf>

Fric, sexe et drogue: Le cocktail détonant qui tue la jeunesse masculin martiniquaise. Publicado por Montray créole, el 18/12/2014. Disponible en: <https://www.montraykreyol.org/article/fric-sexe-et-drogue-le-cocktail-detonnant-qui-tue-la-jeunesse-masculine-martiniquaise>

Fromager: La fin du règne de l'arbre sacré mais le début d'une quête de géants. Publicado en la web de la oficina de Turismo Maripasoula.fr., el 19/02/2016. Disponible en: <http://www.maripasoula.fr/toutes/la-mort-du-grand-fromager-de-maripa-soula/>

« *Gloryé 22 mai* »: *Magnifique spectacle au cœur de la Savane.* Publicado por People-Bo-Kay, el 22/05/2015. Disponible en: <http://www.people-bokay.com/glorye-22-mai-magnifique-spectacle-au-coeur-de-la-savane/>

Histoire du Carnaval en Martinique. Publicado por luckbrown, el 19/01/2016. Disponible en: <https://luckbrown.wordpress.com/2016/01/29/histoire-du-carnaval-en-martinique/>

Inauguration de la Fresque de Lumina Sophie. Publicado el 23/03/2016. Disponible en: <http://site.ac-martinique.fr/lycluminasophie/?p=1526>

Jardin créole. L'apprentissage par la tradition. Diponible en: <http://www.jardincreole.org/?author=4>.

Jardin pédagogique Bourg 1. Saint Rose. (2010/2011). Disponible en: <http://www.ecoles-unesco.fr/doc/cr/txt/Jardin%20cr-ole%20p-dagogique%20diaporama%20Ste%20rose.pdf>

“*Konvansion liannaj pou wouvè zel ek siktiré kò montray kréyol adan lékol piblik*”. Publicado por Region Martinique y Académie Martinique, el 22/02/2011. Disponible en: http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Outre-Mer/47/5/MartiniqueKonvansion_170475.pdf

L'arbre fromager de Maripasoula. Difundido por Admin, publicado el 3/12/2010. Disponible en: <http://www.laurent-cot.com/tag/maripasoula/>

L'Art dans la Ville. Dossier de prensa del proyecto municipal de Schoelcher. (Marzo 2014/ Abril 2015).

La culture autrement. Rimède razié / Remède pays. Publicado por École Gran Jan Bèl. Gwoka Guadeloupe. Disponible en: <http://www.granjanbel.com/la-culture-autrement/rim%C3%A8de-razi%C3%A9-rem%C3%A8de-pays/>

La filière banane en Martinique: état des lieux et perspectives. N°. 41. Publicado por IEDOM (Institut d'Emission des Départements de Outre-Mer), el 07/2007. Disponible en:

http://www.iedom.fr/IMG/pdf/ne41_eclairage_martinique_filiere_banane_07.2007.pdf

La fresque murale à Schoelcher. Nous, Martiniquais, sommes Bâtisseurs de Paradis. Publicado en Valorisation du Tourisme Martiniquais, el 11/03/2015. Disponible en:

<http://batisseurdeparadis.wordpress.com/2015/09/11/la-fresque-murale-a-schoelcher/>

La fresque caraïbe de Case Navire: une oeuvre urbaine de Caruge & Cauquil. Publicado por Madinin-Art.Critiques culturelle de Martinique, el 13/07/2014. Disponible en:

<http://www.madinin-art.net/la-fresque-caraibe-de-case-navire-une-oeuvre-urbaine-de-caruge-cauquil/>

La part des meilleures Lycées privées, académie par académie. Disponible en:

<http://www.lesecoles.net/departement/etablissements-scolaires-martinique-972>

La place des Békés dans la société antillaise (Suite). Publicado por Tous creoles, el 04/04/2009. Clasificado en "Vie de l'association". Testimonio de "Alex" el 24/04/2009. Disponible en:

<http://www.touscreoles.fr/2009/04/04/conference-debat-la-place-des-bekes-dans-la-societe-antillaise-suite/>

La situation des Haïtien-ne-s en Outre-mer racontée par des Haïtien-ne-s ultramarin-e-s.» Publicado por Migrants d'Outre-mer, el 14/11/2013. Disponible en:

<http://www.migrantsoutremer.org/La-situation-des-Haitien-ne-s-en>

La statue de Joséphine de Beauharnais martyrisée. Publicado el 29/07/2007. Disponible en:

<http://madiviet2.skyrock.com/1107350742-La-statue-de-Josephine-de-Beauharnais-martyrisee.html>

La ville et sa Savane. Le cahier du Patrimoine. Artículo de prensa publicado en el primer fórum sobre la Savane (Semmaf). Disponible en:

<https://issuu.com/jo972/docs/issuu-2?e=3919013/2656928>

Le Code Noir des Colbert (Mars 1685). Disponible en:

<http://www.vho.org/aaargh/fran/livres6/codenoir.pdf>

Le Collège Euzhan Palcyuna en Morne Rouge, Ecole Roches Carrées au Lamentin, Ecole Emilie FORDANT à Fort de France, Ecole Mixte D au Lamentin, Ecole de Croix-Rivail au Lame. Disponible en:

http://pedagogie.acguadeloupe.fr/files/File/hist_geo/geo_ressources_jardin_creole_pdf_48f78c8e1b.pdf

Le « Couvent » de Cluny parmi les meilleurs lycées de France. Publicado en la web oficial Politiques Publiques, el 27/03/2013. Disponible en:

<http://politiques-publiques.com/martinique/le-couvent-de-cluny-parmi-les-meilleurs-lycees-de-france/>

<http://www.developpement-durable.gouv.fr/-la-semaine-du-developpement,6917-.html>

<http://www.letudiant.fr/etudes/annuaire-des-colleges/college-edouard-glissant-11786.html>

Le jardin créole pédagogique: vecteur d'apprentissage. Disponible en: <http://www.ecoles-unesco.fr/actions/fiche/le-jardin-creole-pedagogique-vecteur-d-apprentissage.htm>

Le maire Didier LAGUERRE dénonce le vandalisme de plusieurs statues de la Savane. Publicado por el Ayuntamiento de Fort-de-France, ville capitale, el 03/07/2014. Disponible en: <http://www.fortdefrance.fr/-2087-Le-maire-Didier-LAGUERRE-denonce-le-vandalisme-de-plusieurs-statues-de-la-savane>

Le programme adapté pour les DOM. Disponible en: <http://aphgreunion.free.fr/progadap.html>

Les commémorations de l'esclavage dans l'art martiniquais. Une expérimentation en histoire des arts (Classe de 4ème) - Collège Edouard-Glissant. Publicado por Eurescl. Disponible en: <http://education.eurescl.eu/index.php/fr/projets-pedagogiques/art-et-culture-martinique>

Les DOM, défi pour la République, chance pour la France, 100 propositions pour fonder l'avenir (volume 1, rapport). Publicado por la web estatal SENAT. Disponible en: <http://www.senat.fr/rap/r08-519-1/r08-519-1156.html>

Les éléments de patrimoine recensés au titre de l'article L123-1-7° du Code de l'Urbanisme: fiches d'identification. Plan Local d'Urbanisme de Fort de France. ADUAM / juin 2008. (12:34)

Les Haïtiens en Martinique. Publicado en Le portail d'information sur la communauté haïtienne en France, el 29/12/2006. Disponible en: <http://haitiensenfrance.online.fr/spip.php?article3>

Les jardins de la Martinique. Moderada por Fabienne Remir. Disponible en: <https://www.lesjardinsdemartinique.net/>

L'insurrection du Sud de la Martinique en septembre 1870. Publicado por Coup Pour Coup, el 02/09/2014 Disponible en: <http://www.couppourcoup31.com/2014/09/l-insurrection-du-sud-de-la-martinique-en-septembre-1870.html>.

L'interview: le mensuel de ceux qui pensent et construisent les Antilles, Numéro 3, 1984 Universidad de Texas. Digitalizado el 12/08/2008

Manifeste: « Nous nous souvenons... ». Por parte del colectivo béké en 1998. Publicado por la Asociación Tous creoles!.

<http://www.mairie-schoelcher.fr/Decouvrir-Schaelcher/Histoire>

<http://www.mairie-schoelcher.fr/Actualites/vandalisme-de-la-statue-de-Victor-Schoelcher>

Martinique: Bernard Hayot réagit aux propos d'Alain Huygues-Despointes. Publicado el 17/02/2009. Disponible en: http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2009/02/17/1426769_martinique-bernard-hayot-reagit-aux-propos-de-alain-huygues-despointes.html

Mon premier béké. Disponible en: <http://matinikbonjou.tumblr.com/post/64928218533/mon-premier-b%C3%A9k%C3%A9>.

Mythes, Légendes et Croyances en Martinique. Publicado por Raiatea, Martinique, histoires d'îles. Disponible en: <http://lewebpedagogique.com/raiateamartinique/culture-2/la-culture-creole/mythes-et-legendes-en-martinique/>

Nice: l'interdiction de sortie scolaire pour une mère voilée annulée par la justice. Publicado por La rédaction numérique de RTL, con AFP, el 09/06/2015. Disponible en: <http://www.rtl.fr/actu/societe-faits-divers/nice-l-interdiction-de-sortie-scolaire-pour-une-mere-voilee-annulee-par-la-justice-7778665230>

Nouvel an Tamoul. Disponible en: <http://www.saint-andre.re/-Nouvel-an-tamoul->

Palmarès 2014 des lycées: lequel pour vous? Disponible en: <http://www.letudiant.fr/palmares/classement-lycees/region-martinique-1.html>

Parcours de jeunes et territoires: le compte-rendu des rencontres. Publicado por Les Rencontres de l'Observatoire de la jeunesse et des politiques de jeunesse, el 27/01/2015. Disponible en: <http://www.injep.fr/article/parcours-de-jeunes-et-territoires-le-compte-rendu-des-rencontres-8223.html>

People of Color Who Never Felt They Were Black. Publicado en el Washington-post. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Regla_de_una_gota#cite_note-WPost-14

Population réunionnaise. Publicado en Guide Reunion, el 21/08/2014. Disponible en: <http://www.guide-reunion.fr/ile-de-la-reunion/population/>

Que sont les collectivités territoriales de Martinique et de Guyane? Quelles sont les différentes catégories de collectivités territoriales ? Publicado en la web estatal: Vie publique, el 5/ 01/ 2016. Disponible en: <http://www.vie-publique.fr/decouverte-institutions/institutions/collectivites-territoriales/categories-collectivites-territoriales/que-sont-collectivites-territoriales-martinique-guyane.html>

Réaménagement de la Savane et de son front de mer. Realizado por S.E.M.A.F.F. Publicado el 04/2009. Disponible en: <http://www.semaff.fr/Reamenagement-de-la-Savane-et-de.html>

Réforme pénale: Ce qu'il faut savoir sur la loi Taubira qui arrive à l'Assemblée». Publicado en Le Monde, el 03/06/2014. Disponible en: <http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/06/03/reforme-penale-ce-qu-il-faut-savoir->

[sur-la-loi-taubira-qui-arrive-a-l-
assemblee 4430752 3224.html#A2YyGfhPuMJZAUep.99](http://sur-la-loi-taubira-qui-arrive-a-l-assemblee-4430752-3224.html#A2YyGfhPuMJZAUep.99)

Schéma provisionnel des formations en Collèges e Lycées 2013-2017. Projet pour une école de la réussite au service de la Martinique. Conseil Régional de Martinique. Novembre de 2013. (36:196)

Schœlcher: mythes et réalité. Publicado por Potomitan. Disponible en: <http://www.potomitan.info/divers/schoelcher.php>

Serpen, manico...e dorlis. Ed. Ibis Rouge. Disponible en: <https://www.ibisrouge.fr/system/books/previews/original/9782844500953.pdf?1435717469>

Taux de réussite au bac dans les lycées de la Martinique. Publicado por linternaute. Disponible en: <http://www.linternaute.com/ville/lycee/martinique/departement-972>

Un fresque vandalisée à Schoelcher. Publicado por Politiques Publiques, el 28/04/2015. Disponible en: <http://politiques-publiques.com/martinique/fresque-vandalisee-schoelcher/>

Victor Schoelcher (1804-1893). Une vie, un siècle. L'esclavage d'hier à aujourd'hui. Publicado por la web estatal: Senat. Disponible en: http://www.senat.fr/evenement/victor_schoelcher/abolitions.html

Votre de la Loi Taubira. Realizado por Dominique. Publicado por Jeune Afrique, el 04/05/2008. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/222895/archives-thematique/vote-de-la-loi-taubira/>

Etnografía virtual:

Blogs:

Blog de los alumnos Lycée Montgerald del Marin (Martinique) publicado en Junio de 2012. Disponible en: <http://jardincreole.blogspot.com.es/2010/04/les-plantes-medicinales.html>.

Blog de los alumnos del Lycée Montgerald en el Marin. Disponible en: <http://jardincreole.blogspot.com.es/2010/04/les-plantes-medicinales.html>.

Blog de Marie- Odile et Philippe. Disponible en: <http://delaunay-kourou.over-blog.com/2014/05/l-arbre-fromager-ou-kapokier-ceiba-pentandra.html>

Blog sobre el artículo: «*Ne me touchez pas sales nègres!*». Realizado por Jean-Pierre Anselme, el 06/10/2011. Disponible en: <http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-pierre-anselme/061011/guadeloupe-ne-me-touchez-pas-sales-negres>.

Les remèdes-pays (ou l'art d'utiliser les plantes pour leurs bienfaits). Publicado por CATORC Charles@9:04, el 05/06/2009. Disponible en: <http://charlescatorc.unblog.fr/2009/06/05/les-remedes-pays-ou-lart-dutiliser-les-plantes-pour-leurs-bienfaits/>

Ma vie de Nantillaise ...Entre Nantes et les Antilles. 3 années en Martinique !!!!!. Publicado por Sandycarros, el 14/02/2014. Disponible en: <http://sandycarros.canalblog.com/archives/2012/06/20/24489327.html>

Foros virtuales:

A qui profite vraiment cette grève? Foro zanas martinique iniciado 16/02/2009. Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums/168093.htm>

C'est quoi le dorlis ???? Foro zanas martinique iniciado el 27/11/2007. Disponible en : www.zanas-martinique.com/forums/56291.htm

Chlordécone, Paraquat et scandale sanitaire... Foro zanas martinique iniciado el 17/09/2007. Disponible en : <http://www.zanas-martinique.com/forums/45694.htm>

Courage et quimbois!! Foro zanas martinique iniciado el 27-12-2009. Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums/267236.htm>

De quel pays d'Afrique viennent nos ancêtres? Foro zanas martinique iniciado el 01/06/2007.

Écoles en martinique. En Magicmamanforum iniciado el 07/03/2002. Disponible en: <http://forum.magicmaman.com/presdechezvous/RegionOutreMer/ecoles-martinique-sujet-1520614-1.htm>

Emission "Les derniers maîtres de la Martinique" Canal+? Foro zanas martinique iniciado el 02-02-2009. Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums/159810.htm>

Enseignants, les hussards de la république martiniquaise. Foro zanas martinique iniciado el 03/03/2009. Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums-martinique/martinique-206115.htm>

La martinique et l'esclavage. Foro zanas martinique iniciado el 09/08/2005. Disponible en: www.zanas-martinique.com/forums/4597.htm

Les coutumes martiniquaises. Foro zanas martinique iniciado el 07/03/2007. Disponible en: <http://www.zanas-martinique.com/forums/27000.htm>

Les békés sont- ils martiniquais? Foro Makacla iniciado el 19/10/2009. Disponible en: http://www.makacla.com/forum/LES-BEKES-SONT-ILS-MARTINIQUAIS_m77443.html

Les derniers maitres de la Martinique: les békés. Foro znanas martinique iniciado el 16/02/2009. Disponible en: <http://www.znanas-martinique.com/forums/167837.htm>

Les enfants et la martinique. Foro znanas martinique iniciado el 19/05/2011. Disponible en: <http://www.znanas-martinique.com/forums/323785.htm>

Le quimbois existe t-il vraiment? Foro znanas martinique iniciado el 26-03-2009. Disponible en: <http://www.znanas-martinique.com/forums/194392.htm>

Qui a dit Béké? Foro znanas martinique iniciado el 18/10/2008. Disponible en: <http://www.znanas-martinique.com/forums/128997.htm>

Quimbois. Foro znanas martinique iniciado el 18/07/2008. Disponible en: <http://www.znanas-martinique.com/forums/108564.htm>

Quimbois! Quimboiseurs! En el foro archives.volcreole.com iniciado el 15/02/2002. Disponible en: <http://archives.volcreole.com/forum/sujet-700.html>

Mon premier béké. Publicado el 23/10/2013. Disponible en: <http://matinikbonjou.tumblr.com/post/64928218533/mon-premier-b%C3%A9k%C3%A9>

7. INDICE DE ILUSTRACIONES. (DIBUJOS, FOTOGRAFÍAS, TABLAS, PLANOS Y MAPAS).

Mapa 1. Realizado por Thomas Kitchin en 1761. Se muestran las colonias europeas de una parte del Caribe. Martinique (francesa) y Guadalupe (inglesa), se muestran en el centro y la parte superior del plano. Disponible en: http://cartes-martinique.pagesperso-orange.fr/Car_gb.htm. pp. 2.

Ilustración 1 y 2. A la izquierda antigua carta postal de la Martinique titulada: «*Type d'une vieille idiote toujours désolée*», (« Tipo de vieja idiota siempre triste »). A la derecha retrato de Alberic Chuct (1931) de Aimée Dubuc de Rivery. pp. 49.

Fotografía 1. Cementerio de Morne à l'eau (Guadalupe). pp. 93.

Fotografía 2 y 3. Imágenes del “*nèg gwosiwo*” o “*Nwè kon an fon kannari*” (“Negro como el fondo de un cubo”) en los Carnavales de Martinique. Embadurnados de aceite de batería y hollín, atemorizan a los espectadores. pp. 98.

Fotografía 4. Carta de apoyo de un miembro de la comunidad béké y de su familia, hacia el Manifiesto “*Nous Nous souvenons...*” creado y difundido por R. De Jaham en 1998. pp. 140.

Fotografía 5. Carta de la familia De Reynal, mostrando igualmente su acuerdo y apoyo a Mr. De Jaham por su Manifiesto. pp. 141.

Fotografía 6. Propietaria de una antigua casa colonial observando las plantas de su jardín. Tomada en 2006 en la Isla de la Reunion. pp. 159.

Fotografía 7. Dos de mis vecinos se saludan al pasar en una de las calles de la localidad de St. Paul en la I. de la Reunion (2006). pp. 159.

Fotografía 8. Inicio de la celebración del año chino en las calles de St. Denis, al fondo el tradicional espectáculo de leones. Imagen tomada en 2006. pp. 161.

Fotografías 9 y 10. A la izquierda representación de dos esclavos portando un cubo pesado. A la derecha espectáculo de la danza Moringue. Ambas imágenes tomadas en St. Paul (I. de la Reunion) en 2006, durante la celebración de la abolición de la esclavitud. pp. 162.

Fotografías 11 y 12. A la izquierda tradicional case nègre, a la derecha imagen de una pancarta escolar en una de las cases, que incluye un refrán tradicional en creole. Ambas durante la celebración de la abolición de la esclavitud en la localidad de St. Paul en 2006. pp. 163.

Ilustración 3 y 4. A la izquierda imagen de un día cotidiano en los alrededores de la Biblioteca Schoelcher. A la derecha imagen del desfile de Carnaval, ejercicio de ocupación y empoderamiento del espacio público durante esas fiestas. Ambas postales antiguas tomadas en Fort de France (Martinique). pp. 197.

Tabla 1. Categorización de los principales monumentos de la Martinique y Guadalupe en función de la temática y las referencias simbólicas definidas por el autor. En T. Nicolás (2009) en “*A la poursuite du patrimoine*”. Les lieux de mémoire de l'esclavage dans départements

d'outre-mer (DOM). Publicado en Echo-Revues. Disponible en: <http://echogeo.revues.org/11300>. pp. 211.

Fotografías 13 y 14. Imágenes del monumento Cap 110 en Anse Caffard (Le Diamant). Martinique. pp. 212.

Ilustraciones 5 y 6. Antiguas imágenes del emplazamiento y figura original de la Estatua de Joséphine de Beauharnais en el centro de la Plaza de la Savane, en Fort de France. pp. 214.

Fotografías 15, 16 y 17. Estatua de la emperatriz Joséphine tras una de las manipulaciones ciudadanas, (derecha e izquierda) y siendo transportada por las autoridades locales para su restauración en la fotografía central. pp. 215.

Fotografías 18 y 19. Tomadas del actual pedestal de la estatua de la emperatriz, en la Savane de Fort de France el 15/05/2015, durante la realización del trabajo de campo en Martinique. pp. 218.

Fotografías 20 y 21. A la izquierda el Monument aux Morts tomada durante la realización del trabajo de campo el 15/07/2015 en La Place de la Savane en Fort de France. Fotografía de la derecha de Pierre d'Esnambuc, en la misma plaza, publicada en: www.alamy.com. pp. 218

Fotografías 22 y 23. A la izquierda placa de la calle Allée Joseph Anténor Firmin con la fotografía del personaje y un breve extracto de su biografía: (“1850-1910. Hombre político e intelectual haitiano, militante de la defensa de la raza negra contra las tesis racistas de Gobineau”). A la derecha acto de inauguración del renombramiento de la Avenida. pp. 219.

Fotografías 24 y 25. A la izquierda imagen del horros de la esclavitud a través de la gestualidad de las caras. Tomada durante la realización del trabajo de campo en Martinique el 19/05/2015. A la derecha representación de uno de los actos de la obra. Publicada en www.people-bokay.com. pp. 221.

Fotografías 26 y 27. Extractos de la representación « Moman Bèlè » en el Domaine de Fonds Saint-Jacques por el grupo “La linn klè”, el 22 de Mayo de 2015 a las 20h30 (a la izquierda). A la derecha el anciano relatando “Les contes de Mamon”. Tomadas durante la realización del trabajo de campo en Martinique. pp. 222.

Plano 1. Paseo de las islas en la última remodelación de la plaza de La Savane (Fort de France). De arriba a abajo: Île jeux, île palmiers, île carlauge, île epicas, île musique, île parfum, île memoire. pp. 223

Fotografías 28, 29 y 30. Frescos emplazados en los muros del Lycée Baimbridge en Pointe à Pitre (Guadaloupe). pp. 226

Fotografías 31, 32 y 33. Tomadas el 20/04/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique. Fresco situado en el muro frontal del Cementerio de Lamentin, (Martinique). pp. 227.

Fotografías 34, 35 y 36. Continuación del fresco del Cementerio de Lamentin, (Martinique). pp. 228.

Fotografías 37, 38 y 39. Fresco de la Rué Abbé Grégoire (St. Pierre). Fotografías tomadas el 30/04/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique. pp. 228.

Fotografías 40, 41 y 42. Continuación de las imágenes del Fresco de la Rué Abbé Grégoire (St. Pierre). pp. 229.

Fotografías 43 y 44. A la izquierda parte final del fresco con la victoria de los esclavos hacia los opresores. A la derecha censo de los esclavos por habitation. pp. 230.

Fotografía 45 y 46. Fresco situado en uno de los muros de Basse Terre (Guadaloupe) en honor al LKP. Publicados en el espacio virtual el 13/03/2009. pp. 231.

Fotografías 47, 48 y 49. A la izquierda fresco en homenaje a Aimé Césaire, André Alier y Amilcar Cabral situado en los muros del Lycée André Alier en Fort de France. En el centro fresco realizado por el artista Khokho René-Corail en Trois-Ilets. A la derecha fresco realizado por el artista de Madapaint Oshea, representando a través de esta figura anónima, los atributos culturales tradicionales de los afrodescendientes en Martinique, como son el sombrero de paja, el lambí o el color tostado de la piel. pp. 232.

Mapa 2. A la izquierda: Mapa por comunidades de la Martinique. A la derecha: Centro y principales calles de la localidad de Schoelcher. pp. 234.

Fotografía 50 y 51. Estatua de Victor Schoelcher dividida en dos partes, emplazada en la capital de la Guayane francesa. pp. 238.

Fotografías 52, 53 y 54. Imágenes de la estatua de Victor Schoelcher en la localidad martiniquesa de su mismo nombre tras los “actos vandálicos” en 2014. A la derecha estatua original del abolicionista antes de la última manipulación ciudadana. pp. 238.

Fotografía 55. Obra de C. Cauquil titulada “Hommes en Marche”, situada en los alrededores de Schoelcher. pp. 242.

Fotografías 56, 57 y 58. Alrededores del puente de la RN2 en Schoelcher, tomadas el 05/05/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique. pp. 246.

Fotografías 59, 60 y 61. Imágenes tomadas en Mayo de 2015 en el puente de la RN2 en el que se observan diferentes partes del fresco “Vie Caraïbe” de M. Caruge y C. Cauquil. pp. 247.

Fotografías 62, 63 y 64. Fresco sobre la vida de los Amerindios en la isla, emplazado en el estadio municipal de Schoelcher, realizado por el artista Oshea y Xan. Imágenes tomadas a pie de calle el 05/05/2015 durante el trabajo de campo realizado en Martinique. pp. 247.

Fotografía 65. Ampliación de una de las imágenes del fresco de Cauruge y Cauquil situado en Schoelcher. pp. 248.

Fotografías 66, 67 y 68. Frescos de Claude Cauquil, emplazados en el puente de Madiana en la localidad de Schoelcher. pp. 257.

Fotografías 69 y 70. Frescos del muro frontal del Lycée de la Batelyere realizado por alumnos y profesores del instituto, en la localidad de Schoelcher. pp. 261.

Fotografías 71 y 72. A la izquierda estela de la travesía de los engagés hindús a Martinique. A la derecha fuente situada en frente a la estela con gran colorido. Ambas imágenes tomadas el 23/05/2015 en Case Pilote durante el trabajo de campo realizado en Martinique. pp. 264

Fotografías 73, 74 y 75. Diferentes formas artísticas adornan los arcenes de la carretera recordando la historia y la identidad de la localidad. Imágenes tomadas el 30/04/2015 durante la realización del trabajo de campo en Martinique. pp. 266.

Fotografías 76 y 77. A la izquierda pescadores del barrio tejiendo redes de pescar. A la derecha vista panorámica del quartier de Duprey, en la localidad del Marin (Martinique). pp. 269.

Fotografía 78. Panel al lado de la carretera colocado por la familia Codé en la localidad de Rivière Pilote (en donde se escondería M. Codé y posteriormente sería asesinado), visible desde la antigua habitation y destilería actual La Mauny. pp. 296.

Fotografías 79 y 80. A la izquierda fotografía de una “case” martiniquesa tradicional rodeada de un jardín creole en la región del Morne Vert. A la derecha fotografía típica del paisaje agrícola Martiniqués con amplios campos de caña de azúcar, en Petite-Rivière, entre La Trinité y Sainte-Marie. Ambas tomadas del Atlas des paysages de la Martinique (Parc Naturel Régional de la Martinique). pp. 312.

Fotografías 81 y 82. Realizadas en 2007 por Jean Valery Marc. A la izquierda jardín en el quartier de Trenelle, a la derecha combinación de plantas medicinales y alimenticias en un jardín urbano. pp. 327.

Fotografía 83 y 84. Cité HLM en la ville de Lorraine en Martinique a la derecha. A la izquierda residente ocupándose del jardín creole urbano instaurado en 2012 en el barrio. pp. 328.

Fotografías 85 y 86. Jardin creole de Didi. Recogidas en su página web: <http://didilejardincreole.free.fr/photo/plante/plante7.JPG>. pp. 330.

Ilustración 5. Antigua postal de una vendedora de plantas medicinales en Pointe à Pitre (Guadaloupe). pp. 348.

Fotografías 87 y 88. A la izquierda imagen de la popular planta conocida por Doliprane publicada por Cathy Tous el 9/07/2015 en la página Facebook «plantas creoles». A la derecha imagen del matrimonio Ozier-Lafontaine en su jardín creole. Publicado en facebook “plantas creoles” el 2/07/2015. pp. 377.

Ilustraciones 6, 7 y 8. Pinturas haitianas vudistas. pp. 396.

Fotografía 89 y 90. Imágenes de rituales aparecidos en el espacio público, publicados por el periódico local France Antilles. pp. 397.

Ilustraciones 9 y 10. En la imagen de la izquierda: Representación haitiana de un Zombi en un campo de cañas de azúcar en el crepúsculo. Imagen de la derecha: Representación artística de la cara de un Dorlis. pp. 404.

Fotografías 91 y 92. A la izquierda página de sucesos del periódico local France Antilles. Publicada el 4/12/1973 sobre el encuentro de un joven con una criatura del bestiario antillano,

el volan o soucougnan. A la derecha imagen del árbol kapokier con sus enormes espinas en el tronco. pp. 408.

Ilustración 11. Viñeta de una escena de pareja en la que la joven hace referencia al Dorlis como posible causa de las marcas que presenta en el cuello (¿infidelidad?) que descubre su pareja. pp. 415.

Fotografía 93. Niños de diferentes edades colaboran en la realización del jardín creole en la escuela. Muestra del blog sobre el jardín creole del Lycée profesional Montgerald (Marin, Martinique), publicada el 6/07/2012. pp. 425.

Ilustración 12 y 13. Portadas de los manuales de texto adaptados para el colegio (figura de la izquierda) y el Instituto (figura de la derecha) para los centros educativos de Antillas-Guyane. pp. 473.

Fotografías 94 y 95. A la izquierda: “L’Imagerie coloniale. Marguerite Syanour-Gagneur. La liberté délivrant l’esclave de ses chaines, 1913, musée Schoelcher, Pointe à Pitre. Cette plaque en bronze, exécutée par une républicaine et féministe, était initialement destinée à un monument en hommage à Schoelcher à Pointe à Pitre.» (75: 124). A la derecha: «Proclamation aux Noirs de Guayane.» (En creole). (72: 124). pp. 532.

Ilustraciones 14 y 15. Situadas en la página siguiente del texto escolar (Fotografía 88 y 89 de este texto.) (75:124). Los autores recogen una litografía de Varlet (Ilustración de la derecha), “Le capitaine de vaisseau Layrle, gouverneur de la République, présidant la cérémonie de la plantation de l’arbre de la liberté a Basse-Terre », empleada para que los alumnos reflexionen de una forma crítica, acerca de la representación y del rol de cada “raza” en la proclamación de la abolición de la esclavitud en la isla. A la izquierda definición de paternalismo recogida en la misma página. pp. 533.

Ilustraciones 16 y 17. Fotografías tomadas en los muros del patio interior del colegio Couvent de Cluny, el 12 de Mayo de 2015. pp. 538.

Ilustraciones 18 y 19. Dibujos realizados por los alumnos representando la ciudad y el campo en Martinique. Fotografías tomadas en el interior del establecimiento, el 14 de Mayo de 2015. pp. 539.

Ilustraciones 20 y 21. Muestra agrandada de la ilustración 17. Dibujo de 3 mujeres en un día de campo en Martinique. pp. 539.

Ilustración 22. Imagen del Doc. 2 “*Une gravure de Louis-Jacques Goussier, 1770*”, donde se muestra la distribución espacial de una habitation tradicional, sobre la que los alumnos trabajaran en un ejercicio posterior. (35:124). pp. 540.

Fotografías 96 y 97. A la izquierda, vistas de la fachada principal del edificio con el arbre du voyageur, a la derecha algunos alumnos en el patio interior con los uniformes típicos del colegio. pp. 542.

Ilustración 23. Página del dossier de dictados escritos por una alumna de 4eme en el Couvent de Cluny sobre la deportación y venta de los esclavos africanos durante la Trata Atlántica. pp. 550.

Ilustración 24. Continuación del Dictado anterior. pp. 550.

Fotografías 98 y 99. Tomadas el 30 de Mayo de 2015. A la izquierda y en el centro, vista del primer patio interior del edificio del colegio Cassien Saint Claire. A la derecha imagen de los muros de la biblioteca tomada desde el pasillo de la sala de profesores. pp. 553.

Fotografía 100. Imagen del Director de la escuela con el premio por su proyecto de “jardín pedagógico” en Abril de 2014. Difundida por el periódico local France Antilles. pp. 558.

Fotografía 101. Obra mural de Victor Anicet en Homenaje a los Amerindios de la Martinique, construida en el colegio Cassien Saint Claire en 2016. pp. 570

Fotografías 102, 103 y 104. A la izquierda se muestra al escritor martiniqués con una parte del profesorado del centro, a la derecha vistas del patio interior del establecimiento. Recogidas en la web oficial del centro. pp. 574.

Fotografía 105. Estatua del “*Arbre de la Liberté*” situada en las inmediaciones del colegio E. Glissant. Recogida de la web pedagógica del colegio: <http://lewebpedagogique.com/edouardglissant972/2014/04/07/larbre-neg-mawon-du-lamentin/>. pp. 577.