

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
LABORATOIRE D'ACCUEIL :
Centre de Recherches Interdisciplinaires en Lettres, Langues, Arts et Sciences humaines
(CRILLASH)

N° attribué par la bibliothèque
.....

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DES ANTILLES
Discipline : Cultures et Langues Régionales

Présentée et soutenue publiquement par

Karen PORTEL Épouse TAREAU

Le 09 novembre 2016

De la transmission des pratiques traditionnelles culturelles à la Martinique :
Les cas du bèlè et de la yole ronde
Analyses anthropologique et linguistique dans une perspective didactique

Lanmanniè transmet mès èk labitid lianné épi kilti atè Matnik
Ekzanp bèlè épi yol won
Dékatiyaj lavi nonm èk lang pou aprann moun

Directeur de thèse : **M. le Professeur Raphaël Confiant**

Tuteur de la thèse : **Monsieur Max Bélaïse (Dr en philosophie)**

JURY

Mme Le Professeur Dominique Verdoni

Mr Le Professeur Roger Somé

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
LABORATOIRE D'ACCUEIL :
Centre de Recherches Interdisciplinaires en Lettres, Langues, Arts et Sciences humaines
(CRILLASH)

N° attribué par la bibliothèque
.....

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DES ANTILLES
Discipline : Cultures et Langues Régionales

Présentée et soutenue publiquement par

Karen PORTEL Épouse TAREAU

Le 09 novembre 2016

**De la transmission des pratiques traditionnelles culturelles à la Martinique :
Les cas du *bèlè* et de la *yole ronde*
*Analyses anthropologique et linguistique dans une perspective didactique***

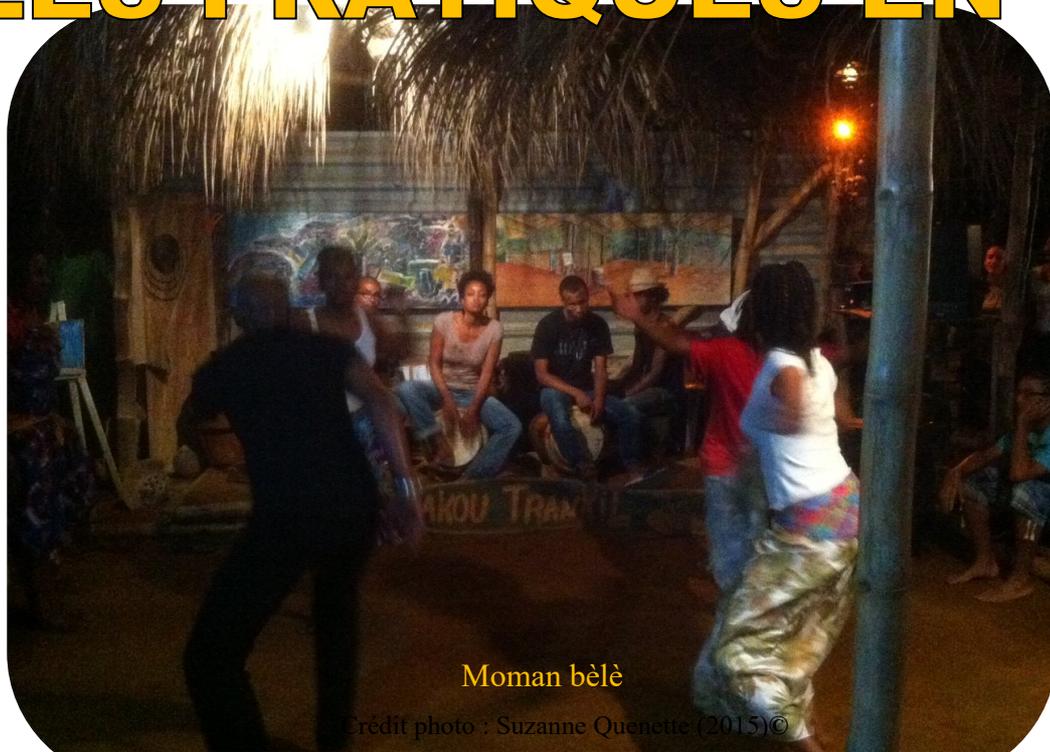
*Lanmanniè transmet mès èk labitid lianné épi kilti atè Matnik
Ekzanp bèlè épi yol won
Dékatiyaj lavi nonm èk lang pou aprann moun*

Directeur de thèse : **M. le Professeur Raphaël Confiant**
Tuteur de la thèse : **Monsieur Max Bélaïse (Dr en philosophie)**

JURY

Mme Le Professeur Dominique Verdoni
Mr Le Professeur Roger Somé

LES PRATIQUES EN



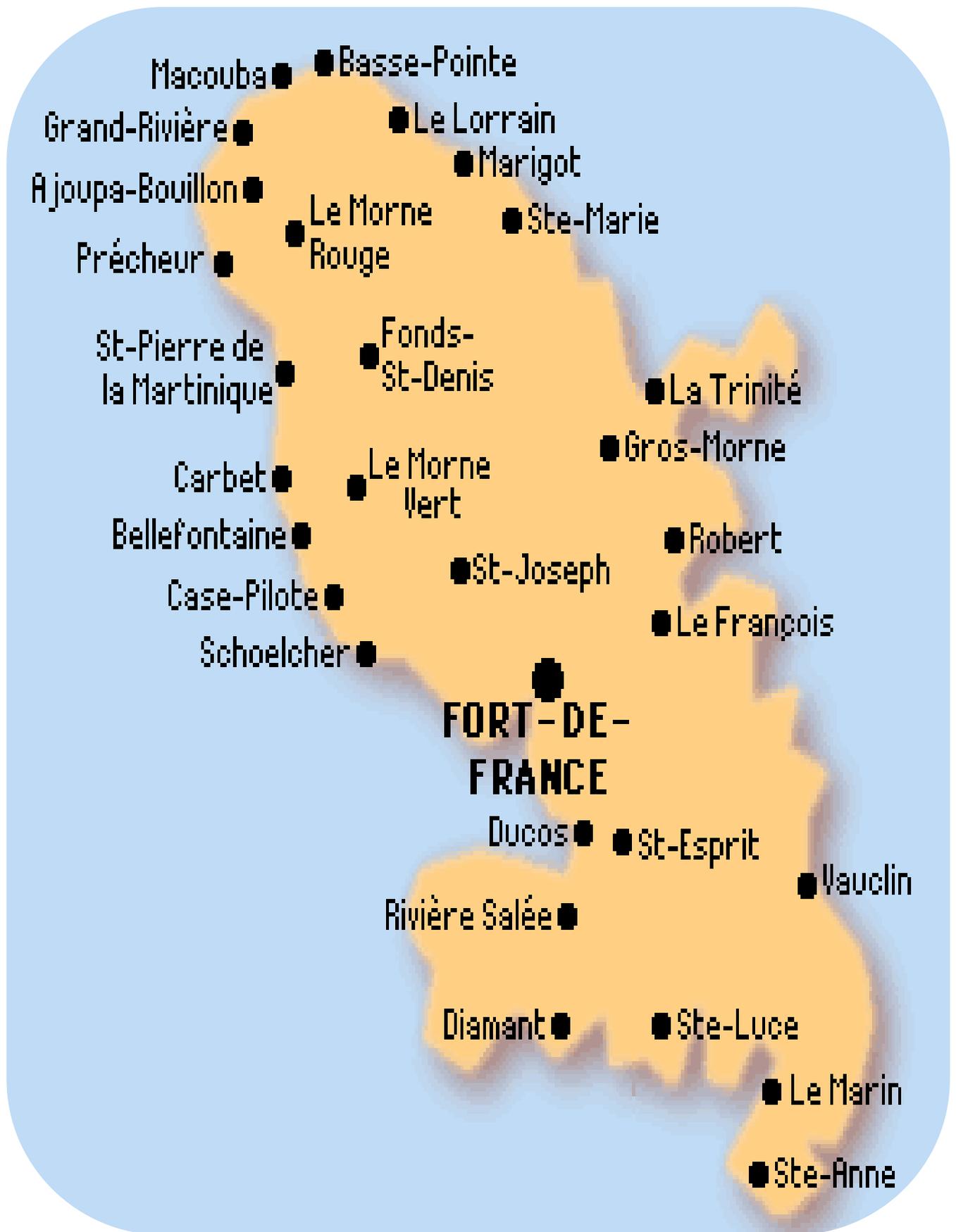
Moman bèlè

Crédit photo : Suzanne Quenette (2015)©



Moman Yol

Crédit photo : Karen Tareau (2013)©



Carte de la Martinique¹

¹ Disponible sur le Web URL://.google.com/search?q=carte+de+la+martinique – Juin 2016.

RÉSUMÉ

La langue et la culture sont habitées par le concept de transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle. De ce fait, les transmissions culturelle et linguistique sont inhérentes à tous les peuples et à toutes les sociétés. Toutefois, les modalités de celles-ci diffèrent en fonction des générations et des territoires.

La Martinique est un département français d'Outre-Mer qui ne se serait pas débarrassée des affres de la colonisation. Ancienne colonie française, son passé esclavagiste remet en cause le système éducatif en vigueur actuellement. Le passage brutal d'une société traditionnelle à une société moderne n'est en fait qu'une acculturation de la langue et de la culture créoles et une assimilation à la langue et la culture françaises. Ce phénomène a provoqué une culture de résistance qui s'apparente à celle des *mornes*² au temps de la société de plantation. Les pratiques culturelles traditionnelles témoignent de certaines formes de résistance : le *bèlè* est à la fois une danse et une musique datant de la période coloniale ; tandis que la *yole ronde* est une pratique datant de la société postcoloniale. Devenues emblématique à la Martinique, ces pratiques ont été les supports de revendications de la culture martiniquaise. Elles sont sujettes aujourd'hui à une réappropriation ; ce qui entraîne une modification de leurs modes de transmission et des agents en charge de celle-ci.

Deux modalités subsistent à la Martinique : une transmission informelle qui relève de l'éducation traditionnelle et une transmission formelle dont la codification est celle de la société moderne. Se pose dès lors la problématique de la transmission. Une certaine logique analytique démontre à l'évidence que le *bèlè* et la *yole ronde* s'acquièrent par mimétisme en zone rurale et s'apprennent au sein de l'Éducation nationale et des associations. Il en est de même pour la langue créole : celle-ci demeure une langue maternelle pour certains, par la voie de l'acquisition ou évolue comme langue seconde pour d'autres, par la voie de l'apprentissage. En outre, transformer une langue de l'oral à une langue de l'écrit entraîne une perte dans le processus de transmission. Il en est de même pour les pratiques traditionnelles. Toutefois, toute perte implique une réappropriation de la langue et de la culture. Ainsi, tant au niveau de la langue que des pratiques traditionnelles, de nouvelles formes langagières et linguistiques tentent de se généraliser par le biais de l'évaluation formelle. Ces nouveaux modes d'expression semblent moderniser des pas (de danse), des gestes (techniques) et mettre en exergue des particularités lexicales, syntaxiques et sémantiques qu'il convient d'adapter au Cadre Européen Commun de Référence pour les Langues (CECLR). La transmission devient dès lors un concept de la traditionnalité dans un monde moderne et modernisé. Il concerne en fin de compte tous les agents : qu'ils relèvent de l'éducation traditionnelle que de l'éducation moderne.

Mots clés : transmission – éducation – langues – cultures – *yole* – *bèlè*.

² Appellation des collines aux Antilles. Ces espaces ont été investis par les marrons (esclaves fugitifs) qui échappaient ainsi au système coercitif de la Société d'Habitation Plantation (SHP) : cf. *infra*.

RÉZIMÉ³

Lanmanniè transmet mes, labitid lianné épi kilti atè Matnik

Ekzanp bèlè-a épi yol wonn-lan

Dékatiyaj lavi nonm ka viv ek lang yo ka palé pou ba zé profèsè-a zouti

Lang épi kilti ni manniè yo ka pasé yo, jénérasyon épi jénérasyon, jénérasyon ant jénérasyon. Kifè transmet kilti épi lang sé bagay tout pep, ek adan tout kalité sosiété. Toutfwazékant, mannièfè yochak pa menmparèy silon jénérasyon-an ek péyi-a.

Matnik sé an dépatman fransé lotbò-lanmè ki pa tiré kò'y dan banbanm; sé sa yo kriyé lakolonizasyon, kivedi manniè yo mété nèg anba jouk. Péyi ta a sété an koloni, ek zafè lestravay-lan ka opozé sistem montray (lékol) pran balan'y jik jòdi. Sòti adan sosyété antan lontan an pou rantré adan andòt éti tout bagay nef, sé pa plis ki déchouké lang épi kilti kréyol ek mété yo anba lòpsion lang épi kilti fransé. Félomenn ta a fè an kilti rézistans doubout kontel sa ki té ni dan mòn Matnik lè té ni bitasyon.

Mes ek labitid tradisionnel-la ka montré koumanniè moun ka rézisté ek pa ka rivé ladjé sa yo yé a. Adan larèl ta a bèlè sé an dansé ek anmenmditan an lanmizik ki wè jou pandan lestravay ; yol wonn-lan limenn paret apré esklav pété chenn. Dé bagay ta a rété mes Matnik pou toulbon vré, moun apiyé asou yo pou défann kilti péyi a.

Konmva aprézan matinitjé konm koumansé viré ka pran yo pou ta yo, kidonk fok touvé an dot manniè pou transmet yo ek zouti ki pé otjipé di sé bagay ta-a.

Jodijou anni dé manniè ka rété Matnik : pa ni an lékol pou aprann, sé an moun ki sav ka ba an lòt montraj. An menm tan ni koté pou aprann dapré manniè yo ka aprann moun an lékol, kivedi épi an sistèm modèwn. Lèwgadé fok chaché ankimanniè, yo ka ba an moun konésans ta-a, ankifason yo ka fè'y pasé. Nowmalman pou aprann bèlè épi yol wonn fok gadé mannièfè moun lakanpann épi imité yo, mé ou pé aprann an lékol oben épi asosiasion tou. Sé konsa osi pou lang kréyol : lang ta-a ka rété an lang manman pou yonndé manmay, yo ka pran'y ba kò yo, dôt moun ka sèvi'y pou dézienn lang, davré sé aprann yo aprann li. Anplisdisa, mofwazé an lang yo ka palé pou tounen'y adan an lang yo ka matjé sa ka fè moun pèdi lanmanniè yo ka transmet li, yo ka ba an lot li. Pou mes ek labitid sé menm bagay la. Toutfwazékant, davré ou pèdi an bagay, sa ka pousé'w ripran lang èk kilti bòkay ou. Konsa, kisiswè an nivo lang oben an nivo mes ek labitid, dot manniè fowjé pawol ek palé lang ka chaché vini menmparèy parapot a sa yo kriyé évaluation formelle, kilédi, manniè miziré aprantisaj-la. Sé nouvo bagay ta-a yo konsa, yo ka chanjé pa dansé épi jes (teknik), sé yo ka vréyé monté vokabilè, gramè, ek sans mo natifnatal-la, pou chaché fè yo rantré adan larèl (CECLR) Cadre Européen Commun de Référence pour les Langues. Kidonk, adan balan ta-a, transmet mes ek labitid pasé sé an lidé, an mannièfè sòti adan lakoutimans anmitan an nouvo sosiété ki ka mété kò'y lanmod. An final dikont zouti montraj sé zafè toutmoun : kisiswa lédikasyon tradisionnel-la oben lédikasyon moden.

Mo potalan : transmet – aprann – lang – kilti – yol – bèlè.

³ Traduction de Patrick Cadrot / Mofwazaj Patrick Cadrot.

ABSTRACT

Transmission of traditional cultural practices in Martinique

The cases of *bèlè* and *yole ronde*

Anthopological and linguistic analyzes in a didactic perspective

Language and culture are inhabited by the concept of intergenerational and transgenerational transmission. Therefore, the cultural and linguistic transmissions are inherent in all people and all societies. However, the terms of these differ according to the generations and territories.

*Martinique is a French department overseas who would not rid the throes of colonization. A former French colony, its slave past challenges the current education system in Martinique. The abrupt transition from a traditional to a modern society is actually an acculturation Creole language and culture and assimilation to the language and French culture. This has caused a culture of resistance that is similar to the hills in the time of plantation society. Traditional cultural practices reflect certain forms of resistance: the *bèlè* is both a dance and music dating back to the colonial period; while the round skiff is a practice dating from the post-colonial society. Become iconic in Martinique, these practices were media claims of Martinican culture. They are subject to a reappropriation today; which causes a change in their modes of transmission and officials in charge thereof.*

*Two methods exist to Martinique: an informal transmission that falls within traditional education and formal transmission whose codification is that of modern society. This raises the problem of transmission. Some analytical logic clearly demonstrates that the *bèlè* and the round yawl is acquired by imitation in rural areas and are learned within the national education and associations. It is the same for the Creole language: it remains a mother tongue for some, by way of acquisition or evolve as a second language for others through learning. Furthermore, transforming a language spoken in a language of writing leads to a loss in the transmission process. It is the same for traditional practices. However, any loss involves appropriation of language and culture. Thus, both in the language of traditional practices, new language and linguistic forms are trying to generalize through the formal evaluation. These new modes of expression seem to modernize not (dance), gestures (technical) and highlight the lexical, syntactic and semantic features to be adapted to the European Framework of Reference for Languages (EFRL). The transmission then becomes a concept traditionality in modern and modernized world. It concerns all agents: they fall within traditional education that modern education.*

Keywords: *transmission - Education - Language - Culture - gig – bèlè.*

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Monsieur le professeur Raphaël Confiant d'avoir accepté la direction de cette présente recherche. Ses remarques pertinentes ont su me remettre à flot et m'ont permis d'améliorer avec l'aide de mon tuteur de thèse, M. Max Bélaïse, mon travail.

En effet, j'ai ouï dire que le principal ennemi du thésard demeure la solitude. J'en déduis qu'aucun ennemi ne me hantait puisque M. Bélaïse a demeuré à mes côtés. Sa disponibilité, son professionnalisme et sa gentillesse m'ont permis de lever les doutes et relever les défis.

Je remercie Mme Paulette Durizot J'no-Baptiste, anthropologue de l'éducation à l'ESPE de la Guadeloupe : une enseignante-chercheuse qui, par son expérience et son dévouement, a su donné du « piment » à mon quotidien. Nos échanges fructueux et son expertise avertie n'ont fait qu'éclairer mes travaux.

Je tiens à remercier les personnes interviewées et plus particulièrement M. Daniel Bardury qui a su me consacrer de son temps ; M. Christian Valléjo et tous les membres de la Fédération des Yoles Rondes de la Martinique ainsi que les membres de l'Association gommier et tradition. Sans toutes ces personnes, cette recherche n'aurait pas eu lieu.

Je remercie ma famille qui a compris que ce travail comptait énormément pour moi ; particulièrement mon mari, ancien patron de yole, qui a su m'initier il a plus de 15 ans à cette pratique. J'ai pu réinvestir, en toute objectivité, cet apprentissage dans ce présent travail de recherche. C'est aussi grâce à sa présence lors des interviews que les *anciens* ont pu ainsi me faire des « confidences ». Il a donc, ainsi, été le maillon fort de ces travaux empiriques.

J'adresse aussi mes remerciements à la Collectivité Territoriale de Martinique pour son soutien financier.

SOMMAIRE

TABLE DES SIGLES	11
TABLE DES TABLEAUX.....	12
TABLE DES GRAPHIQUES.....	14
TABLE DES FIGURES ET DES CARTES.....	15
AVANT-PROPOS	16
INTRODUCTION	18
PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA RECHERCHE	38
I. Education, Tradition Vs Modernité	39
II. Education Moderne	53
III. Le Créole : Langue De Transmission ?.....	64
IV. Pratiques Culturelles : Entre Traditionnalité Et Modernité	77
DEUXIÈME PARTIE : MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE.....	91
V. De la subjectivité du chercheur vers une objectivité de la recherche : la transmission culturelle et linguistique.....	92
VI. Les savoirs disciplinaires de la transmission	95
VII. L'implication du chercheur pour la construction de son objet d'étude.....	98
VIII. Les agents de la transmission.....	100
IX. L'opérationnalisation des concepts	104
X. Le choix des recueils de données.....	109
XI. Méthode d'analyse des données	122
TROISIÈME PARTIE : LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À L'ÉPREUVE : L'EXEMPLE DU BÈLÈ.....	126
XII. Les Résultats Des Enquêtes Semi-Directives	127
XIII. Les Résultats Des Analyses De Traces	181
QUATRIÈME PARTIE : LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À L'ÉPREUVE : L'EXEMPLE DE LA YOLE RONDE	193
XIV. Résultats Des Enquêtes Semi-Directives	194
XV. Resultats Des Analyses De Traces	253
CINQUIÈME PARTIE : LOGIQUES EN PRÉSENCE.....	256
DE LA TRADITION ET DU LYANNAJ TRANSMISSIONNEL, PREGNANCE D'UN MODELE	256
XVI. Analyse Socio-Anthropologique Des Pratiques.....	257
XVII. Langue Et Langage De La Transmission.....	350
BIBLIOGRAPHIE	376
TABLE DES ANNEXES.....	386
INDEX THÉMATIQUE	417
INDEX ONOMASTIQUE	420
TABLE DES MATIÈRES	423

TABLE DES SIGLES

ALAC : Association Loisirs Amitié Culture

AGEM : Association des Étudiants Martiniquais

AM4 : *Mi Mès Manmay Matinik*

ASCEF : Association Sportive Culturelles d'Eudorçait Fourniols

ALS : Apprentissage, Langues et Société

AT : Analyse de Traces

BAC : Baccalauréat

BTS : Brevet de Technicien Supérieur

BAFA : Brevet d'Aptitude aux Fonctions d'Animateur

CAPES : Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement Secondaire

CECRL : Cadre Européen Commun de Référence pour les Langues

CLR : Culture et Langue Régionales

DE : Diplôme d'État

DEM : Diplôme d'État de Musique

ESPE : École Supérieure de Professorat et de l'Éducation

FYRM : Fédération des Yoles Rondes de la Martinique

GEREC-F : Groupe d'Études et de Recherches en Espace Créolophone et Francophone

IFAS : Institut de formation aux Arts et Spectacle

JEC : Jeunesse Étudiante Chrétienne

SED : Sciences de l'Éducation

SYRM : Société des Yoles Rondes de la Martinique

UCDJ : Union Culturelle de la Jeunesse Ducossaise

TABLE DES TABLEAUX

TABLEAU 1: LES AGENTS INFORMELS DE LA TRANSMISSION.....	101
TABLEAU 2: LES AGENTS INFORMELS DE LA TRANSMISSION.....	103
TABLEAU 3 : OPERATIONNALISATION DES CONCEPTS DE LA TRANSMISSION.....	108
TABLEAU 4: LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET GUIDE D'ENTRETIEN DU BELE	112
TABLEAU 5: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS INFORMELS DU BELE	113
TABLEAU 6: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS FORMELS : LES ECOLES DE BELE	114
TABLEAU 7: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS FORMELS DU BELE: L'INSTITUTION SCOLAIRE	115
TABLEAU 8: UNE ENQUETE SEMI-DIRECTIVE: LE BELE A L'EGLISE	116
TABLEAU 9: LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET GUIDE D'ENTRETIEN DE YOLE	117
TABLEAU 10: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS INFORMELS DE LA YOLE RONDE	118
TABLEAU 11: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS FORMELS: LES ECOLES DE VOILE.....	119
TABLEAU 12: UNE ENQUETE SEMI-DIRECTIVE D'UN AGENT INFORMEL DE LA YOLE RONDE : UN <i>BEKE</i>	119
TABLEAU 13: LES ENQUETES SEMI-DIRECTIVES DES AGENTS FORMELS DE LA YOLE RONDE : LE <i>FYRM</i>	119
TABLEAU 14: LES ANALYSES DE TRACE: LE BELE.....	121
TABLEAU 15: LES ANALYSES DE TRACE DE LA YOLE RONDE.....	122
TABLEAU 16 : LES THEMES ABORDES PAR LES DIFFERENTS « AGENTS » DU <i>BELE</i>	128
TABLEAU 17: LA REPARTITION DES ECOLES DE BELE A LA MARTINIQUE	156
TABLEAU 19 : LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET LA TABLE RONDE INTITULE « CONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION DES IDENTITES DE CULTURE ET DE GENRE DANS LES PRATIQUES DU BELE » ORGANISE PAR ROGER CANTACUZEN	184
TABLEAU 20 : LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET L'ENREGISTREMENT D'UN ANCIEN DU BELE : « ANTI KOTE EPI BENOIT RASTOCLE PA BO SINT MARI »	187
TABLEAU 21 : LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET L'UNITE D'ANALYSE REPRESENTANT JAQUETTE DE DVD INTITULE « BELE LEGLIZ ».....	188
TABLEAU 22 : LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET L'UNITE D'ANALYSE DE L'OUVRAGE « <i>TECHNI'KA</i> » DE LENA BLOU	191
TABLEAU 23 : LES THEMES ABORDES PAR LES AGENTS INFORMELS DE LA YOLE RONDE.....	194
TABLEAU 24: LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET L'UNITE D'ANALYSE D'UN LEXIQUE	254
TABLEAU 25: LA CORRESPONDANCE ENTRE INDICATEURS ET L'UNITE D'ANALYSE D'ARTICLES DE JOURNAUX	255
TABLEAU 26: LE RESPECT DES BASES CHEZ LES PRATIQUANTS DE BELE	259
TABLEAU 27: LE RESPECT DES BASES CHEZ LES PRATIQUANTS DE LA YOLE RONDE.....	260

TABLEAU 28: LA LANGUE DU DISCOURS AU SEIN DES DEUX PRATIQUES	271
TABLEAU 29: LA LANGUE DE LA TRANSMISSION AU SEIN DES DEUX PRATIQUES	273
TABLEAU 30: CATEGORISATION DE LA PRATIQUE BELE : LES ECOLES DE BELE	290
TABLEAU 31 : « L'INTELLECTUALISATION DE L'ARGENT » PAR LES ACTEURS DE LA YOLE RONDE	296
TABLEAU 32: EVOLUTION DE LA PRATIQUE DU BELE	302
TABLEAU 33: ÉVOLUTION DE LA PRATIQUE DE LA YOLE RONDE	307
TABLEAU 34: LE ROLE DES POLITIQUES PUBLIQUES DANS LA SPHERE PRIVEE	310
TABLEAU 35: LA FYRM : NATURE DES EVOLUTIONS PAR AGENTS	317
TABLEAU 36: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DU BELE CHEZ LES ANCIENS	328
TABLEAU 37: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DE LA YOLE RONDE CHEZ LES ANCIENS	331
TABLEAU 38: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DU BELE CHEZ LES DJOUBAKE	335
TABLEAU 39: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DE LA YOLE RONDE CHEZ LES <i>MAPIPI</i>	336
TABLEAU 40: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DES PEDAGOGUES DANS LES ECOLES DE BELE	338
TABLEAU 41: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DE LA YOLE RONDE DANS LES ECOLE DE VOILE.....	339
TABLEAU 42: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DE LA YOLE RONDE AU SEIN DE LA FYRM.....	340
TABLEAU 43: LES MODES D'ACQUISITION ET DE TRANSMISSION DU BELE CHEZ LES ENSEIGNANTS DE LYCEE.....	341
TABLEAU 44: LES VALEURS TRANSMISES AU SEIN DU BELE	344
TABLEAU 45: LES VALEURS TRANSMISES AU SEIN DE LA YOLE RONDE	345
TABLEAU 46 : OPPOSITIONS ENTRE LA SOCIETE COLONIALE ET LA <i>SOSIETE LASOTE</i> EN FONCTION DES REPRESENTATIONS DES INFORMATEURS	348
TABLEAU 47: ÉTUDE SIMPLIFIE DE LEXICOLOGIE SUR LE THEME DE L'ENVIRONNEMENT.....	364
TABLEAU 48: ÉTUDE SIMPLIFIEE DE LEXICOLOGIE SUR LE THEME DE LA NAVIGATION	364
TABLEAU 49 : ÉTUDE DES LEXIES COMPOSEES SUR LE THEME DE LA NAVIGATION	364
TABLEAU 50: ETUDE SIMPLIFIE D'ETHNOSEMANTIQUE SUR LE THEME DE LA NAVIGATION.....	365

TABLE DES GRAPHIQUES

GRAPHIQUE 1: LA REPARTION DES ECOLES DE BELE PAR REGION	157
GRAPHIQUE 2: LES ECOLES DE BELE DANS LES COMMUNES	159
GRAPHIQUE 3: LE RESPECT DES BASES AU SEIN DES DEUX PRATIQUES (EN %).....	260
GRAPHIQUE 4: LA LANGUE DU DISCOURS AU SEIN DES DEUX PRATIQUES.....	271
GRAPHIQUE 5: LA LANGUE DU DISCOURS CHEZ LES PRATIQUANTS DE BELE (%)	272
GRAPHIQUE 6: LA LANGUE DU DISCOURS CHEZ LES PRATIQUANTS DE LA YOLE RONDE	273
GRAPHIQUE 7: LA LANGUE DE LA TRANSMISSION AU SEIN DES DEUX PRATIQUES.....	274
GRAPHIQUE 8: LA LANGUE DE LA TRANSMISSION CHEZ LES PRATIQUANTS DE BELE	274
GRAPHIQUE 9: LA LANGUE DE LA TRANSMISSION CHEZ LES PRATIQUANTS DE LA YOLE RONDE	275
GRAPHIQUE 10: LE BELE : UN SPORT ?.....	299
GRAPHIQUE 11: LE CHOIX DE LA PRATIQUE DU BELE.....	300
GRAPHIQUE 12: APPRENDRE LA YOLE RONDE A L'ECOLE DE VOILE ?	303
GRAPHIQUE 13: LA FYRM : NATURE DES EVOLUTIONS.....	319
GRAPHIQUE 14: LES AGENTS DE LA TRANSMISSION CROIENT-ILS AUX PRATIQUES DU TYPE MAGICO-RELIGIEUSES ?	321

TABLE DES FIGURES et DES CARTES

FIGURE 1: EMBARCATION AMERINDIENNE	84
FIGURE 2: SIX QUESTIONS A SE POSER POUR ETABLIR LA STRATEGIE DE RECHERCHE.....	110
CARTE 1: LA REPARTITION DES ECOLES DE BELE	160
FIGURE 3: LES CONSTITUANTS DE LA TRADITION	258
FIGURE 4: DU LAWONN BELE AU MAITRE D'ECOLE	286
FIGURE 5: LES EVOLUTIONS DE LA TRADITION ET DE LA MODERNITE A LA MARTINIQUE.....	349

AVANT-PROPOS

Les pratiques traditionnelles à la Martinique ont été pendant très longtemps reniées par les autochtones. Lors d'une interview, un *ancien* de la musique *bèlè* déclara ceci : *Moun pa té enmé bèlè, yo té ka di ke bèlè té an bagay vié nèg*.⁴ Les résultats d'interviews ont révélé que ce type de discours était celui de beaucoup de Martiniquais, anciens pratiquants de la musique et des sports traditionnels.

Chacune de ces pratiques avait son espace privilégié. Le *bèlè* a pris son essor, dit-on au quartier Reculée de Sainte-Marie (Nord-Est), tandis que la yole ronde se pratiquait principalement dans la commune du François (Sud-Ouest). Et c'est donc le développement des axes de communication routiers qui permit de généraliser la pratique du *bèlè*, d'abord entre quartiers (dans le Nord) puis dans toute l'île ; donnant ainsi différentes variantes : *bèlè Lisid*⁵ et *bèlè Linò*⁶. Cette répartition sur le territoire explique la localisation de la maison du *bèlè*, créée en 2003. Cette institution, qui est connue pour son fort ancrage dans la tradition, a su redorer l'image des *anciens*, et dont leur principale mission est d'assurer la transmission de leur savoir-faire.

Concernant la yole ronde, ancienne embarcation de pêche, les constructeurs nommés les charpentiers de marine étaient basés au François. Et c'est la société des yoles rondes de la Martinique (SYRM) qui, dans les années 70, formalisa les courses *marronnes*⁷. Aujourd'hui, le tour des yoles rondes de la Martinique est l'événement attendu tant par les autochtones que par les étrangers. Il est synonyme de la « coupe du monde » de voile traditionnelle à la Martinique. Comment donc appréhender cette réalité qui frappe nos sens ?

Les intellectuels de la génération des années 80 parlent de *Renouveau bèlè* ; cette période des années 60-70 leur a permis, après imprégnation, du savoir-faire des *anciens*, de se réapproprier une pratique ancestrale. Celle-ci, partie intégrante de la culture martiniquaise, est le résultat d'événements politiques, économiques et sociaux qu'ont subis les autochtones pendant les périodes coloniale et post-coloniale. Ces événements ont eu des répercussions sur l'éducation et sur les pratiques linguistiques de la société martiniquaise.

Bien que la Martinique soit un département français, les logiques à adopter en matière d'éducation et d'aménagements linguistiques doivent s'adapter à l'insularité du territoire. La Martinique, comme toute autre région française, présente des spécificités sans lesquelles il aurait été impossible de préserver son patrimoine matériel et immatériel. En raison de la situation politique et socio-économique, l'île laisse à voir un certain nombre de similitudes avec l'Hexagone. Mais en dépit de celles-ci, les problématiques diffèrent et doivent tenir compte des spécificités de chacun des territoires ultramarins français.

Ces spécificités se situent au niveau de la langue et de la culture qui, bien qu'imbriquées l'une dans l'autre, doivent être déclinées selon deux niveaux d'analyse. Il convient en premier lieu, de visiter dans son ensemble le concept de transmission en contexte de (post)modernité. Cette première partie d'analyse prend appui sur une étude socio-

⁴Notre traduction est la suivante : les gens n'aimaient pas la danse *bèlè*, ils disaient que le *bèlè* était destiné aux « vieux » nègres.

⁵Notre traduction est la suivante : *bèlè* du Sud.

⁶Notre traduction est la suivante : *bèlè* du Nord.

⁷Les courses *marronnes*, du même nom que les nègres *marrons* de la période coloniale sont des courses informelles organisées par les marins-pêcheurs.

anthropologique de la yole ronde et du *bèlè*. Tandis que le second niveau d'analyse se précise sur un des fondements de toute culture : la langue de la transmission, à savoir le créole. Celui-ci demeure le principal moyen de communication qui, à la Martinique, est réinvesti en milieu associatif et institutionnel. Se pose alors des questions d'ordre épistémologiques et didactiques ; questions que nous proposons comme ouverture à cette recherche. Autrement dit, les spécificités martiniquaises telles que la yole ronde et le *bèlè* pourraient être des passerelles éducatives afin de faciliter l'apprentissage de la *langue et de la culture* tant régionales que nationales. Il s'agit donc de connaître, au préalable, nos différences avant de se rendre compte de nos ressemblances avec l'ensemble national et ainsi de supporter le poids de la mondialisation et de la globalisation. Ainsi, la transférabilité d'une transmission informelle vers une transmission formelle (Éducation nationale) nous invite donc à « penser la relation entre objet culturel et discipline d'enseignement. »⁸

Cette relation n'est pas inconnue du chercheur. Autrement dit, le choix du sujet et l'angle disciplinaire tiennent compte des phénomènes sociaux en jeu à la Martinique, mais aussi de la formation du chercheur ; un cursus universitaire d'abord en sciences de l'éducation puis en Culture et langue régionales qui ont facilités le déroulement des travaux. Par ailleurs, la connaissance du milieu de la yole ronde a permis d'entrée de jeu une meilleure approche avec les enquêtés. Les difficultés ont été, tout au long de cette recherche, de se dégager de tout *a priori* et de porter un regard objectif dans l'interprétation des données ; mais également dans la manière de poser des questions ou encore dans les comportements neutres à adopter. Il est donc question de construire une démarche scientifique, afin de démontrer que les pratiques traditionnelles à la Martinique sont une forme de catharsis, entretenant des liens intergénérationnels indispensables à la transmission des valeurs et des apprentissages scolaires.

À cet effet, la démarche employée est celle d'un raisonnement hypothético-déductif où il est question de problématiser puis, à partir d'hypothèses de recherche, d'user d'arguments logiques afin de répondre à la problématique et de provoquer l'adhésion de l'auditoire. Toutefois, c'est à partir de problématiques de terrain et de l'histoire de vie du chercheur qu'une idée de recherche surgit. De la subjectivité du chercheur en sort une objectivité de la recherche. Et les hypothèses de recherche sont une affirmation provisoire qui tire son origine, en partie, du monde sensible. Par conséquent, l'heure n'est plus de persuader mais de convaincre une communauté scientifique. Il convient donc d'apporter des preuves rationnelles aux phénomènes anthropologique et linguistique à la Martinique.

⁸ J. Houssaye. « Les images de la transmission ». *La Revue internationale de l'éducation* [En ligne]. 2007, vol. 2, n° 22 [réf. du 15 juin 2015]. Format PDF. Disponible sur : <<http://cairn.info/revue-la-revue-internationale-de-l-education-familiale-2007-2-page-87.htm>>, p. 88.

INTRODUCTION

Identité

Il est commun de dire : « Que transmettre est une qualité proprement humaine porteuse d'identité... »⁹. En d'autres termes, toutes les communautés humaines ont cherché à pratiquer cet acte de transmission en vue de leur pérennisation. Toutefois, le contenu de ce processus pourrait être remis en question sur un territoire dans lequel la population, selon Édouard Glissant, a été « transbordée par la traite »¹⁰.

En effet, ce *transbord(ement)* dont parle l'écrivain-philosophe fait référence à la déportation des peuples africains qui, dans le territoire de l'autre, se *change en autre chose*¹¹. L'abandon de leurs cultures et le passage forcé à une autre culture ont créé des formes de résistance qui rendent la transmission « difficile et périlleuse »¹², tout comme le fut la traversée. En effet, trans-bord et transmission indiquent le passage vers un au-delà.

La transmission, par définition, est discontinue. Elle l'est d'autant plus lorsque, selon l'écrivain, « le peuple transbordé lutte contre tout cela »¹³. Contraints à la déportation, les peuples africains ont alors abandonné leurs croyances, leurs rites, leurs habits, leurs cultures. En perte d'identité, ce peuple colonisé vit son étrangeté sous le regard du dominant.

Cependant, tout en luttant contre toute forme de soumission, la mémoire collective¹⁴ ne peut qu'être défaillante au profit d'un souvenir illusoire, que Glissant, nomme « l'illusion d'une mimésis réussie »¹⁵. Ainsi, la logique de Maurice Halbwachs lui fait reconnaître que l'exactitude de nos souvenirs est renforcée et demeure collective lorsque d'une part, nous les regardons « dans les yeux » d'un autre et d'autre part, lorsque cet autre a pu reconstituer des souvenirs, afin que sa présence ne soit pas nécessaire. Ainsi, ses actes et ses paroles constituent des empreintes du passé qui perdurent dans la mémoire des générations actuelles et futures. Cette mémoire a lieu lorsqu'il y a, d'une part, une appartenance à un groupe, et d'autre part, que ce groupe partage des idéologies communes. Seulement, lorsque des personnes déportées passent d'un groupe à un autre quelles qu'en soient les raisons, il est difficile pour elles de reconstituer un point d'attache puisque l'appropriation des nouvelles valeurs passent par l'identification et l'imprégnation des anciennes. Dès lors, la reproduction d'une pensée commune sera donc difficile et la mémoire ne serait que défaillante.

Ainsi, la Martinique est ce territoire partagé entre deux sociétés : la société traditionnelle et la société moderne. Elle ne peut composer totalement avec l'un ou l'autre monde, puisque la mémoire du groupe a subi des mutations qui laissent perplexe la reconquête des anciennes valeurs traditionnelles. Toutefois, les pratiques dites traditionnelles sont bien

⁹ D. Jacques-Jouvenot, G. Vieille Marchiset. *Socio-anthropologie de la transmission*. Paris : L'Harmattan, 2012, p. 16.

¹⁰ É. Glissant. *Le discours antillais*. Paris : Gallimard, 1997, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² J. Houssaye. « Les images de la transmission ». *Op. cit.*, p. 88.

¹³ É. Glissant. *Le discours antillais*. *Op. Cit.*, p. 42.

¹⁴ M. Halbwachs, 1922. *La mémoire collective* [monographie en ligne]. Québec : les classiques des sciences sociales, Février 2001. [Réf. du 3 novembre 2013]. Format WORD. Disponible sur le Web : <uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>.

¹⁵ É. Glissant. *Le discours antillais*. *Op. cit.*, p. 41.

réelles et perdurent dans cet espace si occidentalisé. Ces pratiques constituent encore le quotidien du peuple martiniquais, qu'il soit consacré à la musique et la danse du *bèlè*, ou encore à la yole ronde et à bien d'autres pratiques traditionnelles telles que le gommier¹⁶.

Insérée dans l'archipel caribéen, la Martinique est un département français reflétant « démesurément » l'idéologie occidentale à travers ce qu'appelle É. Glissant, la *mimésis*.¹⁷ Il est ainsi dangereux pour les ressortissants de cette ancienne colonie de considérer cette *mimésis* comme étant le seul déterminant constitutif.

Selon Aristote, l'homme est un animal social et son appartenance à une communauté, tout comme le processus de transmission, est inhérent à tout individu. Il demeure identifiable de par ses traits physiques, mais toujours en quête identitaire, il ne se reconnaît qu'en fonction de son groupe social. Et c'est son niveau culturel qui le distingue de l'animal ; une distinction que les colonisateurs n'ont pas toujours reconnue. Nous pouvons d'ailleurs citer le *Code Noir* qui, pendant la période esclavagiste, reconnaissait le nègre comme étant un objet meuble. De toute évidence, la population martiniquaise s'est imprégnée des valeurs de l'autre jusqu'au point de renier les siennes et d'en faire un complexe d'infériorité. En somme, tout ce qui vient de l'homme de couleur est considéré comme dévalorisant. Selon la psycho-anthropologue martiniquaise Julie Lirus, l'Antillais est « *négrophobe* », puisque sa quête identitaire et son rêve éducatif seraient de ressembler au Blanc :

« Ces notions de modèle, de statut et de rôle sont très importantes dans le cadre des sociétés antillaises à structure encore coloniale où les processus de personnalisation peuvent conduire fréquemment à s'aliéner dans un personnage, à porter un masque blanc. »¹⁸

L'Antillais s'est donc construit une image dévalorisante. Les techniques d'aliénation sont parvenues à le détruire culturellement, socialement et psychologiquement. La psycho-anthropologue parle ainsi de « suicide psychologique »¹⁹, lorsque certains hommes noirs renoncent littéralement à tout ce qui pourrait rappeler le *nègre descendant d'esclaves*. Quoiqu'il en soit, la communauté noire, à un moment donné de son histoire, semble s'être brisée. Les souvenirs sont, pour la plupart, ceux d'un passé occidental mettant en avant la volonté et la ténacité du dominant à vouloir que l'autre se regarde dans un universel. Ce monde universel et généralisant présente des externalités qui sont, d'ailleurs, les conséquences du colonialisme.

La première externalité relève des relations sociales. Les meilleures relations que l'homme Antillais entretient avec son environnement professionnel relèvent de l'affect. Ce qui signifie qu'il contournera la hiérarchie, afin que l'action entreprise ne puisse pas être interprétée dans un cadre normatif et se situer à l'origine du service rendu. Toute rigidité de la part du patron, même justifiée, provoquera chez l'Antillais des frustrations qui altéreront les relations professionnelles.

La deuxième externalité est de l'ordre des conditions socioéconomiques de l'île. Le taux du chômage ne cesse d'augmenter : le déséquilibre le plus marquant est celui des jeunes de

¹⁶ Le gommier, du même nom que l'essence de bois, est une embarcation traditionnelle de forme similaire à la yole ronde mais celui-ci a la particularité de faire partie des bateaux à dérive puisqu'il se manœuvre au moyen d'un gouvernail. Le gommier se pratique sur la côte Caraïbe de l'île, tandis que la yole se situe sur la côte atlantique.

¹⁷ É. Glissant. *Le discours antillais*. *Op. cit.*, p. 41.

¹⁸ J. Lirus. *Identité antillaise : Contributions à la connaissance psychologique et anthropologique des Guadeloupéens et des Martiniquais*. Paris : Éditions Caribéennes, 1979, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

moins de 26 ans qui sont pour la plupart sans qualification. La Martinique est loin d'être pour autant épargnée. Parallèlement et paradoxalement, elle a connu, depuis la Départementalisation, une forte élévation du taux de modernisation : construction de nouveaux logements, accès aux nouvelles technologies de l'information et de la communication ; ce qui n'a d'ailleurs pas empêché des grèves tant au niveau de la Martinique qu'en Guadeloupe puisque les *pauvres* sont, comme dans de beaucoup de territoires, extraits de la richesse économique ; ce qui montre une nouvelle fois une forme d'aliénation qui tend à structurer la stratification sociale de la Martinique.

La troisième externalité concerne le modèle éducatif. C'est souvent seule que la mère assume l'éducation de son enfant au terme de laquelle, elle souhaiterait qu'il accède à un niveau social beaucoup plus élevé que le sien. Néanmoins, compte tenu des exigences des institutions, on assiste à des contradictions diverses, notamment d'ordre linguistique. En effet, la langue créole rejetée catégoriquement au sein de l'institution scolaire, mais entretenue dans l'environnement familial constitue un frein dans le processus éducatif de l'enfant.

La dernière externalité, que l'on pourrait, d'ailleurs, inclure à la précédente, est d'ordre culturel. Nous l'avons déjà mentionné : l'Antillais est sujet, comme le souligne la psycho-anthropologue, à la *négrophobie*.²⁰ En ce sens, le rêve éducatif est de rejeter toutes les valeurs d'origine et d'adopter celles du colonisateur. C'est la raison pour laquelle les pratiques traditionnelles ont longtemps été rejetées par l'Antillais. La danse *bèlè*, issue du syncrétisme culturel des îles de la Caraïbe et de l'Afrique fut interdite par le colonisateur et de surcroît, par l'institution religieuse. Suite à l'abolition de l'esclavage, seule une très petite minorité de descendants de *nègres marrons* et d'esclaves ont pu s'exprimer au moyen de cette pratique. La pratique de cette danse a eu pour principal objectif de les libérer de leurs souffrances, et de les aider à défendre leurs valeurs ancestrales. Le *bèlè*, danse des mornes, longtemps pratiquée par des personnes en situation de précarité (petits agriculteurs et autres), a longtemps souffert du dénigrement des valeurs d'origine. Elle fut d'ailleurs pendant longtemps caractérisée en langue créole de *bagay vié neg*²¹.

La voile traditionnelle a aussi connu le même déni. Anciennement appelé canot de pêche, la yole a été utilisée autrefois comme outil de pêche ; et une grande majorité des pêcheurs a fait de leur outil de labour un « moment » de distraction (un instrument de loisir). Tout comme le *bèlè*, la yole ronde était pratiquée uniquement par une population noire en situation de précarité. Les pratiquants de *bèlè* étaient pour la plupart des exploitants agricoles tandis que les pratiquants de yole, des marins-pêcheurs. En somme, l'agriculture et la pêche sont des secteurs primaires qui, jusqu'à maintenant, sont considérés, pour les générations actuelles, comme étant des voies sans issues que d'aucuns ne souhaitent pas pour leurs enfants. Par conséquent, le *bèlè* et la yole ronde ne pouvaient être que mal perçus aux côtés des activités occidentales plus nobles.

Toutefois, des mutations semblent s'opérer car nombreuses sont les institutions qui veulent transmettre la culture et la langue régionale, et nombreux sont des militants qui veulent que celles-ci puissent perdurer au sein des générations actuelles et futures. La population martiniquaise ne partage pas, toutefois, les mêmes valeurs. Il s'établit, tantôt un sentiment

²⁰ *Id.*

²¹ Notre traduction est la suivante : *bagay vié nèg* est une expression péjorative de la langue créole signifiant que la danse *bèlè* était destinée aux gens de couleur sans éducation et sans instruction (« bruts de décoffrage »).

de rejet pour une partie de la population, tantôt un sentiment de militantisme pour une autre partie.

Le discours serait donc de se prononcer non pas sur une seule identité, mais sur plusieurs même si chacune d'entre elles évolue dans un cadre spatio-temporel spécifique. Une partie de la population renonce intégralement à ses valeurs et adoptera, comme le souligne J. Lirus, le *négrophobisme* ; une autre partie souffrira de la non reconnaissance des croyances et valeurs ancestrales et enfin la dernière partie de la population surpassera tout état d'esprit sectaire et composera tout un univers avec l'ensemble des cultures qui ont jalonné l'histoire de la Martinique. Nous avons ainsi identifié trois types d'identités : le « *négrophobiste*, le militantiste et le culturaliste (l'homme *créole*).²² Cette vision démontre que la Martinique a plusieurs identités ; celles-ci sont d'ailleurs implicites dans la stratification sociale de l'île.

À partir de ces trois types d'identités, nous pouvons établir un parallèle avec l'ouvrage : *Le discours antillais* d'Édouard Glissant qui, à partir d'une analyse diachronique, introduit trois concepts clés : *le retour*, *le détour*, *l'antillanité*.

« La première pulsion d'une population transplantée, qui n'est pas sûre de maintenir au lieu de son transbord l'ancien ordre de ses valeurs, est le retour. Le retour est l'obsession de l'Un : il ne faut pas changer l'être. Revenir, c'est consacrer la permanence, la non-relation. Le retour sera prôné par les sectateurs de l'Un. »²³

La population martiniquaise se présente comme étant un peuple morcelé avec des identités multiples. Toutefois, la pulsion du *retour* ne serait donc qu'une illusion, notamment tant que le *négropolitain* ou le *négrophobe* sera dans le même appareil culturel que dans celui de l'Européen. Ainsi, nous pouvons nous demander si ce retour aux pratiques d'antan ne s'identifierait pas à un besoin de retrouver, comme l'annonce É. Glissant, « l'ancien ordre des valeurs ».

Il serait donc intéressant d'identifier et d'analyser ces pratiques culturelles, celles qui résistent et/ou celles qui miment la culture occidentale et /ou africaine. Analyser les pratiques à la Martinique revient à caractériser les identités en jeu et leur proportion au sein de la communauté martiniquaise puisqu'aujourd'hui, il semble que les valeurs traditionnelles et éducationnelles s'estompent à mesure que le peuple se désolidarise. À cet effet, la notion de solidarité est récurrente chez les adeptes des pratiques traditionnelles. C'est d'ailleurs, à cette occasion que ceux-ci annoncent la disparition des *anciens* et l'effritement d'une mémoire collective.

Ainsi, « la communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce [qu'É. Glissant] appelle une pratique du Détour ». ²⁴ Celle-ci résulte « d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles »²⁵. Il en ressort que les pratiques traditionnelles ne semblent pas avoir dépassé le stade du *détour* car en évoluant à grand pas, elles côtoient de très près l'un des effets pervers de la modernisation : l'individualisme. D'ailleurs, certains *anciens* ne manquent pas de dénoncer la très forte influence d'un *ailleurs*, qui s'opposent aux bases

²² Le mot « créole » sera explicité par la suite.

²³ É. Glissant. *Le discours antillais*. *Op. cit.*, p. 44.

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 48.

communes de leurs traditions. Il semble donc judicieux d'analyser ces valeurs dans cet *ailleurs*. Et c'est la raison pour laquelle l'essayiste É. Glissant évoque *l'antillanité*²⁶.

L'antillanité résulte d'un devoir à la prise de conscience d'une réalité martiniquaise et antillaise. Toutefois, ce concept a été développé et maintenu dans le terroir littéraire et intellectuel. Autrement dit, il n'a pas été vulgarisé et il semble donc invisible, car trop fantasmatique aux yeux d'un grand nombre. Les caractéristiques de *l'antillanité* restent tout de même le témoignage d'une mémoire collective :

« Le réel est indéniable : cultures issues du système des Plantations ; civilisations insulaires [...] ; peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet ; langues de compromis ; phénomène culturel général de créolisation ; vocation de la rencontre et de la synthèse ; persistance du fait africain ; cultures de la canne, du maïs et du piment ; lieu de combinaison des rythmes ; peuple de l'oralité. »²⁷

Étant donné que les bases culturelles et paysannes sont reniées au profit d'un renouveau européenisé, *l'antillanité* invite à dépasser cette dissymétrie de manière à ce que la population martiniquaise soit en mesure de construire son identité sans préférence discriminatoire. Ni les origines africaines ni les valeurs européennes ne doivent être oubliés, car elles sont les fondements de *l'antillanité*. Toutefois, rappelons-le, É. Glissant est un homme de lettres ; en usant de son art poétique, le concept d'antillanité serait vraisemblablement qu'une illusion aux yeux de la population martiniquaise et un paradigme géopolitique pour les intellectuels.

D'ailleurs, selon Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, les concepts de négritude et d'antillanité ne reflètent plus la société martiniquaise. En effet, la *négritude* : concept cher à Aimé Césaire répondrait à un seul élément de nos origines : celle de l'Afrique, qui d'ailleurs s'élabore dans des mouvements de militantisme. Quant à l'antillanité, la Martinique doit s'engager « hors de toute vérité intérieure, hors de la moindre des esthétiques littéraires »²⁸ ; étant invitée à appréhender les Antilles dans un espace géopolitique : les Amériques.

Nous avons pu constater que le passé constitue une étape fondamentale de la mémoire collective. Celle-ci constitue donc le fondement indispensable de la transmission. Il ne s'agit donc pas d'oublier et de faire table rase sur les concepts identitaires qui ont jalonné l'histoire de la société martiniquaise. Mais, tout comme la transmission, il s'agit de s'imprégner des apports que nous ont laissés les *anciens*, afin de dépasser les barrières intellectuelles par des approches qui se valent proches du réel. Les écrivains de *l'éloge à la créolité* en témoignent :

« Il nous fallait sortir des cris, des symboles, des comminations fracassantes, des prophéties déclamatoires, tourner le dos à l'inscription fétichiste dans une universalité régie par les valeurs occidentales, afin d'entrer dans la minutieuse exploration de nous-mêmes... mais la chose fut plus facile à dire qu'à faire... nous restions devant des textes comme devant des hiéroglyphes.. »²⁹

²⁶ *Ibid.*, p. 479.

²⁷ *Ibid.* p. 729.

²⁸ *Id.*

²⁹ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant. *Éloge de la créolité*. Paris : Éditions Gallimard, 2000, p. 22.

L'analyste comprendra aisément que le concept d'antillanité ne peut élucider les difficultés relevant des effets de l'assimilation, puisque l'élément culturel est totalement absent. C'est l'une des raisons pour lesquelles les écrivains ont dépassé cette conception et en sont venus à proposer une nouvelle vision pour accéder à la réalité antillaise en la déclinant sous le concept de *créolité*.

« La Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. »³⁰

La créolité n'établit aucune distinction. Elle opère une unicité identitaire au terme de laquelle l'homme n'est ni noir, ni européen, ni blanc : il est créole. Bien que le concept de la créolité soit apparu après celui d'antillanité, ceux de la *négritude* et de l'*antillanité* ne doivent pas être oblitérés puisqu'ils ont permis d'élaborer les bases d'une identité martiniquaise. En effet, selon F. Guattari et G. Deleuze, un concept se caractérise en autres par son histoire et son devenir. Autrement dit, la négritude née dans l'entre-deux guerre et l'antillanité apparue vers la fin des années 60 sont deux concepts fondateurs ne correspondant plus à la réalité martiniquaise.

De manière très évidente, le linguiste J. Bernabé affirme :

« Il n'y a pas de doute que, vis-à-vis de la négritude, la créolité se situe dans un rapport de filiation et en constitue, en même temps, une manière d'accomplissement. Il apparaît en effet que la créolité remplit en fait mieux les promesses du programme de la négritude que ne l'a fait la négritude elle-même, tant sur le plan de l'enracinement dans le langage que celui de l'exploration de l'identité. »³¹

La créolité est, par conséquent, l'accomplissement et l'expression d'une démarche propre ; elle aboutit à une réflexion basée sur du réel observable beaucoup plus élargie que la négritude. Ainsi, le concept de créolité rend compte notamment du réel martiniquais, alors que la négritude a été un retour vers les origines africaines. Pour sa part, le psychiatre Frantz Fanon tout en ayant été favorable à la négritude en tant que force historique, arguait que cette expérience ne pouvait se considérer comme étant un outil d'analyse. Certes le processus d'une connaissance raisonnée de notre réalité historique passait par la négritude. Elle constitue le fondement de notre culture qui, grâce à la créolité, aboutit à une pluralité de cultures prenant en compte principalement l'Afrique, l'Amérique et l'Europe. Néanmoins, il n'est nullement question de s'approprier des valeurs d'un ailleurs mais de construire une identité martiniquaise à partir d'une pluralité culturelle. Nous pouvons ainsi nous demander si les pratiques traditionnelles ne sont pas finalement des pratiques créoles.

Modernité et effervescence culturelle

L'effervescence culturelle que connaît la Martinique depuis quelques années a pris véritablement son essor pendant le processus de créolisation. Celui-ci sous-tend un syncrétisme de valeurs caribéennes et européennes ; syncrétisme véhiculant ce que les associations de *bèlè* nomme le *Renouveau culturel*. L'identification par rapport à un ailleurs (plus ou moins proche, plus ou moins lointain : l'Europe, l'Asie, l'Afrique) semble

³⁰ *Ibid.*, p. 26.

³¹ J. Bernabé. « De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée ». *Études françaises* [en ligne], 1992, vol. 28, n° 24 [réf. du 22 mars 2014]. Format PDF. Disponible sur <id/iderudit/03587ar>, p. 37.

alors se dissoudre tandis que se révèle une culture du territoire. Mais cette culture est-elle partagée de tous ?

Selon les travaux de J. Lirus³², 66% des étudiants qu'elle a interrogés trouvent l'Antillais totalement différents de l'homme d'origine africaine culturellement. Cette distance culturelle se révèle être plus importante chez les femmes (75%) que chez les hommes (56%). On pourrait en déduire que les étudiants ne s'attachent et ne s'identifient plus à un ailleurs aussi lointain que l'Afrique. Aussi, 77% d'étudiants différencient aussi « leur culture de la culture française »³³. Ce qui revient à dire que la jeune génération ne s'identifie ni à la culture occidentale, ni à la culture africaine. Se sent-elle pour autant créole ? Et peut-on réellement parler d'effervescence culturelle ? Que représente la culture sur un territoire colonisé ? Il serait judicieux, au préalable, de délimiter et de définir le concept de culture afin de confirmer à terme nos interrogations sur le concept d'identité.

Le terme de culture a été défini pour la première fois, par Edward Tylor, en 1871. Il désigne :

« Cet ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, les arts, les mœurs, les lois, les coutumes et toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société. »³⁴

Cette définition sera reprise à maintes reprises tant par les anthropologues anglo-saxons que français. La particularité de *cet ensemble culturel complexe* à la Martinique s'éprouve par la capacité de maintenir un certain nombre de pratiques traditionnelles car ce sont elles, entre autres, qui constituent la culture d'un peuple. Or, ces pratiques ont été influencées par de profondes mutations d'ordre social, technologique et politique. À tout le moins, les institutions formelles et informelles ont été impulsées en faisant de ces pratiques traditionnelles, soit un produit touristique avec tous les avantages et inconvénients (les limites et les enjeux) qui lui incombent, soit un nécessaire produit de bien-être. Très peu d'institutions ont su préserver les éléments fondateurs (nous les verrons dans les chapitres suivants) de la pratique puisque la Martinique se trouve à la croisée de la tradition et de la modernité. Aujourd'hui, selon un grand nombre de théoriciens, nous vivons sous l'ère de la modernité. André Lucrèce l'a défini, d'ailleurs comme étant :

« Le vécu social des transformations matérielles et symboliques qui affectent une communauté. La modernité ne se confond ni avec le progrès ni avec la modernisation. En revanche, l'entrée d'une société dans la modernité s'accompagne d'une croissance de la complexité et de symptômes d'un état de dérèglement qui peut être de plus ou moins longue durée ».³⁵

La modernité en Martinique concerne donc en grande partie les mutations linguistiques et culturelles qui ont jalonné l'histoire de l'île. C'est ce rassemblement d'idéologies et de savoirs qui marque l'identité antillaise et qui s'instaure dans la culture de la Martinique. La modernité est ce bouillon de cultures qui supposent des créations de tout ordre : artistique, littéraire, musicale.

³² J. Lirus. *Op. Cit.*, p. 89.

³³ *Id.*

³⁴ N. Journet. *La culture*. [Extrait de publication de monographie en ligne]. Auxerre : Sciences Humaines, 2002 [réf. de mai 2014]. Format PDF. Disponible sur le Web : <vitrine.edenlivres.fr/o/136/p/8826/excerpt>, p. 1.

³⁵ A. Lucrèce. *Société et modernité : Essai d'interprétation de la société martiniquaise*. Case-Pilote : Les Éditions de l'Autre mer, 1994, p. 21.

Le *bèlè* fait partie intégrante de ce syncrétisme de cultures. Appelé *danse des mornes* de par son passé post-colonial, le *bèlè* désigne une pratique musicale caractérisée par la danse, le chant et les instruments à percussion. Il désigne aussi une forme culturelle valorisant l'identité martiniquaise. À la suite des travaux de l'ethnomusicologue Étienne Jean-Baptiste, on reconnaît actuellement l'existence de trois grands types de *bèlè* : le *bèlè* de Sainte Marie, le *bèlè* de Basse-Pointe et le *bèlè* du Sud³⁶. Parallèlement, il existe des chants de travail (le *Lasotè*, le *fouyé-tè*) ayant de fortes similitudes avec le *bèlè* tant par ses formes musicales que par l'instrumentation. É. Jean-Baptiste rattache ceux-ci à l'univers *bèlè*. Cette pratique connaît ainsi une effervescence médiatique ; elle est devenue un fait de société majeur retraçant, d'ailleurs, les différents courants précédemment cités : la *négritude*, l'*antillanité*, la *créolité*.

À partir des années 1970, des organisations de type informel se mettent en place afin de programmer des soirées, communément appelées *swaré bèlè* et d'assurer ainsi la chaîne de transmission tant intergénérationnelle que transgénérationnelle. Puis dans les années 1980, le nombre de plus en plus croissant de militants intellectuels donne naissance à des structures associatives qui permettent ainsi d'institutionnaliser la pratique.

Le *bèlè* n'a pas toujours été au devant de la scène médiatique. Les musiques dites folkloriques telles que la mazurka ou la biguine plaisaient davantage. Nous pouvons citer le célèbre chanteur compositeur Louis-Lucien Boislaville surnommé Loulou Boislaville, qui avec son groupe folklorique animait des spectacles dans les hôtels et bateaux de croisières. Véritable produit touristique, cette musique a été, aux yeux des autochtones et de la gente touristique, le patrimoine de la Martinique.

Le *bèlè* a donc pendant des années été emprisonné, et l'effervescence culturelle que connaît cette musique actuellement se doit aux intellectuels qui ont su se démarquer de sa folklorisation. Pratique d'origine africaine, le *bèlè* réapparaît comme étant le patrimoine culturel martiniquais, car née d'un syncrétisme culturel, il emprunte des formes étrangères et diversifiées. Son évolution permet une réappropriation de la pratique et une catégorisation dans les différents genres de *bèlè* faisant apparaître différents courants de pensée.

Cette effervescence culturelle se joue aussi dans ce que Jérôme Pruneau *et al.* nomment : la *sportivisation*³⁷. Ce qui revient à dire, dans le cas de la yole ronde, qu'il s'agit de transformer un outil de pêche en objet médiatique. Jean-Paul Callède et André Menaut se montrent préoccupés par la tradition ; elle serait remise en cause puisqu'elle n'a pas su maintenir l'authenticité de l'objet patrimonial :

« La yole n'est plus à proprement parler une pratique traditionnelle, ni seulement une pratique sportive, mais elle constitue une innovation culturelle (par inversion " sportive " de l'échelle du prestige social), résultant d'un long processus de modernisation. L'étude de cette pratique permet d'éclairer la dynamique de l'innovation, d'en saisir la complexité et confirme l'intérêt de l'aborder comme un processus inscrit dans la diachronie. »³⁸

³⁶ É. Jean-Baptiste. *Matrice bèlè : Les musiques bèlè de la Martinique, une référence à un mode social alternatif*. Fort de France : Mizik Label Éditions, 2008, p. 63.

³⁷ J. Pruneau, J. Dumont. « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : « sportivisation » et patrimonialisation ». *Ethnologie française* [en ligne]. 2006, vol. 36, n°3 [réf. de juin 2013]. Format HTML. Disponible sur le Web : <<http:// Cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2006-3-page-519.htm>>, p. 520.

³⁸ J.-P. Callède, A. Menaut. *Les logiques spatiales de l'innovation sportive : Conditions d'émergence et configurations multiples*. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2007, p. 48.

Cette affirmation irriterait un grand nombre de pratiquants pour qui, la yole ronde, seul sport pratiqué à la Martinique, reste et restera un marqueur de l'identité martiniquaise. Il convient donc d'analyser la notion de patrimoine puisqu'il confère vraisemblablement des représentations opposées. On ne peut tout de même nier que depuis la création de la société des yoles Rondes de la Martinique (SYRM) dans les années 1980, devenue fédération des yoles rondes de la Martinique (FYRM) en 2012, l'institution a propulsé ce sport au-devant de la scène médiatique et en a fait ainsi un produit économique et touristique. S'il fallait inventer un indicateur nous permettant de mesurer la tradition de nos pratiques, ne pourrait-on pas identifier sur une même échelle de valeurs la yole ronde au côté de la musique folklorique et donc le placer au côté de la musique *bèlè* ? La yole ronde s'inscrirait aussi dans une dialectique tradition / modernité qu'il convient d'analyser en profondeur ; sans tomber dans l'apparat médiatique qui fait que la yole ne serait qu'un sport, stricto sensu. De ce fait, il serait opportun d'analyser les concepts de modernité et de modernisation.

On l'a vu précédemment, la modernité résulte de transformations symboliques, tandis que la modernisation est constituée de toutes les nouvelles technologies de l'information et de la communication, ainsi que les progrès mis en œuvre pour améliorer le confort des individus. Il apparaît que la yole ronde soit concernée par la modernisation, compte tenu de la médiatisation des régates et du tour des yoles rondes, de l'engouement des partenaires économiques et de l'emploi de nouveaux matériaux de plus en plus légers et plus résistants qui rendent les embarcations plus performantes. Toutefois, à première vue, il semble moins évident que la yole soit concernée par le phénomène de modernité. Pourtant, les constructeurs, appelés communément des « charpentiers de marine », semblent s'être appropriés les techniques modernes de construction navale et ont améliorée l'embarcation traditionnelle, afin qu'elle devienne compétitive. Pourtant, ne peut-on pas émettre l'hypothèse que ces innovations techniques soient issues de formes de pensée constitutives du processus de transmission ? La culture d'un peuple n'est-elle pas composée d'identités individuelles et collectives qui, comme dans toutes sciences humaines et sociales, se doivent de se mouvoir ? Ce qui revient à penser au concept de tradition que nous verrons dans les prochains chapitres. Mais en tout état de cause, l'effervescence culturelle doit prendre compte à la fois les concepts de modernité et de modernisation. Tandis que la modernisation reste une notion simple à définir car considérée comme élément matériel, le terme modernité reste un concept plus complexe puisqu'il se constitue de connotations différentes selon l'objet d'étude qu'on lui associe et le cadre spatio-temporel qu'on lui définit.

Ainsi, la yole ronde et le *bèlè* sont donc deux pratiques culturelles emblématiques à la Martinique ; île qui semble perdre de son essence culturelle et de son authenticité à mesure que se créent des mutations d'ordre technologiques et idéologiques. Est-ce un processus inhérent à toute société ou n'est-ce pas le résultat de l'assimilation française et d'un pouvoir de consommation à outrance que connaissent plus ardemment les Antilles françaises ? Ce processus a aussi engendré de nouvelles formes de transmission permettant de passer d'un code oral à un code écrit ; ce qui, selon les anciens pratiquants, entraîne une perte de valeurs symboliques. L'acquisition par imprégnation selon eux ne peut pas être remplacée par l'apprentissage au moyen de codes formel et scolaire. La part émotionnelle doit être valorisée au détriment de l'aspect rationnel.

Oralité et scripturalité

L'oralité et la scripturalité sont deux formes de communication qui caractérisent deux formes de société : la société traditionnelle et la société moderne. On considère que la Martinique fut une société traditionnelle où l'oralité était le principal outil d'expression et de communication. Selon Cécile Leguy, l'oralité est :

« Considérée comme une modalité de civilisation par laquelle certaines sociétés assurent la pérennisation d'un patrimoine verbal conçu comme un élément essentiel de ce qui fonde la cohésion communautaire. Certaines sociétés, bien qu'ayant été très tôt en contact avec des procédés scripturaires, n'ont pas choisi d'en faire leur mode principal d'expression et de communication »³⁹

Le mot civilisation intégré dans la définition que propose Cécile Leguy mérite qu'on prête une attention. Selon Roger Toumson, à partir du 18^{ième} siècle, le mot *civilisation* se voit opposer au mot *culture* pour désigner l'espace politique et urbain.⁴⁰ Tandis que pour Gilles Verbunt, les termes « cultures et civilisation renvoient tous les deux à la maîtrise de la nature, ce qui a conduit souvent à confondre les deux termes. »⁴¹

Le schéma théorique et classique qu'on apporte au mot civilisation s'élabore dans la période antique pour définir la civilisation grecque : l'ensemble des citoyens réunis dans une cité et régi par le *logos*, c'est à dire un ordre rationnel, et plus tardivement sera défini dans le langage usuel du discours. La civilisation est donc une fabrication de l'homme appelé à être universel, car produit par et pour le groupe social.

La culture émane aussi du groupe, mais relève davantage de l'affect que du rationnel. Elle prend en compte de ce qu'il y a de personnel et d'original dans l'humain. C'est l'une des raisons pour lesquelles le terme *culture* se rapproche davantage du mot tradition que du mot civilisation. En somme, culture et civilisation renvoient tous deux à des modèles façonnés par l'homme et pour le groupe, mais s'accompagne de codes et de modes de pensée différents. Les modalités de la transmission diffèrent donc selon les territoires. Ainsi attribue-t-on généralement à la civilisation des modes écrits et à la culture des modes relevant de l'oralité. Ce qui n'est pas catégorique dans tous les cas. Nous pouvons prendre pour exemple nos pratiques traditionnelles à la Martinique et nous questionner sur une possibilité de dialectisation des deux modes de transmission.

L'oralité entretient un contact langagier de type émotionnel, donc basé sur l'affect. Nous ne pouvons donc pas engager la Martinique dans ce mode de transmission puisque département français, elle suit une trajectoire universalisante qui tend à l'inclure dans un processus assimilateur. Les codes de l'écrit étouffent les pratiques traditionnelles dans le processus de modernisation. La Martinique est le résultat d'une assimilation française (voire européenne) dont la catégorisation dans une ou dans l'autre mode (oralité / scripturalité) est difficile à établir. L'analyse de ses pratiques en sera une preuve irréfutable.

³⁹ Cécile Leguy. « Oralité en Afrique » [en ligne]. Bordeaux 2 [réf. du 15 septembre 2013].Format PDF. Disponible sur le Web : <<http://meh.u-bordeau2.fr/docs/expoparole.pdf>>.

⁴⁰ *Actes du deuxième congrès des écrivains de la Caraïbe* : La littérature de la Caraïbe, états des lieux, problématiques et perspectives (2 : 2011 : Guadeloupe). Paris : Hervé Chopin, 2013 (actes réunis par Roger Toumson), p. 48.

⁴¹ G. Verbunt. *La société interculturelle : vivre la diversité humaine*. Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 29.

Nous pouvons questionner cette modélisation fabriquée par un autre. Ne serait-elle pas un frein à la modernité et à de nouvelles formes d'action pour le territoire de la Martinique ? En effet, la culture orale a longtemps été dévalorisée autant par le colonisateur que par le colonisé. Loin de défendre son patrimoine culturel et linguistique, le fantasme de l'homme noir a été de ressembler au *Blanc*. De ce fait, la langue créole, de culture orale et support de communication des pratiques traditionnelles, a été rejetée et bannie du quotidien des Martiniquais. L'héritage linguistique et culturel issu du monde oral a souffert d'une rupture dans le processus de la transmission. Tandis que la langue française, dite langue haute, véhicule une forme de langage prestigieux qui permet de considérer celui qui la parle comme appartenant à un individu distingué ; un renversement des valeurs linguistiques, qui place la Martinique dans une position en marge avec son identité et celle de la France, a pris place. Nous pouvons prendre l'exemple du taux de chômage et d'analphabétisme exponentiel dans l'île. Pour cause, nos modèles ancestraux se sont effectués sur des discontinuités culturelles et les modes de transmission se sont établis dans l'opposition orale / écrit au lieu de se mouvoir dans la transformation. Bien que rejetée, la culture orale reste, selon C. Leguy un mode d'expression et de communication.

Pour sa part, Jean-Louis Calvet, en citant Maurice Houis, définit et distingue l'oralité de la scripturalité :

« L'oralité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. La scripturalité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message. »⁴²

Cette définition ne prend en compte que la dimension sensorielle de la communication. M. Houis attribue l'oralité à l'ouïe et la scripturalité à la vue. Or la culture d'un peuple, qu'il soit de culture orale ou écrite, émane de toutes ces qualités sensorielles. L'oralité convoque, regroupe toute forme de langage excepté l'écriture. Ce qui revient à dire : que ce qui distingue l'oralité de la scripturalité, c'est l'écrit. Il est de ce fait permis de considérer le rôle primordial de la mémoire sociale dans le processus de transmission orale. Mais à contrario, dans quelle mesure la scripturalité inscrirait les éléments de la culture orale ? Sera-t-elle en mesure de faire intervenir la transmission des émotions ? Comme l'annonce les *anciens*, le passage de l'oral à l'écrit renvoie à des pratiques vidées de leur sens, car dénué de toute émotion et de tout rituel.

Les « moniteurs » et les *anciens* du *bèlè* s'accordent à dire que le *bèlè*, ou plus particulièrement la culture *bèlè* est une manière de vivre. Loin d'être un concept fabriqué, c'est cet art de vivre, de danser, de jouer, de respirer, de manger qui fait partie de la culture *bèlè*. Par conséquent, l'invention d'une écriture chorégraphique inquiète un grand nombre de pratiquants qui affirment que le *bèlè* est bien plus qu'un assemblage de pas et que la vraie méthode d'enseignement se base sur un mode de transmission orale. Ce n'est pas l'avis de Léna Blou, qui ressent le besoin et l'urgence de retranscrire ses réflexions sur la codification du *gwoka* :

« L'urgence de l'écrit s'imposait à moi, m'engageant à assainir mes pensées, à cristalliser mes certitudes, à fixer les moindres compositions, exercices, idées ou observations qui conforteraient ma conviction. Les mots se sont donc collés les uns aux autres, lentement, doucement, en marquant des respirations, des silences, quelquefois enveloppés dans une coulée rapide, pour établir le fait que le « *gwo-ka* » possédait un code à partir duquel

⁴² L. -J. Calvet. *La tradition orale*. Paris : Aux Presses Universitaires de France, 1984, p. 6.

émergeait une technique. C'est ouvrir une brèche, tracer un sentier pour les générations qui s'y intéresseraient. »⁴³

Le *gwoka*, pratique originaire de la Guadeloupe, similaire au *bèlè* de Martinique, requiert d'ailleurs, les mêmes fondamentaux : le respect des bases, la maîtrise de codes, l'improvisation. Léna Blou considère avoir tenu compte de tous ces paramètres, afin que ses propos tenus dans ses écrits soit les plus réalistes possible. D'ailleurs, ces paramètres donnent le sentiment au lecteur que ce mode d'apprentissage ne suffit pas à en faire un pratiquant aguerrri mais que ce type d'apprentissage est une première approche pour acquérir les fondamentaux de base.

Concernant la yole ronde, rares sont les auteurs qui ont tenté de graver sur papier leurs passions. Les quelques ouvrages concernant la yole font l'objet de présentation de photos de yoles et d'équipages. L'ouvrage de Charles-Hugues Fargues qui met en exergue la biographie d'un patron de yole, Joseph Mas dit « Athon », nous délivre quelques informations, mais ces renseignements très subjectifs ne peuvent faire l'objet d'une analyse sur l'objet de recherche.

Anthropologie de la transmission

Il s'agit d'interroger les modèles théoriques permettant d'aborder l'objet d'étude ainsi que les processus de transmission élaborés par les acteurs. Le cheminement adopté consiste, à travers leurs discours et leurs performances, à mettre en avant les méthodes d'apprentissage et les mécanismes de la transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle. À ce propos, David Berliner décrit le phénomène de la transmission comme le processus qui consiste : « À faire passer quelque chose à quelqu'un [et qui] contribue à la persistance, souvent transformées, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent... »⁴⁴

La notion de persistance pourrait s'évaluer au moyen de la mémoire sociale dans un cadre spatio-temporel. De la mémoire individuelle à la mémoire sociale, la transmission tend à persister de génération en génération suivant le degré d'appartenance à la chose transmissible et au groupe d'appartenance. M. Habwachs parle de « lien vivant des générations », lorsque l'enfant est imprégné de la culture à la fois des parents et grands-parents, voire des arrières grands-parents. Il cite, d'ailleurs M. Boch :

« Dans des sociétés rurales, ... il arrive assez fréquemment que, pendant la journée, alors que père et mère sont occupés aux champs ou aux milles travaux de la maison, les jeunes enfants restent confiés à la garde des vieux, et ceux-ci, autant et même plus que de leurs parents directs, qu'ils reçoivent le legs des coutumes et des traditions de toutes sortes. »⁴⁵

Dans une telle configuration, la notion de persistance s'établit dans une relation diachronique, où les échanges se reproduisent à un instant « t ». La transmission, représentée à cet instant, est véhiculée par deux voire trois générations. Elle constitue donc un îlot de connaissances dans le continuum de la transmission. Il en est ainsi pour les pratiques culturelles, à la Martinique. Deux, voire trois, générations se retrouvent étroitement liées, afin que les couches (culturelles) anciennes se juxtaposent et

⁴³ L. Blou. *Tecchni'ka*. Pointe à Pitre : Éditions Jasor, 2005, p. 25.

⁴⁴ D. Berliner. « Anthropologie et transmission ». *Terrain* [En ligne]. 2010. [réf. du 01 janvier 2014]. Format PDF. Disponible sur : <<http://terrain.revues.org/14035>>.

⁴⁵ M. Halbwachs. *La mémoire collective*. *Op. cit.*, p. 34.

s'entremêlent aux plus récentes pour ensuite réinventer le réel. Que ce soit la yole ou le *bèlè*, les tranches d'âge sont identiques : 30-50 ans, 50-70 ans, 70-80 ans, Bien que toutes les générations soient présentes, les coutumes ne se reproduisent pas à l'identique et tendent à se transformer sous les influences historiques, culturelles, socio-économiques de chaque génération. Frantz Fanon n'en avait-il pas conscience de cette réalité au point de s'écrier : « chaque génération doit dans une relative opacité, découvrir sa mission, la remplir ou la trahir ? ». ⁴⁶

Toujours est-il que lorsque le cadre temporel évolue, la référence à la mémoire sociale est d'autant plus urgente car le processus de transmission nécessite que les agents appartiennent au même groupe identitaire sans pour cela que les apports étrangers soient opposés à l'idéologie du groupe, sans quoi l'oubli individuel mène irréfutablement à l'oubli collectif. Ce n'est pas l'avis de M. Karol qui affirme que le processus de transmission s'accomplit à condition qu'il y ait une part d'oubli :

« Or l'oubli n'est pas toujours un manque. D'après Nietzsche, il est absolument impossible de vivre sans oublier. On ne retient que ce qui est inscrit, qui a laissé sa trace, sa marque, alors que d'autres traces et d'autres marques doivent nécessairement être refoulées : elles manquent de représentation. C'est la condition de possibilité de la constitution subjective que le refoulement originaire opère et fonde un appareil psychique où le sujet reste sous la légalité du processus secondaire. L'inconscient ne garde aucun souvenir, la mémoire est du côté du sujet. Dans l'inconscient il n'y a que des marques et des traces des premières inscriptions. Comme sujets, nous avons besoin autant de nous souvenir que d'oublier. Il s'agit d'élaborer le passé en se gardant de la répétition. » ⁴⁷

L'oubli constitue donc une passerelle incontournable permettant de réinventer le réel. C'est Nicolas Dupont ⁴⁸, qui aborde le concept de transmission sur le modèle de la passerelle. Ce concept est délimité par le champ de l'éducation artistique. Elle est signe d'articulation, de cheminements entre l'objet culturel et la discipline d'enseignement. En effet, les activités culturelles ont été, très longtemps, laissées au rebus, afin de maximiser l'effort et les résultats scolaires. Cependant, la mission éducative est loin d'atteindre ses objectifs, elle ne peut faire seule. Dès lors, la question de la culture serait une passerelle afin d'enrichir les efforts fournis et contribuer à guider les politiques éducatives.

Penser la culture, c'est accepter l'autre dans ses us et coutumes, dans sa langue, dans ses représentations, c'est accepter la différence. À cet effet, éducation formelle et éducation informelle peuvent-elles collaborer ? La passerelle entre ces deux modalités éducatives s'avère plus ou moins fragile et branlante si on ne récupère pas, en son passage, les matériaux de sa réparation. Ce matériau désigne la culture des peuples.

Les pratiques culturelles à la Martinique peuvent-elles être ces passerelles qui permettent d'éduquer les générations futures, et leur permettre d'acquérir des valeurs humaines, de partage et de solidarité ? Dit autrement, la transmission va au-delà de la chose transmissible, elle véhicule à la fois des savoirs, savoir-faire et surtout savoir-être ; des compétences fondamentales dans l'accomplissement de soi. Il convient de comprendre que

⁴⁶ F. Fanon. *Les damnés de la terre*. Paris : La découverte/poche, 2002, [1961], p. 197.

⁴⁷ M. Karola. « La transmission : entre l'oubli et le souvenir, le passé et l'avenir ». *Le Télémaque* [en ligne]. 2004, vol. 2, n°26 [réf. de septembre 2013]. Format PDF. Disponible sur : <<http://cairn.info/revue-le-telemaque-2004-103.htm>>, p. 106.

⁴⁸ N. Dupont. « La passerelle ». *Le Télémaque* [en ligne], 2006, vol. 2, n°2 [réf. de juillet 2013]. Format HTML. Disponible sur : <http://cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=TELE_030_0009>, p. 8.

la question de culture individualise les savoirs des agents, ce qui rend complexe, la mission des politiques éducatives.

Hormis le cadre temporel, l'espace constitue également un enjeu à la survie de la mémoire sociale. Si l'oubli est un élément indispensable à la transmission, le souvenir est tout aussi important. En effet, le souvenir requiert une trace, un lieu ; il est la marque du passé. Qui plus est, ce lieu est un élément matériel mais il est aussi un point de départ vers l'immatériel. Il se transforme en contexte, en événement, en représentation, en agent de transmission :

« Ainsi, il n'est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial. Or, l'espace est une réalité qui dure : nos impressions se chassent l'une l'autre, rien ne demeure dans notre esprit, et l'on ne comprendrait pas que nous puissions ressaisir le passé s'il ne conservait pas en effet le milieu matériel qui nous entoure. C'est sur lui que notre pensée doit se fixer, pour que reparaisse telle ou telle catégorie de souvenirs. »⁴⁹

Certains se remémoreront l'espace du *pitt* comme étant le lieu de combats de coq, d'autres se souviendront que le *pitt* est un espace dédié à la pratique du *bèlè* même si ce *topos* n'est pas sa première fonction. Il est donc l'univers et la conservation des souvenirs, mais il est aussi un point de départ permettant aussi, grâce à notre culture, d'accéder à l'imaginaire.

Toutefois, l'imaginaire ne part pas d'un trou noir, mais il est véhiculé, entre autres, par les représentations, le vécu et l'éducation. D'ailleurs, C. Wulf affirme que l'imaginaire a une grande part de responsabilité dans l'éducation :

« Compte tenu de l'impossibilité anthropologique de définir l'homme et de la nécessité pour l'homme de se créer et de se concevoir, le rêve de l'éducation est aussi important que l'éducation en elle-même. Reste à voir quels sont les rêves qu'on fera de l'éducation et que les formes de l'éducation seront réalisées dans une société et une période historique précise. Le rêve se passe à l'extérieur de la réalité vitale et éducative donnée ; il la complète, la corrige et assouvit ses besoins insatisfaits. ...On ne peut pas effacer l'écart entre le rêve et la réalité dans lequel évolue l'éducation ; il correspond à la différence entre l'imaginaire et le réel, entre lesquels il est difficile de fixer les limites. L'imaginaire a plutôt tendance à devenir réel et vice et versa. Le hiatus entre l'imagination et la réalité reste pourtant là. Ainsi sont imposées des limites aux possibilités de l'éducation à changer la réalité des hommes. Or on ne peut pas façonner l'homme entièrement, état de fait que l'on essaie de compenser par les rêves et les cauchemars de l'éducation. »⁵⁰

L'imaginaire est donc une composante essentielle de l'homme ; elle permet une certaine liberté d'esprit dans les consciences humaines ; contribuant à des formes diverses de l'éducation. Ces formes sont, elles même, soumises à une même finalité : « La socialisation méthodique de la jeune génération ». ⁵¹ Par conséquent, il est question d'insérer professionnellement et socialement l'individu tout en parvenant à l'idéal éducatif : l'accès au bonheur.

Néanmoins, la société martiniquaise a longtemps ignoré sa culture. Elle a enfoui ses richesses en laissant apparaître un mimétisme exagéré, au point de dévaloriser ses propres

⁴⁹ M. Halbwachs. *La mémoire collective*. Op. cit., p. 94.

⁵⁰ C. Wulf. *L'anthropologie de l'éducation*. Paris : L'harmattan, 1999, p. 48.

⁵¹ É. Durkheim, 1922. *Éducation et sociologie* [ouvrage en ligne]. Québec : les classiques des sciences sociales [réf. du 15 février 2002]. Format WORD. Disponible sur : <http://uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>, p. 10.

origines. Ce qui donne à conclure que la finalité de l'éducation se trouve sincèrement compromise lorsque le bonheur est celui d'un Autre.

Le premier objectif serait donc d'aller à la recherche de ses origines, de comprendre son histoire, les comportements, les pratiques, croyances ainsi que le sens donné autrefois à l'éducation ; ceci dans le but de contribuer à l'épanouissement des générations présentes et futures de l'île. À cet égard, la yole et le *bèlè* sont des pratiques qui méritent d'être analysées, dans la mesure où elles constituent des passerelles entre deux modes d'éducation (l'une moderne et l'autre traditionnelle) qui constituent pour chacune d'elle une communauté de savoirs et d'intelligence qui véhicule des valeurs essentielles au processus de prise en charge éducative de la jeune génération.

Conséquemment, qu'elle soit moderne ou traditionnelle, l'éducation aurait pour principal objet : « La socialisation de l'homme et l'humanisation de la société. »⁵² L'éducation traditionnelle serait la richesse de la Martinique : elle porte en elle des pratiques ancestrales, co-existantes de l'éducation moderne. Nous ne pouvons en faire l'économie, car persistent encore, malgré la départementalisation en 1946, des marques significatives du passé traditionnel. Des mutations d'ordre économiques, politiques, culturelles et sociales semblent intériorisées ces pratiques d'antan. Autrement dit, l'histoire coloniale et postcoloniale de la Martinique a laissé de nombreuses empreintes qui pourraient être, pour notre société actuelle, source de richesses culturelles.

La Martinique, territoire de l'assimilation, se distingue aussi de l'Hexagone par son vécu linguistique et culturel. Autrement dit, les pratiques culturelles et la langue créole, longtemps dévalorisées, tendent de retrouver ses lettres de noblesse, au côté des autres pratiques dites modernes et de la langue d'assimilation : le français. Rites et coutumes, plus généralement les manières d'agir sont la base de l'éducation traditionnelle à la Martinique ; laissant entrevoir dans la culture locale des pratiques ancestrales qui s'originent en Afrique Noire. Selon nous, les conditions de la création de celles-ci suggère autant la recherche en anthropologie culturelle qu'en anthropologie linguistique. Il serait donc judicieux d'interroger les acteurs en question afin de clarifier notre problématique.

Le créole : langue de transmission

Le créole est né du contact de la langue française et des langues africaines pendant la période coloniale. En effet, la déportation d'esclaves à la Martinique a engendré la création d'un parler se situant à mi-chemin entre la langue du colonisateur et celle du colonisé. Qualifié autrefois de patois, le créole est désormais reconnu comme langue régionale. La création du CAPES Créole et l'introduction de la langue dans le cursus universitaire ont permis la revalorisation de celle-ci dans la sphère écolinguistique. Les locuteurs martiniquais sont donc bilingues : ils ont la compétence des deux langues, le français et le créole.

Toutefois, la situation linguistique de l'île relève de la diglossie :

– La langue française est dite langue de prestige ou langue haute. Elle est parlée dans les milieux formels (administrations, églises, écoles). La langue française est la langue d'apprentissage apprise au sein de l'institution ;

⁵² J.-P. Faye. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation » [en ligne]. Thiès : Université de vacances de la structure de formation continue, 30 mars 2003. [réf. d'avril 2014]. Format PDF. Disponible sur : <<http://.docstoc.com/docs/103361744/PEDAGOGIE-TRADITIONNELLE-ET-PROBLEMATIQUE---DOC>>, p.1.

– La langue créole est la langue minorée dite aussi langue basse. On l’emploie dans les milieux informels (entre amis ou en famille). Elle est la langue maternelle de la plupart des locuteurs Martiniquais.

La coexistence des deux langues dans la sphère linguistique ne permet pas une totale généralisation de la maîtrise des deux langues à la fois. En effet, on observe des formes de résistance dans certaines communautés ; ce qui amène à une compétence homotopique⁵³ de la langue. Autrement dit, certaines catégories de personnes n’ont que la maîtrise d’une langue : le créole. C’est le cas de certains anciens du *bèlè* et de *yole*. Ils vivent dans des quartiers assez éloignés de la ville et n’établissent pas ou très peu de contacts avec les autres membres de la population. Toutefois, compte tenu de la médiatisation des pratiques et de son exportation à l’international, certains anciens ont appris le français sur le *tas*.

Les générations suivantes, c’est-à-dire celles du *Renouveau culturel* des années 60-70 ont une compétence hétérotopique. De ce fait, ils maîtrisent à la fois la langue française, car ils l’ont apprise à l’école et le créole considérée comme étant la langue de l’oralité ; son acquisition s’est effectuée de manière informelle, au contact des anciens.

Ainsi, la plupart des pratiquants de *yole* et de *bèlè* s’expriment au moyen de la langue de l’émotion. Ils l’utilisent quotidiennement dans les lieux informels : entre amis, au sein de la famille et dans le cadre de leur pratique culturelle. Lors des interviews, la plupart considèrent que parler le français reviendrait à dénaturer la pratique. Leur raisonnement se réduit à penser que la pratique de la *yole* perdrait en intensité en même temps que la langue.

Bien que la maîtrise des deux langues soit attestée, c’est donc la langue minorée qui prend le dessus. La distanciation du chercheur en est aussi en partie la cause. En effet, les pratiquants de la *yole* ronde sont connus du chercheur. La langue française est employée en début d’interview, puis celle-ci s’alterne avec le créole créant ainsi une alternance codique. Ainsi le créole est majoritairement employé en milieu et à la fin des entretiens. Tandis que dans le cadre du *bèlè*, les interlocuteurs se sont adressés pour la plupart en français, exception faite pour les anciens.

La langue créole participe à la transmission de la pratique. Bien qu’elle soit la langue maternelle des pratiquants, il n’en demeure pas moins que la généralisation de l’enseignement participe à la compétence hétérotopique des locuteurs de *yole* et de *bèlè*. Certains linguistes craignent une lente *décréolisation*⁵⁴ linguistique tant quantitative que qualitative du créole. Celle-ci serait due, d’une part à la disparition de la langue d’émotion, comme cela a été le cas de l’île de Trinidad et d’autre part, à l’introduction massive du lexique français dans la langue créole.

Ainsi, le *Renouveau culturel* instauré dans les années 60-70 pourrait aider à une revalorisation de la langue. D’ailleurs, le qualificatif : *Culture et Langue régionales* dans les textes officiels n’est pas un hasard. Il laisse entrevoir une nouvelle manière de concevoir les langues vivantes dont les langues maternelles. La primauté passerait par la réappropriation des valeurs identitaires afin de promouvoir à un meilleur développement du territoire. Le transfert des pratiques du milieu informel au milieu formel constitue une

⁵³ J. Bernabé. *Guide de Langues et Cultures Régionales : Précis de syntaxe créole*. Éditions Ibis Rouge, Presses universitaires – GEREC/f, 2003, p. 11-12.

⁵⁴ J. Bernabé. *Précis de syntaxe créole*. Éditions Ibis Rouge, Presses universitaires – GEREC/f, 2003, p. 11-12.

passerelle tant pour la langue que pour la pratique. Il donne l'occasion de rompre avec le passé colonial et les discours identitaires afin d'instaurer des projets de développement.

Parler la langue, c'est envisager la transmission qui est au préalable implicite et inconsciente. Il rend le passage moins périlleux que l'apprentissage, car se vivant quotidiennement, elle n'établit peu de point de rupture. Elle se conçoit ainsi, au même titre que la pratique, comme une liberté de penser et d'agir. Toutefois, cette liberté de penser et d'agir est soumise à une francisation de la langue et de la culture créoles due au contact du français. Elle est la cause d'une volonté de transmettre au-delà de la sphère communautaire, ce qui impliquerait l'abandon de certaines expressions créoles et une dénaturation de la pratique.

Toutefois, les intellectuels du *Renouveau bèlè*, souhaitant faire partager leur passion à un plus grand nombre : autochtones, touristes et autres étrangers disent, pour des raisons d'ordre pratique, être contraints de délaissier la langue créole pour utiliser celle de la « nation ». Bien que la transmission ne permette la récupération dans sa totalité du contenu de la transmission, l'adoption de la langue française au profit de celle de l'émotion implique une rupture culturelle et linguistique qui se répercute dans la pratique. Cette rupture coïncide, selon beaucoup d'essayistes, à une perte d'anciennes valeurs et à un renouvellement de nouvelles variables : autrement dit, un *Renouveau culturel*, un pendant du renouveau linguistique.

L'expression *Renouveau culturel* convoque aussi bien l'analyse de la culture que celle de la langue. Elle implique pour ses intellectuels une codification de la pratique qui permet de pérenniser le patrimoine et ainsi de s'assurer de la transmission de la pratique aux générations futures. De tels changements engendrent la méfiance des *anciens*, car ceux-ci perçoivent une certaine transgression des codes culturels. Autrement dit, ce *Renouveau culturel* transgresse, selon les anciens, tout un art de vivre qui induirait à un anéantissement de la culture et de la langue.

Aussi, l'introduction de la pratique dans l'institution n'est pas sans conséquences. Elle contraint le pratiquant à formaliser sa pratique et à acquérir des diplômes d'État. Bien qu'il n'existe pas de certifications permettant de la valider, elles s'inscrivent dans les disciplines sportives gérées par la Direction de la Jeunesse et des Sports et par des écoles de musiques et danses occidentales. Ainsi, l'introduction de ces diplômes est à double tranchant. D'un côté, elles permettent d'accéder à un niveau de qualification tel que la généralisation des pratiques dans les écoles permette une pérennisation du patrimoine immatériel, mais dans un autre côté, la codification et la généralisation de la pratique implique un délaissement de la langue créole au profit de la langue française.

Ce qui revient à penser aux deux concepts clés cités précédemment : l'oralité et la scripturalité. Le qualificatif *Cultures et langues régionales*, institué dans les textes officiels, implique la transposition de l'oralité à la scripturalité. En d'autres termes, il est question d'une appropriation de la transmission orale relevant de l'éducation informelle et d'une intégration de celle-ci dans le milieu institutionnel. Ce sont donc des pédagogues du milieu scolaire ou associatif qui doivent assurer la transmission de la langue et de la culture. Ils sont moniteurs de voile, moniteurs de *bèlè*, des enseignants des activités physiques et sportives. Ils ont appris à enseigner selon les codes institutionnels.

Ainsi, l'introduction de ces pratiques dans le milieu scolaire invite à repenser les modalités de la transmission qui ne relèvent plus de l'oralité, mais qui tendent vers la scripturalité. La

notion de performance se transforme : elle s'adapte aux moyens et critères d'évaluation imposés par les politiques publiques.

Il faut ainsi catégoriser les performances : le *bèlè* et la yole sont des disciplines sportives, et la langue créole est une matière optionnelle du baccalauréat. Les élèves apprennent les créoles à base lexicale française suivant le Cadre Européen de Référence Commun pour les Langues (CECRL)⁵⁵. De ce fait, la langue d'émotion ne semble pas apparaître au cœur de la pratique traditionnelle. Transmission et didactique sont les nouveaux corollaires d'une meilleure prise en compte de l'expression culture et langue régionales ; ce qui nous invite à poser la problématique suivante.

Problématique

– Comment qualifier la Martinique d'aujourd'hui ? Serait-elle une société traditionnelle, post-traditionnelle ou moderne ?

– Quel(s) sens donner à un retour à la tradition culturelle ? Une quête identitaire ? Un besoin d'inscrire un destin collectif dans un fondement culturel idiosyncratique ?

– Serait-ce valoriser l'oralité aux dépens de la modernité scripturale ? En d'autres termes, ne s'agirait-il pas d'opposer deux types d'éducation : l'éducation traditionnelle et l'éducation moderne ? Si tel est le cas, comment pourrait-on penser la Langues et la culture régionale dans l'institution scolaire ?

– Ne pourrait-on pas établir un continuum culturel et linguistique, afin que la transmission des valeurs ne soit pas une transgression tant du monde traditionnel que du monde moderne ?

– Ce qui revient à poser le problème de la transmission du patrimoine culturel et linguistique, et ainsi celui des méthodes didactiques de l'enseignement de la langue au cœur de la pratique.

Hypothèses de recherche

– Le patrimoine culturel se pérennise grâce à une volonté commune des associations et des politiques publiques.

– Le retour à la tradition culturelle est un besoin identitaire de la population martiniquaise qui, depuis longtemps, a intériorisé ses propres valeurs au profit de la culture du colonisateur.

– Ce besoin identitaire s'inscrit également dans une volonté de transmission culturelle et linguistique dans l'institution scolaire.

– D'un besoin identitaire au projet de développement, la transmission culturelle et linguistique aboutit à une meilleure prise en compte des problématiques éducatives.

– Ainsi, éducation moderne et éducation traditionnelle assurent un continuum culturel au sein de la sphère écolinguistique.

⁵⁵ Conseil de l'Europe : unité des politiques linguistiques. Strasbourg. [Réf. De mars 2014]. URL : <coe.int/t/dg4/linguistic/Source/Framework_fr.pdf>.

– En d’autres termes, la transmission de la langue créole au cœur de la pratique traditionnelle prend sens dès lors qu’elle est opérée sur la base d’une constante réadaptation spatio-temporelle.

Méthodologie

Les sciences humaines et sociales se doivent d’être objectives, neutres et surtout basées sur le raisonnement, car selon Alain Touraine, « l’idée de modernité est étroitement associée à celle de rationalisation. »⁵⁶ En effet, tout chercheur est amené à observer et à étudier des phénomènes selon une démarche rationnelle afin d’aboutir à des lois scientifiques. Autrement dit, l’objectif étant de se rapprocher au plus près de la rigueur des sciences de la nature, dites sciences dures.

À cet effet, il s’agit donc de questionner les concepts inhérents aux concepts de transmission. De ce fait, notre démarche ne s’arrête ni au questionnement, ni à l’analyse ; elle ouvre la voie vers de nouvelles conceptualisations en prenant en compte d’une part, le cadre théorique et d’autre part, le processus de collecte de données et son analyse.

Toutefois, la principale difficulté qui se dresse devant le chercheur est la particularité de l’objet d’étude – l’analyse des modes de transmission des pratiques culturelles traditionnelles et linguistiques – qui nécessite une recherche dite qualitative/interprétative avec de multiples croisements de catégories d’analyse et un mécanisme de comparaison constante⁵⁷.

En effet, il s’agit de prendre en compte le point de vue des acteurs de la transmission selon des échelles d’âge et de formalisation des pratiques communes aux deux pratiques, la yole ronde et le *bèlè*. Le choix de ces pratiques se justifie, notamment, par sa popularité et par l’observation d’une communauté croissante d’adeptes qui semblent être rattachés à leurs histoires et à des valeurs identitaires.

Ce travail s’élabore donc à la croisée des disciplines anthropologiques et linguistiques qui, d’ailleurs, introduisent dans leur objet d’étude, des disciplines comme la sociologie ou l’ethnographie qui ont été choisies en fonction de la problématique de la recherche. Toutefois, l’approche socio-anthropologique et en dernier lieu, sociolinguistique, sera privilégiée afin d’étudier les modes de transmission en jeu dans un contexte bilingue et d’interculturalité.

Plan

Ce travail qui s’articule en cinq parties entretient des liens très étroits entre théories et empirismes. Celles-ci permettent d’ouvrir le débat sur une analyse approfondie des logiques de transmission à la Martinique et d’aboutir à un consensus sur de nouvelles variables, notamment et éventuellement, sur de nouvelles modalités de transmission.

La première partie de la thèse comporte quatre chapitres. Les deux premiers analysent deux modes d’éducation à la Martinique : l’éducation traditionnelle et l’éducation

⁵⁶ A. Touraine. *Critique de la modernité, 1992* [monographie en ligne]. Québec, les classiques des sciences sociales, juillet 2011. [Réf. d’avril 2014]. Format PDF. Disponible sur : <http://bibliothèque.uqac.ca/>, p. 22.

⁵⁷ L. Savoie-Zajc. « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide ? ». *Actes du colloque recherche qualitative : les questions de l’heure* [en ligne]. 2015, hors série [réf. juillet 2015], p. 99-111, disponible sur le Web : <<http://recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>>.

moderne. L'intérêt de cette partie consiste à mettre en lumière deux modes de transmission : la transmission orale et la transmission écrite. Toutefois, ces modes de transmission ne peuvent s'établir si nous ne les replaçons dans leur contexte sociolinguistique. Ainsi, le contact de langues et de culture constitue un enjeu majeur dans le rôle de la transmission. Le troisième chapitre traite de l'analyse de la langue au cœur des pratiques et le dernier chapitre de cette partie analyse, ce qui sera pour nous, deux supports de la transmission : le *bèlè* et la yole ronde.

La deuxième partie se base sur les principes épistémologiques, théoriques et méthodologiques sur lesquels se base cette recherche. L'objet d'étude est balisé par une recherche du type qualitatif / interprétatif dont la parole revient aux acteurs de la transmission.

Dans les troisième et quatrième partie, le travail de terrain sera classé par thème et seront ensuite analysés à la lumière du cadre théorique, en cinquième partie. Nous ferons apparaître dans cette même partie l'analyse du processus de transmission en contexte de diglossie, voire de continuum sociolinguistique. Ainsi, cette jonction de langues et de cultures fera apparaître de nouvelles conceptualisations qui permettront d'éclairer notre problématique de recherche.

PREMIÈRE PARTIE :
FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA RECHERCHE

I. ÉDUCATION, TRADITION VS MODERNITÉ

1.1. L'anthropologie de la transmission

L'anthropologie de la transmission est une anthropologie culturelle, historique, politique et sociale. Elle assure une continuité, du passé vers le présent et évolue plus ou moins rapidement en fonction du type de société. Les conditions et les modes de transmission varient en fonction du projet individuel et du projet éducatif du territoire. À cet effet, la Martinique, département français d'Outre-mer doit répondre, au même titre que la métropole à la crise de l'éducation et donc à *l'impossibilité de transmettre*⁵⁸. Compte tenu de sa dépendance avec la métropole, l'île est de surcroît une société de capitaux : elle intègre la catégorie des pays les plus développés et s'engouffre dans la mondialisation financière : la globalisation, selon les économistes. Les chercheurs en sciences humaines et sociales en dénoncent les effets en alertant sur la montée de l'individualisme de ces types de sociétés ; ce qui ne l'empêche pas, néanmoins de situer la Martinique dans un entre-deux : entre une société traditionnelle de par ses origines culturelles, et une société occidentale voyant s'amenuiser ses valeurs, ses racines, son identité propres :

« De fait, partout à travers le globe se lisent aujourd'hui sur les lèvres de nos informateurs des discours de crise sur la disparition des sociétés (la leur ou celle des autres), des formes de vie, des valeurs, des identités, des racines, des langues et j'en passe. À entendre nombre d'entre eux, transmettre est devenu une valeur aussi bien individuelle que politique, dont l'affirmation de soi dans un contexte perçu comme mondialisé et déracinant. »⁵⁹

Ainsi, l'école de Jules Ferry s'essouffle. L'intervention de l'État en matière d'éducation n'a plus son pareil. Autrement dit, le projet éducatif qui avait été de faire de l'éducation une affaire purement sociale et politique se dissout. Pourtant, il avait été proclamé que l'école serait le lieu de socialisation à privilégier afin de permettre aux jeunes générations de s'imprégner des valeurs républicaines. La sociologie a été l'une des premières disciplines à intégrer cette vision : Émile Durkheim n'a cessé de rappeler, dans ses écrits, que l'éducation a une fonction essentiellement sociale et que la famille ne doit pas s'interposer au projet d'éducation du futur citoyen :

« En dépit de toutes les dissidences, il y a dès à présent, à la base de notre civilisation, un certain nombre de principes qui, implicitement ou explicitement, sont communs à tous, que bien peu, en tout cas, osent nier ouvertement et en face : respect de la raison, de la science, des idées et des sentiments qui sont la base de la morale démocratique. Le rôle de l'État est de dégager ces principes essentiels, de les faire enseigner dans ces écoles, de veiller à ce que nulle part on ne laisse ignorer des enfants, à ce que partout il en soit parlé avec le respect qui leur est dû. »⁶⁰

Pourtant, la montée de l'individualisme et les effets de la mondialisation interpellent l'ensemble des acteurs de la société qui s'interrogent sur la meilleure éducation à donner aux jeunes générations dans une société où ne cessent de croître des phénomènes de violence et d'insécurité. Sous un tel principe de réalité, quelles peuvent être les solutions afin que la Martinique, territoire de l'assimilation, pansent ses blessures et reviennent à ses anciennes valeurs ?

⁵⁸ D. Berliner. « Anthropologie et transmission ». *Op. cit.*, p. 4.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ É. Durkheim. *Éducation et sociologie. Op. cit.*, p. 14.

À cette fin, toutes les disciplines des sciences humaines, y compris la philosophie, sont interpellées. Elles ont un point en commun : elles contribuent à éclairer l'objet éducation. Seuls leurs modes d'action diffèrent, puisque chacune d'entre elles ont leurs propres méthodologies et leur propre épistémologie. C'est ainsi que nous pouvons citer l'anthropologie qui, à la différence de la sociologie, s'intéresse à la fois aux sociétés formelles et informelles. Elle ouvre le champ des possibles et investit les lieux « interdits » de la sociologie. Le sens de la perception anthropologique est de porter un regard réflexif à la fois sur l'homme-sujet, en quête de sens et l'homme acteur social inséré dans un projet de société.

Ainsi, le concept de la transmission aborde l'homme sous plusieurs aspects. Il est défini comme étant le fait de « faire passer quelque chose à quelqu'un, [la transmission] contribue à la persistance, souvent transformées, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent... »⁶¹. Une telle déclinaison met en exergue, en premier lieu, la notion de persistance du passé dans le présent grâce à la mémoire sociale ; en deuxième lieu, les notions d'oubli et de transformation et en troisième lieu, la réappropriation du réel dans une dimension intergénérationnelle et transgénérationnelle. En vertu de cette thèse, qu'en est-il quand le processus ne peut se déployer *in extenso* ? Norma Barbagelata pose le problème de la transmission en se référant à la question des disparus en Argentine. Le processus de transmission se trouve face à un problème de filiation, dans la mesure où les disparus ne sont ni morts ni vivants. L'intervention de cette donne la pousse à définir la transmission comme étant :

« Fondatrice de la culture et de l'existence des sociétés humaines. Assurant leur permanence dans le temps [elle] demande la continuité et l'amour [,] mais la mort et la séparation impliquent la discontinuité et le deuil. De façon ancienne, les figures de l'exil et du déracinement sont au fondement de l'identité nationale... »⁶²

Les définitions du concept de transmission de ces deux anthropologues sont particulières. En d'autres termes, David Berliner pose les bases épistémologiques de l'anthropologie de la transmission, alors que N. Barbalagéta utilise ce concept à des fins d'exemplification pour expliciter les problèmes de filiation en Argentine. Les déclinaisons inhérentes au concept de transmission sont d'autant plus fortes et nous permettront plus loin dans notre argumentation, d'inculquer ces propos dans le contexte de la Martinique.

Les deux auteurs cités précédemment mettent en relief deux particularités dans le concept de transmission. D'une part, il est question de continuité. En effet, D. Berliner parle, en autres, de persistance et N. Barbalagélata, de permanence en ajoutant deux notions : la continuité et l'amour. D'autre part, la continuité est en opposition avec la discontinuité. D. Berliner fait juste allusion au mot « transformées », alors que N. Barbalagélata, en exemplifiant sur l'histoire politique de l'Argentine, caractérise la discontinuité par les notions suivantes : *mort*, séparation, exil, déracinement et deuil. La transmission est donc comme citée dans l'introduction, une *passerelle*, caractérisée par la *continuité* et la *discontinuité*, le *vivant et le mort*. Ainsi, le *deuil* et la *transformation* sont des intermédiaires permettant à l'héritier de se rattacher au vivant, autrement dit à la société.

N. Barbalagélata ajoute aussi que sans amour, il n'y a pas de transmission. En effet, on pourrait se demander si la transmission est un acte naturel au sens instinctif. À cela, elle

⁶¹ D. Berliner. « Anthropologie et transmission ». Terrain [En ligne]. *Op. cit.*, p.16.

⁶² N. Barbalagélata. « Transmission et exil ». *Le télémaque* [en ligne]. 2004, vol. 2, n°26. [Réf. de décembre 2013]. Format PDF. Disponible sur : <<http://cairn.info/revue-le-telemaque-2004-2-page-91.htm>>, p. 91.

argumente ces propos en se référant au disciple de Socrate : « Platon nomme cette force magnétique amour, *démon*, être intermédiaire qui permet les passages, avec l'hétéron, avec ce qui vient d'ailleurs ; elle relie ce qui est séparé, couvre des discontinuités, permet, par sa fonction médiatrice, de tracer des chemins ». ⁶³ Elle souligne aussi que l'amour « permet de renoncer aux satisfactions immédiates et qui introduit la temporalité proprement humaine, issue de la possibilité de différer la satisfaction ». ⁶⁴ Ainsi cette dernière citation souligne et complète les propos de D. Berliner et plus loin de Dominique Jacques-Jouvenot et Gilles Vieille Marchiset, à savoir : la transmission assure un transfert dans une temporalité longue. La crise de la transmission ne viendrait-elle donc pas de la disparition de l'amour ou d'une mauvaise interprétation du mot amour, se caractérisant par des satisfactions immédiates ? Ce qui expliquerait probablement le phénomène de violence.

De ces deux définitions se dégage un concept fondamental : le concept de culture. Selon N. Barbalagélata, « La transmission est fondatrice de la culture » ⁶⁵. Alors que D. Berliner le définit par les termes suivants : *représentations, pratiques, émotions*. En effet, si on transmet des représentations, des pratiques et des émotions, le contenu de la transmission se caractérise par la culture d'une ethnie. Autrement dit, on transmet de la culture. La culture est ainsi tout ce qui se rapporte à un territoire donné. Le théoricien de la littérature Roger Tomson en détermine les caractéristiques :

« Une série de systèmes spécifiés de symboles... la mémoire des vivants est la caution de ce pacte auquel les morts président, les symboles culturels ayant pour raison d'être de perpétuer cette mémoire. Toute culture permet de mesurer une distance généalogique. La mentalité d'une population, sa singularité culturelle, n'est pas simplement un faisceau de traits différentiels. Elle est à penser à l'échelle d'une symbolique relativiste. Son organisation doit être ramenée au contexte de sa distance généalogique... L'appel à l'identité culturelle est bien un processus contemporain qui tente d'alléger les pesanteurs politiques et socio-économiques... L'identité culturelle est une réponse à une situation. » ⁶⁶

Ainsi, la culture est propre à un peuple. Elle s'identifie au moyen de symboles et de référents. Elle est à distinguer du mot civilisation qui lui se rattache au politique et à la ville. Le relativisme culturel dont parle Roger Tomson se réfère au caractère scientifique du mot culture, au sens où chaque peuple relevant de l'ethnocentrisme se définit comme normal par rapport à toute personne extérieure à sa communauté. C'est donc le rôle de l'anthropologue d'étudier ce relativisme culturel et de ne pas tomber dans le piège de l'ethnocentrisme. N. Barbalagélata parle d'*altérité* pour désigner cette autre personne, cet objet étrange qui se différencie par les règles et les valeurs :

« Cette rencontre avec l'altérité implique celle de l'irréductibilité de l'autre en tant qu'Autre. Non assimilable à mon Moi et à mes règles, non susceptibles d'identification. Cette altérité marque "ça" comme dépositaire d'un objet étrange, énigmatique, inaccessible. Cette étrangeté mène à ce que le rapport à cet objet soit fortement troublant. Il nous laisse dans un point d'incertitude vis-à-vis des interprétations qu'on peut en faire. » ⁶⁷

⁶³ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁶ *Actes du premier congrès des écrivains de la Caraïbe : La littérature de la Caraïbe, états des lieux, problématiques et perspectives* (2 : 2011 : Guadeloupe). Paris : Hervé Chopin, 2013 (actes réunis par Roger Tomson), p. 48.

⁶⁷ Norma Barbalagélata. «Transmission et exil». *Op. cit.*, p. 95.

En somme, la transmission se base sur la « culture explicite (les phénomènes matériels) et la culture implicite (les savoirs, les attitudes, les valeurs partagées par les membres de la communauté) ». ⁶⁸ Néanmoins, la transmission ne se base pas seulement sur son contenu puisque l'acte de transmission est tout aussi fondamental. En effet, quel que soit le contexte historique et culturel dans lequel nous nous situons, la transmission répond à une logique de don dans laquelle s'établissent des interactions sociales entre un donneur et un receveur. De ces interactions s'organisent, dans les sociétés de tradition orale, des liens intergénérationnels qui, selon D. Jacques-Jouvenot et G.-V. Marchiset, se situent dans une temporalité où « le temps est un cadre social privilégié dans lequel s'organise la transmission ». ⁶⁹ L'expérience objective nous sert étant donné que le savoir n'est ni inné, ni acquis, l'acte de transmission dans les sociétés traditionnelles s'accompagne d'un processus d'imprégnation du savoir et d'identification au détenteur du savoir ; ceci dans une temporalité longue.

Selon D. Jacques-Jouvenot et G.-V. Marchiset, la transmission permet de garantir le lien intergénérationnel. Ils définissent l'acte de transmettre comme étant un processus mémoriel, qui permet au successeur de transmettre et de vivre des choses vécues par l'héritier sans qu'il ne soit présent matériellement ; car toute transmission s'effectue selon un contexte particulier. Toutefois, les sociétés de tradition orale valorisent leur contenu par le sens et la parole à la place des mots, de la graphie et de l'écriture ; d'où l'importance du processus d'imprégnation dans une temporalité longue qui aidera à la modification et/ ou la pérennité de l'identité du territoire.

Compte tenu de la dynamique des générations tant au niveau du contenu que de l'acte de transmission, la transmission ne peut rester à l'état brut. Sans aller à l'encontre de l'héritage reçu, les histoires expérientielles et les effets de la modernisation et de la modernité tendraient à transformer les processus de transmission sans pour cela altérer trop brutalement la continuité sociale.

Par ailleurs, les processus de transmission ne s'opèrent pas que verticalement entre descendants et ascendants, mais aussi horizontalement à l'échelle des interactions sociales. La connaissance et l'analyse des acteurs passent par une inspection en minutie des rôles de ces acteurs de la transmission dans une société en permanente évolution. Ces acteurs partagent ainsi des liens intrafamiliaux qui, certes, favorisent la transmission mais qui n'est pas obligatoire dans le processus de transmission ; c'est à dire que l'héritage ne se transmet pas forcément avec les liens du sang. La confiance et l'assurance de la continuité sociale sont déterminantes dans le choix de l'héritier, dans la mesure où le respect de la tradition passe par des stratégies de négociation qui autorisent ainsi le changement. Néanmoins, ces stratégies doivent s'identifier au contexte du territoire voire de la communauté ; sans quoi le lien sera brisé et la tradition rompue. Quel possible déploiement en terre martiniquaise ?

1.2. Socio-anthropologie de la tradition orale à la Martinique

Pour répondre à une telle question, nous faisons appel à la pensée du philosophe, J.-P. Faye. La tradition selon lui, est « dans une société déterminée, à travers le processus de son histoire, la part qui se transmet, de manière vivante, de génération en génération. » ⁷⁰ Cette

⁶⁸ Pascal Perrineau. « Sur la notion de culture en anthropologie ». *Revue française de sciences politiques* [en ligne]. 1975, 25^{ème} année, n°5 [réf. du 24 avril 2014]. Format PDF. Disponible sur : <http://persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1975_num_25_5_393637>, p. 949.

⁶⁹ D. Jacques-Jouvenot, G. Vieille Marchiset. *Socio-anthropologie de la transmission*. *Op. cit.*, p. 8.

définition rejoint étroitement la définition de la transmission, puisque la part qui se transmet dans toute société représente la culture, partagée entre les biens matériels et les biens immatériels.

Ainsi, la tradition répond au projet d'éducation qui se base sur « la socialisation de l'homme et l'humanisation de la société »⁷¹. En d'autres termes, l'homme a besoin d'un ancrage identitaire lui permettant de satisfaire ce besoin de culture. La Martinique fait partie de ces sociétés regroupant une multitude d'identités et s'apparentant à son tour à plusieurs formes de cultures. De manière très évidente, nous pouvons dire que la transmission ne peut être que remise en cause, compte tenu de la pluralité des identités que l'île renferme.

Compte tenu de ses spécificités, elle éveille la curiosité de bon nombre de chercheurs *natifs-nataux* et d'ailleurs. Elle souffre vraisemblablement de maladies « non pathologiques ». À ce propos, l'anthropologue F. Affergan parle, de « pathologisation des comportements ».⁷² Qu'entend-il quand il emploie ce syntagme ?

Ce diagnostic est établi parce qu'il considère que les Martiniquais sont atteints de troubles du comportement ; troubles dont l'identification n'admet pas de classification au rang des spécificités nosologiques connues en France. Les événements socio-historiques peuvent expliquer ces types de phénomènes. D'ailleurs R. Massé, en citant Jean Benoist, en explicite les causes :

« L'anthropologie des îles de la Guadeloupe et de la Martinique a été plus sociale que culturelle du fait du poids de la domination coloniale, de la dépendance économique, de la pression assimilatrice des institutions telles l'école ou l'église ou encore de l'esclavage et de la société de plantation comme facteurs des problèmes de santé mentale »⁷³.

Ces événements ont eu des répercussions négatives sur la population martiniquaise. L'histoire coloniale en est responsable. De plus, le cadre spatio-temporel ne constitue aucune limite dans la souffrance des individus. Ce jugement de reconnaissance traduit l'idée selon laquelle la dépendance vis-à-vis de la métropole perdure et tend à se présenter sous d'autres formes. Selon J. Benoist que cite R. Massé, l'école et l'Église reproduisent les mêmes schèmes de l'époque coloniale. Ainsi, les méthodes employées sont plus subtiles et modifient, de manière irréversible, le psychisme de l'être Martiniquais.

R. Massé parle de *détresse créole*. Celle-ci concerne un groupe, un territoire ; la détresse est une souffrance sociale. Arthur Kleiman, cité dans l'ouvrage de R. Massé, identifie la souffrance comme étant « Un complexe mixture d'émotions et de valeur souvent contradictoire dont l'unicité désordonnée défend le cœur existentiel de l'individu en tant qu'humain »⁷⁴

Cette souffrance est due à une violence indirecte. En effet, des dépendances d'ordre économique, symbolique et de discrimination raciale, sont autant de facteurs pouvant accentuer le phénomène.

⁷⁰ J.-P., Faye. *Op. cit.*, p. 1.

⁷¹ *Id.*

⁷² F. Affergan. *Anthropologie à la Martinique*. Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1983, p. 191.

⁷³ R. Massé. *Détresse créole : ethnoépidémiologie de la détresse psychique de la Martinique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2009, p. 278.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20

La dépendance économique résulte des siècles de colonialisation. Quant à la dépendance politique, elle est, par exemple, la conséquence d'un transfert élargi de responsabilités et d'un pouvoir des politiques métropolitaines sur l'île. R. Massé explique cette souffrance en la décomposant en trois dimensions :

- Une dimension d'objectivation : elle est liée aux structures et aux normes sociales ;
- Une dimension de subjectivation : c'est la manière dont les gens donnent un sens à leur vie ;
- Une dimension liée à l'expérience historique : elle est liée à la fois au passé colonial et à l'expérience vécue de la souffrance. *L'ethnoépidémiologie* prend en compte cette expérience historique. Il s'agit à la fois d'épidémiologie et d'anthropologie et c'est grâce à elle qu'une analyse culturelle est possible.⁷⁵

Par ailleurs, F. Affergan relève trois catégories de symptômes mentales pouvant altérer l'identité de l'antillais :

« Les névroses transculturelles placent le sujet dans une situation où il se cantonne entre deux mondes sans pouvoir choisir ni se situer dans un univers de valeurs...les états oniroïdes que l'on peut classer en deux types : les hallucinations, illusions, interprétations excessives, et, par ailleurs, le délire persécutif...et enfin les états dépressifs avec morbidité... »⁷⁶

On l'a dit au début du présent chapitre : la tradition est la part qui se transmet. Cette part constitue la culture martiniquaise. Or, celle-ci se trouve bouleversée lorsqu'il s'agit d'en faire une analyse « ethno-épidémiologique ». En effet, selon R. Massé⁷⁷, l'ethno épidémiologie s'intéresse à l'influence des facteurs sociodémographiques, sociopolitiques et culturels parmi lesquels :

- Les facteurs sociodémographiques que constituent le sexe, l'âge, l'origine ethnique, la classe sociale, la religion ;
- Les facteurs sociopolitiques que représente par exemple l'accessibilité aux soins, à la discrimination et stigmatisation sociale ;
- Les facteurs culturels que symbolise la pluralité d'identités ; qui fait de l'île un « syncrétisme créatif d'éléments des cultures françaises, amalgamés dans le creuset historique d'une société coloniale de plantation »⁷⁸
- Les facteurs de cause de la souffrance au sein duquel les structures sont analysées d'un point de vue politiques, économiques, à travers ce que R. Massé appelle « les conditions concrètes d'existence » lesquelles sont liées au problème de chômage, à la déstructuration de la famille, au rapports sociaux et à tous les événements de la vie quotidienne.

Au même titre que ce qu'appelle F. Affergan les maladies non pathologiques, l'ethno épidémiologie ne traite pas des problèmes psychiatriques. Elles seraient dues, selon le chercheur canadien à des problèmes d'ordre culturels faisant de la Martinique, une société d'arriérés. D'ailleurs, Bertrand Edouard & Germain Bouckson qualifie la Martinique d'*asile* et R. Massé parle de société *aliénée* ; autant de mots forts pour qualifier cette

⁷⁵ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁶ F. Affergan. *Anthropologie à la Martinique. Op. cit.*, p. 191.

⁷⁷ R. Massé. *Détresse créole : ethnoépidémiologie de la détresse psychique de la Martinique. Op. cit.*, p. 250.

⁷⁸ *Id.*

société du manque (d'être). À cet effet, quel serait le contenu de la transmission dans un territoire mouvementé par des siècles d'esclavage et d'assimilation ? Une culture aliénée signifierait-elle un territoire sans culture ?

Le mot *culture* a souvent été opposé à celui de *nature* ou encore de *sauvage*, car celui-ci proche de la nature ne peut être qu'inculte car trop éloigné du monde civilisé.

Claude Lévi-Strauss ne conçoit pas cette vision. Marcel Hénaff commente, d'ailleurs, ses écrits :

« L'humanisme anthropocentrique est, en fait, la négation de l'humanisme éthique – compris au sens le plus profond – qui doit inclure dans son respect non seulement l'homme lui-même mais la totalité du monde donné. C'est cet humanisme-là que depuis toujours nous enseignent ceux que nous appelons *sauvage*. C'est chez eux que l'on trouve « ces vastes systèmes de rites et de croyances qui peuvent nous apparaître comme des superstitions ridicules, mais qui ont pour effet de conserver le groupe humain en équilibre avec le milieu naturel » ; c'est chez eux encore que « règne l'idée que les hommes, les animaux et les plantes disposent d'un capital commun de vie, de sorte que tout abus commis aux dépens d'une espèce se traduit nécessairement {...} par la diminution de l'espérance de vie des hommes eux-mêmes ». Lévi-Strauss voit en cela le témoignage d'un « humanisme sagement conçu qui ne commence pas par soi-même mais fait à l'homme une place raisonnable dans la nature au lieu qu'il s'en institue le maître et la saccage, sans même avoir égard aux besoins et aux intérêts de ceux qui viendront après lui. »⁷⁹

L'objectif de l'éducation se caractérise donc, selon J.-P. Faye, par « l'humanisation de la société et la socialisation de l'homme ».⁸⁰ Il s'accorde tout aussi bien avec ces types de sociétés puisque la part de l'éducation qui se transmet (autrement dit la tradition) constitue la culture propre de chacune des sociétés. Si la culture définit les capacités acquises par l'homme et représente les croyances, rites et coutumes, chaque peuple se définit par sa propre culture, y compris celle qui se rapproche de la nature. La culture n'a donc rien à voir avec le taux de modernisation. Et selon Claude Lévi-Strauss, les peuples vivant en équilibre avec la nature relèvent davantage d'un *humanisme éthique* que ceux qui la gaspillent et l'utilisent au détriment des autres êtres vivants qui l'entourent. En somme, il est indispensable de dissocier les mots culture et nature qui ne sont pas à opposer mais à rapprocher afin de mettre en évidence ce que C. Lévi-Strauss appelle *l'humanisme éthique* car plus on s'éloigne de la nature et plus on tend vers un *humanisme anthropocentrique*. On peut donc penser que plus on se rapproche des sociétés dites modernes, plus les valeurs de partage et de solidarité s'amenuisent ou semblent apparaître sous d'autres formes. D'autant plus, que les sociétés modernes relevant d'un humanisme anthropocentrique considèrent leur culture comme un objet transcendantal, donc supérieur à celle de toute autre société. C. Castoriadis définit aussi la société occidentale comme étant une société *socio-centrique* ; c'est-à-dire une société « [qui] se pose comme le centre du monde et [qui] regarde toutes les autres de son propre point de vue... »⁸¹

Ainsi, les populations se rapprochant davantage de l'humanisme éthique sont celles qui s'éloignent du cas universel et qui éliminent tout préjugé discriminatoire à l'égard de l'autre ; contrairement à la mentalité capitaliste dont l'objectif est de détourner les populations de leur propre besoin au profit des motivations économiques :

⁷⁹ M. Hénaff. *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*. Belfond : Éditions Agora, 1991, p.127.

⁸⁰ J.-P. Faye. *Op. cit.*, p. 1.

⁸¹ C. Castoriadis. *L'institution imaginaire*. *Op. cit.*, p. 47.

« [...] le capitalisme n'a pas seulement dû, comme Marx le montrait déjà, les réduire à la misère en détruisant systématiquement les bases matérielles de leur existence indépendante. Il a dû en même temps détruire impitoyablement les valeurs et les significations de leur culture et de leur vie – c'est-à-dire en faire effectivement cet ensemble d'un appareil digestif affamé et de muscles prêts à un travail privé de sens, qui est l'image capitaliste de l'homme. »⁸²

Qu'en est-il de la société martiniquaise ? Les types de motivation relèvent-elles de valeurs ethniques ou sont-elles de purs mimétismes de la culture occidentale ? Quelles peuvent être les raisons qui amènent la population martiniquaise à examiner ou réexaminer leur choix ? Est-ce réellement un choix ?

Selon C. Lévi-Strauss⁸³, il en découle une confusion entre *race et culture* que l'on associe volontiers au phénomène de *racisme*. Joseph Arthur de Gobineau définit la race de la manière suivante :

« Il ne faut pas oublier que Gobineau, dont l'histoire a fait le père des théories racistes, ne concevait pourtant pas l'inégalité des races humaines de manière quantitative, mais qualitative : pour lui, les grandes races primitives qui formaient l'humanité à ses débuts - blanche, jaune, noire - n'étaient pas tellement inégales en valeur absolue que diverses dans leurs aptitudes particulières. La tare de la dégénérescence s'attachait pour lui au phénomène du métissage plutôt qu'à la position de chaque race dans une échelle de valeurs communes à toutes ; elle était donc destinée à frapper l'humanité tout entière, condamnée, sans distinction de race, à un métissage de plus en plus poussée. »⁸⁴

En réduisant son opinion à des préjugés racistes, la tendance serait aussi de rejeter la culture de l'autre. Chaque ethnie se voit comme entrant dans la norme et se différencie de l'autre, d'une part, par sa race et d'autre part, par sa culture. Toutefois, si l'on prend en compte l'appréciation de J-A. de Gobineau, le métissage touche aussi bien l'Hexagone que la Martinique. Le sauvage est une créature qui représente l'incompréhension car n'appartenant pas à l'universel de l'autre. Or, il existe une diversité de cultures mais dans des unités de races limitées. Autrement dit, sur une même aire géographique, plusieurs cultures peuvent coexister. À l'exemple de la Martinique, on a pu montrer que cette société est partagée entre plusieurs identités car formée de cultures diverses, elle s'éloigne, en autres de ses valeurs d'origines.

En effet, l'assimilation puis la départementalisation de la Martinique en 1946 a mis ses habitants dans une situation de compromis :

- Entre une stratégie d'acceptation des valeurs prônées par la République française et de surcroît acceptation à l'assimilation socio-culturelle ;
- Ou entre un refus total des références du pays colonisateur ;
- Ou encore se positionner entre une stratégie de négociation et d'appropriation des valeurs françaises tout en composant avec des pratiques martiniquaises par référence aux pratiques ancestrales.

⁸² *Ibid.*, p. 36.

⁸³ C. Lévi-Strauss. *Race et histoire, race et culture*. Paris : Albin Michel, 2002, p. 31-35.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

La situation de la Martinique est paradoxale et de lourdes conséquences pèsent sur sa culture. Les chaînes de l'esclavage ont été rompues officiellement. Cependant, la France continue à marquer d'un fer rouge son autorité vis-à-vis de la Martinique, compte tenu de ses rapports économiques et politiques entretenus entre ces deux territoires. Ainsi, la puissance française place (malgré elle) le département en situation d'infériorité. Par voie de conséquence, les valeurs martiniquaises ne sont que « poussières » face à la celles de la puissance hexagonale.

La situation paradoxale vient aussi du fait qu'une grande part de la population martiniquaise rejette sa culture et ses origines. Ce mimétisme occidental est ancré dans les mémoires et se perpétue de génération en génération ; ce qui laisse peu de place à d'autres cultures. Cette situation est de loin la plus ambiguë car les Martiniquais sont pour la plupart dans une situation de confort apparent qui les rend vulnérables à tous points. Les écrits de deux anthropologues canadien et français : R. Massé et de F. Affergan, en autres, sont des témoignages de la situation de la population martiniquaise.

Ainsi, cette conjoncture politique, économique et sociale influence la culture martiniquaise. Bien que la Martinique soit issue de divers peuples, l'Afrique reste le continent le plus représentatif des pratiques traditionnelles. Les histoires communes entraînent des similitudes d'ordre culturel avec d'autres îles de la Caraïbe ; et les pratiques à la Martinique tiennent davantage de la culture africaine que de celle de l'Occident. Cette situation obscurcit l'image des autochtones vis à vis de leur culture. La tradition est ainsi perçue comme une forme d'exotisme. Nous pouvons d'ailleurs citer l'œuvre *Tristes tropiques* de C. Lévi-Strauss analysé par M. Hénaff :

« Mais on comprend assez vite le caractère salubre de la virulence de ce rejet : ce sont les marchands d'exotisme qui sont visés et du même coup ses consommateurs. Ce qu'on cherche, à l'évocation des contrées lointaines, ce sont les détails spectaculaires, les anecdotes saugrenues. Les vrais explorateurs sont rarissimes [...] Le titre de l'ouvrage aurait déjà dû, de toute façon, lui [le lecteur] mettre la puce à l'oreille : non pas merveilleux mais bien tristes tropiques. C'est un renversement radical d'image.»⁸⁵

Ainsi, les pratiques traditionnelles sont très mal perçues et s'associent difficilement à un besoin vital d'existence. Certes, elles font parties du patrimoine martiniquais, mais elles ne semblent plaire qu'à une majorité de touristes émerveillés devant un tel exotisme. Par conséquent, nous pourrions penser que les pratiques traditionnelles reviennent à la mode sous la forme d'un folklore. N'est-ce pas là une preuve de notre occidentalisation de plus en plus croissante ? Ne s'éloigne-t-on pas comme le dénonce C. Lévi-Strauss, de *l'humanisme éthique* au profit de *l'humanisme anthropocentrique* ?

Si tel est le cas, on s'éloigne de plus en plus de la nature qui nous environne et par conséquent de la culture qui a longtemps pris appui sur l'observation de sa matrice. Pourtant ces pratiques, pour tous ceux qui les considèrent comme étant le terroir martiniquais doit, pour les conserver, maintenir des relations de symbiose avec la nature. Autrement dit, le rapport à l'eau, à la terre et au vivant est essentiel à la survie de la culture martiniquaise. Amenuiser cette biodiversité, c'est refuser les traditions et ainsi rejeter les valeurs. C'est la raison pour laquelle C. Lévi-Strauss critique très fortement les sociétés modernes. On l'accuse, d'ailleurs, de ne pas prendre en compte les effets du modernisme. Il préférera se rapprocher des sociétés qu'il nomme *sociétés primitives* afin d'admirer leur richesse culturelle au détriment des richesses matérielles dont se vantent de puissants territoires.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 352.

En dépit de l'exotisme apparent que fabriquent les politiques publiques pour attirer la gentry touristique, les pratiques traditionnelles ne sont pas seulement une source économique. Elles évoquent encore, pour beaucoup, des valeurs essentielles à leur survie et leur mieux-être. Cette partie de la population a accepté leur culture qui appartient, comme le définit les essayistes, J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, à la *créolité* :

« La créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'histoire a réunis sur un même sol... Nous étions l'anticipation du contact des cultures, du monde futur qui s'annonce déjà. Nous sommes tout à la fois, l'Europe, l'Afrique, nourris d'apports asiatiques, levantins, indiens, et nous relevons de survivances de l'Amérique précolombienne. La créolité c'est le monde diffracté mais recomposé, un maelstrom de signifiés dans un seul signifiant : une Totalité.»⁸⁶

La population afro-martiniquaise ne revendique pas la culture d'un pays ou celle d'une ethnie en particulier. Le faire signifierait qu'elle abandonnerait ses origines et de surcroît qu'elle renierait sa culture pluriethnique. Mais, elle prend pleinement conscience de son enracinement. Autrement dit, elle accepte son histoire et par conséquent toutes les pratiques d'acculturation qui lui permettent aujourd'hui, non pas de subir la société mais de la vivre, de s'impliquer et de prendre part à toute initiative qu'elle soit théorique ou pratique dans la société martiniquaise.

Néanmoins, il est vrai que lorsque l'on s'intéresse à certaines pratiques traditionnelles, le réflexe serait de se tourner vers d'autres îles de la Caraïbe qui ont davantage conservé la part africaine. Mais il serait tout aussi judicieux d'investir les recherches sur d'autres territoires qui entretiennent, à cause des bouleversements historiques, de fortes ressemblances avec certaines pratiques. C'est le cas, par exemple, de certaines danses polonaises s'apparentant très fortement à la rythmique des danses haïtiennes et au *bèlè* martiniquais. Ainsi, la connaissance historique permet de réfléchir sur cet enracinement. Elle est, selon C. Castoriadis, condition positive pour permettre de penser la dialectique dans l'histoire et de justifier de la rationalité des faits en se rappelant par exemple l'arrivée en 1802 de la légion polonaise en Haïti afin d'écraser la révolution haïtienne ; ce qui justifie des ressemblances culturelles pouvant avoir lieu avec des contrées éloignées. Cela revient à accorder une importance particulière à notre pluralisme de cultures et ainsi dépasser cet *anthropocentrisme* et dévoiler toutes les facettes de la *créolité*.

Néanmoins, au risque de s'éloigner de l'objet de recherche, il est impensable d'épurer toutes ces cultures. L'Afrique s'avère un choix judicieux : les pratiques traditionnelles et en règle générale la tradition orale à la Martinique se constituent en résistances culturelles ; résistances dûes à la période esclavagiste.

1.3. Éducation traditionnelle comparée : le cas de l'Afrique Noire

Le XVII^e siècle constitue la première période de créolisation se référant à la genèse de la Martinique et de la Guadeloupe ; des sociétés issues de la triade Europe-Afrique-Amérique. Compte tenu des origines africaines que bon nombre d'intellectuels assignent aux pratiques traditionnelles ainsi qu'au premier mouvement idéologique et culturel des sociétés antillaises (la négritude), il nous a semblé important de se référer à l'un de ces continents qui a constitué ces sociétés : l'Afrique.

⁸⁶ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant. *Éloge de la créolité. Op. cit.*, p. 26.

Néanmoins, le regard que porte les essayistes sur les cultures africaines demeure si flou que nous ne pouvons définir avec exactitude, lesquelles de ces sociétés africaines ont eu des répercussions sur le Nouveau monde et notamment sur ses pratiques traditionnelles. Même le mouvement de la négritude ne saurait valoriser la substance même de ces cultures ; des cultures qui proviendraient de la côte ouest de l'Afrique, compte tenu de la mise en esclavage de cette partie du continent.

Touefois, les écrits relatent un processus intergénérationnel commun à celui de la Martinique ; un processus amplifié par le contexte familial. En effet, le respect des aînés et des ancêtres sont des éléments importants pour la transmission des savoirs intergénérationnels, puisque le concept d'identification se définit en fonction du processus de transmission. Pourtant, au sein de certaines sociétés, les enfants d'une même fratrie, par exemple, n'accèdent pas tous au savoir parental. Il ne suffit donc pas d'être né pour que la transmission de la pratique s'opère de manière automatique.

Le cas de l'Afrique est significatif car réside à l'intérieur de ce territoire une diversité de modes de transmission. Georges Augustin a établi des règles de succession et d'héritage, selon que l'on transmet des biens matériels ou immatériels. La tribu Baoulé établit une forme de transmission dite avunculaire, c'est à dire d'oncle maternel en neveu utérin ? En d'autres termes : ce mode de transmission est propre à l'Afrique subsaharienne mais provoquent de l'incompréhension auprès d'autres ethnies compte tenu de leur forme de transmission qui s'apparentent à celui de la France certainement dû à la présence des Français expatriés sur la côte guinéenne. Leur forme de transmission se base sur la transmission agnatique ou patriarcale. Lorsqu'il existe une transmission matrilineaire, il s'agit de biens immobiliers : c'est le cas de Nairobi. Cependant le foncier reste de l'ordre de la transmission de père en fils : nous pouvons citer l'exemple de la tribu des Kykuyus, au Kenya.

La transmission porte également sur les noms propres. La transmission de noms de parents ou grands-parents aux petits-enfants est monnaie courante voire obligatoire afin parfaire le lignage. Ce mode de transmission est commun à beaucoup de sociétés même occidentales. Néanmoins, tout refus sera sanctionné de déni voire de mort par maléfice.⁸⁷ Quel que soit le contenu de la transmission, se cache une dimension symbolique et c'est celle-ci qui pour l'acquérir se transmet dans une temporalité assez longue.

Cette dimension symbolique réside dans la vie quotidienne des sociétés africaines. C'est elle qui maintient en vie la communauté et fortifie la cohésion au sein du groupe ; renoncer reviendrait à renoncer à toutes formes de croyances. C'est l'une des raisons pour lesquelles les sociétés africaines ont, par choix culturel, privilégié la parole au détriment de l'écriture. Certes, elles l'utilisent mais s'en servent à des usages bien précis. Dans tous les cas, la parole ne remplace pas l'écriture.

« L'oralité doit être considéré comme une modalité de civilisation par laquelle certaines sociétés assurent la pérennisation d'un patrimoine verbal conçu comme un élément essentiel de ce qui fonde la cohésion communautaire. Certaines sociétés, bien qu'ayant été tôt en contact avec des procédés scripturaires, n'ont pas choisi d'en faire leur mode principal d'expression et de transmission. Les sociétés d'Afrique noire sont depuis longtemps au contact de l'écriture. Elles ont pu emprunter certains systèmes graphiques pour des usages très précis (par exemple dans les sociétés initiatiques). Cependant, ces emprunts ou ces inventions sont toujours restés cantonnés à des usages spéciaux limités, et

⁶⁷ D. Jacques-Jouvenot, G. Vieille Marchiset. *Socio-anthropologie de la transmission*. Op. cit., p. 82.

n'ont par exemple servi à noter la riche tradition littéraire orale de ces sociétés (contes, poésies, épopées). »⁸⁸

Ainsi, l'oralité est un mode de communication d'une grande importance. Compte tenu de sa dimension symbolique, on est dans l'impossibilité de lui attribuer la même fonction que l'écriture. Retranscription de nos pensées, ce mode de communication permet, en autres, la codification de la part d'oralité plus ou moins grande qui compose chaque société. Loin des décodages purement linguistiques, l'oralité transcende la langue et convoque le langage ; un langage dont seules les initiés sauraient saisir. Autrement dit, en dépit de l'accroissement du taux de modernisation, l'écriture ne peut faire fi de la part d'oralité. Pour exemple, les contes et proverbes d'usage courant permettent de distinguer ces deux modes de communications :

« On sait l'importance du proverbe dans la parole des sociétés rurales ouest-africaines. Ainsi parler pour les Bwa, c'est d'abord " parler en proverbes ". C'est une façon de parler qui s'apprend dès l'enfance et se perfectionne tout au long de la vie. Le proverbe intervient au sein d'une manière plus générale de s'exprimer en usant d'images, de sous-entendus, d'allusions, qui est privilégiée. Plus on vieillit, plus on apprend à ne parler que sur le mode implicite. »⁸⁹

Cécile Leguy montre aussi l'importance de la parole imagée dans ces types de communautés. Autrement dit, la compréhension du sens devient plus explicite à mesure que l'on prend de l'âge et qu'on acquiert de l'expérience. Ainsi, contrairement aux sociétés africaines, la vieillesse, dans les sociétés occidentales, n'est pas synonyme de sagesse. Elle est un stade du développement lié à la dégénérescence physiologique, culturelle et sociale de l'humain. Pour les sociétés africaines, ce n'est donc pas l'écriture qui permet de maintenir l'équilibre social et sociétal, mais bien l'oralité.

Le raisonnement que tient l'ethnologue nous pousse à admettre l'importance du processus de transmission des formes de l'oralité qui commence dès l'enfance. L'observation de la réalité donne à voir que l'oralité est loin d'être inné puisqu'il s'acquiert par imprégnation dès le plus jeune âge. Il est vrai que la tendance spontanée serait d'affirmer que la transmission des savoirs devient automatique dès lors qu'il s'agit de liens filiaux maternels ou paternels, mais la maîtrise d'un savoir tient donc davantage d'une imprégnation que de liens biologiques. Ce qui revient à dire que les acteurs de la transmission peuvent ne pas entretenir de liens parentaux entre eux.

En somme, l'acte de communication traditionnel revêt plusieurs formes mais la totalité d'entre elles s'inscrivent dans un mode de transmission orale. Contrairement à la Martinique (contemporaine), les pratiques traditionnelles font partie intégrante de la vie quotidienne de beaucoup d'ethnies africaines et s'intègrent en totalité dans l'ordre du religieux. Par l'intermédiaire de la parole, elles rythment leur vie en communauté et entretient, selon L.-V. Thomas, trois types de communication au sein du groupe :

« En Afrique noire, le fait religieux se réalise par un acte de communication à trois visages : *communication métaphysique*, c'est à dire correspondance et/ou participations, *communication religieuse* ou liaisons profane / sacré, visible / invisible, vivant / ancêtre, homme / puissance numineuse, *communication sociale* par le biais du rite, du sacrifice, des

⁸⁸ C. Leguy. « Oralité en Afrique ». *Op. Cit.* p. 1.

⁸⁹ C. Leguy. « Bouche délicieuse et bouche déchirée : proverbe et polémique chez les Bwa du Mali ». *Langage et société* [en ligne]. 2000, vol. 2, n°92 [réf. de septembre 2013]. Format PDF. Disponible sur le Web : <<http:// Cairn.ino/revue-langage-et-société-2000-2-page-45>>.

cérémonies de passage qui provoquent des rassemblements considérables d'hommes et de femmes. »⁹⁰

Ces trois types de communication prennent des formes symbolico-imaginaires entretenant des relations étroites avec la nature. Selon L.-V. Thomas, la religion « procède non pas d'un désir de connaissance, mais d'un désir de communication fortifiante ». ⁹¹ C'est un désir de communication avec un Dieu suprême permettant à l'homme de se nourrir de son énergie. Cette énergie décroît davantage lorsqu'elle se transmet d'hommes à hommes. Et c'est donc la raison pour laquelle l'homme entretient constamment des correspondances avec cette force. Ce maintien nécessite une parfaite cohésion avec la nature et celle-ci n'est possible que si l'homme ne se sent pas supérieur par rapport aux autres êtres vivants : animaux et végétaux confondus et autres éléments naturels, notamment le vent, le soleil, les étoiles, la lune. Cette manière de vivre fait écho à certaines valeurs comme le partage, l'écoute, la patience et la foi en des croyances.

La yole ronde est devenue un sport nautique très prisée mais au-delà de son aspect médiatique, il nécessite ce rapport étroit avec les éléments naturels : la maîtrise du vent est par exemple plus que nécessaire pour la navigation et les autres éléments et êtres sont indissociables à la pratique. Les *anciens* savent parfaitement qu'écouter la nature est la première leçon pour une bonne navigation. Quelques anecdotes le prouvent.

En Martinique, il existe dans la commune du François, un quartier appelé Bois Soldat car vivent un grand nombre d'animaux appelés de façon vernaculaire « soldats ». Le départ de ces animaux vers la mer annonçait un mauvais temps. Ainsi, les marins pêcheurs avertis ne sortaient pas. C'est maintenant l'annonce à la radio et la météorologie qui permet de prévenir d'une mer houleuse. Il en est ainsi pour les agriculteurs qui désirent obtenir un bon rendement travaillait, en autres, avec la lune. Certains anciens savent très bien, par exemple, que planter des « légumes » ou tubercules, trois jours après lune, permet d'avoir un bon et gros fruit ou introduire dans leurs rotations de culture la famille de plantes appartenant aux fabacées permettaient d'apporter à la culture suivante de l'azote : un des éléments minéraux indispensables à la croissance du végétal. Il est vrai que dans les sociétés occidentales, la science agronomique a fait d'énormes découvertes, mais elle n'a pu qu'expliquer les inventions de la nature. Les sciences ne sauraient remplacer toutes ces connaissances ancestrales.

Ce qui prouve encore que ce sont les sociétés dont la part d'oralité est prégnant dont le taux de modernisation est le moins élevé, qui ont cette richesse de culture qu'ont oblitéré les sociétés occidentales ; et que la Martinique, s'inscrit à la fois dans les types de sociétés traditionnelle et occidentale ; l'île tend à perdre ses valeurs car s'éloignant davantage de son patrimoine immatériel. En effet, celui-ci est la première source de vie des sociétés primitives et demeure un élément fondamental à leur survie étant donné qu'il est le fondement de la transmission.

Ce qu'ont en commun ces deux types de sociétés, c'est bien la nature. Seulement, l'on sait très bien qu'une partie de la population l'utilise et se sert de la nature (la maîtrise comme le préconisait Descartes dans son *Discours de la méthode*) et qu'une autre partie de la population vit avec elle ; elle s'y identifie comme un maillon du réseau trophique.

⁹⁰ L.-V. Thomas. « Le verbe négro-africain traditionnel » [en ligne]. Format PDF. Disponible sur le Web : <<http://unites.uqam.ca/religiologiques/no7/thoma.pdf>>, p. 1

⁹¹ *Ibid.*, p. 2.

Une autre valeur surgit de ce rapport à la nature : le respect d'autrui. Et c'est aussi la raison pour laquelle C. Lévi-Strauss parle d'*anthropologie éthique*. Le paradoxe est tel que ces valeurs passent par un apprentissage dans les sociétés occidentales alors qu'elles sont pratiquement des valeurs innées dans les sociétés orales. Pourtant, celles-ci sont qualifiées de sauvages. L'incompréhension de la culture de l'autre amène au dogmatisme. Or, dans les sociétés occidentales, l'objectivité constitue un critère fondamental au sein de toutes les disciplines scientifiques et devrait faire admettre la richesse des sociétés orales.

D'autres facteurs sont similaires à ceux de l'Afrique tels que l'origine des rythmes de nos musiques. En dehors des influences d'autres territoires, on peut admettre que beaucoup de rythmes à la Martinique sont communs à ceux de l'Afrique. L.-V. Thomas affirme que le rythme est essentiel dans ce type de société et n'est en aucun dû à quelconque amusement :

« Le rythme est l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme, le système d'ondes qu'il émet à l'adresse des autres, l'expression pure de la force vitale. Une telle conception, révélatrice de la mentalité nègre, explique pourquoi la vibration rythmée joue un rôle si grand : elle intervient dans les mythes de création... Le rythme s'inscrit dans un complexe mental où ordre, répétition et équilibre constituent les structures internes fondamentales de la pensée nègre »⁹².

Ainsi, la parole rythmée et répétée est l'un des enjeux de l'éducation traditionnelle : elle a une fonction importante dans le groupe. Elle est un des critères de socialisation de l'humain. En somme, l'éducation traditionnelle est « entièrement tournée vers le maintien de l'équilibre ; la préoccupation majeure étant de subsister, on tend souvent à bloquer l'innovation »⁹³

À la Martinique, les musiques traditionnelles ont conservé leur rythme. Elles sont, d'ailleurs comparables avec celles de l'Afrique. Cependant, à première vue, à la Martinique, la notion du rythme a perdu toute son essence. Si on prend l'exemple de la danse du *bèlè*, on se remémore des rythmes similaires à ceux de l'Afrique et ce, quelles que soient les paroles chantées. Celles-ci sont constamment répétées et imagées. Ce qui implique que seuls les initiés en comprennent le sens car elles racontent, en autres, des faits et des situations de la vie quotidienne.

En somme, la répétition permet-elle de maintenir la cohésion et le maintien d'un équilibre dans ces sociétés ? S'agit-il de même pour les sociétés occidentales ? La répétition est-elle indispensable pour la transmission des savoirs ? Si oui, participe-t-elle à un mieux-être ? En fin de compte, l'éducation traditionnelle et l'éducation moderne n'ont-elles pas les mêmes finalités ? La Martinique, à la fois île de l'archipel caribéen et département français, présente des particularités culturelles et idéologiques dues à l'insularité de son territoire. Il n'en demeure pas moins que celui-ci doit répondre aux normes françaises et européennes. Le système éducatif constitue une des principales prérogatives des politiques publiques. Il se veut le meilleur moyen de socialisation des générations présentes et futures. En effet, de tout temps, les philosophes puis les chercheurs de l'éducation ont toujours pensé ce que serait la meilleure éducation à donner à nos enfants ; une éducation

⁹² *Ibid.*, p. 7.

⁹³ Assemblée parlementaire de la francophonie : commission de l'éducation, de la communication et des affaires culturelles, les systèmes éducatifs et les transformations socioéconomiques. « Le cas du Burkina Faso » [en ligne]. 2012. Format PDF. URL : <://sandamariaardeleanu.files.wordpress.com/2012/04/7-c3a9tude-syst-c3a9duc-burkina-faso.pdf>. Consulté en novembre 2013. p. 2.

différente de ce que propose la traditionnelle : une éducation moderne. Mais quelle est-elle ?

II. ÉDUCATION MODERNE

2.1 L'idéologie et l'utopie de l'éducation

Le concept de *modernité* a été repris maintes fois. Pour le comprendre, il convient de le situer dans un cadre temporel bien précis. Par ailleurs, analyser la polysémie de ce terme équivaut à changer de cadre disciplinaire. Autrement dit, en passant des concepts socio-anthropologiques aux concepts philosophiques. Par ailleurs, la philosophie n'étant pas une science, elle n'adhère à aucun procédé méthodologique. Cependant, on ne peut nier le fait que les premiers penseurs de l'éducation furent des philosophes et ce furent eux qui, en grande partie, remirent en cause la modernité et les finalités de l'éducation.

Le mot « moderne » vient du latin *modernus* et signifie *ce qui est récent*. Cette époque est marquée par une révolution intellectuelle et s'accompagne de nombreux progrès technologiques. L'invention du transport, de l'imprimerie et le développement de l'urbanisme vont accroître la circulation des informations et rendre la connaissance accessible à un plus grand nombre. Les penseurs se détacheront des explications religieuses et se baseront sur un nouveau mode de pensée : la pensée rationnelle. Ce qui revient à une des quatre règles de Descartes : la règle d'évidence qui consiste à « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle ». ⁹⁴ Ainsi, le philosophe mettra en doute tout ce qui l'entoure et rejettera totalement les enseignements. Seule la recherche de la vérité l'intéresse et ce sont les sciences exactes, plus particulièrement, les mathématiques qui lui en fournissent, en outre, la certitude. Ainsi, il rejettera tout ce qu'il n'a pas expérimenté. Autrement dit, pour le philosophe, accéder à la connaissance, c'est ainsi rechercher la vérité et ne jamais se sentir vainqueur car l'éducation constitue une quête à un mieux-être.

L'éducation passe par l'acquisition des savoirs. Son étude doit prendre en compte un certain nombre de concepts inhérents, notamment le mot *apprendre* qui revêt plusieurs sens. D'ailleurs, Charles Coutel en citant Olivier Reboul rappelle la polysémie du mot apprendre :

« [...] *Apprendre* [...] s'entend en trois sens distincts mais nécessairement articulés : *apprendre que*, dont l'acte est l'information et le résultat est le renseignement ; *apprendre à* dont l'acte est l'apprentissage et le résultat est la maîtrise d'un savoir-faire ; *apprendre* enfin dont l'action est l'étude et le résultat est la compréhension. » ⁹⁵

Il est indispensable de connaître et de maîtriser ce concept car privilégier le renseignement à la compréhension conduit l'apprenant à négliger l'essence même de l'éducation et de ses finalités. De plus, compte tenu de l'accroissement des technologies de l'information et de la communication, le risque s'avère plus grand. Il est donc primordial pour le pédagogue de savoir manier et maîtriser ce concept afin d'user de la bonne méthodologie et d'avoir toujours en vue les finalités de son enseignement à adapter en fonction de son public.

⁹⁴ R. Descartes. *Discours de la méthode*. Paris : Nathan, 1981, p. 49.

⁹⁵ C. Coutel. *Pourquoi apprendre ?* Nantes : Éd. Pleins Feux, 2001, p. 8.

Apprendre est une nécessité immuable à tout peuple. Elle permet l'humanisation de la société et l'émancipation de tout individu. Elle enrichit donc la culture du groupe et fortifie l'identité individuelle et collective. Apprendre signifie donc comprendre le monde dans lequel l'individu vit et interagit avec l'autre. Par l'éducation, l'homme parvient à élucider son objet et devient acteur de sa propre vie. Selon C. Castoriadis, l'élucidation est « le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent »⁹⁶.

Par ailleurs, selon C. Coutel, nous sommes à la fin des idéologies et des utopies.⁹⁷ En effet, l'éducation repose sur deux notions : l'idéologie et l'utopie. Elles permettent à elles seules de rattacher l'éducation dans un cadre temporel allant du passé vers l'avenir ; la continuité est assurée par la transmission. Selon C. Coutel, la fonction même de l'idéologie serait donc de « relier le présent à une tradition identificatrice qui nous vient du passé ».⁹⁸ L'idéologie renvoie à l'ensemble des mécanismes symboliques grâce auxquels l'homme s'identifie à une culture donnée. L'idéologie se rattache donc à des référents culturels, politiques, économiques et sociaux à partir duquel l'homme s'identifie et se construit.

L'utopie, l'autre facette de l'éducation, renvoie à un imaginaire social, au même titre que l'idéologie. Il se réfère, selon Thomas More, à un idéal. C'est donc l'événement auquel tout être aspire. Mais, peut-on réellement croire ? Peut-on réellement imposer de telles finalités pour l'éducation ? Thomas More propose sur ce principe une forme de gouvernement idéal. En effet, il justifie le désir d'apprendre par deux procédés. En premier lieu dans la première partie de son ouvrage, il expose les contradictions politiques dont souffre la population, au moment présent. Et dans la deuxième partie, il invite le lecteur à voyager sur une île *l'utopie* qui incarne la perfection d'une société. Ainsi, les deux parties de l'ouvrage sont liées par l'espoir d'un meilleur monde et ainsi par le désir d'apprendre et de se perfectionner. L'utopie est donc un idéal, un but à atteindre, tant bien même que l'on ne l'atteindra jamais, nous pouvons tout de même nous en rapprocher ; tel le but de l'éducation.

L'idéologie et l'utopie permettent de transcender le paradoxe de la transmission puisque ces deux concepts se situent à la croisée du *pourquoi apprendre* et éclaire la volonté de transmettre. La fin des idéologies et des utopies obscurcit cette soif d'apprendre et rend sous silence cet imaginaire social. Selon Castoriadis, l'imaginaire social se réfère à une création permanente dans un *social-historique*. Ce terme n'est pas à prendre dans son sens premier. Autrement dit, l'imaginaire social n'est donc pas un pur fantasme, irréel et fictif puisqu'il se rattache à l'histoire et à la société. L'imaginaire social vise le projet politique.

« Il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et « rationalité » en sont des œuvres... C'est une élucidation, même si elle prend inévitablement un tour abstrait, et indissociable d'une visée et d'un projet politiques... ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela aussi est une création social-historique »⁹⁹.

⁹⁶ C., Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société. Op. Cit.*, p. 8.

⁹⁷ *Ibid.*, p.17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 7-8.

Il semble donc indispensable d'analyser l'éducation en se référant à quelques concepts philosophiques puisque le problème de l'éducation ne peut être rattaché uniquement à un seul savoir disciplinaire ; il est relatif et doit prendre en compte différentes disciplines. La philosophie a longtemps été victime de préjugés puisqu'elle n'a pas pour vocation de trouver des solutions expresses mais elle « consiste essentiellement à éveiller un esprit, aux fins de l'amener à se prendre soi-même en charge ». ¹⁰⁰

Bien qu'on puisse s'inspirer de grands penseurs de la philosophie antique et moderne dans les programmes de l'éducation nationale, le système français, lui-même ne s'en inspire que très peu. Penser que ces philosophes ne sont plus d'actualité car faisant partie d'un tout autre cadre historique serait une belle erreur puisqu'ils ont su questionner et annoncer les problèmes éducationnels que rencontrent actuellement nos sociétés. Les disciplines de l'éducation sont apparues par la suite mais elles ne remplaceront pas la philosophie, qui par définition, renvoie à « une conception de l'homme éduqué, c'est à dire moral, l'homme de la sagesse ». ¹⁰¹

Il en va de même pour les auteurs qui empruntent la philosophie pour asseoir leur théorie d'une tout autre discipline. C. Wulf, dans son ouvrage, *l'anthropologie de l'éducation* pose immédiatement les jalons de l'éducation en se référant, notamment à J-A-Karl Comenius, Jean-Jacques Rousseau, Alexander Von Humboldt, August-Herman Franck

Selon K. Comenius, le rêve de l'éducation serait de créer un monde meilleur où les élèves travaillent davantage et les enseignants font beaucoup moins d'efforts ; ceci grâce à l'œuvre de Dieu. D'ailleurs, A. Francke soutient Comenius dans le fait que l'éducation passe par un apprentissage aux lois chrétiennes. Autrement dit, seule la foi permet de recouvrer la piété. Selon Rousseau, il en est autrement. L'éducation a pour principal objectif de s'émanciper et de donner à l'enfant toute aptitude à penser par lui-même. L'éducation anthropologique de l'homme à l'égard de l'éducation : l'éducation serait donc un besoin. Selon C. Wulf, *l'Émile* de Rousseau est une utopie qui suscite des tensions à une époque où la raison revendique le droit de prendre le pouvoir. Pourtant, certains de ses principes retiennent l'attention, notamment en ce qui concerne l'épanouissement et les droits de l'enfant.

Ainsi, l'anthropologie réinterroge ces théories et cherche à se centrer sur le caractère moral de l'homme. Elle utilise la philosophie afin de la concilier avec le caractère empirique de l'anthropologie. Selon C. Wulf, la tâche de l'anthropologue serait donc d'explorer les différences culturelles entre les hommes et les sociétés. Bien que la connaissance des différents caractères humains soit très importante, il est aussi indispensable de reconnaître que les individus et les sociétés forment un ensemble.

En somme, l'utopie et l'idéologie ont été deux concepts fondamentaux permettant de concevoir une autre façon d'analyser les finalités de l'éducation. Ces concepts sont devenus de plus en plus obsolètes face à la demande croissante de capital humain et de la montée de l'individualisme. C'est en partie grâce à l'anthropologie que ces concepts sont réinterrogés sous la forme de concepts analogues. C'est par exemple le cas des concepts de *transmission*, *mémoire* et *éducation* longuement exposés dans les chapitres précédents. L'homme assure son lignage en transmettant ce qu'il a acquis et appris pendant son existence : il se réfère à sa mémoire et inconsciemment à ses référents culturels puis

¹⁰⁰ J.-P. Faye. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation ». *Op. cit.*, p. 8.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

ensuite à son imaginaire. Il est donc question tout d'abord d'idéologie puis d'utopie. Cependant, afin de connaître ce qui serait la meilleure manière d'éduquer les enfants, il faudrait avant tout connaître les fins de l'éducation car ce n'est à partir de ceux-ci qu'on ne peut concevoir les moyens. Les changements économiques et politiques ont engendré une réorientation des finalités de l'éducation : l'*homme de la sagesse* est devenu l'*homo oeconomicus*. Partant de ce principe, on pourrait se demander si ses référents culturels ne sont pas bafoués. Peut-on encore parler d'idéologie et d'utopie ? Et finalement, que transmet-on ?

Selon Henri Peña-Ruiz, la fonction mercantile s'intègre aux dispositifs de formation. L'école répond donc à un besoin immédiat semblable à une entité de production de biens et de services. On pourrait donc penser que la formation s'adapte aux spécificités des entreprises. De surcroît, l'école doit répondre à une demande de plus en plus croissante du marché. Par voie de conséquence, cela prouve bien que les fins et les moyens sont bouleversés. Autrement dit, le sort de la modernité fait apparaître une incompatibilité, voire une contradiction entre ce qu'appelle antécédemment Castoriadis : l'imaginaire social et Aristote : la *praxis* et la *poiesis* :

« À trop vouloir faire du savoir un simple instrument de gain, à trop vouloir pratiquer l'éclatement de la culture comme libre déploiement de l'humanité, on risque de donner à entendre que rien ne compte vraiment hormis la logique du donnant-donnant et le seul souci des moyens. »¹⁰²

Par conséquent, quel que soit le type de formation, l'école ne permet aucun particularisme, non pas dans la spécificité du diplôme puisqu'il existe aussi bien des filières dites généralistes que des filières techniques ou professionnelles mais dans la recherche d'un idéal et d'un affranchissement de la pensée. Autrement dit, il ne s'agit pas uniquement de transmettre des savoirs mais aussi d'entretenir une culture d'esprit afin que l'élève soit autonome et libre de toute attache de maître à élève. Or, concernant la Martinique, ce lien est d'autant plus prégnant lorsqu'il s'agit d'une société dont sa structure politique et économique a reposé sur un rapport de dominant à dominé. Il est donc impératif de dépasser ces contraintes et d'adopter une posture visant à prendre en compte deux types d'apports : l'apport français voire européen et le contexte martiniquais voire caribéen. Prendre en considération ces sphères géopolitiques et économiques permet de conscientiser sur les problématiques que traverse la Martinique aujourd'hui.

Bien que l'école de Jules Ferry soit une école républicaine, les chances de réussite seront disproportionnelles en fonction du contexte social, économique et politique du territoire. Pour parvenir à une égalité de chance, les méthodes d'éducation doivent s'adapter aux spécificités que rencontre le territoire. Par conséquent, il convient d'apporter des précisions sur chaque type de société, en l'occurrence la Martinique avant d'analyser et comprendre les logiques en présence au sujet de l'éducation. Chaque société se différencie par sa culture et son système économique, social, politique et culturel. La Martinique est un département français, elle a donc de ce point de vue le même système économique et politique que l'hexagone. Cependant, compte tenu des origines coloniales de l'île, ses référents économiques, culturels et sociaux sont totalement contrastés avec ceux de la métropole et les conséquences économiques et sociales, notamment ceux dont évoque R. Massé en parlant de souffrance et d'ethno épidémiologie ou de F. Affergan en évoquant le concept de *pathologisation*, sont étonnamment accentués à la Martinique. D'ailleurs,

¹⁰² . Peña-Huiz. *Qu'est-ce que l'école*. Paris : Éditions Gallimard, 2005, p. 20.

lorsque R. Massé évoque le concept d'ethno épidémiologie, il fait référence à la fois à l'histoire d'un peuple mais aussi à sa culture. C'est donc la raison pour laquelle il est indispensable de connaître l'histoire de la Martinique afin de comprendre les problèmes éducationnels en jeu. Néanmoins, il n'est pas question de retracer toute son histoire mais de comprendre l'évolution du système éducationnel.

2.2 Les fondements de l'instruction scolaire à la Martinique

À l'époque coloniale, le support institutionnel de la Martinique est basé uniquement sur l'instruction religieuse. Selon A. Lucrèce, « tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. »¹⁰³

On ne pouvait parler d'éducation car il était question de maintien de l'ordre afin de limiter toute révolte ou marronnage ; sous peine de *sanction divine*. Ainsi, l'évangélisation amenait petit à petit à la dénaturation de leur culture d'origine. Entrant en contradiction avec leurs mythes, les esclaves se sont petit à petit déculturés. Le discours religieux tenu par les curés à l'époque coloniale avait pour seule vocation de faire des esclaves des objets et non pas des catholiques puisque le système idéologique en place était en contradiction avec l'ordre biblique. Par conséquent, concevoir l'éducation religieuse comme un aspect positif dans la vie de l'esclave était sans aucun doute une aberration.

L'instruction scolaire (laïque) dans la société esclavagiste était donc absente du système puisque le seul devoir de l'esclave était d'utiliser la force de ses bras et c'est donc l'instruction religieuse qui avait pour objectif de rendre l'esclave docile. Ainsi, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture leur fut strictement interdit. Seuls les *marrons syllabaires* ont pu connaître les règles élémentaires de la langue française : « D'autre part, ceux qui, par persévérance, bravant les interdits, déjouant la vigilance du maître et des autorités coloniales, accèdent à la lecture et à l'écriture. Ce sont ceux que Fouchard a dénommés « les Marrons du Syllabaire. »¹⁰⁴

Dès le début du XIX^e siècle, ce sont les enfants des *colons* et d'hommes de *gens de couleur libre*¹⁰⁵ qui ont pu accéder à l'enseignement cependant comparé à la métropole, le niveau était nettement inférieur. Le gouverneur fit en sorte à ce que le programme de cours soit adapté à la classe sociale. Autrement dit, le niveau d'enseignement était donc fonction de la race et de la production intellectuelle. C'est donc la raison pour laquelle l'inspecteur Ballin ainsi que sa femme auront pour mission de développer l'instruction des gens de couleur libre : M. Ballin pour l'école de garçon, Madame Ballin pour l'école des filles. Ils seront envoyés par le ministre de la Marine et des Colonies et leur tâche n'en sera que plus ardue à chaque interposition du Gouverneur de la Martinique puisque l'enseignement risquerait d'inverser les niveaux intellectuels, initialement établi entre les classes sociales. L'instruction des affranchis sera affaiblie plus particulièrement au remplacement de M. Ballin par l'abbé Castelli qui consacra le temps de sa mission à la Guadeloupe. Le gouverneur de la Martinique en profitera pour interpréter à sa guise la réalité.

Cependant, l'instruction des esclaves sera réglementée selon l'ordonnance du 5 janvier 1845 :

¹⁰³ A. Lucrèce. *Civilisés et énergumènes*. Paris : L'Harmattan, 1981, p. 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁵ Ces termes se réfèrent à ceux de l'époque coloniale pour distinguer les différentes classes idéologiques qui ont composé la société martiniquaise.

« Les esclaves des deux sexes, à partir de l'âge de 4 ans seront admis dans toutes les écoles gratuites qui seront établies dans les villes, bourgs et communes. Les instituteurs chargés des dites écoles demeurent d'ailleurs autorisés à se transporter à la demande des maîtres sur les habitations voisines, pour l'enseignement des esclaves. »¹⁰⁶

Cependant, malgré la succession d'ordonnances et l'abolition de l'esclavage, l'enseignement à la Martinique restera longtemps médiocre. Compte tenu des discours discriminatoires des colons, les frères Ploërmel restent limités dans l'instruction à donner aux esclaves. De plus, la volonté d'un retour à l'esclavage est prégnante. Il faudrait donc réduire l'enseignement du *nègre* de manière à ce qu'il ne reçoive que le strict nécessaire en fonction de sa condition. Autrement dit, le travail agricole ne doit pas être délaissé puisqu'il constitue une main d'œuvre importante pour l'économie du sucre de canne.

L'instruction scolaire restera longtemps un privilège puisque la période post-esclavagiste ne règlera qu'en surface le problème de l'enseignement : les anciens esclaves resteront pauvres car la plupart sera contraint de travailler pour le colon; soit sur les exploitations agricoles, soit dans les industries. Quelques-uns acquerront des petits lopins de terre afin de subsister. Cependant, compte tenu de la désertion des nouveaux affranchis au travail agricole, plusieurs décrets ont autorisé l'immigration d'Africains, d'Indous et de chinois à la Martinique. Lucrèce cite d'ailleurs Renard :

« En un mot, dit R. Renard, de l'aveu même de l'administration l'immigration était "la condition sine qua non de l'existence du pays" (rapport de Directeur de l'Intérieur de juillet 1863). Quant aux colons, ajoute-t-il, l'immigration à tout prise était devenue selon eux la question la plus grave, la plus vitale pour les colonies : toute leur existence agricole, commerciale, politique est attachée, c'était pour elle : le *to be or not to be* des Anglais (Mémoire adressé par M. de Thoré au prince-ministre, le 1^{er} août 1858). »¹⁰⁷

Ainsi, les ouvriers agricoles ont vécu et revivent encore les conditions de l'esclavage. Quant à l'instruction, elles restent un privilège puisque les droits d'inscription ne sont pas à la portée des nouveaux affranchis ; excepté la nouvelle école d'agriculture gratuite dont l'objectif est de former des chefs d'ateliers et l'école des Arts et Métier ; des écoles qui regroupaient les enfants de classes moyennes et pauvres. Quant aux écoles publiques, elles étaient concentrées dans les villes et accueillaient les enfants dont les parents avaient la possibilité d'y envoyer leurs enfants. Cependant, le plus grand nombre d'entre eux recevaient les enseignements des frères Ploërmel, une ou deux fois par semaine, au domicile des parents.

Par conséquent, il faut noter, à cette époque une très nette différence de la production intellectuelle entre les *nouveaux libres* et les *blancs*, que ce soit en Martinique, les propriétaires fonciers ou les métropolitains qui d'ailleurs, sont dans l'ère d'un renouveau intellectuelle : le siècle des Lumières. Dès lors, l'éducation religieuse commence à être remise en cause ; cette inquiétude se fait sentir à la Martinique. De plus, les conflits entre classes raciales se font de plus en plus sentir, craignant de nouvelles insurrections ; notons celle du 22 septembre 1870 à Rivière-Pilote. Les indépendantistes allaient profiter de la guerre pour faire des Prussiens leurs alliés puisque leur seul désir étant de se venger des *blancs* mais en vain.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 66.

Compte tenu des tensions raciales et idéologiques vis à vis de la laïcisation de l'enseignement en rapport aux avancées technologiques et intellectuelles de la métropole, le Conseil Général de la Martinique décide de trancher et demande la création d'un lycée public à Saint Pierre : « Ainsi, dès 1871, le Conseil Général de la Martinique – le premier de notre histoire – demande qu'un lycée soit créé à Saint-Pierre. Il accompagna sa demande d'une subvention. »¹⁰⁸

Cette initiative favorisera les actions de Marius Hurard, futur Président du Conseil Général de la Martinique, un mulâtre et industriel qui engagera une lutte contre la discrimination raciale dans les écoles en autres, au moyen d'un journal : « les Colonies ». De surcroît, il s'opposera à la fois aux religieux et à l'homme *blanc*. Tous ces mouvements entraîneront en 1881, le remplacement des frères Ploërmel par des instituteurs laïques et en 1882 la création du premier établissement d'enseignement supérieur : l'école préparatoire de droit.

Malgré la création de nombreuses écoles publiques à la fin du XIX^e siècle, le taux d'analphabétisme restent très importants. De nombreuses difficultés apparaissent : elles concernent l'apprentissage de l'expression française : « plus dérisoire encore que ces chiffres fut sans doute la méthode des maîtres qui virent dans ces locuteurs créolophones des analphabètes décidément bien difficiles à civiliser. »¹⁰⁹

Sans régler le problème de l'analphabétisme, l'instruction sera un moyen de moralisation de la population martiniquaise car les fins de l'éducation au XIX^e siècle sont en premier lieu d'ordres politiques puis en deuxième lieu, culturels et sociétaux. Selon A. Lucrèce, « [...] la petite bourgeoisie, ayant affirmé l'universalité de sa propre revendication de classe, va proposer les moyens de l'obtenir (l'égalité) : faire échec politiquement aux békés en affirmant le droit à l'égalité politique par la lutte électorale, faire échec socialement et culturellement aux mêmes békés en proposant aux travailleurs de tourner les yeux vers l'école salvatrice. »¹¹⁰

Cependant, la petite bourgeoisie martiniquaise n'avait qu'un rêve : c'est d'être l'égal du colonisateur dans tous les domaines : artistiquement, culturellement,... La départementalisation a semble-t-il réglé leurs maux. Néanmoins, la réalité sera autrement. Le système scolaire sera d'ailleurs, la preuve d'un malaise apparent.

2.3 Le support institutionnel à la Martinique : machine à acculturer

Malgré la départementalisation en 1946, selon les A. Lucrèce, le niveau des enseignants et des élèves est très hétérogène. Très peu d'enseignants martiniquais ont le niveau requis car compte tenu de la pression démographique d'après-guerre, les instituteurs n'ont pas eu le temps d'être formés. Quant aux professeurs, la plupart d'entre eux viennent de la métropole. Ils sortent donc davantage du lot mais ils constituent tout de même un effectif nettement inférieur à la métropole.

Quant aux élèves, le nombre d'enfants scolarisés a bien sur augmenté. Cependant, beaucoup d'entre eux vivant dans les mornes ne sont pas scolarisés et ceux qui le sont arrivent très rarement jusqu'au diplôme. Plusieurs causes sont envisageables. Tant bien même que la construction des écoles rurales a favorisé l'instruction scolaire, les enfants

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.78.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

sont coupés de la société, de l'église, de la mairie et de tout autre organisme administratif et culturel ; à ceci s'ajoute le désir de l'enseignant de rejoindre les points touristiques et stratégiques de l'île. Et enfin, les habitants des mornes sont pour la plupart les anciens esclaves et ouvriers agricoles ; ce sont eux qui ont eu un enseignement très tardif. Non pas qu'il ne puisse pas s'adapter aux évolutions mais il aurait été indispensable d'adapter la pédagogie au type de public. Cependant, l'enseignant n'y est pas formé. D'autant plus que l'enseignant martiniquais est assimilé : ses origines ont été bafoués et quant à l'enseignant métropolitain, il ne voit qu'un analphabète aux yeux du martiniquais.

L'enseignement scolaire à la Martinique est donc un échec. Le taux du chômage à la Martinique reste très élevé, le niveau de qualification des jeunes de moins de 20 ans est très bas. Selon A. Lucrèce, l'échec scolaire est dû, en grande partie à l'inadaptation des programmes scolaires. En effet, le contenu des programmes est en total décalage avec l'histoire, le climat et la culture de la Martinique :

« D'où les thèmes étudiés par les élèves martiniquais qui se trouvent impliqués dans un espace-temps totalement étranger (hiver- automne- printemps- été), qui sont confrontés avec des lectures sans rapport avec leur réalité (le Père-Noël et la cheminée, le conte de l'écureuil gourmand, ou encore, Le petit chien qui prenait le métro), à une histoire étrangère (a Régence, Le Règne de Louis XV, à une géographie étrangère (Physionomie et Relief en France), sans parler de la « Résolution du matin » (gardons-nous d'effacer de notre mémoire le souvenir des héros qui ont servi notre patrie, ou encore, apprécions l'histoire de France car c'est honorer la mémoire de nos pères, c'est faire acte de reconnaissance et d'amour). »¹¹¹

Les Européens font donc preuve d'ethnocentrisme ; tout en s'attribuant les meilleurs exploits, ils dénigrent l'antillais mettant en exergue son inexistence dans les manuels scolaires. Les rares moments de son apparition actualisent son aliénation. Ainsi, les enfants scolarisés sont mis à l'écart ; ils en sont réduits à subir l'écrasante humiliation symbolique des européens.

Concernant le contexte culturel de la Martinique, il n'en est pas autrement. D'ailleurs, A. Lucrèce dénonce ces agissements :

« Ainsi, à l'école de Fonds Lalaye (les enfants sont en grande majorité issus de couches populaires, ouvriers, paysans pauvres et marins-pêcheurs), dans les classes du cours préparatoire et du cours élémentaires auxquelles nous avons assisté, les instituteurs ont choisi de travailler l'expression des enfants, le vocabulaire, à partir de « Pierre et le Loup » sur une musique de Prokofiev. Univers étranger aux enfants mais ô combien normatif et respectable aux yeux des maîtres et des inspecteurs. Pourtant, « tous les peuples ont leurs contes » souligne Gérard Lauriette qui ajoute « faire apprendre à un jeune Guadeloupéen les fables « sur le loup, le renard, le chêne » c'est l'aliéner, c'est à dire, le rendre étranger à son milieu géographique. »¹¹²

Lorsqu'il s'agit d'évoquer la culture de l'île, le Centre Martiniquais d'Animation Culturelle (CMAC) créé en 1974 diffuse essentiellement du folklore et de la musique française. Quant à la formation des maîtres, leurs références culturelles tiennent d'apports européens : que ce soit pour la musique ou d'autres arts. On peut donc conclure que bien que la Martinique soit dotée de référents culturels d'origines diverses et riches, on assiste encore aujourd'hui à un mimétisme destructeur pour les générations présentes et futures.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 124.

¹¹² *Ibid.*, p. 144.

Plusieurs formes d'idéologies se forment à la Martinique. La première se caractérise par un discours exogène qui est fondé sur les principes de la Révolution française rendant le système d'enseignement aliénant pour les enfants martiniquais. Il s'installe à tous les niveaux de l'enseignement tant dans son contenu qu'au niveau de ses acteurs ; l'économie même est aliénante. La deuxième forme d'idéologie est celle que Lucrèce nomme la gauche traditionnelle. Elle tient compte des spécificités de l'île. Cependant, n'évoluant pas, ses propos sont désuets et se trouve en net décalage avec les changements qui ont eu lieu ces dernières années concernant le contenu de l'enseignement et les élèves. Selon A. Lucrèce, « les organisations de la gauche traditionnelle sont les défenseurs de l'Éducation Nationale. »¹¹³

Ensuite, on retrouve des contre-discours tout à fait opposés à ceux décrits ci-dessus. Ce sont ceux qui se réfèrent à la négritude et à l'indigénisme. Le concept de négritude a déjà fait l'objet d'une analyse, cependant, si on l'adapte au contenu de l'enseignement ; elle mettrait en évidence tous les préjugés raciaux et sociaux des Antilles ; ce qui serait inapproprié au contenu d'enseignement français car contraire aux croyances pré établies. Quant à l'indigénisme, il suit le mouvement de la négritude et en serait même le prolongement, dans la forme mais nullement dans le fond, tout comme celui du concept d'antillanité et de créolité débattu dans l'introduction. Selon A. Lucrèce, l'indigénisme n'est pas propre à un territoire puisqu'il prend des formes diverses en fonction des cultures. Toutefois, contrairement à la négritude, il évolue de manière informelle et s'exprime plus spécifiquement sur des supports culturels autour de thèmes spécifiques :

« L'indigénisme martiniquais prend forme autour de trois éléments fondamentaux : le tambour, le créole et l'histoire ; mais ces trois éléments – et c'est là le caractère peut-être fondamentaux de l'indigénisme – subissent une tentative de folklorisation qui leur donne une signification particulière... Le tambour est essentiellement un diffuseur de rythme, encore que les rythmes martiniquais ne soient pas toujours respectés... Le même problème se pose pour le créole. Ce qui est frappant, c'est la pratique diglossique des responsables politiques indigénistes qui utilisent le créole dans la vie courante, mais font leur discours en français tout en oeuvrant pour la dignité du créole... L'histoire, version PPM, parti indigéniste par excellence, est proprement folklorisée parce que coupée profondément du présent... »¹¹⁴

Que ce soit l'histoire, la langue créole ou le tambour, ces thèmes sont perçus comme étant des produits touristiques faisant objet de patrimoine immatériel. C'est la vision des étrangers et d'un grand nombre d'antillais. L'indigénisme est un prolongement négatif de la négritude. Avec le temps et les nouvelles technologies de l'information et de la communication, il s'actualise et tout en gardant les thèmes, il prend certaines formes esthétiques ayant pour objectif de diffuser de l'émotion. En fonction des acteurs et des idéologies en place et des supports utilisés, certains parlent d'évolution, d'autres de folklorisation et donc de perte de la tradition.

On peut prendre l'exemple de l'iconographie présenté en annexe A.¹¹⁵ Notons que, selon Jean Gottmann, l'iconographie se résume à « la somme des croyances, des symboles, des images, des idées, etc. dont une communauté a hérité et auxquels ses membres sont

¹¹³ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 191-192.

¹¹⁵ Voir annexe A : la jaquette du DVD *bèlè Légliz*, p. 387.

rattachés ». ¹¹⁶ Compte tenu de la libéralisation des échanges de tout genre au moyen des NTIC, cette discipline prend de plus en plus d'ampleur et selon son degré d'attachement à la culture, elle peut porter des connotations qui dévalorisent la culture. Ne revient-on pas au folklore des années 60 mais cette fois-ci sous une forme cachée ?

On pourrait donc se demander si le *bèlè* ne s'institutionnalise pas à travers les arts. Dans le cas contraire, quels que soient leurs formes et leurs modes de transmission (orales ou scripturales) ; le *bèlè* véhicule des valeurs qui ne peuvent être retranscrites au risque de perdre leur essence et de contraindre le lecteur à une vision bien trop restrictive, d'où ce vif intérêt pour l'analyse des icônes.

Il en résultait que les éléments déclencheurs de cette image ont été dans un premier temps, l'icône du tambour puis dans un second temps, la photo d'un prêtre catholique parmi des personnalités de la chanson. Ces deux icônes symbolisent deux mondes parallèles : le monde traditionnel marqué par l'oralité et le monde moderne frappé par la scripturalité où la codification est de plus en plus croissante et de plus en plus, le portrait d'un religieux sur un support médiatique et dans une pratique qui fut jadis interdite par l'Eglise. Les pratiques culturelles tendent à s'occidentaliser puisque le *bèlè* au sortir de l'époque esclavagiste a subi d'importants emprunts de la métropole et est tributaire des effets de la mondialisation.

L'analyse de cette image est intéressante dans le sens où elle dénonce le côté indigéniste de la pratique car, selon des pratiquants, le *bèlè Légliz* n'est pas du *bèlè*. Ce nouveau concept ne fait que diluer et dénaturer une pratique ancestrale.

Le problème se pose aussi dans les écoles. A. Lucrèce en dénonce les effets pervers :

« Trop souvent, le modèle traditionnel proposé à l'élève par le contre-discours indigéniste, relève de la culture coloniale, c'est-à-dire de cette culture à laquelle les colons ont contribué de manière déterminante, culture que la petite bourgeoisie a faite sienne et qui, quant au fond, est étrangère au peuple... En conclusion, il en va de l'indigénisme comme des autres discours prétendument contestataires qui passent à côté des réalités historiques et sociologiques martiniquaises. En tant que tels, ces discours ne peuvent proposer un système d'enseignement conforme aux intérêts de la population et des élèves martiniquais. » ¹¹⁷

En fin de compte, si nous ne connaissons pas la culture africaine, nous ne pouvons qu'aborder superficiellement le concept de négritude. Il en va de même que, si nous ne nous imprégnons pas du contact de culture dont font référence R. Confiant, J. Bernabé et P. Chamoiseau dans leur ouvrage *Éloge à la créolité*, nous ne pourrions jamais vivre dans la créolité et agir comme tel. Connaître son histoire est donc vital puisque les croyances, les mythes et rites qui explicitent les agir de la vie quotidienne sont jalonnés par les événements historiques. L'anthropologie de l'éducation est avant tout une anthropologie historique.

Un peuple ne peut donc faire table rase sur son histoire. Bien qu'il ne peut se construire sur son passé, il en a tout même besoin pour construire son avenir et posé ses premières

¹¹⁶ Michel Bruneau. « De l'icône à l'iconographie, du religieux au politique, réflexions sur l'origine byzantine d'un concept gottmanien ». *Annales de Géographie* [en ligne]. 2000, vol. 109, n°616. [réf. de décembre 2013]. Format PDF. Disponible sur le Web : <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_2000_num_109_616_1816>, p. 563-579.

¹¹⁷ A. Lucrèce. *Civilisés et énergumènes*. *Op. cit.*, p. 196-199.

marques. Ce sont d'ailleurs les anciens, ceux que l'on nomme les vieux dans le monde moderne et dont les comportements et discours témoignent de l'indifférence, qui assurent la transmission.

Ainsi, l'enseignement ne peut pas faire fi d'éducation puisque l'enseignement ne doit pas être une fin en soi mais un moyen. Autrement dit, si le diplôme permet de se spécialiser dans un domaine, l'éducation n'entre dans aucune spécialisation. Par exemple, les nouvelles technologies de l'information et de la communication doivent rester un support d'apprentissage. Autrement dit, connaître les us et coutumes d'internet ne fait pas d'un individu un être éduqué mais une personne sachant jouer des usages de la modernisation. Il ne faut donc pas confondre information et connaissance ; l'un a une action imminente et a pour but d'emmagasiner des informations, l'autre a pour but d'impulser et de promouvoir une autonomie d'initiative et de jugement. D'ailleurs, selon H. Pena-Huiz, « s'instruire, plus généralement c'est apprendre selon un ordre logique, dont dépend la compréhension graduelle : ainsi procéder du plus simple au plus complexe, c'est s'élever à l'intelligibilité d'un savoir ». On en vient d'ailleurs à la maxime de Descartes : « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. » Si l'instruction permet de s'affranchir d'une dépendance intellectuelle, la Martinique doit donc se servir de cette forme de savoir afin d'échapper à toute forme d'esclavage intellectuel d'où la volonté première de la petite bourgeoisie au sortir de la période coloniale.

Le fait d'adapter les concepts d'idéologie et d'utopie au contexte martiniquais doit dépasser toute logique de reproduction et de mimétisme. Il convient d'analyser et de réinventer un imaginaire à partir d'un existant, en tenant compte du contexte martiniquais. Autrement dit, s'accommoder à un simple conformisme limiterait la capacité d'autonomie du sujet.

Toutefois, des marques doivent être empruntées du passé. On ne peut pas analyser une société, un peuple, une ethnie sans tenir compte de son histoire. D'ailleurs, l'éducation traditionnelle est la base des sociétés primitives ; l'ignorer c'est s'aliéner. Les pratiques culturelles en sont des exemples typiques des Antilles Françaises. Mettre en exergue ces pratiques, c'est aussi tenir compte de l'éducation traditionnelle à la Martinique. Autrement dit, il s'agit de construire et de faire évoluer la culture. Nous pouvons aussi prendre l'exemple de la langue créole. Bien qu'ayant été inventé par le béké, le créole est devenu la langue des Antillais. Elle fait partie du patrimoine immatériel de la Martinique et sans lui, les pratiques culturelles semblent ne plus exister. La langue créole permet d'affirmer sa culture.

III. LE CRÉOLE : LANGUE DE TRANSMISSION ?

3.1 La langue créole : un fait social

Toute langue s'inscrit dans un contexte particulier et évolue dans un univers social spécifique à chaque territoire ; ce qui fait qu'une même langue pourrait proposer des variantes dans un même territoire. Plusieurs facteurs en sont la cause. Prenons le cas des Antilles françaises, plus précisément la Martinique. L'histoire coloniale et postcoloniale, la conjoncture économique et sociale et les représentations que se fait la population de la langue sont autant de facteurs ayant des répercussions sur la forme et le statut du créole. Et c'est par l'intermédiaire des interventions *in situ* et *in vitro* que ces changements ont lieu.

Ferdinand de Saussure et Antoine Meillet déclarent que la langue est un fait social. Toutefois, là où F. Saussure distingue clairement « structure et histoire »¹¹⁸, A. Meillet ne fait pas copuler ces deux disciplines. Pour A. Meillet, le caractère social n'est pas uniquement dans la définition du mot, il l'est aussi dans la pratique ; ce qui fait de la linguistique une discipline sociale. Il faudra attendre plus d'un demi-siècle pour que la forme et les fonctions de la langue soient développées en un seul discours. Ce sont les linguistes : William Bright puis William Labov qui se rattacheront à la conception d'A. Meillet. W. Bright s'aidera de la sociologie et de l'anthropologie pour étudier la différenciation des classes sociales en fonction du langage ; ceci à travers les expressions : *code restreint* et *code élaboré*.¹¹⁹ Autrement dit, il démontrera que les changements linguistiques sont caractéristiques du contexte social. La famille en est un exemple. Les travaux antérieurs et ceux de W. Labov prouveront que la sociolinguistique est en fin de compte de la linguistique.

En ce qui concerne la situation linguistique de la Martinique, la langue créole est donc un fait social qui a pris naissance au contact des dialectes français. L'objectif étant d'obtenir un idiome compréhensif aux deux ethnies : esclaves, principalement d'origines africaines, et *békés* ou blancs créoles. Le colonisateur crée le créole par l'introduction de lexique de sa langue natale. J-L Calvet parle de *sabirs* :

« Ces formes, qu'on appelle des sabirs, sont donc utilisées à l'origine entre des communautés n'ayant pas de langue commune mais entretenant par exemple des relations commerciales. Il s'agit d'un système extrêmement restreint : quelques structures syntaxiques et un vocabulaire limité à des besoins de communication particuliers. »¹²⁰

J. Bernabé parle de *pidgin* un terme désignant généralement chez les linguistes anglais, une langue issue principalement de la formation de l'anglais. Le mot *pidgin* a la même signification que *sabirs* : « Les créoles vont s'élaborer sur une base *pidgin* ; ils sont la réponse d'un peuple sommé de parler ou d'être muet, et un peuple muet ne peut pas exister parce que les êtres humains sont des êtres parlants. »¹²¹

Nous pouvons déduire que le créole a été formé à partir de dialectes français qu'employaient les colons originaires des milieux ruraux. Celui-ci était peu élaboré car les

¹¹⁸ L.-J. Calvet. *La sociolinguistique*. Paris: Puf, 2013, p. 7.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21-22.

¹²¹ C. Melman. *Lacan aux Antilles : entretiens psychanalytiques à Fort de France*. Paris : éditions ÈRÈS, 2014, p. 52.

communautés n'entretenaient principalement que des liens de dominant à dominé dans des relations, dira-t-on, de subordination. Ce qui revient à penser aux analyses de William Bright, lorsqu'il déclare que les rapports entre classes (ethniques) se caractérisent par des changements linguistiques. Il se trouve que le créole à l'époque coloniale a donc été une langue véhiculaire : c'est à dire « une langue utilisée pour la communication entre des groupes qui n'ont pas la même première langue. »¹²²

Si on tient compte, selon L.-J. Calvet, du taux de véhicularité, c'est à dire le rapport entre les locuteurs de cette langue et ceux qui l'ont pour langue première, la langue française est devenue la langue véhiculaire étant donné que le nombre de locuteurs apprenant le français devenaient de plus en plus croissant.

On obtient en fin de compte deux formes linguistiques au sein d'une même aire géographique créant selon Ferguson une situation de diglossie, c'est à dire la coexistence dans une même communauté de deux formes linguistiques qu'il baptise variété basse et variété haute. La variété haute étant la langue française utilisée par exemple dans les administrations et à l'école et la variété basse étant la langue créole parlée au sein de la famille ou lors de conversations familiales. La principale différence tient du milieu formel et informel. La diglossie est donc un phénomène social qui tire son origine de l'histoire coloniale des Antilles françaises.

Nous l'avons dit, plus haut, la langue créole vit dans un contexte de diglossie dans lequel les comportements génèrent des changements dans la forme et la fonction de la langue. Ces comportements sont le plus souvent perçus comme négatifs. En effet, le créole est encore considéré comme une langue de misère, voire péjorative inscrivant ses locuteurs dans une sorte d'insécurité. J.-L. Calvet parle d'insécurité linguistique lorsque « [ces derniers] considèrent leur façon de parler comme peu valorisante et ont en tête un autre modèle, plus prestigieux. »¹²³

Et de cette pratique insécure, un grand nombre de locuteurs s'attachent à pratiquer de l'hypercorrection :

« [Celle-ci] témoigne bien sûr d'une insécurité linguistique : c'est parce que l'on considère sa façon de parler comme peu prestigieuse qu'on tente d'imiter, d'une façon exagérée, les formes prestigieuses. »¹²⁴

Frantz Fanon dénonce d'ailleurs ce type de comportement lorsqu'un homme noir se trouve face à un homme blanc. Par son langage et sa prestance, l'objectif est de prouver qu'il maîtrise la langue française et qu'il est désormais dans un monde meilleur à celui où il se trouvait précédemment :

« Le Noir entrant en France va réagir contre le mythe du Martiniquais qui mange les R. Il va s'en saisir, et véritablement entrera en conflit ouvert avec lui. Il s'appliquera non seulement à rouler les R, mais à les hurler. Épiant les moindres réactions des autres, s'écoutant parler, se méfiant de la langue, organe malheureusement paresseux, il s'enfermera dans sa chambre et lira pendant des heures – s'acharnant à se faire diction...

¹²² *Ibid.*, p. 34.

¹²³ J.-L. Calvet. *La sociolinguistique. Op. cit.*, p. 47.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 53.

Avec une parfaite assurance, il lance : « Garrçon ! un vè de biè. » Nous assistons là à une véritable intoxication. »¹²⁵

Ainsi, on a affaire à un changement linguistique dont la fonction sociale est de ressembler à *l'homme métropolitain*, dans sa langue, son comportement, sa tenue vestimentaire, et en règle générale dans tous ses traits culturels et linguistiques.

J.-L. Calvet emploie la notion de variable linguistique qu'il associe à la variable sociale, dès lors que l'intéressé cherche à savoir quelle fonction correspond à une certaine forme de la langue. Une variable linguistique, selon J.-L. Calvet désigne « deux formes différentes permettant de dire la même chose, c'est à dire lorsque deux signifiants ont le même signifié et que les différences qu'ils entretiennent ont une fonction sociale. »¹²⁶

Ainsi, la répartition des variantes linguistiques peut s'analyser selon quatre types de variation :

– une variation diachronique au sein de laquelle la langue varie selon l'histoire. C'est le cas des différentes acceptions considérant la linguistique comme étant de la sociolinguistique ;

– Une variation diastratique qui se différencie par le niveau social et démographique des usagers. On peut citer par exemple le code restreint et le code élaboré qui correspond à une différenciation des formes de langue en fonction des catégories sociales des enfants scolarisés. On peut aussi se demander si les femmes à la Martinique ont une forme linguistique différente de celle des hommes. La même question pourrait être ramenée aux seniors et jeunes. Le sociolecte (variation tenant de la position sociale de l'utilisateur) et le technolècte (variation selon le niveau d'études) peut faire évoluer la langue :

– une variation diatopique donnant naissance à des dialectes en fonction de l'espace. On peut supposer que le créole du Nord et celui du Sud présente des variantes ;

– une variation diaphasique qui correspond au style de langue. On peut citer le style verlan des jeunes.

Par conséquent, les variations linguistiques dépendent des usagers de la langue. La langue est un moyen d'expression qui se manifeste par la parole. Par son intermédiaire, l'individu se dévoile implicitement ou explicitement. Ainsi, sans cette parole, ni W. Labov, ni B. Bernstein auraient identifié des codes linguistiques se rattachant aux catégories sociales des locuteurs. Et cette même parole qui permet d'asseoir des déterminations contextuelles qui font que la Martinique présente des variantes linguistiques. La langue créole, langue maternelle ou langue seconde, présente, elle aussi, des variantes puisque chacun des locuteurs créolophones, aux représentations diverses, ont des usages différents de celle-ci.

3.2 Le créole : langue identitaire vs langue régionale

La langue identitaire

Au lendemain de la départementalisation, la langue créole évoluera au sein d'une population agitée par des idéologies identitaires.

¹²⁵ F. Fanon. *Peau noire et masque blanc*. Paris : Éditions Du Seuil, 1952, p. 16.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 71.

Le créole, selon Lambert-Félix Prudent, est « le résultat du rapport antagonique entre la parole du maître blanc, les protestations de son “inférieur” hiérarchique ou de son rival européen, et la contradiction de moins en moins larvée de l’esclave indigène ou africain »¹²⁷. En effet, l’esclave ou son descendant est de moins en moins dépendant, ce qui laisserait entendre qu’il se rebelle peu à peu ; même si comme l’annonce Prudent le créole sera vu de manière péjorative, comme étant « le langage des nègres »¹²⁸. D’ailleurs, Meillet ajoute que « Le créole de la Réunion ou de la Martinique est du français imparfait, mais c’est du français, car c’est à l’imitation seule du français de leurs maîtres que les nègres l’ont constitué. »¹²⁹

La langue est tellement dévalorisée qu’au début du siècle dernier, la recherche sur le créole martiniquais était insignifiante et qu’elle va s’accroître à mesure que les transformations sociales et politiques s’effectueront. En effet, l’abolition de l’esclavage, la départementalisation ainsi que les mouvements sociaux sont autant d’événements qui vont donner à la langue créole son caractère actuel.

Dès le 21^{ème} siècle, le passage de la pré-littérature à la littérature sera marqué notamment par des mouvements identitaires qui ne laissent pas indifférents les pouvoirs locaux. La population fera un retour au *pays natal* ; œuvre qui dénonce les affres du système esclavagiste. Seulement, la négritude reste, pour un grand nombre, une culture de l’ailleurs où la langue créole n’est pas si privilégiée que ça : « La Négritude s’imposait alors comme volonté têtue de résistance tout uniment appliquée à domicilier notre identité dans une culture niée, déniée et reniée. Césaire, un anticréole ? »¹³⁰ Cependant même si Césaire ne s’exprimait pas en créole, la profondeur de ses paroles provenaient d’émanations créoles. Elles étaient toutefois emprises de signaux extérieurs rappelant les figures de l’aliénation.

Vient ensuite l’antillanité dont l’objectif était, suite à l’ouvrage *Malemort* d’Édouard Glissant, de créer dans l’entre-deux annoncé par Césaire (L’Europe et l’Afrique) une singularité. L’antillanité tenait plus d’un processus géopolitique. Autrement dit « dire Antillais ne révèle rien de la situation humaine des Martiniquais, ... »¹³¹

Cependant, la créolité est un mouvement actuel porteur d’une double solidarité :

« – Solidarité antillaise (géopolitique) avec tous les peuples de notre Archipel, quelles que soient les différences culturelles : l’antillanité ;

– Solidarité créole avec tous les peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens qui relèvent des mêmes affinités anthropologiques que la Martinique : à la créolité. »¹³²

Ainsi, les représentations ne sont plus les mêmes. Le passage à l’image valorisante passe par la langue, d’où la parole proverbiale : *palé fransé pa vlé di lespri*.¹³³ L’essentielle est d’admettre que langue créole n’est plus la langue de l’ailleurs. Elle a été enrichie « tant dans son lexique que dans sa syntaxe. Nous l’avons préservée dans moult vocables dont

¹²⁷ L.-F. Prudent. *Des baragouins à la langue antillaise*. Paris : L’Harmattan, 1999, p. 34

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁰ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant. *Éloge à la créolité*. *Op. cit.*, p. 18.

¹³¹ *Ibid.*, p. 38.

¹³² *Ibid.*, p. 33.

¹³³ Notre traduction : « *Palé fransé pa vlé di lespri* » signifie selon un proverbe en usage dans l’archipel antillais : s’exprimer en français n’est pas gage d’intelligence.

l'usage s'est perdu. Bref, nous l'avons habitée. En nous, elle fut vivante. En elle, nous avons bâti notre langage, ... »¹³⁴

Ce sont, en grande partie les intellectuels qui dans la littérature ont donné au créole une représentation valorisante de la langue.

Le créole : langue rythmique

Le rapport entre langue et société n'est plus à discuter ; de la même façon celui du rapport entre langue et parole. L'homme intervient de manière consciente et/ou inconsciente sur la langue. Dans le cas des pratiques traditionnelles, le créole, la langue principalement employée dans les chants *bèlè* se doit de répondre à ce que L.- J Calvet appelle *la linguistique rythmique*. Autrement dit, « la recherche de la rime passe par la production de syllabes non sémantiques qui non seulement viennent porter la rime mais assurent en outre une partie de la rythmique {...}, principe qui, de façon générale, déforme la langue, la plie à sa loi, mais qui va ici jusqu'à la désémantiser. »¹³⁵

Les rimes ainsi produites nécessitent, au préalable, un rallongement ou une troncature de syllabes. L'aspect phonique a donc une grande importance, elle permet d'évaluer en partie la performance musicale du compositeur chanteur le plus souvent en dépit de l'aspect sémantique. Pensons à l'importation de chansons en langues étrangères. Elles connaissent un succès fou. Beaucoup les fredonnent sans pourtant en comprendre le sens. Ce qui compte dans ce cas c'est l'effet produit et le maintien de la *kadans*.¹³⁶

La linguistique rythmique impose l'emploi d'autres figures de style que la métaphore comme la paronomase qui implique la mise en évidence de mots de même prononciation dans un même couplet et/ou refrain. Cette figure de style permet certes de garder le rythme, mais il est aussi un moyen mnémotechnique ; sans doute afin que les paroles ne requièrent peu ou pas d'efforts supplémentaires, pour laisser davantage de place à la performance artistique ou sémantique.

Aussi, la longueur des notes (croche, noire, blanche ...), l'intonation et l'accentuation de syllabes interviennent aussi dans la formation de la langue. En somme, ces aspects phoniques font référence à toute une tradition orale qui tend à agir sur la langue. La retranscription de ces chants est similaire à la manipulation des figures orales. Elles donnent lieu à de l'écrit oralisé. Celui-ci produit une phonétique de la langue qui se charge de traduire non seulement la longueur des sons mais aussi les intonations, les répétitions de mêmes syllabes ou encore les lettres muettes.

Le créole : langue de production vs langue métaphorique

C. Melman et J. Bernabé du fait de leurs champs disciplinaires qui diffèrent, ont deux approches bien distinctes de la langue.

En effet, C. Melman en fait une étude psychanalytique et qualifie le créole comme étant la langue de castration. Tandis que J. Bernabé, linguiste parle de la langue de mutilation. Bien que ce champ de la psychanalyse ne revête pas de notre angle disciplinaire, le dialogue entre ces deux essayistes est intéressant car leur analyse s'oriente vers des chemins complémentaires à la croisée de ces deux sphères. La langue est langue de

¹³⁴ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant. *Éloge à la créolité*. Op. cit., p. 46.

¹³⁵ L.- J Calvet. *Langue, corps, société*. Paris : Éditions Payot, 1979, p. 35.

¹³⁶ Notre traduction : la cadence ou le rythme. Ce terme est de plus en plus employé tel quel dans les ouvrages de musicologie créole.

castration car relevant de l'interdit, elle est aussi la langue de refoulement. Toutefois, sans pour autant être rejeté, elle relève du symbolique et intègre la catégorie de la langue autre. Afin qu'elle soit reconnue et qu'elle se rapproche du Même par opposition à la langue autre, elle doit passer au crible de l'écriture. C'est en outre la raison pour laquelle J. Bernabé parle de langue de mutilation. Et c'est aussi la raison pour laquelle les écrivains usent de la sémantique pour parler deux langues à la fois, le français et le créole pour introduire ce que C. Melman nomme le « confiantien » et le « chamoisien » ; ceci afin de justifier d'une langue marquée par un univers créole. Et c'est à juste titre que nous évoquons la notion de métaphoricité et le concept de métaphore puisque l'écriture d'un univers créole passe par une appropriation syntaxique et sémantique de la langue. Enfin de compte, évaluer le taux de métaphoricité d'une langue revient à évaluer le degré d'appropriation de sa culture puisque selon les linguistes Georges Lakoff et Mark Johnson, la vie quotidienne est faite de métaphores ; ce qui revient à penser que la langue créole est naturellement métaphorique.¹³⁷

La métaphore est donc une figure stylistique qui vise à produire un écart entre le comparant et le comparé. Contrairement à la comparaison, il n'y a pas lieu d'introduire l'adverbe *comme* puisque la métaphore relève de l'implicite. Il revient au lecteur de réduire l'écart afin de (re)chercher les causes et les effets des images produites. Cet exercice ouvre la voie sur la distinction et la compréhension du monde rationnel et du monde sensible. Ainsi, l'individu se familiarise avec la catégorisation de ces deux mondes lui permettant de saisir les mécanismes sophistiqués de la langue écrite¹³⁸ qui, au-delà de la linguistique structurale, ouvre une analyse sur une pensée de l'écriture.

La métaphoricité est l'aptitude de la langue à créer des analogies. À cet effet, R. Confiant parle de métaphoricité naturelle du créole¹³⁹ lorsque les créolophones, en héritant de l'oralité africaine ont hérité aussi des figures sémantiques et syntaxiques de la langue. Concernant les textes des chants *bèlè*, les chanteurs compositeurs utilisent ces figures orales, au même titre que les conteurs. Ces chanteurs, en particulier les anciens sont aussi nommés les *marqueurs de paroles* car, en manipulant ces figures, ils contraignent le spectateur au même titre que le lecteur à fournir un effort supplémentaire afin de réduire les écarts entre domaine source et domaine cible. Toutefois, parler d'écriture au sens d'archi-écriture serait tiré des conclusions trop hâtives. Par conséquent, afin de rendre compte du niveau littéralité des textes de chant *bèlè*, R. Confiant utilise une échelle des indicateurs de textualité afin d'évaluer les textes créolophones. Elle passe de la simple transcription des figures orales à la création de nouvelles figures stylistiques.

Il y a donc lieu de parler de continuum dès lors que le linguiste, écrivain ou autres spécialistes dépasse la métaphoricité collective afin de créer des figures relevant de l'imaginaire singulier. À cet effet, les indicateurs sont catégorisés de la manière suivante :

- « la transcription des figures orales (scripteur),
- la manipulation des figures orales (marqueur de parole),
- et la création de figures totalement neuves (écrivain). »¹⁴⁰

¹³⁷ G. Lakoff, M. Johnson. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : les éditions de minuit, 1985.

¹³⁸ Voir de l'archi-écriture au sens de Jacques Derrida.

¹³⁹ R. Confiant. *Kréyol Palé, Kréyol matjé, Analyse des significations attachées aux aspects littéraires, linguistiques et socio-historiques, De l'écrit créolophones de 1750 à 1995, Aux Petites Antilles, en Guyane et en Haïti*. Tome 2, Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 368.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 375.

Dans notre étude, nous nous intéressons aussi bien au scripteur qu'au marqueur de parole. À cet effet, il y a lieu d'analyser le concept de métaphoricité selon deux approches : la première sera abordée selon une approche synchronique, entre acteurs de la transmission et la deuxième privilégiera l'analyse diachronique ; ce qui nous amènera dans le cadre de chacune des approches, à évaluer un éventuel taux de métaphoricité intergénérationnel et transgénérationnel.

Afin d'aboutir à terme à la généralisation de phénomènes, il convient de catégoriser ces métaphores. Celles-ci se déclinent de la façon suivante :

- la métaphore structurelle,
- la métaphore ontologique,
- la métaphore spatiale.

La métaphore structurelle « utilise un concept déjà structuré (domaine source) pour en structurer un autre (domaine-cible). Le domaine-source correspond à un concept dont la structure est identifiée grâce à l'expérience directe. »¹⁴¹ Nous pouvons prendre l'exemple cité par G. Lakoff et M. Johnson sur la métaphore de la guerre, notamment lorsque dans le cadre de la vie quotidienne nous employons l'expression : *gagner du terrain*.¹⁴²

La métaphore ontologique est liée « à la manière de considérer les événements, les actions, les émotions, et les idées comme des entités ou de substances qui possèdent des qualités physiques. »¹⁴³ Cette typologie s'apparente aux figures phoniques ; c'est le cas des *vire-langues* appelées aussi des *trompe-oreilles*. Elles visent à introduire dans un texte, des locutions apparemment dénuées de sens et/ou difficilement prononçables. C'est par exemple le cas des onomatopées comme *woulo* qui pourrait évoquer l'expression de sentiments de joie.

Quant à la métaphore spatiale, elle « associe des concepts non spatiaux à des orientations spatiales telles que l'exemple : « *I anba an gwopwèl* ». »¹⁴⁴ Ce type de métaphores peut prendre la forme de figures syntaxiques : ce pourrait être le cas des verbes sériels tels que *monté-desann* ou *tounen-viré*.

Il convient donc de recadrer ces concepts et de les soumettre aux épreuves du terrain. Toutefois, selon le linguiste, la langue créole tend à complexifier les typologies. Une métaphore pourrait révéler plusieurs typologies à la fois. Ainsi, la figure peut être à la fois une métaphore ontologique et structurelle. Elle serait aussi étroitement liée à la figure de la métonymie.

Toutes ces figures stylistiques seront soumises aux épreuves du terrain car la modernisation des pratiques a aussi provoqué une profonde modification de la langue. Elle n'est plus semblable à celle des griots pour qui la parole est de nature proverbiale ; mais elle est celle des urbains pour qui l'environnement a modifié la langue. Il semblerait donc que la transmission de la langue de la pratique traditionnelle se rapproche de celle des urbains et s'éloigne de celle des ruraux.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 61.

¹⁴² G. Lakoff, M. Johnson. *Op.Cit.*, p. 17.

¹⁴³ J. Bernabé. *Approche cognitive du créole martiniquais, Ranboulzay / Révolution 1*, Paris : Éditions L'Harmattan, 2015, p. 59.

¹⁴⁴ Notre traduction : il est malheureux.

Le créole : langue de production vs richesse lexicale

L'enrichissement de la langue créole permet de lutter contre toute décréolisation, qu'elle soit quantitative ou qualitative. Du point de vue quantitative, la décréolisation est liée à la déperdition du nombre de mots et expressions. C'est la raison pour laquelle des linguistes procèdent à de nouvelles compositions et néologismes. Ainsi, le lexique du créole comporte à la fois des mots français de par son origine et à la fois des mots et expressions créolisés. Du point de vue qualitative, le danger semble plus imminent. Compte tenu de l'apprentissage de la langue française, la langue créole devient langue seconde. Aussi, la langue créole se trouve fluidifier dans le français ; oubliant ainsi tout un langage créole : les locuteurs francisent leur langue et leur culture.

À cet effet, nous pouvons prendre l'exemple du mot *bel air*. La valeur sémantique de ce mot n'est-elle pas semblable au mot *bèlè* ? Ne reflète-t-il pas un appauvrissement de la langue créole ? Ambiguïté que nous tenterons d'analyser dans les prochains chapitres.

Il en est de même pour le lexique de la yole ronde. Le grément de cette pratique est constitué de lexèmes appartenant à la navigation française. Or, ne fut-ce pas étonnant lorsque la yole ronde patrimoine de la Martinique ne comporte que des lexèmes français. À première vue, seul l'intonation et la syntaxe permettent de distinguer le discours créole du discours en langue française. Mais lorsqu'on regarde de plus près, c'est à la fois l'enrichissement lexicale, syntaxique et sémantique qui permet de donner sens à la langue créole au cœur de cette pratique. La reconnaissance des mots en langue française dans les discours s'effectue par lemmatisation. Ce qui « consiste à repérer, pour en faire l'entrée, l'unité formelle commune à toutes les occurrences d'un mot en discours, commune à toutes les formes variables sous lesquelles il peut apparaître, (singulier ou pluriel, masculin féminin pour les noms et adjectifs ; divers modes, temps ou personnes pour les verbes. »¹⁴⁵

Le *parler créole* de ces locuteurs nécessite la déconstruction des vocables et leur désémantisation afin de comprendre le système linguistique en jeu. Cette étude pourra contribuer par la suite à la créolisation in vitro de la langue puisque l'observation de figures créolisées ne va pas en crescendo. Nous l'avions déjà dit : la langue créole n'est plus la langue maternelle des locuteurs martiniquais. Devenue langue vivante régionale, elle est apprise à l'école.

En somme, la langue maternelle, devenue langue vivante des locuteurs martiniquais, participe au maintien de la tradition. Elle vivifie la culture et permet d'affirmer des valeurs identitaires. La compétence linguistique des locuteurs pratiquants met en valeur leur compétence artistique et sportive ; ce qui permet au créole de participer à sa valorisation. Celle-ci s'observe dans les discours et les chants : la langue est métaphorique et rythmique. Les pratiquants l'ont acquise ainsi. Inconsciemment, ils actualisent la stylistique, crée des jeux sémantiques et donnent à sens à leur pratique. La langue se modifie grâce aux interventions in situ. Toutefois, c'est grâce aux interventions in vitro que le créole participe à la Francophonie même si on se doute de la visée universalisante de la langue et de la culture :

« Il convient de ne pas l'oublier, la Francophonie institutionnelle est passée par plusieurs étapes idéologiques allant de la lutte contre la prépondérance anglo-saxonne jusqu'à la défense de la diversité du monde, en passant par le concept de dialogue des cultures. Il n'empêche que l'organisation de la Francophonie institutionnelle reste encore assez franco-

¹⁴⁵ M.- F Mortureux. *La lexicologie : entre langue et discours*. Paris : édition Armand Colin, 2004, 2^{ème} éd., p.15.

centré, ce qui n'est pas sans conséquence sur les représentations que l'on a de la langue française ici ou là dans le monde. »¹⁴⁶

Langue régionale, sa reconnaissance au sein de l'Éducation nationale par la création du CAPÈS créole permet son évaluation dans les écoles et les universités. Ainsi les aires créolophones revendiquent leur particularité et s'incluent ainsi au sein des valeurs républicaines. Anciennement patois, le créole est un vecteur de communication acquis et appris en France républicaine.

3.3 Une politique d'aménagement linguistique et culturel

Preliminaires

Selon L. Porchet et V. Faro-Haroun, une politique linguistique « désigne des actions ou des séries d'actions conduites par une communauté pour développer au mieux selon un certain nombre d'objectifs, la diffusion de la ou les langues présentes qui circulent ». ¹⁴⁷ Cette communauté peut être publique (État, région, commune) ou privée (entreprises, association).

Si l'intervention in vivo procède de pratiques sociales spontanées et inconscientes, l'intervention in vitro est planifiée ; ceci dans un objectif d'agir sur la forme des langues, les rapports entre les langues et/ou leurs fonctions. Ces deux types d'intervention concernent, selon L.- J Calvet, la politologie linguistique. Il l'a défini comme étant la science des interventions et plus particulièrement comme la science des politiques linguistiques qui analyse interventions et politiques, les révèlent, les comparent, en proposent une typologie, et fournit une base à ce qu'il nomme au bout du compte l'ingénierie politico-linguistique, c'est à dire la technologie de la planification linguistique. ¹⁴⁸

Dans un premier temps, les interventions sur la langue, plus particulièrement les interventions in situ se sont élaborées par la population ; elles ont été l'œuvre aussi d'intellectuels créolophones. Selon O. Pulvar : « la langue s'enrichit de sa littérature tandis que la littérature se développe grâce aux progrès qu'a faits la langue » ¹⁴⁹. Dans un deuxième temps, afin que la langue créole soit reconnue officiellement et diffusée par un plus large public, il a fallu qu'interviennent les pouvoirs publics, par l'intermédiaire des politiques linguistiques. Gardons toutefois à l'esprit que les changements qu'ont eu lieu sur le créole tiennent avant tout des interventions in vitro et qu'il s'avère dommage, comme l'annonce L.- J Calvet, que les définitions de politiques linguistiques et de planifications politiques sont limitatives dans la mesure qu'elles prennent en compte uniquement les interventions relevant de politologues et non celles qui relèvent des individus ou des groupes.

¹⁴⁶ J. Bernabé. « Complémentarité entre francophonie et créolité dans les Antilles ». Actes du colloque FLE, *Cuadernos de Linguística / U.P.R Working Papers* [en ligne]. 2008, vol. 2, n°2 [réf. du 20 novembre 2014]. Disponible sur le Web : <<http://linguistica.uprrp.edu/Articulos%20diciembre%202009/Bernabe-2009-ColloqueFLE.pdf>>, p.97.

¹⁴⁷ L. Porchet, V. Faro-Haroun. *Politiques linguistiques*. Paris : L'harmattan, 2000, p. 46.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ O. Pulvar. « Langues créoles dans les Outre-mers français : programme scientifique et projet identitaire ». *Philologica Jassyensia*. [en ligne]. 2008, n°1. [réf. de novembre 2015]. Format PDF. Disponible sur le Web : <<http://lcp.cnrs.fr/IMG/pdf/pul-08c.pdf>>, p. 4.

En ce qui concerne la Martinique, la situation linguistique de l'île présente une situation tantôt conflictuelle, tantôt de coopération au sein de laquelle la langue française et la langue créole appartiennent à une configuration gravitationnelle. Le français serait la langue pivot et le créole, la langue périphérique.¹⁵⁰ En effet, selon la théorie des jeux et de la décision définie par L.- J Calvet, deux langues sont en conflit dès lors qu'elles ont toutes les deux le même objectif. Inversement, si deux langues peuvent cohabiter par un jeu à somme positive, c'est à dire en coopération, elles ne partagent pas les mêmes buts. Toutefois, la planification peut être similaire aux deux langues. La Martinique se trouve dans une situation de diglossie dans laquelle coexistent une langue régionale et une langue d'état, qui dans certains contextes se trouve tantôt en duel, tantôt en coopération.

Néanmoins, si nous nous référons au schéma à trois niveaux de Calvet,¹⁵¹ c'est à dire le fait que le premier niveau corresponde à la langue grégaire, le deuxième niveau à la langue d'État et le troisième niveau à la langue internationale, la langue d'état tend à disparaître au profit de la langue internationale du fait de l'extension de la mondialisation. Sachant que la langue créole n'est pas la langue internationale, il ne devrait donc pas avoir de conflit puisque l'objectif des politiques publiques n'est pas de remplacer le créole par le français mais de l'inclure dans le paradigme politique et linguistique de la France. D'ailleurs, selon J. -B Harquindéguy et Al., les langues régionales sont impulsées par des politiques diverses voire contradictoires qui ouvrent le champ des possibles selon trois approches :

- Une politique de neutralité : la langue est le bien de chaque individu, l'État se doit de la respecter sans apporter aucun a priori, qu'il soit positif ou négatif ;
- Une politique de maintenance : la décréolisation est l'ennemi de la langue créole, qu'elle soit quantitative ou qualitative. La politique de maintenance vise à revaloriser la langue sous la forme d'une discrimination positive ;
- Une politique d'harmonisation : elle est un instrument afin de former à terme une identité commune, en dépit de la diversité des langues minoritaires sur le territoire français. Autrement dit, ce type de politique vise à l'universalisation des langues et des cultures.¹⁵²

La transmission formelle de la langue régionale et des pratiques traditionnelles

La langue créole fait partie de la diversité linguistique de la nation. Il n'en a pas toujours été ainsi. Les lois Jules Ferry (1881-1882) ont été l'occasion d'aboutir à l'unification de la langue et de la culture française. Nous le savons : l'éducation moule les citoyens de demain. Le créole, banni par les anciens esclaves et dénigré par les *békés*, souffre encore aujourd'hui : les représentations qu'on lui attribue ne sont pas des plus valorisantes. Le combat des militants au préalable a conduit l'institution à considérer l'objet culturel et linguistique comme un enjeu pour rétablir l'équilibre et la paix sociale. Le combat des linguistes et autres intellectuels a permis d'instaurer le créole dans les sphères inhabituelles de l'époque même si les autres langues régionales avaient déjà leur place sur le marché

¹⁵⁰ L.-J. Calvet. *Le marché aux langues : les effets linguistiques de la mondialisation*. Paris : Plon, p. 25.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵² J.-B. Harguindéguy, A. Cole. « La politique linguistique de la France à l'épreuve des revendications ethnoterritoriales ». *Presses de Sciences Po, Revue française de science politique* [En ligne]. 2009, vol. 59, n°5 [réf. du 30 juin 2015]. Format PDF. Disponible sur : <<http:// Cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2009-5-page-939.htm>>, p. 940.

linguistique français. L'introduction de la langue créole dans la sphère de l'éducation n'est donc pas le fruit du hasard.

Les mouvements identitaires ont aussi favorisé l'impulsion des pratiques traditionnelles qui sont viscéralement liées à la langue ; les *djoubakè* sont partis de constats identitaires pour s'approprier une pratique, c'est le cas du renouveau du *bèlè* et de la modernisation de la yole ronde. Aujourd'hui la langue et la culture sont intégrées aux programmes scolaires. L'heure n'est plus de restreindre, mais de diversifier linguistiquement et culturellement le territoire et quel que soit le champ (des possibles) comme énoncé plus haut par J.-B Harguindéguy.

Les lois Dexonne (1951) ont impulsé les langues régionales au devant de la scène nationale, et il a fallu attendre la loi Savary (2001) pour que l'enseignement du créole soit généralisé au sein du système éducatif. C'est aussi dans la même année que le CAPES créole fut instauré par le ministère, du primaire à l'université. Concernant les pratiques traditionnelles, la situation est différente : le système éducatif reconnaît le *bèlè* et la yole comme étant des activités sportives. Elles ont donc été respectivement incluses parmi les activités de danse et de nautisme. La formalisation du *bèlè* a donc été initiée par des associations proposant leur activité pendant l'interclasse du *bèlè*. L'enseignement à la yole ronde a pris une tournure différente : la mise en place de son apprentissage par les associations est postérieure à celle dans le système éducatif. (Les interviews confirmeront ces affirmations et apportera davantage de détails). Les pouvoirs locaux sont donc intervenus dans ce sens par la diffusion de la langue et de la culture créole dans les établissements scolaires. Ces interventions concernent, aussi bien la sphère publique que privée.

Ainsi, l'histoire coloniale a éloigné la population de ses racines. Il s'agit comme l'annonce F. Fanon de « lutter contre l'aliénation culturelle, source de mal-être »¹⁵³ et ainsi de réclamer son droit de se construire et de retrouver dans ses racines un équilibre social, culturel et psychologique.

Il semble que l'enseignement du créole à l'école a été mis en place en ce sens. Les pratiques traditionnelles sont des moyens de se réconcilier avec sa langue et sa culture et de comprendre sa singularité au sein du territoire français, d'où le duo Cultures et langues créoles. L'instauration du *bèlè* en option au baccalauréat est une volonté des pouvoirs locaux car faisant partie de la culture créole, elle permet comme l'affirme Hector Poulet : « de construire un citoyen conscient de ses racines, de son environnement et du monde dans lequel il évolue. »¹⁵⁴

Néanmoins, l'association des concepts : Cultures et langues gardent leur indépendance lorsqu'il s'agit d'intégrer et d'apprendre la langue créole par l'intermédiaire des pratiques traditionnelles afin que le créole ne soit pas perçu comme une matière mais comme un outil de communication indispensable à la vie en société.

Bien que ne faisant pas parti du système éducatif, on pourrait prendre pour exemple le *bèlè Légliz*. L'Église assume pleinement la cohabitation entre la langue et la religion. Le *bèlè*, interdit à l'époque colonial est aujourd'hui signe de communion avec la culture et la

¹⁵³ F. Fanon. *Peau noire et masque blanc*, Op. cit., p. 63.

¹⁵⁴ . Poulet. *Projet académique : Éléments de réflexion pour une politique éducative en Guadeloupe champ d'application : culture et langues créoles*. In *Mofwaz 5*, Langues, cultures, communication, Guadeloupe : Ibis Rouge, Presses universitaires créoles/GEREC, 2000, p. 37-41.

religion catholique. Il est donc question d'inculturation puisqu'il s'agit d'évangéliser les mentalités et d'annoncer la « Bonne Nouvelle » au moyen de la culture. La parole rythmée et la gestuelle sont des modes d'expression oraux indispensables à l'harmonie du groupe. Ainsi, le père Monconthour, ex-curé à la cathédrale de Fort de France a montré l'intérêt d'instaurer cette pratique au sein de l'Église. La traduction des textes en langue créole est par exemple une activité de cette institution qui se révèle être aussi un autre moyen de faire corps avec sa langue et sa culture. Elle pourrait donc se révéler être un exemple pour une transmission formelle de la langue et de la culture.

3.4 Vers une contextualisation didactique des pratiques et de la langue

L'universalisme représente, dans les aires créolophones, une forme d'assimilation et d'occidentalisation qui se rattache à l'histoire coloniale des Antilles françaises. Cette forme de négation met ce concept hors de toute tentative d'analyse positive. Elle rappelle encore aujourd'hui cette souffrance qui, en se référant aux publications, relève d'une forme de négation culturelle qui sévit encore dans les départements français d'Outre-mer. L'imposition de modèles occidentaux étoufferait tout projet de développement des territoires insulaires. Les mouvements sociaux dont le dernier en date de février 2009, décriaient de manière formelle la situation d'indépendance de ces départements : tarifs douaniers excessifs, augmentation des produits de consommation, accroissement de part de marché des *béké*. L'universalisme est donc la cause de tous ces maux.

Sociologues, anthropologues, psychologues, psychiatres déclarent que le système éducatif et plus généralement la population est atteinte d'un mal irréversible, un mal qui empêcherait toute action pour le développement du territoire.

Toutefois, l'universalisme est un concept qui comme tout concept doit être mis en perspective selon plusieurs assertions. La première qui a été proposée ci-dessus est la plus évidente. Elle est un passage obligatoire pour ces anciennes colonies qui, à partir de mouvements identitaires, affirme que l'universalisme est une forme d'impérialisme de la France vis-à-vis des régions insulaires. La deuxième mérite que l'on accorde une attention particulière puisqu'elle se situerait, pour les départements d'Outre-mer, davantage dans des conceptions de développement de son territoire que dans des valeurs identitaires qui serait sujette à de l'immobilisme.

En didactique des langues et des cultures, ce concept d'universalisme sous-entend une uniformité des modèles éducatifs avec une prise en compte des spécificités de chaque territoire. Ces spécificités, d'ordre culturelle et éducative, trouvent leur pertinence dans ce que les didacticiens et autres chercheurs de l'éducation nomment la *contextualisation didactique*. En effet, la notion de contexte est très utilisée et s'affirme comme étant la contradiction de l'universalisme. Mais elle est aussi un prolongement : « La contextualisation peut *in fine* être considérée comme un prolongement de l'universalisme, un succédané de celui-ci (pour filer la métaphore pharmacologique), dans la mesure où elle prend essentiellement, voire uniquement, en compte la diversité sociolinguistique et la diversité (socio) culturelle... »¹⁵⁵

¹⁵⁵ É. Huver. « Prendre la diversité au sérieux/didactologie des langues : contextualisation-universalisme : des notions en face à face ». *Recherches en didactiques des langues et cultures : cahiers de l'Acédele* [en ligne].2015, Vol. 12, n°1 [réf. du 25 juillet 2015]. Format PDF. Disponible sur le Web : <<http://acedele.org>>, p. 7.

Cette diversité sociolinguistique se caractérise par la mise en place de politiques éducatives. Les Langues et Cultures Régionales sont au programme à l'éducation Nationale. En proposant à chaque région une ouverture sur la tradition, le système éducatif national consent à prendre acte de la diversité qui traverse en quelque sorte la France. Nous sommes certes consciente que l'histoire des Antilles françaises n'est pas celle des autres régions françaises. Cependant, les objectifs éducatifs sont similaires dans le cadre républicain. Ainsi, les réformes scolaires donnent des possibilités d'action dans lesquelles les départements français d'Outre-mer pourraient trouver des pistes de réflexion ; afin que la tradition soit une contextualisation anthropologique et linguistique pour des usages didactiques. Les nouvelles valeurs républicaines (moins jacobines) tendraient à valoriser la diversité culturelle et linguistique afin que tout peuple soit en mesure d'agir pour son territoire, dans la mesure où le haut-fonctionnaire parisien ne saurait décider à sa place.

Toutefois, cette diversité culturelle et linguistique amène à des problématiques diverses voire opposées. En effet, nous l'avons dit plus haut, l'universalisme procède d'une uniformisation qui renvoie à l'assimilation des territoires créolophones à l'Hexagone. Elle est une conception antinomique à celle de la contextualisation didactique. Cependant, la contextualisation didactique ne serait-elle pas elle tant une prise en compte tellement spécifique des territoires, que l'on pourrait se dire que chaque culture, si spécifique en soi est après tout autonome ? Et par conséquent, la contextualité serait le versant négatif des politiques éducatives jacobines. Pris dans son étau, la mise en évidence de la tradition ne ferait que rendre la tâche difficile aux acteurs publics. Elle serait une porte entrouverte vers l'individualisme. Par ailleurs, s'enfermer dans des régionalismes n'est-il pas une forme d'universalisme et d'uniformité à petite échelle ?

Universalisme et contextualité doivent être mis au service d'une diversité didactique. Une diversité qui renvoie à des situations de développement réfléchies entre et par des acteurs. Autrement dit, cette diversité didactique est, au préalable, un consensus de toutes les parties éducatives : politiques, didacticiens, pédagogues et autres chercheurs de l'éducation afin que les problématiques soient identifiés et connus de tous. Les aires créolophones française ont certes de nombreux traits en commun, mais l'intellectualisation humaine produit bien des visions divergentes.

Prenons exemple sur la Martinique et la Guadeloupe, deux îles créolophones apparemment similaires mais chacune d'entre elles a sa propre représentation du réel (éducatif). Le passé colonial est similaire et les politiques linguistiques communes. Pourtant, Martiniquais et Guadeloupéens catégorisent de manière idiosyncrasique leur univers. Le dicton *mènm bagay, mènm biten*¹⁵⁶ n'éclaire pas la véritable réalité. Ce qui laisserait à penser que chaque territoire doit se valoriser par la concrétisation d'un projet de développement, ceci dans une perspective d'universalisation des savoirs.

On pourrait considérer alors cette diversité comme l'entre-deux de l'universalisme et de la contextualisation didactique. Elle serait à rattacher, selon Emmanuelle Huver, à une didactique douce, en faisant référence aux travaux de D. de Robillard ; lequel posait la problématique de la linguistique douce de la manière suivante : « déplacer l'aporie – déplacer la réflexion : vers une didactique douce ? ». E. Huver propose d'explicitier les conceptions actuelles voire d'élargir les approches disciplinaires, afin de problématiser sur

¹⁵⁶ Ces deux syntagmes signifient toutes les deux : la même chose. La première est en créole martiniquais, la deuxième en créole guadeloupéen.

d'autres horizons traditionnelles autres qu'épistémologiques et philosophiques dans le but d'aboutir à terme à une réification des fondements traditionnels¹⁵⁷.

En fin de compte, ce ne sont pas tant les termes qui sont à prendre en compte, mais leur problématisation et les moyens de parvenir à des solutions différenciées adaptés à chaque territoire. Tout objet d'étude doit être déconstruit (au sens derridien) et sa reconstruction requiert l'analyse des interprétations, avant toute normalisation. Autrement dit, selon E. Huver, le croisement des approches entre pédagogiques et apprenants s'avère important :

« une seconde façon de déplacer la réflexion autour de contexte consiste en un déplacement du pôle de production vers le pôle de réception, en partant non pas des signes, traces, dispositifs, manuels, méthodologies mais du sens de ceux-ci pour les différentes personnes et ou instances impliquées. Il s'agit alors de s'intéresser aux manières, diverses et singulières, dont les personnes perçoivent et s'approprient ces outils et leur donnent sens à partir de leurs expériences, de leur parcours, de leurs projets mais aussi à partir d'une histoire et d'enjeux plus collectifs (sociaux, politiques) et de ce qu'ils en perçoivent. C'est pourquoi, la question du croisement des interprétations a occupé une place si importante au sein de Diffodia et qu'elle a progressivement été articulée à la question des parcours, d'enseignants d'apprenants... mais aussi de chercheurs. »¹⁵⁸

Ce point de vue fait aussi référence aux nouvelles théories d'apprentissage où il est notamment question d'individualisation des apprentissages ; excepté que cette problématique s'occuperait singulièrement de l'analyse d'interprétation de chaque acteur éducatif, tant les apprenants que les chercheurs sans omettre l'analyse des pratiques éducatifs des enseignants. La question de l'individualisation des pratiques ne serait plus à ramener à analyse l'enfant dans le système, mais un système au sein d'un *hyper-système*. Ce qui revient, en fin de compte, à la notion d'uniformité, voire d'universalisme des pratiques à petite échelle.

De plus, l'analyse des interprétations doit pouvoir évaluer à juste titre les pratiques à la fois traditionnelles et modernes. La didactique privilégie les méthodes modernes, autrement dit rationnelles, celles hérités des *Lumières*. Elles se doivent donc d'adapter leur démarche à celle de la transmission des pratiques traditionnelles.

IV. PRATIQUES CULTURELLES : ENTRE TRADITIONNALITÉ ET MODERNITÉ

4.1 L'exemple du *bèlè*

Histoire vs transmission

Le *bèlè* est disait-on la musique et la danse des esclaves. Elle est actuellement une activité « sportive » comptant parmi les danses dites modernes de l'enseignement de l'éducation nationale. Compte tenu de son ancrage dans le passé colonial, le *bèlè* est considéré comme faisant parti de la tradition. Elle se transmet de génération en génération depuis les débuts de la colonisation, c'est à dire depuis 1635. Des *anciens*, autrement ceux qui détiennent la connaissance et l'expérience de cette musique, parlent même de culture *bèlè* puisqu'elle a

¹⁵⁷ É. Huver. . « Prendre la diversité au sérieux/didactologie des langues : contextualisation-universalisme : des notions en face à face ». *Op. cit.*, p.12.

¹⁵⁸ *Id.*

animé le rythme de la vie quotidienne des esclaves et semblent rythmer encore la leur. Ainsi la transmission était une transmission informelle. Malgré l'interdiction de certaines danses, les enfants mimaient implicitement les déhanchements, les pas et les chants de leurs parents. La musique a donc occupé une grande place dans la société coloniale.

En 1635, la société, composée de deux classes : la dominante et la dominée favorise plusieurs genres musicaux. Très souvent, on réduit la classe dominante aux colons et la classe dominée aux esclaves. Toutefois, chacun des deux groupes sociaux est composé pour sa part d'hommes aux fonctions diverses. Ce sont d'ailleurs celles-ci qui apportent des variantes musicales en fonction des contacts de cultures et de langues d'autres contrées. Selon Jacqueline Rosemain, « la classe dominante ou dirigeante, composée des gouverneurs, religieux, officiers, et la classe dominée ou servile, composée de Caraïbes, d'Africains, et d'Engagés. »¹⁵⁹

Dès 1635, plusieurs genres musicaux trouveront leur place et seront l'expression d'une identité bien marquée selon que la classe soit dirigeante ou servile. Ainsi, naît, selon J. Rosemain, cinq types de musique :

– la musique militaire : elle est en forte cohabitation avec celle de la France puisqu'elle permet, à la Martinique la célébration de toutes les fêtes de la métropole. Selon la musicologue, les plus célèbres sont notamment : « en passant par la Lorraine, l'Ordonnance, au clair de lune. »¹⁶⁰ Autant de chants qui sont actuellement appris par les petits créolophones. La musique est une musique du pouvoir. Pourtant, les esclaves au contact de ce nouveau rythme l'exportent sur le sol de la Caraïbe. Ainsi naîtra dès lors une musique créole née du contact des symphonies françaises et des rythmes africains ;

– La musique religieuse : les chants sont importés de France. Ils sont exclusivement des musiques de messes copiées des églises parisiennes. Les missionnaires composés de Jésuites, de Dominicains participeront à l'évolution de la musique et de la langue créole. Ces missionnaires font le catéchisme en patois et accordent aux esclaves les plus doués, particulièrement ceux dont les voix sont les plus remarquables la permission de chanter les messes et cantiques. Les plus intelligents sont initiés à la lecture et à l'écriture. Ainsi, ces actes les rendront dociles et la conversion à la religion catholique plus aisée et moins contraignante pour les esclaves. Toutefois par peur de représailles, les moments de repos sont voués à leurs Dieux ;

— La musique populaire : elle est organisée par les colons et les agents de compagnies, dansée principalement par la gente féminine et particulièrement des jeunes filles du *Pensionnat de Saint-Pierre*. De genre varié en fonction de la provenance des colons et agents des compagnies, la musique française s'ajoute à la musique des esclaves. J. Rosemain parle « de la gigue des Nègres ou du menuet Congo ». Ces musiques sont des musiques lascives qui s'apparentent à certaines danses lascives de la Provence : la *Fricassée*.

– La musique des engagés : Cette classe n'a pas été des plus importants comptes tenus de la disparition rapide des hommes. En effet, les colons les avaient engagés afin qu'ils

¹⁵⁹ J. Rosemain. *La musique dans la société antillaise : 1935-1902, Martinique-Guadeloupe, Paris : L'harmattan, 1986*, p. 12.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 14.

travaillent la terre. Cependant, les conditions de travail et le climat tropical entraînent leur disparition avant la fin de leur contrat. Selon J. Rosemain, « l'influence de la longue occupation anglaise dont l'empreinte la plus spectaculaire fut celle des country dances, devenues les contre-dances ».¹⁶¹

– La musique des esclaves : la musique est à la fois cultuelle et profane. La société africaine se rattache à leur religion animiste où les chants et les danses sont traqués par l'Église, plus particulièrement les danses lascives liées à l'évocation de leurs Dieux : « Il lui est interdit de chanter en travaillant, d'honorer ses dieux, de danser »¹⁶². Les traditions africaines seront altérées mettant en exergue deux formes d'expression musicales : l'une africaine pratiquée par des esclaves des habitations, l'autre créole issue de la musique coloniale française et pratiquée par les esclaves citadins. Ainsi naîtra des variantes issues de la musique des esclaves et de la musique citadine. C'est de ces deux types de musiques que naîtra le *bèlè* actuel.

La musique de l'esclave des plantations est celle des rassemblements interdits dans un premier temps par les colons par peur de représailles. En effet, les esclaves, malgré leur évangélisation, se rattachent à un grand Dieu fécondateur :

« Ce Dieu fécondateur est à l'origine de la création de la terre fécondatrice de la nature, de l'homme fécondateur de l'homme, de la mort fécondatrice de la survie. Chacun a ses rites à sa danse de la fécondité...mais les appellent toutes calenda. »¹⁶³

Ainsi les esclaves invoquaient leurs dieux principalement par trois types de danse : la danse de la fécondité de l'homme, la danse de la fécondité de la mort, la danse de la guerre. Paradoxalement les pas, les habits coïncident étrangement avec le *bèlè* actuel :

La danse de la fécondité de l'homme :

« Les danseurs sont disposés sur deux lignes, les uns devant les autres, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Ceux qui sont las de danser et les spectateurs font un cercle autour des danseurs et des tambours... »¹⁶⁴

La danse de la fécondité de la mort :

« L'art pour la danseuse, qui tient les extrémités d'un mouchoir ou les deux côtés d'un jupon, consiste principalement à agiter la partie inférieure des reins, en maintenant tout le reste du corps dans une sorte d'immobilité. »¹⁶⁵

La danse de la guerre :

« La danse de la guerre était la plus secrète... les historiens parlent de danse sanguine, de culte sacrificiel...Ces cérémonies au cours desquelles était dansé le calenda, car le dieu de la mort est aussi celui la guerre s'achevaient par une danse guerrière, au cours de laquelle le plus faible des lutteurs était mis à mort...cette danse connue sous le nom de laguia à la

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶² *Ibid.*, p. 20.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ *Id.*

Martinique et de lewoz à la Guadeloupe...celle-ci ordonnée par les rythmes du tambour. »¹⁶⁶

Le *laguia* est connu actuellement sur le nom de danmyé à la Martinique. Ces danses interdites par l'Église, car lascive prennent les noms de *bamboula* et *calenda*. La première, dansée les dimanches après-midi et dont les pas sont improvisés, fait allusion, selon J. Rosemain, au tambour qui rythmait leur danse. Il pourrait aussi trouver son origine soit dans une tribu africaine dont la danse se nommait bamboula rendant hommage à leurs ancêtres Boula, soit dans la langue sénégalaise dont bamboula signifie tambour. La seconde, dansée généralement le soir, est une danse érotique interdite par l'Église.

D'autres danses voient le jour. Une danse, venue du Congo dont le nom est inconnu consiste à danser sur place. La *mosso bara* devenue *Loiso* est une autre danse ; son nom fait sans doute référence à la gestuelle de la danse.¹⁶⁷ L'organisation du travail en groupe amène à la création d'un nouveau style de musique et de chants. Cette fois-ci, permissive, les colons autorisent cette musique dans la mesure où elle coordonne et rythme le travail aux chants. La société africaine fut principalement une société de l'oralité où les textes n'ont pas pu être retrouvés. Cependant, les chants créoles s'entremêlaient aux chants de métier africain afin de coordonner les mouvements. Paradoxalement, à la Martinique, on retrouve le *Lasotè*, genre de *bèlè* encore pratiqué dans le Nord de la Martinique.

Hormis la musique de l'esclave des plantations, la musique des esclaves citadins est celle des domestiques et des esclaves catéchisés. Le contact d'autres musiques dont françaises et africaines donne des contredanses appelées *Bel Air* : syncrétisme de musiques où chantent alternativement soliste et chœur, se superposent *chacha*, *ti-bois* accompagné de tambours.

À partir de 1714, la société, surnommée « l'île à sucre » attire la convoitise des anglais. C'est en partie la politique culturelle, et plus particulièrement la musique, qui sera l'enjeu de pouvoir. À cette société s'ajoute les affranchis et libres et gens de couleur qui font parti de la classe des dominés. Les différents genres de musique ne changent pas si ce n'est les chants dont les paroles sont fonction des événements politiques et sociaux de l'île. C'est surtout le cas de la musique militaire et le chant des nègres dont les paroles affichent leur quotidien.

Le théâtre s'y développe aussi à la manière des comédies françaises. Toutefois, les *calendas* résistent aux manipulations des colons et nouvellement aux gens de couleur. Ils valorisent la culture française et organise par tout moyen bals et autres spectacles similaires à ceux des colons. Quant à la musique des esclaves de plantations, *le Bel air* de la première période de la colonisation (1635-1714) sera divisé pendant l'âge d'or en quatre *bel air*. Celui-ci désigne à la fois un chant, une danse et une musique instrumentale :

« En effet lorsque les airs de cour conquièrent les salons des colons, les esclaves appelleront leurs chants air, et en créole ils diront « on air », c'est à dire « un air ». Dans le même temps les missionnaires leur font apprendre les danses françaises, en leur disant qu'elles leur donnent un beau maintien, un bel air, car « en yoruba, *bèlè*, désigne une grande fête qui marque la fin des récoltes...en baoulé on appelle *douô*, la récolte des ignames... »¹⁶⁸

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 58.

Selon J. Rosemain, on distingue quatre *bel air* : « Les *bel air* des ateliers, des coups de main, de sociétés et des sociétés »¹⁶⁹. Le *bel air* des ateliers est le *bel air* est celui qui s'assimile aux travaux collectifs. Accepté par le maître, ils ont l'avantage d'accroître le travail ; ils sont même encouragés que ce soit au travail qu'après le travail. Ainsi, le *bel air* de métier peut se danser seul, il était improvisé et participe aux prières de l'esclave. Les *bel air* de société se danse le soir au côté du *lérose* du Congo et du *guiambe* de la Guinée. S'entremêlent lors des soirées contes et proverbes. Le *bel air* des sociétés n'est pas confondre au *bel air* de société, le premier rythme la vie quotidienne tandis que le deuxième « permet d'organiser les réjouissances, de prêter main-forte aux sociétés-sœurs, de resserrer les liens de la communauté »¹⁷⁰ Les *bel air* coup de main sont chantés, dansés afin de prêter main forte à leurs compatriotes esclaves et d'organiser leur jardin. La *calenda*, toujours d'actualité est très surveillé. Non permise, elle est dansée lors des veillées mortuaires et autres rassemblements car danse de la mort. Quant aux chants des esclaves citadins, ils s'éloignent de plus en plus à la musique des esclaves. Nés sur l'île, ils se sont fortement imprégnés de la musique française. Seuls les arrimeurs gardent les *bel air* de métiers et les *calenda*.

À partir de 1789, la révolution française et la première abolition de l'esclavage réorganisent la musique française et africaine. L'opposition des colons et du gouvernement français représente des tentatives de reprises de la colonie par les Anglais. En effet, la musique ne joue plus son rôle autoritaire. Les colons n'affichent plus autant de fierté à scander des chants français mais ne peuvent non plus totalement l'interdire. Une fois, l'abolition proclamée, les Anglais sont chassés des colonies, au rythme de la Marseillaise. Les esclaves libres, les chants d'ateliers deviennent de simples danses. Le *calenda*, danse érotique devient la biguine. En effet, du verbe « embéguiner », ce qualificatif tire son origine de l'anglais. Ainsi béguin devient biguine.

La remise en esclavage des populations noires par Bonaparte réintroduit les chants de guerre et les bals, qui tendaient à disparaître à la première abolition. Les bals permettent l'arrivée d'une nouvelle danse : la haute taille. Aux multiples parures, les femmes sont vêtues d'habits de luxe. Afin d'apaiser les esclaves, la *calenda* se pratiquent. Les occupations anglaises profitent à l'immigration de la musique anglaise dans les colonies, plus particulièrement à la Martinique et moins à la Guadeloupe, pour enfin en 1814 n'entendre que des chants français, en gage de victoire. Dès 1830, le *calenda* évangélisé se dansent ainsi que les danses de lutte comme le *danmyé* à la Martinique. Vers les années 1843, le gouvernement s'immisce dans l'évangélisation des noirs esclaves. Ceux-ci vont jusqu'à dicter aux prêtres leur manière d'enseigner. Ce phénomène va engendrer la catégorisation des musiques en fonction de la personnalité des esclaves. Les esclaves rebelles s'adonnent aux danses de lutte jusqu'à parfois se donner la mort. Les esclaves catéchisés s'intéressent à la *haute-taille* car plus franchisés. Ceux qui ne le sont pas restent initiés par les bamboulas devenus *gwo ka*. Selon J. Rosemain, le *ka* signifie à la fois un rythme mais aussi le *ka* du tambour.¹⁷¹

Plus tard, dès 1848, l'esclavage est aboli. Vont fusionnés *bel air* et cantique. Des traditions créoles voient aussi le jour avec l'immigration de la main d'œuvre africaine libre. À cet effet, l'Église fera preuve de tolérance. Les Noirs ont une double identité, la leur (de religion animiste) et celle imposée par la culture européenne (le catholicisme). Toutefois,

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

les prêtres profiteront des événements politiques, plus particulièrement des campagnes électorales pour convertir intégralement la population noire et ainsi apaiser les tensions sociales. Pour ce qui est de la culture des mornes, les bamboulas seront un exutoire pour se venger de l'interdiction de scander leur chant de métier avant et après les travaux agricoles du manioc. L'abolition de l'esclavage marquera un tournant décisif dans la musique puisque cet événement marquera une scission entre la musique des esclaves et celle des colons. Ces derniers ne supporteront pas d'assister aux chants de ces anciens esclaves. En effet, la traite des noirs catégorisait les classes sociales. Une fois l'esclavage aboli, la musique sera un moyen de différencier les conditions économiques et sociales des colons et celles des anciens esclaves.

La troisième république (1870-1902) donne la possibilité aux gens de couleur de voter et de se présenter aux élections. De longues batailles engendrent des conflits d'ordre sociaux. Les chants en vigueur prennent des connotations politiques qui visent à déstabiliser l'adversaire. La musique des campagnes reste la même : les chants des métiers gardent leur air mélancolique et les danses collective, leur gaieté et leur joie. Seront dansés les *mendés*, le *lérose*, le *grage*, le roulé mais aussi les danses lascives : le *calenda* (*toumblak* de la Guadeloupe).¹⁷² La musique des mornes n'évolue que très peu jusqu'à la départementalisation, voire jusqu'aux années 1970. Bien au contraire, elle semble disparaître avec les *anciens* mais peut-être ne parle-t-on plus d'elle car enfoui dans les mornes aux routes inaccessibles :

« Tous les grands de ce monde bèlè viennent de là. La géographie, une topographie très tourmentée, avec des mornes, des rivières, des bois, des serpents... Des lieux encore enclavés jusqu'à la fin des années 1970. Les habitants circulaient très récemment encore, à pied, à dos de mulet dans les traces. Les campagnards ne se déplaçaient guère, même entre deux quartiers voisins difficiles d'accès. Mico, le fils de Galgètè, un grand maître du tambour décédé en 1978, rappellera qu'à Bezaudin la gendarmerie n'est montée qu'à partir de 1948. »¹⁷³

Pendant que la musique citadine évolue et prend un air revendicateur, la musique des mornes est encore celle de la résistance. Elle constitue en soi une culture et se vit au quotidien. À Bezaudin par exemple, dans la commune de Sainte-Marie, elle accompagne les travaux agricoles. Peut-être s'appare-t-elle aux chants de métiers ? Elle est aussi un moyen de divertissement : les *kay bèlè* sont à leur comble les week-ends. Entre les *kalenda*, *bèlè et danmyè*, ces musiques rythment encore la vie des mornes. Lorsqu'est venue l'affirmation d'une identité commune et africaine : la négritude, les ouvriers agricoles vivaient un autre monde : leur monde, leur mode et leur culture.

Ainsi nous le faisons remarquer dès l'introduction, nous assistons à partir des années 60-70 au renouveau *bèlè*, avec l'instauration des *swaré bèlè* en référence certainement au *kay bèlè*. En effet, le *bèlè*, grâce à des *anciens* comme Ti-Émile s'étend à Fort de France. Les générations suivantes se les approprient. Les associations dont l'AM4 passe du *bèlè* traditionnel au *bèlè moderne*. Ch. V., lui, propose le *bèlè-fitness*. E.M., le *bèlènou*. On assiste ainsi à des transformations tant au niveau de la danse que de l'instrumentation.

¹⁷² *Ibid.*, p. 171.

¹⁷³ J.-M.Terrine. *La dernière ronde des derniers maîtres du bèlè*. Paris : HC Éditions, 2004, p. 18.

Toutefois, selon l'ethnomusicologue É. Jean-Baptiste,¹⁷⁴ les principes structurants du *bèlè* restent les suivants :

– *Le chantè* : la personne qui chante, qui raconte et qui crie. Il est le maître de la cérémonie et choisit le répertoire ;

– *Le répondè* : c'est celui qui répond, c'est à dire le chœur. Il est formé d'hommes et de femmes de l'assistance qui souhaite participer à la soirée ;

– *Le bwatè* : il désigne celui qui joue du *tibwa*. Il est en mesure d'imposer un ostinato sur une tige de bambou ;

– *Le tanbou* : il est important dans l'univers *bèlè*. Le tambour *bèlè* est un tambour venant du Bénin ;

– *Le dansè* ou un groupe de danseurs, quel que soit l'âge ou le sexe ;

– *Le lawonn bèlè* : c'est l'acte de rassemblements de construction et de création de la communauté. Il s'élabore en cercle d'initiés, en cercle d'initiation et en cercle de participation ;

– *Le kadans* : elle émane de traits culturels. Elle correspond à l'esprit qui domine la force, la puissance du *bèlè*.

Tout au long de l'histoire esclavagiste et post esclavagiste, le même principe de causalité s'énonce : la musique et les danses prennent des connotations différentes selon les historiens, anthropologues et autres chercheurs. Pour certains la *Kalenda* diffère du *bèlè*. Il en est ainsi pour J.-M. Terrine, lorsqu'il écrit que Galfètè est le dernier *ancien* à la pratiquer. Quel que soit le qualificatif, nous sommes en présence d'une pratique qu'on appelle communément le *bèlè*. Ainsi nous nous intéresserons davantage à ses modes de transmission en contexte de modernité. Nous laissons le soin aux historiens, musicologues et autres chercheurs de débattre sur le sujet en fonction de leur cadre disciplinaire. Nous avançons l'hypothèse que la transmission de cette pratique implique une imitation, une perte et une appropriation à la fois de la langue et de la culture. Par conséquent, le processus de la transmission est inhérent à toute pratique. Il en est de même pour la yole ronde.

4.2 L'exemple de la yole

La voile traditionnelle plus précisément la yole ronde n'existe nulle part ailleurs qu'à la Martinique, dit-on. Elle confirme donc l'existence d'une culture propre à l'île. Elle est un marqueur identitaire qui tire son origine dans les bateaux de pêche. Par ailleurs, nous pouvons reconnaître que l'apparition des yoles rondes à la Martinique s'est effectuée tardivement. Mais, l'embarcation est étrangement similaire à toutes les embarcations traditionnelles de la Caraïbe. Pour exemple, la pirogue de la Guyane, la saintoise à la Guadeloupe, la yole à Sainte Lucie ou à l'île d'Antigue, l'aviron et les gommiers : d'autres voiles traditionnelles à la Martinique. Lorsque nous comparons toutes ces embarcations, il semble que chacune d'entre elles soit le moule des embarcations empruntées aux

¹⁷⁴ É. Jean-Baptiste. *Matrice Bèlè : Les musiques bèlè de Martinique, une référence à un mode social alternative*. Op. cit. p. 123-142.

Amérindiens qui sont arrivées dans les petites Antilles. Il existe très peu d'écrits à ce sujet, mais beaucoup de documents iconographiques représentant les embarcations amérindiennes.

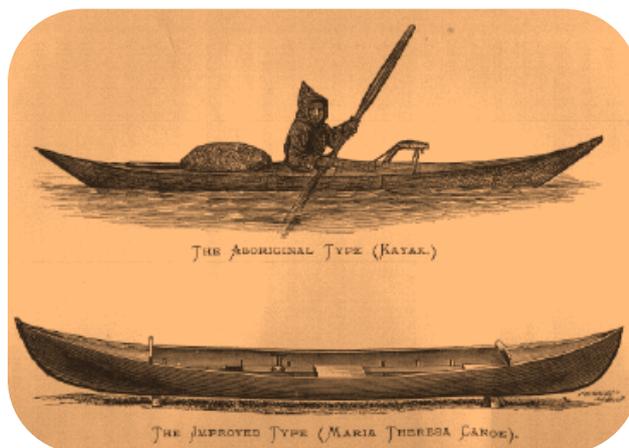


Figure 1: Embarcation amérindienne

(Source : [http :< http://inmysteriam.fr/anciennes-civilisations-du-nord/les-aventures-transatlantiques-des-amerindiens.html>](http://inmysteriam.fr/anciennes-civilisations-du-nord/les-aventures-transatlantiques-des-amerindiens.html))

Toutefois, la yole ronde est issue au gommier par ses traditions amérindiennes. Elle a donc précédé la période coloniale. Autant où les *anciens* ne veulent pas associer le *bèlè* à une pratique sportive mais à une culture : la culture *bèlè* ; autant où les pratiquants de gommier, ancêtre de la yole ronde pourrait s'inscrire parmi les activités physiques et sportives – on parle d'aviron traditionnelle. En effet, le jeu chez les Amérindiens est un phénomène social très répandu, les apports culturels sont issus de ceux d'Amérindiens et d'esclaves africains :

« À la fin du génocide amérindien, une importation massive d'esclaves africains s'avéra nécessaire pour remplacer les engagés et galériens d'esclaves blancs qui ne résistaient pas à la dureté des conditions de travail. La Martinique est influencée par les apports culturels de deux civilisations : ceux des Amérindiens et des esclaves africains. »¹⁷⁵

Les esclaves africains ont été précédés « d'engagés et galériens blancs ». N'ont-ils pas apporté aussi leur connaissance ? Nous pouvons prendre exemple sur la yole de Branty, embarcation tantôt à rame tantôt à voile qui ressemble étrangement au gommier et donc à la yole ronde. La yole de Branty, aussi à faible tirant d'eau avait la particularité de manœuvrer entre les bateaux. Elle était utilisée comme navire de guerre. Ces recherches nous amènent à Marseille. Nous pouvons penser que ces galériens ont certainement dû reproduire la yole de Branty, bateau somptueux, avec des matériaux beaucoup plus rustiques, dès leur arrivée à la Martinique.

Il en est de même pour la yole de Dunkerque. Cette ville au grand port maritime a été une des plaques tournantes d'esclaves africains.¹⁷⁶ La yole de Dunkerque est une embarcation à rame qui épouse étrangement les mêmes formes du gommier et de la yole ronde. On pourrait aussi faire allusion à l'embarcation de la ville de Brest qui a d'ailleurs fait l'objet

¹⁷⁵ C. Plantin, P. Saffache. « *Le sport à la Martinique : approche historique et socio-culturelle* ». *Études caribéennes*, n° 1, p. 10.

¹⁷⁶ Office de la mer : bassin de vie Marseille. « La galère Réale de France », URL :<<http://voileaviron.free.fr/Patrimoine.html>>. Consultée en juillet 2015.

d'échanges nautiques avec la Martinique, compte tenu des points communs des embarcations. En somme, si la yole ronde est, comme le disent les autochtones, une embarcation spécifique à la Martinique, c'est parce qu'elle est devenue un outil issu d'un processus de créolisation et de métissage.

Il en est de même pour la pratique sportive. Des jeux similaires aux nôtres ont très certainement vu le jour à l'époque des Amérindiens. Que ce soit sur terre ou sur mer, ces activités furent leurs moyens de divertissement :

« Parmi les activités traditionnelles nautiques, on peut citer le « bwa flô », encore appelé « flô ». Cette pratique, qui consiste à glisser sur les vagues à l'aide tronc d'arbre, est un ancêtre du surf et du bodyboard. Comme à Hawaï, cette activité était à l'origine utilitaire (elle servait pour la pêche côtière), avant de devenir ludique. Le « bwa flô » a la particularité de n'être pratiqué que dans le Nord-Est de la Martinique, partie de l'île où se sont réfugiés les derniers Amérindiens qui avaient échappé au génocide ; il existe aussi à la Dominique où se trouve la dernière réserve amérindienne antillaise. La tradition du « bwa flô » a donc été inventée par les Amérindiens et a vraisemblablement été perpétuée par les noirs qui était en contact avec eux. À partir du XIX^e siècle, l'infrastructure urbaine se développa et les pratiques ludiques des esclaves ou ex-esclaves (après l'abolition de l'esclavage en 1848) ne se maintinrent que dans les campagnes. L'urbanisation permit d'imposer leur culture sportive qui entraîna la disparition de la plupart des pratiques afro-américaines traditionnelles. »¹⁷⁷

Tout comme les *calendas* dans les terres, l'activité nautique fut un moyen de résistance. Mais la disparition des Amérindiens et la mise en esclavage des africains engendrent à son tour la disparition des activités nautiques. D'ailleurs, toutes les activités culturelles et sportives seront interdites par l'église. Seules quelques unes seront maintenues car servant à rythmer le travail au champ et à accroître le rendement. Ces pratiques faisaient aussi l'objet de rassemblements qui ne rassuraient guère les colons au risque de provoquer des révoltes et invocations vaudous contre le maître.

L'abolition de l'esclavage en 1848 ne permettra pas d'instaurer les activités traditionnelles. Bien au contraire, cet événement engendra le reniement de la tradition : particulièrement pour les gens de couleur libres qui s'attacheront à mimer les colons par la pratique des sports modernes et l'organisation de compétitions.

Jusqu'en 1940, les marins pêcheurs utiliseront le gommier comme outil de pêche. Ce moyen de transport, creusé et taillé dans des troncs d'arbres, est fabriqué à partir d'un arbre du même nom que l'embarcation. Cette essence s'épuisait au fur et à mesure que le nombre de pêcheurs augmentait et que les divertissements se faisaient de plus en plus fréquents. En effet, l'organisation de courses « marronnes » suscitait déjà beaucoup d'émulations les dimanches puisque les pêcheurs utilisaient leur outil de travail ; pour organiser des défis en mettant en jeu les fruits de leur pêche. Du fait de la raréfaction de cette essence, ces marins passent alors par les îles voisines, Sainte-Lucie et la Dominique pour se réapprovisionner. Mais très vite, les autorités interdiront ce commerce, d'où un frein à l'évolution de l'activité.

C'est ainsi que le gommier sera remplacé par la yole dès les années 1940. C'est d'ailleurs un charpentier de marine qui concevra la première yole ronde, par opposition aux *gabas*.

¹⁷⁷ C. Plantin, P, Saffache. « *Le sport à la Martinique : approche historique et socio-culturelle* ». *Op. Cit.*, p. 9.

Le gaba est une embarcation à fond plat qui tire son nom du mot gabarit. Le gaba est donc une embarcation en bois construite à partir d'un gabarit (patron) en ferraille reproduit par le charpentier de marine. La yole ronde sera donc construite en suivant les mêmes méthodes mais sa forme sera ronde et l'embarcation robuste, stable pouvant également repousser les limites de pêche des zones côtières vers le large.

La départementalisation de 1946 engendra la massification du sport martiniquais. Au fil des années, les courses s'organiseront lors des fêtes patronales, plus particulièrement dans les communes côtières du Sud : Le François, Le Vauclin et Le Robert. Des sources informelles nous apprennent que l'organisation de plus en plus structurée de ce divertissement a été l'initiative d'un *bèkè* du quartier Cap Est dans la commune du François. Ce descendant de colons est encore vivant et nous avons eu l'occasion de partager ces d'histoire de la yole en présence d'un marin pêcheur à la retraite ; il nous a évoqué des récits apparemment inoubliables qui donnaient l'air de l'union de deux ethnies antagonistes de l'île. Seule la couleur de la peau nous faisait revenir à la réalité. Nous avions devant nous la preuve d'une langue et d'une culture créole assumés par ces *békés* ; d'où l'antienne des créolistes J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant : « nous sommes tous créoles ».

Cependant, très rapidement, l'organisation retourne entre les mains des générations de marins pêcheurs et en 1972, est créée la société des yoles rondes et gommiers de la Martinique. Les conflits entre les adeptes de ces deux embarcations, gommiers et yoles entraînent, en 1984, leur scission : « À vrai dire, au moment où le club de gommiers de la Martinique s'enlisait dans des querelles de personnes entre dirigeants, la Société des Yoles Rondes s'est structurée et a su s'imposer pour tirer profit du créneau publicitaire. »¹⁷⁸ Alors que les compétitions de ces deux embarcations sont organisées dans chacune de leur côté : le gommier sur la côte caraïbe, la yole ronde sur la côte atlantique ; c'est la dernière embarcation qui remporte le succès médiatique. Selon Louis Boutrin, la yole ronde est l'embarcation coup de cœur de la population martiniquaise. Il confirme que le gommier, « l'aîné de la yole ronde ne bénéficie pas d'un traitement médiatique, alors que les compétitions de gommiers sont organisées régulièrement en Martinique. »¹⁷⁹

La médiatisation de ce sport attire la gence politique exploitant à souhait l'image de la yole ronde, sport traditionnel unique au monde. L'organisation des compétitions lors des fêtes patronales sera une occasion pour les municipalités de valoriser leur image politique. Quant au tour de yoles de la Martinique, la ville d'accueil est mise au devant de la scène médiatique.

Compte tenu des enjeux de plus en plus importants, la société des yoles rondes de la Martinique change de statut et devient la Fédération des yoles rondes de la Martinique. Cette structure compte plus de 700 membres dont 21 yoles inscrites. Peu à peu, l'organisation du tour des yoles rondes de la Martinique deviendra le moment privilégié des Martiniquais et des touristes. En effet, les coursiers naviguent de communes en communes et d'étapes en étapes pendant huit jours. Les répercussions médiatiques sont telles que des écoles de voiles prennent en compte l'apprentissage de la yole ronde parmi les sports nautiques.

¹⁷⁸ L. Boutrin. *Le sport à la Martinique : approches historique et organisationnelle*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1997, p. 195.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 194.

La pratique de la yole nécessite, comme pour toute navigation, la connaissance du vent et d'une manière générale des techniques de base propre à tout sport nautique. Toutefois, les spécificités de cette embarcation sont reconnues par les pratiquants de la voile européenne. Malgré son évolution, elle a tout comme le *bèlè*, des principes structurants. Autrement dit, la yole ronde est une embarcation sans quille¹⁸⁰, sans lest¹⁸¹ et à faible tirant d'eau¹⁸² pouvant porter une ou deux voiles en fonction des compétitions. Il a donc lieu de parler de courses à deux voiles ou de courses à la misaine (à une voile). Sa fabrication, contrairement aux gommiers, se constitue d'un assemblage de pièces de bois. Un groupe de dresseurs s'organisent à l'aide de bois dressé afin de contrer toute rafale empêchant l'embarcation de sombrer. La manœuvre d'écoute et le barreur en parfaite coordination, l'un tenant la voile, l'autre la pagaie, sont, avec le premier dresseur, les pièces maîtresses de la navigation.

Par conséquent, son apprentissage nécessite le savoir-faire des anciens et *mapipi*. L'institutionnalisation de cette pratique requiert d'ailleurs la présence de ces expérimentés puisque rare sont les enseignants patentés qui peuvent animer de telles séances. En d'autres termes, l'encadrement des élèves nécessite à la fois la présence d'agents informels et formels. La pratique de la yole passe d'une part par une transmission de cette pratique aux enseignants et d'autre part par une codification de celle-ci afin d'envisager l'évaluation.

Parmi les activités sportives proposées à l'école, c'est la yole qui intéresse de plus en plus de jeunes. D'ailleurs, la FYRM leur propose, hors du cadre scolaire, la pratique de la bébé-yole, embarcation plus petite que la grande yole mais nécessitant beaucoup plus de technicité que la grande. À cet effet, des courses sont organisées par les présidents d'associations sous la direction de la Fédération des Yoles Rondes de la Martinique. Mais l'esprit compétitif de beaucoup a fait reculer cette initiative. Il serait donc intéressant de connaître les modes de transmission de cette pratique et de connaître les moyens informels ou formels qui sont mis en place. On pourrait ainsi questionner la place de la transmission au sein de la fédération et des associations qui la composent ainsi que celle des anciens dans le processus de transmission.

Ainsi, la yole anciennement outil de travail des pêcheurs, méprisé jadis par une bonne partie de la population est devenu un sport mondialement connu. La yole ronde réunit actuellement des personnes de toutes catégories sociales confondues. Le tour des yoles de la Martinique est l'événement attirant un brassage multiculturel. Faire de la yole semble être non seulement un signe d'appartenance à une culture mais l'expression d'être une vedette internationale.

Par ailleurs, l'évolution de la pratique et les matériaux qui entrent dans la de fabrication de l'embarcation ont permis d'accroître de celle-ci. Toutefois, certaines pratiques autour de la yole ronde n'ont pour autant pas été délaissées. En effet, de génération en génération, la transmission « de la yole » passe aussi par celle d'un univers magico religieux. Les propos d'un *mapipi* en confirment l'existence :

¹⁸⁰ Dans le jargon de la yole, la quille est la pièce maîtresse de la yole. C'est ainsi, sa colonne vertébrale.

¹⁸¹ Le lest est un poids se situant au bout de la quille.

¹⁸² C'est la surface existant entre la surface de l'eau et la partie la plus basse de la yole. C'est donc la profondeur dans laquelle la yole s'enfonce dans l'eau.

« Les gens disaient : "Yol-la monté, pa bodé bo'y". La yole est ensorcelée, ne vous en approchez pas "¹⁸³ ou encore : "Ils ont baigné la yole à grand coup de seau d'eau " démaré " en récitant [une prière]. Le lendemain, la yole a coulé dans les deux courses. »¹⁸⁴

On doit mentionner que la transmission de cette pratique laisse supposer que le rapport à la mer est d'autant moins tabou puisque les anciennes générations ne savaient pas, pour la plupart d'entre eux, nager. En effet, jusqu'aux années 1970, nous pouvions remarquer que les marins pêcheurs avaient un rapport à la mer assez ambigu. On peut émettre l'hypothèse suivante : les Africains vivants à l'intérieur des terres avaient une peur de l'inconnu comparé à ceux des zones côtières qui, d'ailleurs furent de bons navigateurs. La mer fut pour certains d'entre eux un mythe et comme tout mythe se répandait sans que la plupart, actuellement ne puissent en expliquer la cause. Ce sont les générations actuelles qui s'approprient de l'espace maritime par la natation et les activités nautiques. Certains l'ont acquis, d'autres ont appris à coordonner leur corps dans un espace qui jadis n'étaient pas le leur.

Enfin la transmission de la pratique passe aussi par un autre rapport du corps. Omniprésent, le langage du corps s'exprime au moyen de la pratique artistique et culturelle. La langue matricielle s'est aussi imprégnée de métaphores permettant d'exprimer quotidiennement la notion de ce corps. Dans le sport, il est question de faire corps avec la nature afin de repousser sans cesse les limites. Ainsi, faire corps avec la yole ronde, c'est tenter de maîtriser l'espace qui nous entoure.

Les mots de l'univers magico-religieux n'y sont pas étrangers : « *Jennjan, ou pa ka alé an kous kannot kon sa, fok ou ranjé ko 'w/* Jeunes gens, on ne va pas en course de canot, sans "arranger" ton corps. »¹⁸⁵

Il est manifeste que la langue créole est très imagée à cet effet. Le pronom pronominal « se » s'exprime au moyen du corps : *anmizè ko 'w, ko an mwen ka fè mwen mal*. Le langage du corps a une portée symbolique et renvoie non seulement à la maîtrise d'activités sportives et artistiques, mais à une meilleure valorisation du corps longtemps opprimé et acculturé par l'esclavage. Ainsi la langue créole, langue métaphorique est celle de l'oralité. Elle tend à se fondre sans moins de difficultés aux rouages de la codification, afin que la transmission passe du mode oral à celui de l'écrit.

4.3 De l'oralité à la scripturalité de ces pratiques : partage ou rejet ?

L'oralité et la scripturalité sont deux modalités d'expression qui, selon les civilisations, permettent la transmission entre les générations au fil du temps.

La Martinique, au contact des civilisations africaines et occidentales (mais aussi asiatique) est habitée par ces deux modes de transmission. Les pratiques culturelles établissent des liens très étroits avec la nature. En effet, le rapport à la terre, à la mer, à l'eau constitue les éléments essentiels à la survie de nombreuses ethnies africaines ; des traits principaux de relations privilégiées, de symbiose même, avec/entre biotope et biocénose. Autrement dit, les pratiques culturelles permettent de maintenir un certain équilibre et étaient indissociables aux autres pratiques quotidiennes. La richesse culturelle de ces sociétés primitives tenait donc de leur mode de transmission orale.

¹⁸³ C.-, Fargues. *Le grand défi*. Fort de France : K Éditions, 2009, p. 107.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

La Martinique, ancienne colonie française et actuel département français semble se vider de sa culture pour s'imprégner de la culture occidentale. Et cela, d'autant plus que les liens qu'elles entretenaient avec les éléments nécessaires à sa survie s'amointrissent. Les relations de symbiose (avec son environnement) ont évolué en relation de parasitisme étant donné que les hommes ont peu à peu délaissé leur culture au détriment des nouvelles technologies.

Parallèlement à ce phénomène, les modes de transmission ont muté. Compte tenu de sa situation, la Martinique est passé « brutalement » d'une société de l'oralité à une société de l'écriture. Les pratiques culturelles n'y ont pas échappé. La modernité a permis d'immobiliser et de figer paroles et gestes qui se transmettaient autrefois par l'intermédiaire des *anciens*. Cependant, reste à savoir si la retranscription de ces pratiques a remplacé totalement un mode transmission qui n'était qu'orale.

Prenons le cas des éléments significatifs du *bèlè* : le tambour et le *tibwa*. Ces instruments ont une fonction symbolique qui représentait au temps de l'esclavage un ou plusieurs dieux car en fonction du type de peau de l'animal et du bois utilisé, le tambour et le *tibwa* évoquaient les dieux de la vie et de la mort ou encore celui de la guerre. Même si ce côté magico religieux a été perdu au fil des années, la fabrication du tambour n'est pas laissée aux mains de quiconque. Bien que ce travail relève de l'artisanat, il requiert un certain savoir-faire qui, selon beaucoup de musiciens, requiert des années d'apprentissage et suppose l'acquisition de savoirs transmis par les anciens puisque la fabrication du tambour relève de l'art qui dégage un pouvoir symbolique non codifiable. Dartagnan Laport conçoit des tambours pour des grands *tambouyés*. Son père l'a choisi parmi ses frères et soeurs alors qu'il ne se destinait pas du tout à ce métier. Malgré sa grande dextérité, il dit : « Je ne pourrai jamais atteindre le degré de savoir de mon père. Il ne parlait pas beaucoup, mon père. Il était dur parfois, mais rigoureux et juste, J'essaie juste de marcher dans ses pas. J'espère que j'y parviens parfois. »¹⁸⁶ Ainsi, D. Laport a appris avec son père, sur le « tas », par mimétisme.

En ce qui concerne la danse *bèlè*, elle, aussi a évolué. En effet, la danse n'est plus un moyen de survie mais elle fait tout de même partie du patrimoine culturel de la Martinique. La danse avait pour objectif d'évoquer des dieux. Selon les genres de *bèlè* actuels, on pourrait déceler ce qui s'apparentait à la danse de la fécondité ou à la danse de la mort.

Parallèlement, l'association AM4 a consacré ses efforts en conservant dans un ouvrage, toutes les techniques de fabrication des instruments du *bèlè*: à savoir le *tibwa* et le tambour, les techniques de frappe et de retranscription de chants significatifs du répertoire *bèlè*.¹⁸⁷ Sa fonction est certainement de garder en mémoire et de codifier le patrimoine d'une pratique traditionnelle. Cependant, si on tient compte des propos tenus par D. Laport, s'il ne réussira pas à rattraper la connaissance de son père, personne d'autres ne le fera. Autrement dit, l'ouvrage détient une fonction informative permettant d'acquérir un minimum de connaissances en la matière, il ne peut se substituer à la dextérité de tout ancien.

En ce qui concerne la pratique de la yole, il n'existe pas d'ouvrages décrivant tout un savoir-faire. Les seuls parus sont ceux de la Fédération des yoles rondes de la Martinique qui ont pour vocation de présenter les yoles, équipages et sponsor du moment et de faire apparaître un bref historique. La retranscription de cette pratique semble peut-être délicate

¹⁸⁶ Voir annexe C : France Antilles, spécial patrimoine bèlè, p. 407.

¹⁸⁷ Association AM4. *Tradition danmyié-kalenda-bèlè de Martinique*. Fort de France : K-éditions, 2012.

ou impossible. Cependant, le bois utilisé pour la fabrication des bois dressé et la confection de la yole avait, il a quelques années, une valeur symbolique, qui s'est peu à peu amoindri au fil du temps. Cependant, certains d'entre eux, ont appris avec les anciens et peuvent en reconnaissant le type de bois fournir sa signification. Ces éléments seront difficilement retranscrits puisque la yole s'est occidentalisée. Ce qui est recherché actuellement est la solidité et la légèreté afin que la yole soit plus compétitive. Pour ce qui est de la pratique en elle-même, il s'agit davantage de connaissances techniques, plus particulièrement de la position de la yole par rapport au sens du vent qui est retranscrite que l'apprentissage d'un savoir-faire. En fonction des ouvrages, les termes seront plus ou moins occidentalisés.

Toutes les pratiques traditionnelles d'une manière générale ont été influencées par ces deux modalités de la transmission. Nous pouvons aussi citer le cas des techniques culturales à la Martinique qui elles aussi ne cessent d'innover dans ses pratiques agraires. Néanmoins, le recours aux procédés phytosanitaires s'avère néfastes, et les exploitants agricoles reviennent à des techniques traditionnelles, afin de limiter l'épuisement du sol. Les instituts de recherche se sont appropriés ces techniques qui jadis inventées par les anciens et les ont testés afin que les pratiques soient vulgarisées au plus grand nombre. Nous pouvons énumérer certaines comme la rotation de culture, l'utilisation de plantes insectifuges et le maintien des plantes médicinales dans le jardin créole. Contrairement à la yole, il y a énormément d'ouvrages parus sous le nom de *jardin créole* mais très peu d'entre eux parlent véritablement de savoir-faire des anciens. Ceux qui s'appellent « jardin créole » représentent pour la plupart un abécédaire de plantes tropicales des Antilles et de la Guyane. Quant à l'apprentissage du savoir-faire, il n'y a pas réellement d'ouvrages. Néanmoins, les instituts agronomiques éditent régulièrement des fiches techniques diffusables aux agriculteurs.

La retranscription d'un savoir-faire ne semble pas aisée dans un monde qui autrefois n'avait qu'un support oral. Vers les années 1960-1970, beaucoup d'intellectuels se sont intéressés aux pratiques traditionnelles, plus particulièrement au *bèlè*. Les ouvrages deviennent de plus en plus florissants et de genres diversifiés, mais la plupart d'entre eux sont des monographies, retraçant tout un parcours de vie, insistant sur des savoirs traditionnels ou abordant la pratique dans l'univers culturel de l'archipel caribéen. La yole n'a pas connu ce *renouveau intellectuel* puisque cette pratique est plus récente donc les seuls ouvrages sont ceux de la Fédération. D'autres écrits sont des autobiographies qui n'apportent que très peu de connaissances sur la pratique. On pourrait se demander si la retranscription est possible, ou peut-être n'a-t-elle pas eu lieu par manque d'intellectuels dans le milieu dans les années 1970 ?

La plupart des *anciens* choisissent l'heureux élu à qui ils transmettront leur savoir. De ce fait, enquêter sur une pratique relevant de la tradition n'est pas une tâche aisée. L'enquête est d'autant plus complexe lorsque nous sommes étranger à la communauté. Il est souvent conseillé de s'initier à la pratique. Toutefois, nous sommes conscients que l'apprentissage d'une tradition ne saurait gagner la confiance de l'ancien uniquement si celle-ci s'effectue dans une temporalité longue.

DEUXIÈME PARTIE:
MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

V. De la subjectivité du chercheur vers une objectivité de la recherche : la transmission culturelle et linguistique

La signification de la méthode que donne Cornélius Castoriadis est la suivante :

« [La méthode est] l'ensemble opérant des catégories... [Elle] n'est pas séparable du contenu, et de leur unité, c'est-à-dire la théorie, n'est pas à son tour séparable des exigences d'une action révolutionnaire qui, l'exemple des grands partis aussi bien que des sectes le montre, ne peut plus être éclairée et guidée par des schémas traditionnels. »¹⁸⁸

Ainsi, la méthode n'est pas indissociable des faits sociaux et historiques. Elle permet de prouver que le contenu et le matériel répondent bien à une logique scientifique, et que la recherche soit guidée par un ensemble de théories et de pratiques en étroite jonction. Edgar Morin distingue la méthode de la méthodologie en expliquant que la méthode doit parvenir « à penser par soi-même pour répondre au défi de la complexité des problèmes »¹⁸⁹. De ce fait, la méthode requiert une méthodologie, autrement dit des outils appropriés afin de guider le travail de recherche. Que ce soit pour C. Castoriadis ou E. Morin, nous devons comprendre que la méthode s'appuie sur une démarche stratégique qui requiert une construction intellectuelle du chercheur.

Étant donné que la méthode mène à une démarche conceptuelle et empirique, le cadre théorique qui anticipe le travail de terrain est à replacer dans le réel et doit régulièrement être mise à jour au risque de devenir désuet. Il ne s'agit donc pas de se conformer aux lois théoriques et de se les approprier sans exercer notre faculté de juger, mais d'y explorer les principes et les faire évoluer, au besoin et en fonction du cadre contextuel, c'est-à-dire historique, culturel et sociolinguistique. Dans cette recherche, notre cadre contextuel est celui de la Martinique, ancienne colonie et actuel département français fondée sur des situations culturelles et linguistiques conflictuelles qui laissent donc apparaître des phénomènes ambigus quant aux modalités de la transmission.

La théorie est donc issue du savoir scientifique. Nous l'avons déjà signalée, elle doit prendre ses appuis sur des études empiriques. De ce fait, que l'on parle de recherche fondamentale, de recherche appliquée ou de recherche-action, le but de toute expérimentation en sciences humaines et sociales est bien de répondre à un besoin sociétal. La méthode n'est, bien entendu, pas la même et se réfère à des catégories et contenus bien spécifiques selon le cadre méthodologique, l'acteur en question, l'urgence des conflits sociaux et bien sur l'objet de recherche. Par conséquent, le caractère empirique est de toute importance car il évolue par la suite vers de nouvelles conceptualisations. D'ailleurs C. Castoriadis reconnaît qu'il n'existe pas de théorie pure, tant bien même qu'elle existerait, toute recherche serait purement spéculative. La théorie est donc annexée à la pratique étant donné que la visée de la recherche, notamment la recherche en sciences humaines et sociales devrait aboutir à la compréhension des phénomènes sociaux, voire à des transformations des comportements humains.

François Dépelteau énonce une règle fondamentale : « ... Les vérités scientifiques sont des lois découvertes grâce à des expériences empiriques faites dans un univers déterministe. »¹⁹⁰ Or, en sciences humaines et sociales, ces découvertes empiriques

¹⁸⁸ C. Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil, 1975, p. 18-20.

¹⁸⁹ E. Morin. *La méthode*. Paris : Le Seuil, 1977-2004, p. 27.

¹⁹⁰ F. Dépelteau. *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*. Paris : Éditions De Boeck, 2010, p. 40.

permettent de nouvelles conceptualisations aboutissant à des vérités scientifiques. Toutefois, elles restent déterminantes en fonction d'un certain nombre de variables.

Il en est ainsi des sciences dites molles. Contrairement aux sciences dures, les sciences humaines et sociales devraient nécessiter davantage de rigueur au sens où toute vérité n'est relative que par rapport à d'autres faits sociaux dits variables. Bien que les deux types de sciences émanent d'idées ; qu'elles soient matérialistes, philosophiques, politiques ou religieuses, ce sont malgré tout, les idées relevant des sciences exactes qui font l'objet par la suite de vérités. Non que les sciences humaines et sociales restassent au stade larvaire d'idées, mais elles dévoilent de multiples vérités qui ne sont que l'aboutissement d'une recherche et le commencement d'une autre problématique :

« Un fait technique signifie immédiatement et pleinement, il n'a aucune ambiguïté, il est ce qu'il " dit ", et il dit ce qu'il est. Il dit même tout le reste : le moulin à bras dit la société féodale, le moulin à vapeur dit la société capitaliste. Nous avons donc des choses qui sont des significations achevées en soi, et qui en même temps sont des significations pleinement et immédiatement pénétrables par nous. Les faits techniques ne sont pas seulement des idées " en arrière " [...] Que l'histoire soit le domaine où les significations " s'incarnent " et où les choses signifient, cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Mais aucune de ces significations n'est jamais achevées et close en elle-même, elles renvoient toujours à autre chose ; et aucune chose, aucun fait historique ne peut nous livrer un sens qui serait de soi inscrit sur eux. »¹⁹¹

Ce qui nous laisse penser que toute recherche, quelle qu'elle soit, ne constitue qu'un morcellement de vérité d'un *quasi-paradigme*.¹⁹² Autrement dit, un objet de recherche ne représente qu'un aspect de la vérité. Elle n'est vérité qu'en fonction des variables choisies, de son époque et de sa culture. Et bien que toute recherche doive avoir une visée rationnelle, la vérité pure en sciences humaines et sociales n'existe pas.

Ainsi, ce travail porte sur la transmission des pratiques traditionnelles culturelles. Le choix de ce sujet reste subjectif, car il appartient à tout chercheur de s'investir sur des sujets qui lui tiennent à cœur. Bien que le point de départ de sa recherche émane d'une problématique relevant d'une connaissance sociétale objective, il est tout de même question d'intuition et de subjectivité quant au choix du sujet. Autrement dit, même si sa méthode d'analyse reste rationnelle, le choix du sujet relève de la subjectivité du chercheur. Par la suite, il lui revient le devoir d'user de la raison pour prouver de la véracité des faits avancés et de la méthodologie validée par la communauté scientifique.

Il est vrai que le titre de la présente recherche semble s'opposer au caractère rationnel que requiert l'institution. Il s'apparente à des univers et lieux informels qui ont attiré à des organisations relevant de l'oralité. Chacun de ces mots donne au titre un caractère très archaïque de la société. Cependant, le caractère archaïque n'obéit pas forcément à une logique subjective. Elle informe seulement du caractère traditionnel de la société. Bien que *la méthode et le contenu forme une unité*, c'est bien la méthode d'analyse qui permet de juger de la rationalité de l'objet de recherche.

Au-delà de cet aspect, c'est l'*enchaînement causal* que l'on attribue aux faits sociaux qui relève d'un *rationnel subjectif*. Examinant l'étude des phénomènes sociaux, C. Castoriadis

¹⁹¹ C. Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. Op. cit. p. 31-32.

¹⁹² F. Dépelteau. *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*. Op. cit., p. 18.

parle de rationalité subjective lorsqu'il a une causalité logique des faits sociaux, mais que ceux-ci émanent de comportements individuels imprévisibles :

« Nous pensons et nous faisons notre vie sous le mode de la causalité. Il a du causal, dans la vie sociale et historique, parce qu'il a du rationnel subjectif...L'existence de ces relations causales de divers ordres permet au-delà de la simple compréhension des comportements individuels ou de leur régularité, d'enserrer ceux-ci dans les lois ... »¹⁹³

Par conséquent, le rationnel objectif semble impossible car selon C. Castoriadis, il a plus de causalité que de déterminisme dans les phénomènes naturels ou sociaux et que le schéma de la causalité est du *domaine de la création*¹⁹⁴. Il ne s'agirait pas uniquement de lien de cause à effet. Le domaine de la création se réfère aussi à de nouvelles variables sociales ou à de nouveaux phénomènes qui impliqueraient de nouveaux comportements sociaux et par conséquent la création de nouvelles situations. Ce qui reviendrait donc au rationnel subjectif de C. Castoriadis. Si on se réfère à notre objet d'étude : la transmission, il s'agit au préalable de prendre en compte le point de vue des acteurs qui sont au cœur de notre problématique de recherche. Bien que le chercheur soit averti des outils et des méthodes qui sous tendent son travail de recherche, son choix relève du rationnel subjectif ; rationnel car celui-ci obéit à la construction intellectuelle conforme à celle de communautés scientifiques et subjective car son choix s'effectue à partir de données observables, modifiables et contextuelles.

Notre démarche méthodique met donc l'accent sur les facteurs empiriques collectés sur le territoire. À cette fin, nous interrogeons le réel en confrontant des données culturelles, sociales et linguistiques. Le risque est donc de tomber dans des positions idéologiques qui s'opposent aux valeurs éthiques du chercheur. Une mesure exacte de la démarche exige une déontologie d'où la mise en garde du créoliste, R. Confiant :

« Si l'on prend un sujet comme l'esclavage qui traverse toute l'histoire caribéenne et cela jusqu'à aujourd'hui, le chercheur caribéen doit pouvoir s'efforcer, quoique le plus souvent descendant ou partiellement descendant d'esclaves lui-même, de l'aborder de façon dépassionnée, non idéologique en somme. Si jugement il a, ce ne peut donc être qu'à posteriori, une fois l'étude, forcément négatif dans le cas de l'esclavage, ne fait pas partie de la discipline scientifique... En clair, il existe une éthique du chercheur, elle ne peut se fonder que sur le principe de la neutralité axiologique, libre au chercheur qui est par ailleurs un homme ou un citoyen comme un autre, au terme de sa recherche, d'endosser d'autres formes d'éthique... et de porter des jugements de valeur. Dans tous les cas, il faut chercher à comprendre avant de juger. »¹⁹⁵

Les problématiques de recherche, liées à l'histoire du chercheur ou du moins à ses origines, ne peuvent que renforcer ses liens culturels et linguistiques avec sa terre natale. De ce fait, le *nous*, forme impersonnelle devient si intime qu'il revêt bien souvent des proportions de militantisme difficile à soustraire lorsqu'il s'agit de territoires postcoloniaux, comme les sont les Antilles françaises. En effet, les conflits de langues et de cultures les placent dans une position de revendication et dans un jeu de pouvoir identitaire, proscrit dans la recherche car relevant de la subjectivité ; à ne pas confondre avec le regard critique qui lui est autorisé, voire recommandé puisque relevant d'une approche analytique, voire prescriptive.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁹⁴ C. Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. *Op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁵ R. Confiant. *Être chercheur caribéen*. [Article non publié].

Cette recherche, on l'aura compris, traite de problématiques liées à la transmission dans un contexte postcolonial. Elle touche des savoirs disciplinaires divers. Ce prochain chapitre tente de justifier de l'emploi de ces quasi-paradigmes qui s'avèrent indispensables pour mener à bien cette étude.

VI. Les savoirs disciplinaires de la transmission

Cette étude porte sur l'éducation en contexte créolophone. Le domaine d'étude est très large et nécessite donc de plus amples explications sur les disciplines impliquées ; discipline que le créoliste doit appréhender. Même les chercheurs en sciences de l'éducation ne peuvent traiter de tous les savoirs disciplinaires liés à l'éducation d'où l'observation de G. Mialaret:

« Les sciences de l'éducation sont constituées par l'ensemble des disciplines qui étudient, dans des perspectives différentes mais complémentaires et cordonnées, les conditions d'existence, de fonctionnement et d'évolution des situations et des faits d'éducation. Elles étudient les situations d'éducation dans leurs perspectives correspondant à leurs déterminismes : philosophiques (problèmes de finalités), politiques, économiques, démographiques, sociologiques, techniques, à leurs composantes physiologiques (...), psychologiques, psychosociologiques, pédagogiques. »¹⁹⁶

Une pluralité de disciplines sont prises en compte afin d'éclairer les situations d'éducation. Elles incluent aussi la philosophie qui a pour objet de questionner et d'apporter un regard critique sur l'éducation et le fait éducatif. D'ailleurs, cette thèse convoque des philosophes des trois derniers siècles dont les analyses permettent de comprendre les problématiques actuelles.

Cependant, l'essence de l'anthropologie de l'éducation est, en premier lieu une extraction philosophique. Elle remet en cause les finalités de l'éducation, en examinant l'homme dans ses apprentissages et dans sa pédagogie. De plus, elle pose donc les fondements de l'éducation en tant qu'acte fondamental de l'homme. Cette capacité d'abstractions révèle que pour J.-P. Faye, l'éducation de l'homme repose sur « la socialisation de l'homme et l'humanisation de la société. »¹⁹⁷

Il est vrai que la philosophie n'est pas une science étant donné qu'elle ne relève pas de la même rigueur expérimentale que les autres disciplines. Toutefois, elle porte un regard réflexif sur le propre de l'homme et ne s'attache pas spécifiquement à une discipline mais questionne l'espèce humaine dans sa globalité. Il convient donc de porter une attention particulière à cette discipline qui a produit les premiers penseurs de l'éducation ; des penseurs qui eurent d'ailleurs très tôt la volonté de s'emparer des grandes questions sur l'être humain, bien avant la constitution d'autres disciplines.

¹⁹⁶ G. Mialaret. In « Science de l'éducation et philosophie de l'éducation » [en ligne]. J.-F Minko M'Obame, Libreveille : École Normale Supérieure de l'Enseignement Technique (ENSET) [réf. du 15 mars 2014]. Format PDF. Disponible sur : <http://.fractale-formation.net/dmdocuments/Sciences_de_l_education_et_philosophie_de_l_education.pdf>, p. 4.

¹⁹⁷ J.-P. Faye. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation » [en ligne]. Thiès : Université de vacances de la structure de formation continue [réf. du 14 avril 2014]. Format PDF. Disponible sur : <<http://.docstoc.com/docs/103361744/PEDAGOGIE-TRADITIONNELLE-ET-PROBLEMATIQUE---DOC>>, p. 1.

Compte tenu de l'objet d'étude, c'est l'anthropologie de l'éducation voire la socio anthropologie qui permet, à prime abord, d'appréhender les situations d'éducation à la Martinique. Proche de la sociologie, l'anthropologie analyse le groupe social mais à la différence de la sociologie, l'anthropologie prend en compte le fait éducatif dans toutes ses dimensions sociales, politiques, économiques, culturelles et linguistiques partant de la communauté d'Arawaks au groupe associatif des sociétés (post)modernes.

Selon l'allemand Christophe Wulf, l'anthropologie de l'éducation est une anthropologie philosophique, pédagogique, historique et culturelle.¹⁹⁸ Qui plus est, si l'anthropologie de l'éducation est une anthropologie culturelle, comme le pense aussi Kathryn M. Anderson-Levitt, l'anthropologie culturelle est une anthropologie de l'ethnologie et l'ethnographie de l'éducation est une « méthodologie – ou plutôt une philosophie de la recherche – qui ressort en partie de l'anthropologie de l'éducation mais aussi de la sociologie qualitative de l'éducation. »¹⁹⁹ En effet, l'ethnographie observe, décrit, étudie les comportements et le quotidien des personnes. Autrement dit, elle s'intéresse à la culture.

La teneur essentielle de cette discipline, c'est s'interroger sur la culture de l'autre, c'est aussi se questionner sur le concept de transmission et ses agents. Bien que ces derniers soient clairement identifiés, il existe tout de même une certaine ambiguïté du fait que ces agents, à la fois formels et informels, soient fondus dans un univers marqué par la traditionnalité dans une (post)modernité.

En effet, la société moderne s'identifie, d'une part, à travers l'institution, notamment l'école, régie selon des principes et des codes réglementaires qui relèvent du Ministère de l'Éducation nationale ; et d'autre part, la société traditionnelle qui elle, détient des caractéristiques relevant davantage des codes ethniques s'identifiant par une culture et des valeurs convergentes. Toutefois, ces deux approches se complexifient dès lors que le chercheur, en interrogeant le terrain, fait interagir les agents, qui eux-mêmes parfois ont une double casquette (par exemple, ceux-ci sont des pédagogues de l'institution scolaire et sont praticiens de la tradition) et des discours parfois paradoxaux.

En outre, en mettant l'accent sur la particularité du concept anthropologique de la transmission en contexte de modernité et de situations de bilinguisme, le chercheur sort des sentiers battus des sociétés primitives et archaïques. Il se situe donc à la fois dans les cadres formels et informels ou à mi-chemin entre eux. Le cadre institutionnel n'est pas le seul lieu de socialisation. Pendant longtemps, les enseignants ont été les seuls porte-parole de l'éducation qui a été appréhendée selon une seule institution : l'école.

Dans la pensée de Maris Cégarra, le concept de culture tend à se rapprocher des modes éducatifs :

« Les problématiques se diversifient : on cherche à saisir les spécificités culturelles, on s'intéresse aux traditions. On met en évidence des groupes, des faits sociaux, des objets. Par ailleurs, la culture populaire obtient sa reconnaissance et sa légitimité. La culture n'est plus

¹⁹⁸ C.Wulf. *L'anthropologie de l'éducation*. Paris : L'harmattan, 1999.

¹⁹⁹ K.-M. Anderson-Lévitt. « *Les divers courants en anthropologie de l'éducation* ». *Éducation et sociétés* [en ligne].2006, Vol. 1, n°17 [réf. de juin 2014]. Format PDF. Disponible sur : <<http://cairn.info/revue-education-et-societes-2006-1-page-7.htm>>, p. 10.

seulement appréhendée sous l'angle des productions culturelles et artistiques de l'élite bourgeoise mais inclut progressivement la transmission orale des savoirs. »²⁰⁰

Ainsi, l'anthropologie de l'éducation à la Martinique, dans le contexte de notre étude a pour rôle d'étudier des modes de vie, des gestes, des mythes, des rites. Autrement dit, elle analyse le particulier dans l'universel. Elle rejoint ainsi la sociologie, afin de complexifier les échelles d'analyse et d'éclairer des situations éducatives qui s'inscrivent dans le passé culturel relevant de l'oralité des sociétés traditionnelles.

Analyser le particulier dans l'universel revient à s'octroyer les moyens d'explorer la subjectivité martiniquaise dans un contexte d'assimilation de la culture française. Les agents institutionnels qui la représentent sont similaires à ceux de l'Hexagone et remplissent les mêmes fonctions. Or, en leur accordant une importance quasi exclusive dans un tel département, les spécificités culturelles et linguistiques ne sont pas prises en compte pour l'analyse des problématiques liées à l'éducation.

Nous n'avons nullement l'intention de soustraire les institutions de notre problématique. Toutefois, nous voulons montrer que les apports contextuels d'ordre anthropologique et linguistique tels que les récits de vie, les enquêtes semi-directives de la population rurale participent à la compréhension du monde savant et des problématiques éducatives :

« Mais dans le champ de l'éducation, les récits de vie apparaissent comme des supports privilégiés au regard anthropologique. Ils sont l'expression même du lien entre le monde courant et le monde savant. Ils ont pour effet de mieux cerner les apprentissages par l'expérience vécue et de mieux cerner les effets anthropoformateurs de réalisation de l'être humain. »²⁰¹

Cependant, la réalité ne pouvant être monolithique, un certain nombre de chercheurs, sociologues, anthropologues et créolistes sont convaincus que les principales difficultés d'apprentissage et de réception des savoirs sont liées aux situations de diglossie existant entre la langue française considérée comme la langue de prestige et la langue créole considérée comme étant la langue minorée. Bien que le statut du créole ait évolué, elle demeure la langue minorée et la langue d'émotion des Martiniquais. Elle est, de surcroît, le principal mode d'expression de la transmission orale.

Ainsi langue et culture forgent l'identité d'une communauté et doivent être prises en compte pour la mise en place des politiques éducatives sur le plan local. Il est donc indispensable d'analyser non seulement les caractéristiques de ces deux types de sociétés et ses modes de transmission, mais il s'avère aussi fondamentale de s'imprégner des réalités martiniquaises en se confrontant à la langue et la culture de ce territoire. Cet axe de recherche concerne donc la sociolinguistique voire la linguistique lorsqu'il s'agit d'extraire la langue de la pratique et de la soumettre à une analyse.

Une saine logique démontre que les pratiques culturelles telles que la yole et le *bèlè* constituent des supports traditionnels qui nous permettent de comprendre les modes de transmission et les difficultés éducatives locales. Le choix de ces pratiques se justifie, à la fois par leurs aspects mythiques et symboliques et à la fois par leur effervescence politique,

²⁰⁰ M. Cégarra. « Vers une anthropologie de l'éducation : entre attirance et réserve ». *Spirale-Revue de Recherches en éducation* [en ligne].2003, n° 31[réf. de mars 2014]. Format PDF. Disponible sur : <http://spirale-edu-revue.fr/IMG/pdf/Cegarra_Spirale_31_2003_.pdf>, p. 20.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 19.

économique et médiatique qui mettent en émoi la population de l'île. Il sera donc question de se confronter à des situations relevant aussi de l'ethnologie culturelle et linguistique.

Les deux principaux viviers géographiques de la yole et du *bèlè* se situent dans deux communes de la Martinique. Le principal berceau du *bèlè* se situe au quartier Reculée à Sainte-Marie (Nord) et celui de la yole ronde dans les quartiers de la Citerne et Presqu'île au François (Sud) – Cf. « carte de la Martinique », *supra*. Compte tenu de l'effervescence culturelle et du statut identitaire de ces pratiques, des variantes se sont étendues dans toute l'île et deviennent spécifiques à chacune des trois régions (Nord, Centre, Sud) de ce territoire. Ainsi, les analyses portent principalement sur les pratiquants du *bèlè* et de la yole ronde, originaires pour la plupart de ces milieux.

VII. L'implication du chercheur pour la construction de son objet d'étude

Il s'agit d'aller la plume à la main, le dictaphone en poche et le cahier sous le bras tel l'ethnologue recueillir des *dits* ou *non-dits*, dont l'unique objectif est de comprendre cette société au passé tumultueux et vindicatif. Il faut donc partir sur les routes du passé et vaincre les obstacles spatio-temporels pour suivre les empreintes qu'ont laissées les aïeux. Ces traces constituent des informations qui pourront nous conduire à comprendre le mode de transmission actuel à la Martinique. En effet, le sujet se trouvant à la croisée d'une société moderne et traditionnelle serait partagé entre deux modes de réception des connaissances : un mode oral et un mode écrit, entre plusieurs cultures et plusieurs langues ; ce qui complexifie ses schèmes de pensée, sa trajectoire sociale, culturelle et éducative.

Les résultats de cette recherche se traduisent dans une double contextualité d'espace et de temps qui implique une confrontation permanente des agents institutionnels et informels. Résultante consensuelle ou conflictuelle, cette dualité est très sensible et se traduit souvent par des absences de réponses et des silences qui doivent être interprétées en tant que pourvues de sens.

Le chercheur devient avant tout un observateur, il guette « le quotidien, l'ordinaire, l'intime, la parole commune. »²⁰² Il devient sujet de l'histoire par son immersion quasi totale du terrain. Il assiste et/ou participe aux manifestations culturelles et sportives : régates, entraînements, initiations à la yole ronde, soirées et apprentissage du *bèlè*. Il adhère à la pratique, obtient la confiance des personnes ressource et participe ainsi à la réception de la transmission de ses interlocuteurs. Les espaces autrefois cachées se dévoilent à lui : les tensions s'estompent, le chercheur fait partie leur univers.

Le chercheur donne de son temps, de sa patience, de son énergie à ce qui pourrait s'écrouler à la moindre *gaffe*. De plus, rien ne semble lui indiquer au préalable qu'il intégrera ces communautés ou qu'il pénétrera dans un univers aux apparences closes. Toutefois, passionné et convaincu de son objet de recherche, il part d'un pas décidé sans connaître les obstacles empiriques qui le conduiront à une recherche de soi et de ses limites physiques et psychologiques. En enquêtant sur le contenu de la transmission des pratiques culturelles traditionnelles, il prend part de toutes ces connaissances, savoir-faire et savoir-

²⁰² *Ibid.*, p. 19.

être que tout *ancien* aurait inculqué à sa « progéniture ». La relation de confiance est si immense que s'installe réellement un climat de confiance.

L'apprentissage des faits techniques est indissociable de l'acquisition des informations liées au système social et culturel de la communauté. Dans ce cadre, il convient de comprendre : « Que les faits techniques ne sont donc nullement isolés mais font partie d'un système technique cohérent, lui-même inséparable d'un ensemble social et culturel plus large, dont l'étude nécessite le concours de plusieurs disciplines, au premier rang desquelles figurent évidemment l'ethnologie et la linguistique »²⁰³, il faut s'imprégner au plus haut degré des habitudes des uns et des autres. Dès lors, cette immersion dans ces milieux nous confirme que l'apprentissage de toute pratique traditionnelle ne peut s'effectuer sans une immersion totale de la langue créole. Ainsi se retrouve entremêlées l'ethnologie et la linguistique, afin de parvenir à la compréhension des phénomènes sociaux.

Nous pourrions nous interroger, comme l'a fait Marie Duru-Bellat et Alain Mingat, sur le positionnement des philosophes et des chercheurs : « Est-il possible ou concevable d'être à la fois acteur de la recherche en [ethno] éducation et observateur de ses modes de fonctionnement et d'intelligibilité ? »²⁰⁴

Par sa qualité d'analyste, nous pourrions aussi nous questionner sur la légitimité des résultats lorsque le chercheur, en s'investissant dans sa recherche, fait ainsi partie intégrante du groupe de transmission. Selon M. Duru-Bellat et A. Mingat, il faut délimiter son objet d'étude, c'est-à-dire le simplifier de manière à ce que soient balisées les limites de la recherche et que celle-ci soit située à la fois en amont et en aval de tout autre production. Il faudrait aussi, comme nous l'avions annoncé plus haut, nous extraire de tout jugement et faire preuve de neutralité objective.

S'étant approprié objectivement la réalité, nous partons à la recherche de méthodes pouvant expliciter les modes de transmission en jeu à la Martinique, afin de parvenir à des modèles pouvant résoudre certaines problématiques d'ordre éducatif, culturel et linguistiques. Nous retiendrons que ce genre de recherche implique que soient interpellés les acteurs des pratiques informelles et les institutions (formelles) s'impliquant dans l'éducation traditionnelle. Compte tenu de la diversité des acteurs de la transmission, nous nous bornerons à identifier et à analyser ceux qui interviennent directement dans la pratique de la yole et du *bèlè*.

²⁰³ J. – P., Bigard. « Anthropologie des techniques et anthropologie cognitive », [En ligne], Etudes rurales, 2004, Vol. 1, n° 169-170 [réf. de mars 2014]. Format PDF. Disponible sur : <<http://etudesrurales.revues.org/3007>>.

²⁰⁴ M. Duru-Bellat, A. Mingat. Question 8 : *À quelles conditions une démarche de recherche en éducation peut-elle être tenue pour « scientifiquement correcte »* In Recherche et éducation- vers une nouvelle alliance : la démarche de preuve en 10 questions, C. HADJI, J. BAILLE, Bruxelles : De Boeck Université, 1998.

VIII. Les agents de la transmission

La transmission implique d'entrée de jeu l'intervention d'au moins deux personnes ressources : un *transmetteur* et un *récepteur*. La relation avec autrui se base sur un *savoir* explicite et implicite défini dans un cadre spatio-temporel variable selon la nature de la transmission. En effet, quels que soient les us et coutumes ou les méthodes d'apprentissage, cette relation est basée sur un triptyque pédagogique, semblable à celle des institutions formelles : selon Jean Houssaye, il s'agit de la relation entre le *professeur*, *l'élève* et *le savoir*.

Cette triptyque pédagogique sort d'emblée des cadres scientifiques et expérimentaux des travaux du chercheur en éducation formelle et entre dans une nouvelle sphère d'acteurs informels qui eux aussi délivrent et réceptionnent aussi des savoirs. Bien que le chercheur soit au service du pédagogue, il n'en relève pas moins que le travail du praticien et celui du chercheur ont pour objectif de parvenir à une meilleure éducation, au sens de Margareth Mead :

« L'éducation recouvre le processus culturel, la manière dont chaque nouveau-né humain, venu au monde avec un potentiel d'apprentissage plus grand que celui de n'importe quel autre mammifère, se transforme en un membre à part entière d'une société humaine particulière, partageant avec les autres membres une culture humaine spécifique. »²⁰⁵

Ainsi, chaque communauté partage des valeurs communes par l'intermédiaire du transfert des savoirs. Les comportements individuels influencent donc le devenir de la communauté. Autrement dit, il a lieu de remarquer qu'il existe bien une relation triptyque pédagogique, mais elle dépasse le cadre des institutions scolaires. Toute personne volontaire pourrait, d'ailleurs, transmettre son savoir puisque, selon M. Mead, elle est venue au monde avec un potentiel d'apprentissage. Néanmoins, la prise en compte de ce savoir implique une reconnaissance, ne serait-ce qu'informelle mais reconnue par une large communauté.

À la Martinique, ceux qui transmettent leur savoir se situe à plusieurs échelles et remplissent des fonctions diverses en fonction du cadre spatial qu'il soit formel ou informel. En fonction de leur compétence, de leur origine, de leur âge et de leur popularité, ceux qui transmettent sont nommés dans le cadre du *bèlè*, les *anciens*, *djoubakè*, enseignant et/ou moniteur. Au sein de la communauté des pratiquants de la yole, on les appelle aussi les *anciens* ou très souvent lors des échanges, nous entendons l'expression canonique *an gran misyé de la yole* ou encore *an gran de la yole*.²⁰⁶ Nous retrouvons encore communément le mot *moniteur*. Il nous faut désormais comprendre la signification de ces termes et identifier leurs rôles et places dans la communauté de chacune des pratiques.²⁰⁷

²⁰⁵ M. Mead. *L'anthropologie comme science humaine*. Paris : Éditions Payot, 1971, p. 171.

²⁰⁶ Notre traduction est la suivante : *un grand monsieur de la yole* ou *un grand de la yole*.

²⁰⁷ Les agents informels de la transmission, tableau 1, p. 101.

PRATIQUES	AGENTS	TRANCHE D'ÂGE	PLACE DANS LA HIÉRARCHIE SOCIALE	TYPES DE DOMINATION
bèlè yole	<i>Ancien</i>	70 ans et plus	1 ^{ère}	Domination charismatique
yole	<i>Gran misyé</i> ou <i>an gran de la yole</i>	70 ans et plus	1 ^{ère}	Domination charismatique
yole	<i>mapipi</i>	De 40 ans à 69 ans	2 ^{ième}	Domination traditionnelle
bèlè	<i>Djoubakè</i>	De 40 ans à 69 ans	2 ^{ième}	Domination traditionnelle

Tableau 1: Les agents informels de la transmission

Que ce soit dans la pratique de la yole ou de celle du *bèlè*, les *anciens* sont placés au plus haut niveau de la hiérarchie sociale, étant donné qu'ils ont accumulé un savoir-faire et une expertise de la pratique dès leur plus jeune âge. Ce sont tous des hommes. Ils constituent donc le premier maillon de la chaîne traditionnelle et sont âgés d'au moins 70 ans. La communauté leur attribue aussi le nom de *maître du bèlè*. D'origines sociales très modestes, ils sont issus du secteur de l'agriculture. Les anciens pratiquants de la yole ronde sont des marins pêcheurs à la retraite. La communauté leur attribue donc une *croyance en la légitimité*, au sens de Max Weber.²⁰⁸ Autrement dit, elle reconnaît chez ces pratiquants un certain savoir, savoir-faire et savoir-être. Cette reconnaissance est donc validée par l'expression canonique d'*anciens*, qui atteste un lourd passé culturel et enrichissant. Ils acquièrent donc une forme de légitimité aux yeux de leur communauté qui se révèle sous la forme d'une domination charismatique :

« Nous appellerons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence comme un « chef » [Führer]. Bien entendu, conceptuellement, il est tout à fait indifférent de savoir comment la qualité en question devrait être jugée correctement sur le plan « objectif », d'un point de vue éthique, esthétique ou autre ; ce qui importe seulement, c'est de savoir comment la

²⁰⁸ M. Weber. *Économie et société/1 : les catégories de la sociologie*. Paris : Éditions Plon, 1995 (1^{ère} édition : 1971), p. 286.

considèrent effectivement ceux qui sont dominés charismatiquement, les adeptes [Anhanger]. »²⁰⁹

Ainsi, nous faisons un focus sur cet agent parce qu'il est non seulement le premier maillon de la chaîne de transmission, mais il est aussi le détenteur du « savoir ». Son pouvoir légitime (sans faille) fait de lui un *maître* et *ancien* dans sa communauté. Cette dernière lui attribue d'ailleurs cette qualification charismatique puisqu'il a marqué des générations par la transmission de son savoir. Toutefois, il ne s'agit pas tant d'un pouvoir au sens autoritaire, mais d'une marque de respect, preuve de son humilité et de sa générosité. D'ailleurs, la relation entre adeptes et anciens est à dominante émotionnelle. Le caractère formel et légal est entièrement absent, bien que les institutions portent davantage une attention particulière.

L'expression canonique *djoubakè* est employée uniquement pour le *bèlè* et désigne les pratiquants de la deuxième génération, celle qui suit les anciens. Les *djoubakè* se situent à mi-chemin entre tradition et modernité, car formés par les maîtres du *bèlè*, ils réinvestissent leur savoir-faire dans la transmission auprès des plus jeunes. Aussi, âgés de 40 à moins de 70 ans, les *djoubakè* sont pour la plupart des intellectuels qui se sont plus ou moins imprégnés de la pratique afin de proposer de nouvelles réactualisations à ce qu'ils appellent le *Renouveau bèlè*.

Contrairement aux *anciens* (fort âgés), les *djoubakè* participent plus régulièrement aux manifestations. Ils vivent leurs pratiques en organisant des soirées *bèlè* et en transmettant leur savoir-faire. Ils développent leur pratique au sein des écoles *bèlè* et s'intègrent dans les institutions scolaires afin de proposer à la communauté éducative d'autres formes de renouement avec sa culture. Il existe d'ailleurs, dans un lycée une option *bèlè* au baccalauréat – les autres candidats se préparent seuls en apprenant dans des associations.

Les *yoleurs* de la même tranche d'âge que les *djoubakè* ne bénéficient pas de noms particuliers. Nous utiliserons l'expression canonique : *mapipi*.²¹⁰ Leur pratique, leur popularité et la provenance de leur savoir-faire font d'eux des *mapipi* et avec l'âge, ils deviendront peut-être, à leur tour, des *anciens*. Certains proposent leur service aux institutions scolaires, afin que la yole fasse parti d'une activité obligatoire du cursus sportif scolaire. D'ailleurs, un lycée, avec l'aide d'un *mapipi* qui est aussi professeur de sport a pris l'initiative d'effectuer le tour de l'île, des scolaires, chaque année.

Les *mapipi* et *djoubakè* sont reconnus en tant que tels, la plupart ayant grandi auprès des *anciens*. Issu de la même commune et très souvent du même quartier, ils ont établi, entre eux des liens très forts. Ils sont aussi connus de l'extérieur. Ainsi, selon l'expression de M. Weber, leur légitimité s'appuie sur une *domination traditionnelle* :

« Nous qualifions une domination de traditionnelle lorsque sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions [Ordnungen] transmises par le temps (« existant depuis toujours ») et des pouvoirs du chef. Le détenteur du pouvoir (ou divers détenteurs du pouvoir) est déterminé en vertu d'une règle transmise. On lui obéit en vertu

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ R. Confiant. *Dictionnaire créole martiniquais-français*. Guyane : Ibis Rouge, p. 947. Selon, R. Confiant, le *mapipi* signifie « un champion, un personnage très puissant ». Le choix de ce vocable dans le cadre de notre étude découle du fait que ces personnes régatent selon des règles établies par la FYRM. Les associations, pour la plupart sponsorisées, ont pour seul objectif de gravir les marches du podium et de devenir le *mapipi* lors des championnats et/ou du tour des yoles rondes de la Martinique.

de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition. Le groupement de domination est, dans le cas le plus simple, principalement fondé sur le respect [Pietastsverband] et déterminé par la communauté d'éducation. »²¹¹

Ils s'investissent dans leur pratique et œuvrent dans le cadre des associations qu'ils dirigent, pour la plupart ; celles-ci prennent la forme d'*écoles de bèlè*. Concernant la yole, peu d'associations s'investissent dans l'apprentissage de la yole. Mis à part quelques écoles, la transmission se fait de manière informelle et implicite. Nous le verrons dans les chapitres suivants. Toutefois, ces deux pratiques sont connues de la communauté éducative. Cette popularité et cet investissement font d'eux des *djoubakè* et des *mapipi*.

Une troisième génération intervient dans le processus de la transmission : nous les appellerons communément les *apprenants*. Ils ont moins de 40 ans et s'intéressent aux pratiques traditionnelles. Pour diverses raisons, ils ont le désir d'apprendre et de renouer avec leur culture. Ils viennent de divers horizons ; beaucoup sont issus d'un milieu familial proche de la pratique et d'autres l'ont connu grâce aux médias, à l'école ou par l'intermédiaire d'autres initiés.

Les agents de la transmission sont constitués d'agents informels et d'agents formels.²¹² Les agents formels sont représentés par l'institution ; c'est le cas de l'institution scolaire et des écoles de *bèlè*. Les agents informels sont composés de pratiquants de *bèlè* et de *yoleurs*. Ceux-ci sont au cœur de la transmission. Une attention particulière leur est portée. Ces acteurs sont donc interrogés au moyen d'entretiens semi-directifs. D'autres supports sont aussi exploités ; c'est le cas d'articles de journaux, des enregistrements vidéos et autres supports pouvant répondre à notre problématique de recherche.

PRATIQUES	INSTITUTIONS	INTERVENANTS
<i>bèlè</i>	Associations (écoles de <i>bèlè</i>)	<i>djoubakè</i>
	Institution scolaire	Moniteurs (et/ou animateurs) et professeurs de sport diplômés
<i>yole</i>	Association	<i>mapipi</i>
	Institution scolaire	Moniteurs (et/ou animateurs) et professeur de sport diplômés

Tableau 2: Les agents formels de la transmission

²¹¹ *Ibid.*, p. 301-302.

²¹² Les agents formels de la transmission, tableau 2, p. 104.

IX. L'opérationnalisation des concepts

Cette étape de la recherche est importante. Elle consiste à *opérationnaliser* un cadre théorique : « [C'est-à-dire] traduire une théorie abstraite et une hypothèse générale en phénomènes concrets et précis qu'on peut expérimenter, [autrement dit] observer, toucher, sentir, goûter ou entendre. »²¹³

Réitérons donc, ici, notre problématique et nos hypothèses de départ et tentons donc de les opérationnaliser dans le tableau ci-après²¹⁴ :

La problématique est la suivante :

Problématique

- Comment qualifier la Martinique d'aujourd'hui ? Serait-elle une société traditionnelle, post-traditionnelle ou moderne ?
- Quel(s) sens donner à un retour à la tradition culturelle ? Une quête identitaire ? Un besoin d'inscrire un destin collectif dans un fondement culturel idiosyncratique ?
- Serait-ce valoriser l'oralité aux dépens de la modernité scripturale ? En d'autres termes, ne s'agirait-il pas d'opposer deux types d'éducation, la traditionnelle et l'éducation moderne ? Si tel est le cas, comment pourrait-on penser la Langues et la culture régionale dans l'institution scolaire ?
- Ne pourrait-on pas établir un continuum culturel et linguistique afin que la transmission des valeurs ne soit pas une transgression tant du monde traditionnel que du monde moderne ?
- Ce qui reviendrait à poser le problème de la transmission du patrimoine culturel et linguistique, et dès lors celui des méthodes didactiques de l'enseignement de la langue au cœur de la pratique.

Nos hypothèses de recherche sont les suivantes :

- Le patrimoine culturel se pérennise grâce à une volonté commune des associations et des politiques publiques ;
- Le retour à la tradition culturelle est un besoin identitaire de la population martiniquaise, qui depuis longtemps a intériorisé ses propres valeurs au profit de la culture du colonisateur ;
- Ce besoin identitaire s'inscrit également dans une volonté de transmission culturelle et linguistique dans l'institution scolaire ;
- Du besoin identitaire au projet de développement, la transmission culturelle et linguistique aboutit à une meilleure prise en compte des problématiques éducatives ;

²¹³ F. Dépelteau. *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*. Bruxelles : De Boeck, p. 170.

²¹⁴ Opérationnalisation des concepts de la transmission, tableau 3, p. 108-109.

- Ainsi, éducation moderne et éducation traditionnelle assurent un continuum culturel au sein de la sphère écolinguistique ;
- En d'autres termes, la transmission de la langue créole au cœur de la pratique traditionnelle prend sens dès lors qu'elle est enseignée sur la base d'une perpétuelle réadaptation spatio-temporelle.

Ainsi, l'opérationnalisation des concepts permet d'une part, d'identifier au mieux le processus d'échantillonnage et d'autre part de justifier du choix de celui-ci par l'intermédiaire des indicateurs de recherche. Aussi, il pose un cadre méthodique afin de multiplier les outils de collecte de données en minimisant le risque de se noyer dans des données, qui de plus, relèvent de démarches qualitatives.

Par ailleurs, l'opérationnalisation des concepts aboutit à terme à catégoriser les questions, dans le cas des entretiens semi-directifs en fonction des indicateurs de recherche. Dans le cas des analyses de traces et des expérimentations, les catégories d'analyse permettent aussi un classement selon ces mêmes indicateurs de recherches. Ainsi, nous avons à terme une plus grande visibilité sur les réponses et les catégories d'analyse qui ne répondent pas directement aux indicateurs. Certains résultats ne sont pas pris en compte, dans la mesure où ils ne répondent pas au questionnement, mais d'autres ouvrent la voie sur de nouvelles pistes de recherches et enrichissent considérablement les travaux. Ces résultats sont donc classés par thème.

Enfin, l'opérationnalisation des concepts a toute son importance dans cette recherche car elle met en relation étroite les aspects théoriques et empiriques tout au long de la recherche. Elle sert ainsi de balisage conceptuel et permet de vérifier continuellement nos hypothèses. Lorraine Savoie-Zajc cite Glaser et Strauss lorsque qu'elle nomme un des cadres méthodologiques : *la théorie ancrée* :

« Il s'agit du processus de collecte de données en vue de la formulation d'une théorie grâce, auquel le chercheur mène simultanément les opérations de collecte, de codification et d'analyse dans le but de décider de l'orientation à donner à la collecte des données pour guider la formulation de la théorie émergente [...] Le mécanisme de comparaison constante est essentiel pour comprendre l'échantillonnage théorique. »²¹⁵

En effet, il s'agira dans cette recherche non seulement d'effectuer des comparaisons au sein des acteurs de chacune des deux pratiques, mais aussi de croiser les données à la fois de la yole ronde et du *bèlè*. Ainsi, l'échantillonnage aboutira à terme à la formulation d'une théorie formelle « qui se situe à un niveau de conceptualisation plus grand que la précédente »²¹⁶, contrairement à la théorie substantive qui est « proche du contexte spécifique dans lequel la recherche est menée »²¹⁷.

Ainsi, l'opérationnalisation des concepts doit mener à une théorie formelle. Si nous observons le tableau 3 : « Opérationnalisation des concepts »²¹⁸, nous remarquons que les questions posées sont davantage d'ordre anthropologiques que sociolinguistiques. Par ailleurs, nous avons mentionné précédemment des résultats qui permettaient de parcourir d'autres terrains tout en restant dans notre problématique de recherche. Ce sont ces

²¹⁵ L. Savoie-Zajc. *Op. cit.*, p. 107.

²¹⁶ *Id.*

²¹⁷ *Id.*

²¹⁸ Opérationnalisation des concepts, tableau 3, p. 108-109.

résultats, en autres qui vont au-delà de la théorie substantive et qui donneront lieu à la conceptualisation de nos données selon la théorie formelle. Dans notre étude, ce type de théorie se base sur des champs sociolinguistiques voire linguistiques qui permettent d'analyser des modalités de la transmission basée sur le langage et la langue. Seront donc analysées des données relevant de la linguistique cognitive et lexicale. Ce qui revient à dire que ce n'est pas tant la méthode qui doit piloter l'activité de la recherche mais c'est surtout le questionnement.

CONCEPTS	DIMENSIONS	COMPOSANTES	INDICATEURS
Éducation	Moderne	scripturalité	<ul style="list-style-type: none"> – Codification des pratiques – Lieu d'apprentissage : école Associations – Niveau de technicité : Nouvelles technologie de l'information et de la communication – Niveau de formation en lien avec la pratique – Méthodes pédagogiques
	Traditionnelle	oralité	<p>Mode d'apprentissage basé sur l'oralité (mimétisme)</p> <p>= Mode informel</p>
	Post traditionnelle	Appropriation de la pratique pour une codification Et/ou Folklorisation des pratiques	<p>Changements repérés :</p> <p style="text-align: center;">Maintien des bases de la pratique</p> <p style="text-align: center;">Évolutions opérées en accord ou désaccord avec les anciens</p>
transmission	Intergénérationnelle	Pratiques Rites Coutumes Savoirs pédagogiques	<ul style="list-style-type: none"> – Apprentissages des techniques – Transmission d'un savoir-être – Perpétuation de la pratique – Référence à un héritage culturel et linguistique
	transgénérationnelle		

Identité	Culture	pratiques	Mimétisme Revendication
	Langue	Langue d'émotion et de l'immédiateté Langue officielle	Créole Et/ou Français
Continuum	Culture & langues	Possibilité d'une réappropriation de la pratique pour l'enseignement En lien avec Une possibilité d'une réappropriation du créole (langue vivante régionale)	<ul style="list-style-type: none"> – Codification des pratiques pour l'apprentissage et l'évaluation dans l'enseignement – Pistes d'analyse de la langue au cœur des pratiques : lexique, sémantique : métaphoricité du créole

Tableau 3 : Opérationnalisation des concepts de la transmission

X. Le choix des recueils de données

Le dispositif d'étude consiste à identifier et à analyser deux pratiques traditionnelles à la Martinique : le *bèlè* et la yole ronde. Ces deux pratiques sont traversées par des facteurs intergénérationnels voire transgénérationnels qui permettent l'analyse du concept de transmission en contexte post-modernité et en situation de créolophonie. Ainsi, la situation éducative de la Martinique se définit par la cohabitation de deux systèmes d'éducation :

- un système traditionnel dont le mode de transmission est oral ;
- un système moderne dont le mode de transmission relève de l'écrit.

Il s'agit donc de s'intéresser à la problématique de la transmission dans un département français d'Outre-Mer dont l'assimilation française a enfoui la langue et la culture créoles. En premier lieu, interroger le concept de transmission revient à établir un contact direct et indirect avec les acteurs suivants :

- les agents informels : *anciens, djoubakè et mapipi*, jeunes ;
- les agents formels : l'institution scolaire et les associations.

À cet effet, l'enquête est la première méthode de recherche :

- enquêtes semi-directives auprès des anciens, des *djoubakè* du *bèlè* ;
- enquêtes semi-directives auprès des anciens, des *mapipi* de la yole ronde ;
- enquêtes semi-directives auprès des moniteurs, animateurs et/ ou enseignants dont la pratique fait partie de leur enseignement ;
- enquêtes semi-directives auprès des jeunes des associations et de l'institution scolaire.

En second lieu, il s'agit de se prêter à l'analyse des traces : documents, vidéo, audio, supports iconographiques qui établissent des relations conflictuelles et/ou consensuelles entre la transmission formelle et informelle. Autrement dit, cette recherche utilise les techniques suivantes :

- les articles de journaux ;
- les séminaires et conférences-débats ;
- proposition d'analyse d'un ouvrage ;
- analyse d'une jaquette de DVD.

Selon Sylvain Giroux et Ginette Tremblay, il existe trois méthodes de recherche : l'expérimentation, l'analyse de traces et l'enquête²¹⁹. Chaque méthode de recherche requiert des techniques particulières en fonction de l'objet d'étude et des buts recherchés. Ainsi, S. Giroux et G. Tremblay nous présente, dans le tableau ci-dessous, les points communs et les différences entre ces trois méthodes.

²¹⁹ S. Giroux, G. Tremblay. *Méthodologie des sciences humaines*.^{3^{ème}} édition. Québec : Éd. ERPI, 2009, p. 68.

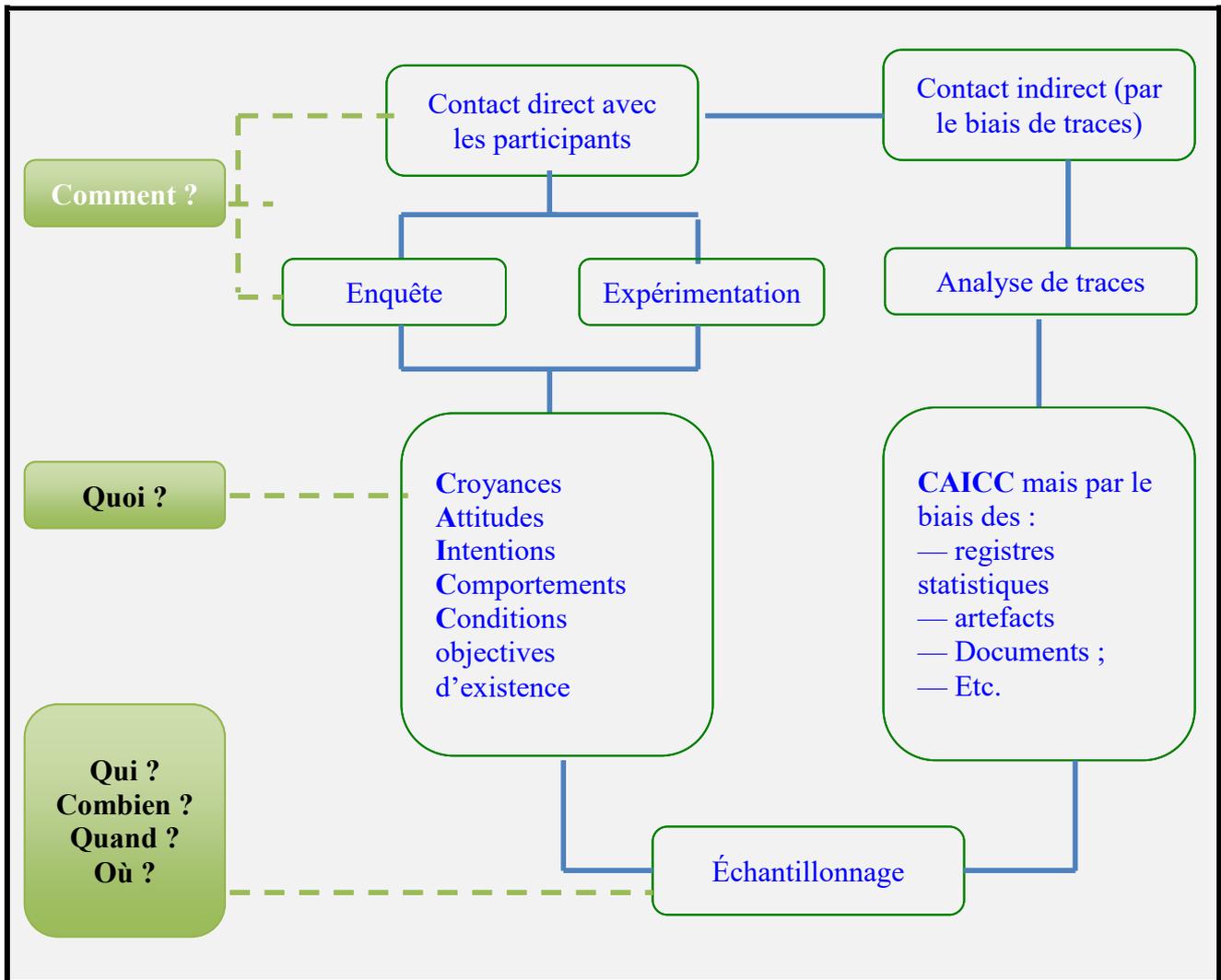


Figure 2: Six questions à se poser pour établir la stratégie de recherche

Comme signalé en page précédente, nous employons les trois méthodes. Chacune d'entre elle répond à notre problématique de recherche et confirmera ou infirmera, dans sa totalité ou en partie, nos hypothèses. Les indicateurs sont donc mis à l'épreuve afin de satisfaire notre questionnement.

– L'enquête

En tout premier lieu, la méthode employée est l'enquête. Elle consiste « à mesurer des croyances, des attitudes, des intentions, des comportements ou des conditions objectives d'existence auprès des participants d'une recherche afin d'établir une ou plusieurs relations d'associations entre un phénomène et ses déterminants. »²²⁰ L'enquête permet un contact direct avec les participants et permet sous forme d'entrevues de recueillir le point de vue des acteurs interrogés. Dans cette étude, ce n'est pas tant une réponse fermée que l'on attend, mais bien la production de discours qui donne lieu à des analyses. La technique utilisée est l'entretien semi-directif. Elle a l'avantage, grâce à un guide d'entretien, d'encadrer le déroulement de l'interview tout en laissant une certaine liberté de paroles à

²²⁰ S. Giroux, G. Tremblay. *Méthodologie des sciences humaines*.^{3^{ème}} édition. Québec : Éd. ERPI, 2009, p. 68.

l'enquête. D'ailleurs, un certain nombre d'informations sont sorties du cadre du guide des entretiens. Celles-ci sont venues enrichir le travail et apporter d'autres pistes de recherche. Ce travail a nécessité au préalable un entretien exploratoire. Il s'est déroulé auprès d'un *djoubakè* de *bèlè* et d'un *mapipi* de la yole ronde. Il avait pour objectif de conforter l'intérêt d'un tel travail de recherche. Ces entretiens sont donc le point de départ d'autres techniques de collecte de données.

Par ailleurs, les entretiens semi-directifs visent à interroger les croyances, les attitudes, et les intentions des *anciens*, *djoubakè* et *mapipi* ainsi que des jeunes. Autrement dit, nous attendons de ce discours des informations qui révèlent leur point de vue sur la société actuelle et celle de leur génération précédente (lorsque cela est possible) ; et plus particulièrement les indicateurs qui permettent d'identifier les modes de transmission.

En ce qui concerne le cadre spatio-temporel, les moments de la recherche et de l'interview coïncident avec les moments forts de la pratique traditionnelle. Pour ce qui est du *bèlè*, les interviews ont eu lieu principalement à la veille de Noël, avant et après la période du carême. Quant à la yole, la période propice est celle de la saison encadrant le championnat des yoles rondes et du tour des yoles rondes de la Martinique ; c'est à dire du mois de janvier au mois d'août. De manière évidente, la plupart des enquêtes se sont effectuées dans un contexte spatial propre aux acteurs. Les pratiquants de yole ont tous été interrogés sur les plages de diverses communes en fonction des lieux de courses organisées par la fédération des yoles rondes. Les pratiquants de *bélé* ont été interviewés dans leurs espaces culturels.

La préparation du guide d'entretien semi-directif s'est effectuée à l'aide des tableaux de la page 110-111: « Opérationnalisation des concepts ». Bien que l'objectif de l'enquête soit commun à toutes les pratiques, certaines questions sont spécifiques en fonction de l'activité et de la position sociale, culturelle et linguistique dans laquelle se situe l'agent. Les questions de l'entretien ont été présentées dans les tableaux suivants afin de les catégoriser parmi les indicateurs du tableau en page 113-118. Dans un souci d'exploiter au mieux les données, chacune des questions correspond aux concepts, dimensions, composantes et indicateurs.

INDICATEURS	GUIDE D’ENTRETIEN DES PRATIQUANTS DE BÈLÈ
<p>Mode d’apprentissage scripturale Lieu d’apprentissage : écoles Associations Niveau de technicité : Nouvelles technologies de l’information et de la communication</p>	<p>Qui vous a appris le <i>bèlè</i> ? Comment avez-vous appris le <i>bèlè</i> ?</p> <p>Quel a été le mode d’apprentissage de la pratique ? (par mimétisme ou autre)</p> <p>Depuis combien de temps enseignez-vous le <i>bèlè</i> ?</p> <p>Quelle est votre formation ?</p> <p>Avez-vous des techniques d’enseignement particulier ?</p> <p>Enseignez-vous toutes les activités inhérentes au <i>bèlè</i> (danse, chant, instruments) ? - a-t-il plusieurs niveaux ?</p> <p>Êtes-vous d’accord pour que le <i>bèlè</i> évolue ? Si oui, faut-il respecter un cadre traditionnel ?</p> <p>Les pouvoirs publics redynamisent la culture <i>bèlè</i>. Selon vous, quelles sont les raisons de cet engouement ?</p> <p>Quels conseils donnerez-vous à une personne qui souhaiterait apprendre le <i>bèlè</i>?</p>
<p>Mode d’apprentissage orale</p> <p>Taux de folklorisation de la pratique</p>	<p>Que pensez-vous de la formation des enseignants ? Transmettent-ils des valeurs ? Si oui, sont-elles identiques à ceux transmises par les anciens ?</p> <p>Les <i>swaré bèlè</i> constituent-ils encore aujourd’hui un lieu fort de partage ou n’est-ce qu’une soirée de démonstration ?</p> <p>Êtes-vous favorable à l’improvisation de la danse et de la musique ? Si non, pourquoi ? Si, oui a t-il une base à respecter ?</p> <p>Quels conseils donnerez-vous à quelqu’un qui souhaiterait apprendre le <i>bèlè</i> ?</p>
<p>Valeurs transmises</p>	<p>Quelles sont les valeurs transmises ?</p> <p>Que pensez-vous de la transmission du <i>bèlè</i> dans les écoles et associations ?</p> <p>Transmettez-vous vos savoirs à celui qui veut apprendre ou faudrait-il faire un choix ?</p>
<p>Créole Français</p>	<p>Quelle langue utilisez-vous pour l’apprentissage du <i>bèlè</i> ?</p> <p>Avec quelle langue êtes-vous à l’aise ?</p>

Tableau 4: La correspondance entre indicateurs et guide d'entretien du bèlè

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
E1/ PR	<i>Ancien</i>	Un étudiant en licence 3 CLR	Un étudiant en licence 3 CLR ²²¹	2012	30 min	créole
E2 / BG	<i>Ancien</i>	Un étudiant en licence 3 CLR	Un étudiant en licence 3 CLR	2012	1h	créole
E2/BG	<i>Ancien</i>	É. G., étudiant en licence 2 CLR	É. G. ²²²	Mai 2015	20 min	créole
E3/BR	<i>Ancien</i>	Un étudiant en CLR	Un étudiant	2012	30 min	créole
E4 / CJ	<i>Djoubakè</i>	M. M., étudiante en master 2 CLR	M. Monrose ²²³	30/11/12	02h30	créole
E5/ DB	<i>Djoubakè</i>	K. Tareau, étudiante en master 2 ALS	K. Tareau ²²⁴	20/04/13	02h10	français /créole
E5/DB	<i>Djoubakè</i>	K. Tareau, étudiante en master 2 ALS	K. Tareau ²²⁵	28/11/13	03h15	français/ créole
E7/CV	<i>Djoubakè</i>	K. Tareau, étudiante en master 2 ALS	K. Tareau ²²⁶	12/13	45-50 min	français
E7/CV	<i>Djoubakè</i>	K. Tareau, étudiante en master 2 CLR	K. Tareau ²²⁷	05/14	40 min	français
E9 / GD	<i>Djoubakè</i>	M.-A. J.-A.	M.-A. J.-A. ²²⁸	05/15	45 min	créole
E10/CL	<i>Djoubakè</i>	M. A.	M. A. ²²⁹	05/15	52 min	Franç
E11/MC	Jeune <i>djoubakè</i>	N. M.	N. M. ²³⁰	05/15	30 min	français
E12/ EP	Jeune <i>djoubakè</i>	M. L.	M. L. ²³¹	04/15	1H30	Créole
E13 / J	<i>Djoubakè</i>	M. T., étudiante en Licence 2 CLR	M. T. ²³²	05/15	15 min	créole

Tableau 5: Les enquêtes semi-directives des agents informels

²²¹ CLR : Culture et langue Régionales

²²² É. Guitteaud. Étude des variations sociolinguistiques [Dossier de licence 2^{ième} année]. Unité d'enseignement : sociolinguistique, encadré par M. Bélaïse & K. Tareau, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2015.

²²³ M. Monrose. L'apprentissage du bèlè en Martinique : entre tradition et modernité [Dossier de master 2^{ième} année]. Unité d'enseignement : pratiques socioculturelles en créolité, encadré par M. Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2012.

²²⁴ K. Tareau. Étude socio-anthropologique des pratiques traditionnelles culturelles et culturelles [mémoire de master 2^{ième} année ALS]. Université des Antilles et de la Guyane, 2013.

²²⁵ *Id.*

²²⁶ *Id.*

²²⁷ *Id.*

²²⁸ M.-A. Jean-Alphonse. La transmission des pratiques traditionnelles [dossier de master 1^{ère} année LCR]. Unité d'enseignement : développement du matériel informatique pour l'enseignement du créole, encadré par K. Tareau, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2015.

²²⁹ M. Augusty. Transmission de la langue martiniquaise à travers les pratiques traditionnelles et culturelles [dossier de master 1^{ère} année LCR]. Unité d'enseignement : développement du matériel informatique pour l'enseignement du créole, encadré par K. Tareau, Université des Antilles et de la Guyane, 2015.

²³⁰ N. Mirande. Transmission des pratiques traditionnelles [dossier de master 1^{ère} année LCR]. Université des Antilles et de la Guyane, 2015.

²³¹ M. Levassor. Étude des variations linguistiques chez les pratiquants de danmyé [dossier de licence 2^{ième} année LCR]. Unité d'enseignement : sociolinguistique, encadré par K. Tareau & M. Bélaïse, 2015.

²³² M. Talcone. Dossier sociolinguistique [dossier de licence 2^{ième} année LCR]. Unité d'enseignement : sociolinguistique, encadré par M. Bélaïse & K. Tareau, 2015.

– Les enquêtes semi-directives des agents formels : les écoles de bèlè

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
A1/MA (Agent/ initiales du nom)	Directeur de centre culturel	T. B., étudiante en master 2 ALS	T. B. ²³³	04/14	40 min	Français
A2/HB	Président d'association	T. B., étudiante en master 2 ALS	T. B. ²³⁴	04/14	30 min	Français
A3/YR	Cadre en activité physique	T. B., étudiante en master 2 ALS	T. B. ²³⁵	04/14	1h10	Français
A4/CJ	Animatrice	Tania Battet, étudiante en master 2 ALS	T. B. ²³⁶	04/14	30 min	Français
A5/MR	Animatrice	T. B., étudiante en master 2 ALS	T. B. ²³⁷	04/14	40 min	Français
A6/UC	Président d'association	Tania Battet, étudiante en master 2 ALS	T. B.	04/14	40 min	Français
A7/CV	Apprenant	M. T., étudiante en licence 2 CLR	M. T. ²³⁸	05/15	20 min	Français
A8/JV	Apprenant	É. G., étudiante en licence 2 CLR	É. G. ²³⁹	04/15	20 min	Français

Tableau 6: Les enquêtes semi-directives des agents formels : les écoles de bèlè

²³³ T. Battet. L'apprentissage du bèlè dans les écoles de bèlè en Martinique [mémoire de master ALS], sous la direction de M. Bélaïse. Université des Antilles et de la Guyane, 2014.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ *Id.*

²³⁶ *Id.*

²³⁷ *Id.*

²³⁸ M. Talcone. *Op. cit.*

²³⁹ M. Talcone. *Op. cit.*

– Les enquêtes semi-directives des agents formels du bèlè : l'institution scolaire

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
I1/SN	proviseur	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M ²⁴⁰	04/14	01h30	Français
I2/CP	Enseignant	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/14	30 min	français
I3/MA	Enseignant	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/14	45 min	français
I4 /LB	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/14	25 min	français
I5/ SR	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/14	25 min	français
I6/PM	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/14	24 min	français
I7/AF	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	05/15	25 min	français
I8/DE	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	05/15	25 min	français
I9/ES	Élève	L. M., étudiante en master 2 SED	L.M	04/15	45 min	français

Tableau 7: Les enquêtes semi-directives des agents formels du bèlè: l'institution scolaire

²⁴⁰ L. Mondésir. Le bèlè dans l'institution scolaire [mémoire de master 2^{ième} année SED]. Université des Antilles et de la Guyane, 2013.

- Une enquête semi-directive du *bèlè* à l'église : (BL)

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
BL/1	Père J.-M. Monconthour	K. Tareau	K. Tareau ²⁴¹	04/14	02h30	Français

Tableau 8: Une enquête semi-directive: le bèlè à l'église

²⁴¹ K. Tareau [dossier de master 2^{ième} année LCR]. Unité d'enseignement : analyse des pratiques culturelles créoles, encadré par M. Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2013.

INDICATEURS	GUIDE D’ENTRETIEN DES PRATIQUANTS DE YOLE
<p>Mode d’apprentissage scripturale Lieu d’apprentissage : école Associations Niveau de technicité : Nouvelles technologies de l’information et de la communication</p>	<p>Qui vous a appris la <i>yole</i> ? Depuis combien de temps faites-vous ?</p> <p>Quel a été le mode d’apprentissage de la pratique ? (par mimétisme ou autre)</p> <p>Que pensez-vous de l’introduction de la yole dans les écoles et dans les clubs de voile ?</p> <p>Quelle est votre formation ? Est-elle en lien avec la pratique de la yole ?</p> <p>Pensez-vous que ces structures préparent des futurs coursiers et des grands patrons ?</p> <p>Selon vous, existe-t-il de grandes différences entre apprendre dans les écoles de voile et apprendre sur le tas avec les anciens de la yole ? Si, oui quelles sont-elles ?</p> <p>Quels conseils donneriez-vous à quelqu’un qui souhaite faire de la yole ?</p> <p>Que pensez-vous des nouvelles technologies qui s’immiscent dans le patrimoine ? êtes-vous favorable ? (matériaux, la météo)</p> <p>Pensez-vous que la fédération des yoles rondes valorise le patrimoine yole ?</p>
<p>Mode d’apprentissage et de transmission orale Taux de folklorisation de la pratique</p>	<p>Faut-il être né(e) dans le domaine pour devenir un jour un patron ?</p> <p>Comme dans la plupart des pratiques d’origine africaine, -a-t-il dans la yole un côté magico-religieux ? Existe-t-il des rituels ?</p>
<p>Valeurs transmises</p>	<p>Avez-vous déjà formé des coursiers ? Si oui, ont-ils continué dans le domaine ?</p> <p>Quand on pratique de la yole, quelles sont les valeurs qui sont transmises ?</p>
<p>Créole Français</p>	<p>Quelle langue utilisez-vous pour l’apprentissage de la yole ?</p> <p>Avec quelle langue êtes-vous à l’aise ? Pensez-vous que le créole est inévitable pour parler de yole ?</p> <p>Pensez-vous que le créole est inévitable pour la transmission ?</p>

Tableau 9: La correspondance entre indicateurs et guide d’entretien de yole

– Les enquêtes semi-directives des agents informels de la yole ronde

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
CE/1	<i>Ancien</i>	K. Tareau	K. Tareau	05/14	16 min	Français/ créole
HN/2	<i>Ancien</i>	É. Sainte-Rose	K. Tareau	05/15	45 min	créole
LP/3	<i>Ancien</i>	K. Tareau	K. Tareau	02/16	02h00	créole
FF/4	<i>Ancien</i>	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h30	créole
JM/6	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	02/16	02h00	Français/créole
PA/7	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	02/16	45min	Français
GAH/8	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	05/14	25 min	français
GHL/9	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	04/14	40 min	Français/créole
GH/8	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	04/14	31 min	Français/créole
ST/9	<i>Mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau	05/14	02h00	Français/créole
MX/10	<i>Jeune mapipi</i>	K. Tareau	K. Tareau		20min	Français/créole
EE/11	<i>Mapipi</i> (membre d'équipage)	K. Tareau	K. Tareau	04/14	18 min	français

Tableau 10: Les enquêtes semi-directives des agents informels de la yole ronde

– Les enquêtes semi-directives des agents formels : les écoles de voiles

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
PP/1	moniteur	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h00	Français/créole
NN/2	moniteur	K. Tareau	K. Tareau		01h30	Français/créole

Tableau 11: Les enquêtes semi-directives des agents formels: les écoles de voile

– Une enquête semi-directive d'un agent formel de la yole ronde : l'institution scolaire

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
GD/1	<i>béké</i>	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h00	Français/créole

Tableau 12: Une enquête semi-directive d'un agent informel de la yole ronde : un *béké*

– Les enquêtes semi-directives des agents formels de la yole ronde : la FYRM

CODAGE	ENQUÊTÉ	ENQUÊTEUR	RETRANSCRIPTION	DATES	DURÉE	LANGUE
AD	Président A D..	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h30	Français/créole
DB	Secrétaire D. B.	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h00	Français/créole
AT	A. Th.	K. Tareau	K. Tareau	02/16	01h30	Français

Tableau 13: Les enquêtes semi-directives des agents formels de la yole ronde : le FYRM

– *L'analyse de traces*

Plusieurs outils sont regroupés sous la forme d'analyses de traces. Selon S. Giroux et G. Tremblay, l'analyse de traces consiste « à établir des liens entre un phénomène et ses déterminants par l'examen des traces laissées par les activités des êtres humains. »²⁴² Ils constituent une source d'informations inattendues et se révèlent être de nouveaux terrains à explorer. Selon S. Giroux et G. Tremblay, « pour décrire au moyen de l'analyse de contenu les traces laissées par l'activité humaine, les chercheurs en sciences humaines déterminent des unités d'analyse qu'ils décrivent au moyen de catégories d'analyse. »²⁴³.

Ainsi, les catégories d'analyse correspondent à des unités d'analyse qui elles-mêmes sont communes aux indicateurs des entretiens semi-directifs. À la différence des autres techniques de données, le chercheur n'a aucune autorité quant à la production du recueil de données. Celui-ci lui est imposé. A posteriori, il revient au chercheur d'isoler les unités d'analyses afin de constituer son corpus. Et c'est donc la raison pour laquelle Philippe Blanchet préfère parler d'assemblage d'observables au lieu de recueils de données. Le caractère imprévisible de la parole de l'acteur, même figé sur le papier, est contraire aux caractéristiques que revêt la notion de données. Toutefois, qu'il s'agisse d'assemblage d'observables²⁴⁴ que de recueil de données, leur objectif est d'aboutir à des inférences d'ordre (socio) linguistiques et anthropologiques qui permettent la compréhension et l'explication de phénomènes. Les tableaux présentés dans les pages suivantes présentent diverses analyses de traces.

²⁴² S. Giroux, G. Tremblay. *Méthodologie des sciences humaines*. *Op. cit.*, p. 72.

²⁴³ S. Giroux, G. Tremblay. *Méthodologie des sciences humaines*. *Op. cit.*, p. 207.

²⁴⁴ P. Blanchet. *La linguistique de terrain : une approche sociolinguistique de la complexité*. Rennes : presses universitaires de Rennes, 2012, p. 57.

– Les analyses de trace du *bèlè* : (ATB)

CODAGE	TYPE D'ANALYSE DE TRACE	DATE	LIEUX	RETRANSCRIPTION
ATB1	Table ronde ²⁴⁵	12/13 (5h)	CRPLC	K. Tareau
ATB2	Rencontre-réflexion ²⁴⁶	07/03/13	Centre culturel du Lamentin	K. Tareau
ATB3	Table ronde ²⁴⁷	08/07/15	Bibliothèque du Lamentin	K. Tareau
ATB4	Table ronde ²⁴⁸	13/07/15	Guadeloupe	K. Tareau
ATB5	Article de journal ²⁴⁹	14/11/11		
ATB6	Article de journal ²⁵⁰	31/10 /13 & 01/11/13		
ATB7	Article de journal ²⁵¹	24/07/15		
ATB8	Analyse d'ouvrage ²⁵²	02/16		
ATB9	Résultats d'enquêtes : Le <i>bèlè</i> à l'église ²⁵³	2013		K. Tareau
ATB10	Dossier ²⁵⁴	2014		
ATB 11	Enregistrement vidéo ²⁵⁵	2014		K. Tareau
ATB12	Document iconographique : jaquette de DVD ²⁵⁶	2014		
ATB13	Chant <i>bèlè</i> : <i>bèlè a Lékol</i> ²⁵⁷			K. Tareau

Tableau 14: Les analyses de trace: le *bèlè*

²⁴⁵ Centre de recherche des pouvoirs locaux dans la Caraïbe. *Construction et reconstruction des identités de cultures et de genre dans les pratiques du bèlè* [table ronde]. Schoelcher : Université des Antilles et de la Guyane, 2013. (Cf. annexe B).

²⁴⁶ Centre culturel du bourg du Lamentin. *Discussion et dialogue* [rencontre-réflexion]. Lamentin : mairie du Lamentin, 2013.

²⁴⁷ Bibliothèque municipale. *Bèlè et créole* [table ronde]. Lamentin : mairie du Lamentin

²⁴⁸ Association Repriz. *Danses traditionnelles : enjeux et problématiques de la transmission et de la formation* [table ronde]. Guadeloupe : Centre régional des musiques et danses traditionnelles et populaires de la Guadeloupe, 2015.

²⁴⁹ *France-Antilles*. « An bèl son tanbou ». [Réf. du 14 novembre 2011]. N° 13460, p. 8.

²⁵⁰ *France-Antilles*. « Spécial patrimoine bèlè : Dartagnan Laport, facteurs de tambours ». [Réf. du 31 octobre & 1er novembre 2013]. Supplément n° 14, p. 25-32.

²⁵¹ *France-Antilles*. « Le bèlè peut-il s'effondrer ? ». [Réf. du 24 juillet 2015]. N° 14575, p. 8.

²⁵² Léna Blou. *Techni'ka : recherches sur l'émergence d'une méthode d'enseignement à partir du gwoka*. Pointe à Pitre : Jasor, 2005, 221p.

²⁵³ S. Dondon. *L'intégration de la langue et de la culture dans la religion en Martinique*. Mémoire de master, sous la direction de M. Bélaïse. Schoelcher : Université des Antilles de la Guyane, 2013, 66 p.

²⁵⁴ K. Tareau. *Inculturation et pratiques traditionnelles : le cas du bèlè* [dossier de master 2 LCR]. Unité d'enseignement : pratiques culturelles créoles, encadré par M. Bélaïse, 2014.

²⁵⁵ S.Térosier. *An ti kozé épi misié Rastocle* [enregistrement vidéo]. Unité d'enseignement : pratiques culturelles créoles, encadré par M. Bélaïse, Schoelcher : Université des Antilles et de la Guyane, 2014.

²⁵⁶ Voir annexe C.

²⁵⁷ T.-R. Grivalliers. *Bèlè a lékol* [enregistrement audio]. Label : *Asé Pléré an nou lité*, 1988. [Réf. du 08 mars 2015]. Disponible sur : < <https://.youtube.com/watch?v=inER3eNWQMw>>.

CODAGE	TYPE D'ANALYSE DE TRACE	DATE
ATY1	Article de journal ²⁵⁸	3/08/10
ATY2	Article de journal ²⁵⁹	6/08/10
AT3	Article de journal ²⁶⁰	01/08/10
ATY4	Article de journal ²⁶¹	2/08/12
ATY5	Article de journal ²⁶²	2/08/12
ATY6	Article de journal ²⁶³	1/08/15 & 2/08/15
ATY7	Article de journal ²⁶⁴	24/07/15
ATY8	Article de journal ²⁶⁵	25/07/15 & 26/07/15
ATY9	Article de Journal ²⁶⁶	24/07/15
ATY10	Analyse d'ouvrage ²⁶⁷	2009

Tableau 15: Les analyses de trace de la yole ronde

XI. Méthode d'analyse des données

Nous avons procédé au processus d'échantillonnage qui visait d'une part à sélectionner, c'est-à-dire à se référer « au processus général [qui consiste à] décider, [à] cibler, non seulement l'objet d'étude, mais aussi l'angle par lequel on souhaite l'approcher – c'est d'ailleurs lors de la sélection que les balises théoriques et concepts sont utiles, que les

²⁵⁸ *France-Antilles*. « Je ne suis pas contre les innovations ». [Réf. du 3 août 2010]. Supplément au quotidien n° 13071, p. E.

²⁵⁹ *France-Antilles*. « Lexique des yoles rondes par Charles Exilie ». [Réf. du 6 août 2010]. Supplément au quotidien n° 13074, p. C.

²⁶⁰ *France-Antilles*. « L'homme yole ». [Réf. du 1 août 2012]. N° 13676, p. 43.

²⁶¹ *France-Antilles*. « Le lexique du tour ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

²⁶² *France-Antilles*. « La yole a (enfin) son ouvrage de référence ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

²⁶³ *France-Antilles*. « La yole, un élément fondamental du patrimoine culturel martiniquais et il faut qu'elle vive ». [1 & 2 août 2015]. N°14582, p. 21.

²⁶⁴ *France-Antilles*. « Yoles : les patrons, les coursiers, le parcours... ». [Réf. du 24 juillet 2015]. Supplément n°14575, 70 p. (guide du Tour des Yoles 2015)

²⁶⁵ *France-Antilles*. « 2015 : le tour de tous les dangers ». [Réf. du 25 & 26 juillet 2015]. N° 14576, p.20.

²⁶⁶ *France-Antilles*. « Le tour à la sauce...Monthieux ». [Réf. 27 juillet 2015]. Supplément n° 14577, p. 5.

²⁶⁷ C.-. Fargues. *Le grand défi. Op. Cit.*, 180 p.

considérations pratiques, matérielles et logistiques sont prises en compte »²⁶⁸ – ; et d'autre part à échantillonner des groupes d'acteurs potentiels pour répondre au mieux à notre problématique de recherche.

En effet, le champ conceptuel lié à la transmission a permis de cerner le choix du cadre méthodologique. Les domaines de connaissances du chercheur sont bien sûr en lien avec l'angle disciplinaire de ces travaux. En croisant, l'anthropologie et la linguistique, l'analyse est catégorisée. Toutefois, il s'agit de s'intéresser communément à la fois à la langue et à la culture qui constituent les déclinaisons majeures du concept de la transmission ; modalité dont on peut dire qu'elle est le propre de l'homme. Ensuite, une fois que les questions méthodologiques et pratiques ont été surpassées, le type d'échantillonnage et la question du nombre nous ont plus longuement interpellés.

L. Savoie-Zajc reconnaît cette démarche car selon lui, le type d'échantillonnage retenu « va guider, colorer, encadrer le processus d'échantillonnage des résultats de la recherche et ce, autant en puissance explicative qu'en richesse et en crédibilité. »²⁶⁹ En effet, la pluralité des enquêtes tant du domaine anthropologique que de celui de la sociolinguistique, voire celui de la linguistique permet de conforter notre analyse sur les phénomènes inhérents à ceux de la transmission. Par conséquent, chaque type de recueil de données vient compléter les résultats et les analyses des entretiens semi-directifs.

L'échantillonnage a été répété pour chacune des deux pratiques à savoir : le *bèlè* et la yole ronde. Nous sommes donc dans l'analyse d'un cas mettant en avant les enjeux de la diversification²⁷⁰ puisque différents agents de la transmission ont été interrogés et plusieurs types de recueils de données employés. Bien que notre enquête soit du type qualitatif, la question du nombre nous a aussi interpellée. Mais la répétition des similitudes des réponses aux questions a conforté nos inquiétudes à ce sujet. Les travaux d'étudiants (sur le thème) se rapprochant davantage du quantitatif ont conforté ceux du chercheur dont les enquêtes (entretiens et analyse de traces) relèvent davantage du qualitatif. De ce fait, les enjeux de la saturation²⁷¹ se sont donc justifiés par la similitude des réponses fournies par les interviewés (e)s et les analyses de trace.

Le cadre méthodologique, le type et le nombre d'échantillonnage, les moments de la recherche et d'autres interrogations pratiques (logistique, temps) ont été élucidés. Toutes les études afférentes sont déjà en quelque sorte une pré-méthode d'analyse, étant donné que ce sont ces aspects qui vont colorer les données obtenues et orienter notre analyse. Cette suite d'actions nous guidera vers le choix d'une conceptualisation selon la théorie formelle. Nous l'avons déjà fait remarquer précédemment : l'opérationnalisation des concepts doit mener à une théorie formelle.

Bien qu'utilisée dans le cadre des recherches uniquement inductives, la théorie formelle a deux principales fonctions dans notre étude. Tout d'abord, elle cherche à conforter notre cadre théorique et vient aussi l'exemplifier. Ensuite, la théorie formelle permet, si les résultats et l'analyse l'autorisent, un élargissement et un approfondissement de ce même cadre. Cette dernière remarque nous donne à comprendre que la théorie formelle aboutit à un degré d'objectivation des données supérieur à celui de la théorie substantive. Selon P.

²⁶⁸ L. Savoie-Zajc. « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide ? ». *Op. cit.*, p. 101.

²⁶⁹ *Id.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

²⁷¹ *Id.*

Blanchet, la théorie formelle est « fondée sur un postulat d'objectivité et de structures stables quasiment mathématisables, qui sont analysées au sein du champ (la linguistique) et d'un objet (la langue). »²⁷² Toutefois, l'objectivation de nos résultats sera ceux d'une ethnolinguistique, c'est à dire contextualisé. *De facto*, la conceptualisation des données entretient un rapport dialogique entre la langue et la parole. La question de la linguistique structurale n'a pas sa place dans cette étude. Ce qui implique une recherche qui ne soit ni exclusivement inductive ni exclusivement déductive. À cet effet, P. Blanchet dit ceci :

« Les avantages de chacune de ces grandes méthodologies constituent des palliatifs partiels à leurs faiblesses respectives, sans pour autant croire qu'elles sont toutes bonnement complémentaires. Ainsi, beaucoup de chercheurs en science de l'Homme, notamment ceux du courant interprétatif, pratiquent aujourd'hui, un va-et-vient inductif/déductif. »²⁷³

Une telle méthode d'analyse se concrétise par l'observation de phénomènes linguistiques qui se justifie dans notre étude par le champ de l'anthropologie. Autrement dit, la transmission vue dans un champ disciplinaire ouvre la voie vers d'autres champs et assurent, par voie de conséquence, la transférabilité vers d'autres pistes de recherche. Celle-ci intègre des perspectives de l'ordre de la didactique de la langue et de la culture. Il s'agit donc, en premier lieu, d'une appropriation d'une méthode de recherche et, en second lieu, d'une ré-appropriation de celle-ci dans d'autres sphères éducationnelles. Ce n'est pas tant le chercheur qui décide d'explorer des champs d'étude autres que ceux des sciences de l'éducation et de l'anthropologie mais c'est la question de recherche qui l'amène à explorer d'autres approches, notamment celles de la sociolinguistique et de la linguistique.

Par ailleurs, les enquêtes de terrain privilégiant l'étude sur le langage, donnent la parole à l'interviewé. Celle-ci étant spontanée et quel que peu surprenante, nous ne nous attendons donc pas à la nature des réponses. P. Blanchet souligne cet aspect comme une des caractéristiques fondamentales de l'approche empirico-inductive :

« Dans une démarche interprétative, la dominante reste donc évidemment empirico-inductive, puisque le chercheur ne peut prévoir où le discours des enquêtés l'emmènera ni le détail micro-sociolinguistique des phénomènes qui vont lui faire prendre conscience de l'intérêt d'une dimension nouvelle du problème ou de la pertinence d'un indice rapporté à un contexte particulier, une situation particulière. »²⁷⁴

Concernant la méthodologie de l'interprétation des données à proprement dite, elle se déclinera par thème afin de procéder à une lecture selon différents angles d'approches. Seront croisés les données suivantes :

- Les résultats des enquêtes des différents acteurs au sein d'une même pratique (anciens, *djoubakè*, associations, institution scolaire) ;
- Le croisement des résultats des deux pratiques (*yole* et *bèlè*) ;
- Le classement des analyses anthropologique et sociolinguistique (voire linguistique) au sein d'une même pratique ;
- Le croisement de ces mêmes analyses au sein des deux pratiques.

L'interprétation de ces données est à construire en lien direct avec la première phase théorique déjà annoncé. Pour autant, nous demeurons vigilante et intégrons l'idée selon laquelle la procédure associe analyse fonctionnaliste et recherche du type ethno-

²⁷² P. Blanchet. *La linguistique de terrain : une approche sociolinguistique de la complexité*. Op. cit., p. 37.

²⁷³ *Ibid.*,. 57.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

sociolinguistique²⁷⁵, comme l'ont effectué, à leurs époques certains chercheurs, notamment André Martinet. L'idée est que chaque fait social repéré détermine un élément de la culture car cet élément possède une ou des fonctions. Cette étape se situant dans une analyse micro-ethnolinguistique permettra d'aboutir à une synthèse interprétative en passant par une analyse macro-ethnolinguistique, c'est à dire à l'interprétation de l'ensemble de faits issus des deux pratiques.

²⁷⁵ P. Blanchet. *La linguistique de terrain : une approche sociolinguistique de la complexité*. *Op. cit.* p. 59.

TROISIÈME PARTIE :

**LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À
L'ÉPREUVE : L'EXEMPLE DU *BÈLÈ***

XII. LES RÉSULTATS DES ENQUÊTES SEMI-DIRECTIVES²⁷⁶

	19 thèmes abordés
Les acteurs de la transmission informelle	<p><i>Le mode d'apprentissage de la pratique</i></p> <p><i>La transmission du bèlè dans les écoles et la formation des enseignants</i></p> <p><i>La redynamisation du bèlè par les pouvoirs publics</i></p> <p><i>Les conseils donnés aux apprenants : un désir de transmettre un savoir ?</i></p> <p><i>L'évolution du bèlè et/ou le respect des bases ?</i></p> <p><i>La langue de la transmission</i></p> <p><i>Les valeurs transmises</i></p> <p><i>Les swaré bèlè : un moment de partage ?</i></p> <p><i>Bèlè, étymologie et fonction</i></p> <p><i>Langage et tradition orale</i></p> <p><i>Bèlè et lasotè</i></p> <p><i>Bèlè et transmission</i></p> <p><i>Bèlè et institution scolaire</i></p> <p><i>Bèlè et pédagogie</i></p> <p><i>Bèlè et modernité</i></p> <p><i>Bèlè et chant en langue créole</i></p> <p><i>Bèlè entre corps et esprit</i></p> <p><i>Bèlè et rapport aux éléments naturels (terre, eau)</i></p> <p><i>Bèlè et métaphoricité du créole</i></p>
Anciens Et Djoubakè	
Les acteurs de la transmission formelle	<p>Les écoles de bèlè</p> <p>13 thèmes abordés</p> <p><i>Le mode d'apprentissage de la pratique</i></p> <p><i>La transmission du bèlè et la formation des pédagogues</i></p> <p><i>Évolution de la pratique : une catégorisation par niveau et classe d'âge</i></p> <p><i>Swaré bèlè ou projets pédagogiques : un moment de partage ?</i></p> <p><i>L'évolution de la pratique : l'utilisation des CD</i></p> <p><i>Le bèlè, une politique tarifaire</i></p> <p><i>La redynamisation du bèlè par les pouvoirs publics</i></p> <p><i>Les valeurs transmises</i></p> <p><i>Le bèlè, une pratique de résistance ?</i></p> <p><i>Le bèlè, langage et tradition orale</i></p> <p><i>Identité – culture - renouveau</i></p> <p><i>Appropriation de la pratique traditionnelle</i></p> <p><i>Rapport à l'environnement naturel / santé / appropriation</i></p>
Directeurs de centres Et Animateurs	

²⁷⁶ Notre restitution conserve le style oral des personnes interrogées.

	L'institution scolaire
	17 thèmes abordés
	<i>Le bèlè : un sport de l'Éducation Nationale ?</i> <i>L'origine du bèlè à l'école</i> <i>Le bèlè à l'école : entre atelier et option bèlè ?</i> <i>Bèlè et politiques publiques</i> <i>Bèlè ou spectacle de fin d'année</i> <i>Entre savoir-faire et formation diplômante</i> <i>La légitimité des enseignants face à la tradition</i> <i>Une pratique scolaire qui s'appauvrit ?</i> <i>L'évaluation</i> <i>Mode d'apprentissage de la pratique</i> <i>Intérêt d'une telle pratique dans l'institution</i> <i>Qui sont les élèves qui pratiquent le bèlè ?</i> <i>Le choix de la pratique</i> <i>Le bèlè : un sport ?</i> <i>Exportation du bèlè</i> <i>Valeurs transmises</i> <i>Avenir des lycéens pratiquants</i> <i>Swarè bèlè et/ou festival</i>
Directeurs de centres, Enseignants, Chefs d'établissements	
Clerc	Le bèlè Légliz : interview avec l'un des fondateurs
	1 Thème
	<i>L'intérêt du bèlè à l'église</i>

Tableau 16 : Les thèmes abordés par les différents « agents » du *bèlè*

Le tableau ci-dessus récapitule les entretiens que nous ont accordés les différents « agents » du *bèlè* qui interviennent dans différentes institutions. La richesse de leurs réponses, que nous restituons, nous éclaire sur l'objet de notre étude. Nous les faisons apparaître en les mêlant à nos commentaires. Ces opinions de praticiens ne sont surtout pas paroles d'experts ; mais nous leur accordons une attention étant donné notre volonté d'objectiver la connaissance de ces pratiques en mettant en balance celles-ci avec la théorie énoncée dans la revue de la littérature de la première partie.

12.1. Les acteurs de la transmission informelle : *anciens et djoubakè*

Thème 1 :

Le mode d'apprentissage de la pratique

Les anciens

L'apprentissage s'effectue par mimétisme. En effet, il est patent que les pas, gestes et mouvements du corps ont été reproduits en mimant ceux des *anciens*. Du moins, c'est ce que mettent en lumière les témoignages qui suivent.

E1/P.R., agricole à la retraite, a commencé à écouter du *bèlè* dès l'âge de douze ans bien que ses parents le lui interdisaient. À l'âge de 18 ans, il a commencé à se rendre à des *swarè bèlè*. Et à 22 ans, il est rentré dans le grand *bèlè*. Cette pratique était pour lui un moyen de subsistance tout en s'adonnant à ses activités agricoles.

E2/B.G a 76 ans. Saxophoniste à la retraite, il est né dans le milieu de la musique. Il a à son acquis 50 années de pratique. Le *bèlè* constitue, pour lui, l'héritage de ses grands-parents. Il tire donc son savoir-faire de son entourage familial, des anciens et des frères Rastocle et de Cazérus, des *maîtres du bèlè*. **E2/B.G** affirme que le *bèlè* est à la portée de tous. *Il dit ceci* : « Nous ne sommes pas obligés d'être du milieu pour pratiquer cette danse ».

Le troisième enquêté (E3/BR) a, quant à lui, appris le *bèlè* seul et sans codification. Il compose des CD, chante sans préparation au préalable. En choisissant d'exposer son initiation au *bèlè*, il déclare : « *Épi ko mwen sèlman, man pa matjé bèlè, an pa fè ayen, man ka fè CD, man pa ka matjé piès CD, man ka chanté, dépi man alé man ka fé'y...* »²⁷⁷

Les djoubakè

La plupart des *djoubaké* tirent leurs connaissances des *anciens*.

E4/C.J, ce technicien-encadrant de chantier de profession est âgé d'une cinquantaine d'années. C'est d'une part, à partir des radios (indépendantiste) comme *Asé pléré an nou lité* – du même nom que leur association pour les jeunes – qu'il a pu réellement intégrer le *bèlè* et d'autre part, grâce aux *anciens* tels que *Ti-Raoul* et *Ti-Émile* qu'il a pu s'exprimer. Il dit s'être initié en regardant et en reproduisant ce que réalisaient le *ti-bwa*, le *répondè*, le *dansè* et le *tambouyè*. Il rapporte les paroles suivantes : « *Avec les "séries" d'anciens comme Ti-Raoul, les frères Rastocle, on faisait des petites swaré bèlè par ci par là. Il avait une initiation qui se faisait à Sainte-Marie à Fonds saint-Jacques, avec les frères Rastocle près de la rivière.* »

Ledit témoin affirme avoir appris par essais-erreurs :

*« Mon premier tambour, je l'ai fait moi-même, de mes mains. La première fois que j'ai touché un tambour, c'était des gens d'une génération au dessus de la mienne qui avaient laissé leur tambour là. Mon premier tambour, je l'ai fabriqué à partir d'un fût, des barils de viandes salées ; donc j'ai récupéré un vieux fût que j'ai refaçonné [...] J'ai regardé et donc à l'époque j'allais vers le tambour bèlè. Je me suis approprié le tambour ka puisque c'est ce tambour que l'on voyait le plus souvent, le tambour bèlè n'était pas pratiqué du tout par les Martiniquais. Les Martiniquais préféraient jouer du tambour guadeloupéen. Donc je me suis fabriqué mon tambour Ka... la manière d'apprendre c'était ça quoi. C'était vraiment se mettre dedans pour faire ce qu'on pouvait. »*²⁷⁸

Quant à la danse c'est grâce au *lawonn dèyè* qu'il en fut initié :

« Lawonn dèyè, c'est à dire qu'il y a des gens qui ont envie de faire quelques pas, mais qui ne sont pas encore prêts à s'exécuter devant le tambour et donc ils regardent derrière : "Ah ! Celui-là a fait cela, je vais apprendre à faire ça, aussi je fais ça." Donc c'est comme cela que beaucoup de personnes ont appris à danser ».

E5/D.B, éducateur spécialisé, est âgé d'une cinquantaine d'années. Selon lui, les dépositaires de la connaissance du *bèlè* sont les *anciens*. Son apprentissage s'est effectué grâce à trois d'entre eux. Ainsi, a-t-il pu avoir accès à ce qu'il appelle la *culture du masque* grâce à laquelle il a reçu les principes de base du *bèlè*. Ceux-ci ont développé en lui l'imaginaire et la créativité propre à la danse *bèlè*. De plus, il explique avoir eu de la

²⁷⁷ Notre traduction est la suivante : « seul, je ne codifie pas le *bèlè*, je ne fais rien, je fais des CD, je n'écris pas de CD, je chante, j'y vais et je fais ».

²⁷⁸ Les tambours *ka* et *bèlè* constituent la panoplie de tambours que l'on rencontre ici à la Martinique.

chance de faire parti du côté maternel d'une famille très proche de la danse. Ayant vécu près de la mer, dans la commune littorale de Schoelcher, cet acteur du bèlè dit qu'il a pu réinvestir sur la terre ferme ce qu'il a appris au bord de mer. Aussi, rajoute-t-il ceci : « *Tout ce que j'ai appris à faire près de la mer ; eh bien je l'ai fait au hand-ball, au volley-ball, au danmyé et au bèlè et à la kalenda. C'est le corps esprit qui est en créativité.* »

E7/C.V²⁷⁹ est âgé d'une cinquantaine d'années. Président et directeur artistique de groupes, ce *djoubakè* a reçu l'enseignement des *anciens* de la commune de Sainte-Marie dès son plus jeune âge. Il souligne d'ailleurs l'importance et la manière dont ces savoirs lui ont été restitués : « *Il faut savoir comment on restitue ce savoir* ».

Dans son intervention, il signale que la transmission est au cœur du bien-être de l'homme et que celui qui la reçoit a enfoui en lui cette culture. Toutefois pour que le processus se mette en place, il faut que l'apprenant ait une base de conscience, même si cela part de l'inconscient. Par contre, si l'impétrant a particulièrement un intérêt matériel pour recevoir, la transmission ne sera pas dans le giron patrimonial. De plus, faut-il savoir restituer ce que les anciens ont légué. Pour lui, la transmission est à l'identique mais le résultat ne l'est pas. La modalité de la transmission : c'est le mimétisme. D'ailleurs, la sensibilité est mise en avant. Il a beaucoup d'émotion et de sensation.

E9/G.D exerce le métier d'enseignant. Il a conscience de s'être fait guidé par des *anciens*. En effet, c'est au sein d'un foyer rural du nom de la JEC qu'il fit la connaissance de deux d'entre eux. L'un deux surnommé Ti-Émile qui, dans les années 70, quitta la ville du Nord (Sainte-Marie) pour rejoindre la ville-capitale : Fort de France, sa ville natale. Il a donc été sensibilisé au bèlè dès son plus jeune âge du fait de la proximité de ce foyer du domicile familial. Lorsqu'il partit en métropole faire ses études, il intégra l'association des étudiants martiniquais : AGEM, dans laquelle il commença véritablement son apprentissage. Il reconnaît que c'est sous la forme d'échanges entre « compatriotes », en écoutant des disques, et en évoluant en tant que *tanbouyé* qu'il fit son expérience d'apprentissage. Dès son retour dans l'île, ce pédagogue affina son art lors des échanges avec d'autres pratiquants, notamment avec ses camarades de la JEC ainsi qu'avec les anciens. Il s'est aussi inspiré d'ouvrages. Tous ces travaux sont d'ailleurs à l'origine de la création de l'AM4, en 1982. Cela fait donc 40 ans qu'il pratique du bèlè.

E10/CL, âgé de 56 ans, est musicien-enseignant. Il travaille dans un office de la culture dans la capitale. Il précise à nouveau son métier : professeur d'enseignement artistique. Il dit avoir appris le bèlè, il a 30 ans, par mimétisme au contact avec les anciens :

« C'était dans la région de Sainte-Marie, avec des gens comme M. Félix Caséus, j'ai fréquenté des gens comme M. Rastocle, j'ai travaillé avec lui, accompagné d'Eugène Mona. Et, j'ai aussi eu contact avec E.D en rapport avec le "tanbou di ba" Si je remonte dans les années avec Eugène Mona, je dirais que ce sont les années 80, à Paris au théâtre noir. Et après je suis rentré dans les années 81 (après avoir effectué des études musicales en France) et j'ai intégré son groupe composé d'anciens... J'ai également intégré des cellules, parfois avec des enseignements de l'AM4, dans l'ordre de mes cours parce que j'enseigne la batterie. »

Il ajoute que l'initiation (au bèlè) est quelque chose de très imagé tout comme le créole.

E11/MC, jeune *djoubakè* de 23 ans, exerce la profession de manager. Elle a appris le bèlè au lycée au sein duquel elle a choisi l'option bèlè au baccalauréat. Pendant cette période,

²⁷⁹ Les résultats des entretiens E7/CV et E8/CV ont été regroupés.

elle s'est inscrite à l'association AM4. Son expérience de plus de six ans et sa capacité à former (beaucoup de personnes, dit-elle) la positionne davantage en tant que *djoubakè* qu'apprenant.

E12/EP, âgé de 33 ans, est professeur de mathématiques. Il est issu d'une famille pratiquant le *bèlè* et le *danmyé*. Son père lui a transmis son savoir en tant que *tambouyé*. Il le suivait dans les manifestations. Ensuite, il a continué son apprentissage dans les ateliers organisés par l'institution scolaire (collège et lycée). Il est aussi issu de la première génération à avoir reçu les enseignements de l'AM4. Il dit que le mode d'apprentissage est devenu le même que celui de l'institution scolaire. Il a aussi reçu une formation avant de se lancer lui-même dans la formation au sein de l'AM4. Il insiste sur le fait que les anciens *danmyètè* n'avaient beaucoup de pédagogie. La transmission se faisait par mimétisme et observation. Il fallait faire attention afin d'esquiver les coups : « *Sé zansien pa djè ka pran tan, anfen yo pa téni anlo pédagoji, anlo diskusyon. Sé mété ko'w douvan mwen épi éséyé drébrouyé ko'w, épi si an kalot pati sé tiré ko'w pou pa pran kalot'la, eskivé, défann ko'w.* »²⁸⁰

E13/J a appris le *bèlè* avec les animateurs de l'AM4 : « *An aprann bèlè èvè sé manmay l'AM4. Tout sé animatè l'AM4. Yo fè an ankèt koté lé zansien é yo poté sa, yo aprann ek yo mennen isiya* »²⁸¹. Il ajoute qu'il fait du « *bèlè sérié* » depuis 1997. Toutefois, il dit être né dans le folklore et il a grandi dans le quartier (populaire) de Terres-Sainvilles à Fort-de-France auprès d'un ancien. Il ajoute que le goût pour la pratique s'est révélé en Guadeloupe dans le *gwoka*. Il a continué à pratiquer à Toulouse avec des amis martiniquais.

Thème 2 :

La transmission du bèlè dans les écoles et la formation des enseignants

Les anciens

Les *anciens* disent unanimement que « *c'est une bonne chose* ». Toutefois, l'apprentissage doit rester de l'ordre de l'informel. Ils parlent d'ailleurs *d'apprentissage naturel*.

E2/B.G En raison de son expérience, il affirme : « *Que ce que tu as vécu et ce que la personne te dit, ce n'est pas la même chose* ». Autrement dit, ce que tu as acquis avec l'expérience ne remplacera pas l'apprentissage quel qu'il en soit. Mais l'entrée de la pratique à l'école est une bonne initiative. « *Sont apprises à la fois de vraies valeurs et notre histoire coloniale et postcoloniale.* »

La question n'a pas été posée à **E1/P.R.** Toutefois, nous savons qu'ils enseignent tous (E1/E2) deux le *bèlè* à des jeunes de la *Maison du bèlè*.²⁸²

²⁸⁰ Notre traduction est la suivante : « les anciens ne prennent pas de temps. Enfin, ils n'avaient pas beaucoup de pédagogie. Ils ne discutaient pas beaucoup. Tu devais te mettre devant moi et essayer de te débrouiller et si une gifle partait, tu devais l'esquiver et te défendre pour ne pas prendre la gifle. (dans le cas de la danse de combat : le *danmié*) ».

²⁸¹ Notre traduction est la suivante : « j'ai appris le *bèlè* avec les animateurs de l'AM4. Ils ont fait une enquête auprès des anciens, ils ont appris et ils ont emmené leur savoir ».

²⁸² Sorte de conservatoire territorial de ce genre musical.

Quant à E3/BG nous avons appris qu'il a formé au moins 3 groupes au quartier Reculé (l'un des quartiers de sainte-Marie, le foyer du *bèlè*) et 15 autres groupes. Peu de ces associations ont perduré.

E1/P.R opère une distinction dans les apprentissages. Il lui apparaît que les *djoubakè* (il cite le groupe Vilocy, S.G et J.B) ont appris la pratique à *l'école du bèlè*. Par contre, les aînés l'ont acquis par imprégnation, « *sur le tas* ». Les modes de transmission sont différents. Ils disent tout deux « ne pas avoir le même feeling que les jeunes ».

Les djoubakè

Les *djoubakè* interrogés exercent tous leurs pratiques dans une ou plusieurs associations ; la transmission de celle-ci étant l'objectif de la plupart d'entre elles.

Selon **E7/C.V**, les débuts de la transmission du *bèlè* à l'école ont été très difficiles : « *Personne ne voulait entendre parler d'atelier bèlè* ». Pour lui, l'introduction du *bèlè* au baccalauréat est une excellente chose. L'institutionnalisation de la pratique permet qu'elle soit accessible à un plus grand nombre. Beaucoup de professeurs s'y sont opposés ; ils disaient : « *Alo, yo pa ni ayen pou montré sé tjanmay-la, sé bèlè yo ka vin' montré-yo adan an lékol !* »²⁸³ Et paradoxalement, les professeurs d'origine française étaient plus ouverts à l'apprentissage du *bèlè*.

E7/C.V affirme que la transmission du *bèlè* est « *une bonne chose* ». Toutefois, il note une grande différence entre celui qui apprend le *bèlè* dans les écoles et celui qui l'a acquis par imprégnation. Celui qui côtoie les écoles *va chercher ses pas* et va ainsi retranscrire ce qu'on lui a appris. Selon lui, lorsque qu'un pratiquant de Sainte-Marie danse le *bèlè*, *cela se voit tout de suite*. Il raconte son parcours en tant qu'animateur:

*« Il faut le faire. C'est au bac, là maintenant. C'est une bonne chose parce que mine de rien, le bèlè n'était pas accessible à tous. Auparavant, on disait que le tambour "sé té an bagay vié neg" ».*²⁸⁴ *C'est la culture. C'est exactement comme la langue créole. Ce n'est plus considéré comme du patois mais c'est une langue... Au départ, les associations se sont battues pour transmettre la culture à nos enfants. On s'est dit qu'il fallait aller dans les écoles, c'était dans les années 80. Il avait des inspecteurs de la Jeunesse et sport, les gens qui étaient destinés à enseigner le bèlè à l'école, on leur a fait passer le BAFA. Et c'est avec ce diplôme qu'on a pu commencer à mettre en place des ateliers bèlè (dans les écoles primaires) ou bien lorsqu'il avait une fête ».*

Il rajoute ceci :

« Après, il a eu cette reconnaissance de la culture bèlè qui pouvait être enseigné au même titre que n'importe quel art ou activité physique. D'ailleurs, ce sont principalement, les professeurs d'EPS qui pouvaient mettre en place les ateliers bèlè. Je me rappelle lorsque nous allions au collège de Dillon [quartier de Fort-de-France]. La salle était une salle de sport. Eh oui, l'école est très codifiée. Maintenant les professeurs ont des diplômes pour pouvoir enseigner dans les écoles. Avant, lorsque nous allions dans les collèges, les professeurs étaient comme des élèves sauf s'il avait une formation culturelle ou bien qu'ils connaissaient. Si c'est le cas, ils participaient, mais il avait un référent, c'était lui qui

²⁸³ Notre traduction est la suivante : « Ils n'ont vraiment rien à montrer aux jeunes ! Est-ce du *bèlè* qu'ils sont venus enseigner dans une école ? »

²⁸⁴ Notre traduction est la suivante : « le tambour était l'affaire des « vieux nègres » (de personnes sans éducation) ».

enseignait...Nous disons que le bèlè n'est pas un sport. Dans le système éducatif, il n'y a pas de référence à tout ce qui est activité artistique. Le ministre de la culture a tout fait pour qu'il ait ces équivalences, des diplômes afin que les référents culturels puissent se retrouver. Le meilleur moyen de mettre le bèlè à l'honneur, c'est de le caser dans tout ce qui est représentation sportive. Les élèves vont en bèlè au lieu d'aller en éducation sportive. Auparavant, ça se faisait hors du lycée. Les gens venaient dans les associations ou bien quelqu'un les formait. Ils font parti du lycée avec bien sur pour la préparation de l'option bèlè parce qu'il n'y a pas encore de vrais diplômes culturels. »

E4/C.J, après avoir monté son groupe en collaboration avec certains anciens et *djoubakè*, s'affirmera par le biais d'initiation et de prestations. À cet effet, il a créé une structure avec son frère sur « l'aspect communication, production, enseignement pour les amateurs et enseignement pour les professionnels ». Il dit :

« Qu'à un moment donné on a pu proposer à la [collectivité] régionale de faire une formation professionnelle et on a vu naître ce qu'on appelle à l'époque un Musipro IFAS qui a connu des tourmentes. C'est notamment à cette période que la certification s'est imposée. On s'était inscrit dans ça de manière logique jusqu'à ce qu'un jour on soit un peu dépassé, on nous emmenait des enfants le mercredi, on déposait des bus d'enfants. On était dépassé [...] ».

En ce qui concerne la formation, **E4/C.J** a milité afin que la Martinique soit pourvue d'écoles de musique et de formateur diplômés de *bèlè* ou de danses traditionnelles : « Ça doit dépasser le militantisme pour aller vers la profession parce que l'on parle de chômage alors que c'est un créneau qui n'a pas encore été exploré du tout ».

Toutefois, **E4/C.J** affirme que le principal objectif a été de préserver la culture *bèlè*. Ainsi, la problématique des modes d'apprentissage du *bèlè* ne s'était pas posée.

E5/D.B reconnaît aussi que le *bèlè* à l'école est différent de celui appris en milieu informel. Selon lui, les objectifs pédagogiques du *bèlè* à l'école sont différents des objectifs philosophiques enseignés par les *anciens* : « Il a incompatibilité ». À l'école, l'élève est totalement libre ; c'est donc à lui de créer ses pas. Si ce n'est pas le cas, il faudrait donc décider d'un autre nom autre que le nom *bèlè*. Mais, en règle générale, les animateurs et les enseignants ne connaissent pas les principes du *bèlè*, car n'exécutant que des pas, les élèves deviennent ainsi bornés et sans imagination.

Lorsqu'il enseigne le *bèlè*, il y a des termes qu'il ne dit pas en langue française. L'enquêté ajoute ceci : « Je pars du principe qu'on soit créolophone, francophone ou hispanophone ou autres, il y a des choses qui se disent en créole qu'on ne pourra pas dire en français ».

La question du temps est importante : « Si moun lan pé pa attann dlo bouyi pou fè blaf, i ka achte fastfood kay élisé i péké sa aprann fè mangé : Si les personnes veulent apprendre simplement à exécuter des pas, eh bien ils sont à côté ».²⁸⁵

E9/G.D fait parti des membres créateurs de l'AM4. L'association travaille autour de deux axes, la recherche et la formation ; d'où la création d'écoles de *bèlè* dans de nombreuses communes de la Martinique. Il postule donc que la transmission du *bèlè* est une très bonne chose. Le *bèlè* peut aider la jeunesse, elle peut l'éduquer, le former et donc le transformer. Toutefois, le désir de transmettre demande au préalable un travail de recherche et des méthodes afin que le message que ce l'on souhaite passer ne soit pas travesti par de mauvaises manières d'agir.

²⁸⁵ Notre traduction est la suivante : « si une personne ne peut pas attendre que l'eau bout pour préparer le « blaff », il achètera du fastfood chez Élysée©. Il ne saura pas faire la cuisine ».

Concernant la formation des enseignants de l'Éducation nationale, E9/G.D dit « *ne pas connaître grand chose à ce sujet* ». Toutefois, il parle de la *coordination Lawonn bèlè* qui regroupe 18 associations et qui a pour objectif d'harmoniser leurs pratiques ; afin que le contenu de la transmission soit homogène et pour que le *bèlè* ait davantage de profondeur et qu'il soit plus sérieux.

E10/CL soulève un aspect de la transmission par les anciens : elle n'était pas simple. Il fallait discuter avec eux et participer à leur quotidien afin qu'il sente l'envie d'apprendre : « *Avan ou pa té ka enni monté trapé pasasyon-an [...] i la ka sarklé, ou ké ba'y an koudmen. É sé pannaan wou adan koudmen-an i la é i ké ba'wdé ti enfomasyon* ». ²⁸⁶

Selon **E11/MC**, « *les enseignants transmettent exactement les mêmes valeurs qu'ils ont apprises de leurs enseignants, en s'adaptant certes à chaque personne mais c'est toujours la même vision, que ce soit à l'AM4 du François où j'étais et AMB3 où je suis maintenant ; les mêmes valeurs sont présentes.* » Elle ajoute: « *Que c'est donc une très bonne chose parce qu'il y a la découverte de la culture, mais ça nous permet aussi de faire des rencontres, d'échanger et de faire des connaissances différentes avec certes les mêmes valeurs mais des milieux différents que ce soit pour l'école et pour les associations la découverte de nouveaux horizons et même le partage de la même passion avec d'autres personnes* ».

Selon **E12/EP**, la transmission du *bèlè* dans les écoles s'effectue par les *djoubaké*. Par conséquent, l'institution n'est pas en cause. Toutefois, c'est à eux que reviennent la décision d'imposer ce que doit être l'esprit *bèlè* : « *Sé pa tèlman sé enstitusyon ki ka rantré sé nou ki ka desidé. Délè sé sé enstitusyon ki ka mandé nou vini... Man ka di ko mwen, adan sistèm nou yé la si nou lé difuzé, mété danmyié la ba le maksimum dé manmay surtout ba jenn manmay... fo pa lè nou rantré yo enpozé nou dé bagay ki ka fè pratik la ka détérioré ko'y* ». ²⁸⁷

E13/J a le sentiment que la transmission du *bèlè* dans les écoles est une bonne chose. On le sollicite d'ailleurs pour venir chanter aux épreuves de baccalauréat : « *Wi an ka trouvé sé an bon bagay yo ka solisité mwen anlo pou vin chanté obak. Yo ka kriyé sa an épreuv ispotif* ». ²⁸⁸

Toutefois, il ajoute que la transmission est différente avec les *anciens* parce qu'il faut beaucoup de patience. En outre, il observe que les enseignements figurent actuellement sur internet.

²⁸⁶ Notre traduction est la suivante : « Avant, on ne transmettait pas ainsi. Tu sarclais, tu l'aidais et pendant que tu l'aidais, il te donnait quelques informations ».

²⁸⁷ Notre traduction est la suivante : « ce ne sont pas vraiment les institutions qui sont concernées, c'est nous qui décidons ; parfois, ce sont les institutions qui demandent à ce que nous venions... Je me dis que si nous voulons diffuser cette pratique il faut la mettre à la disposition d'un maximum d'enfants surtout les jeunes... Il ne faut qu'ils nous imposent de faire des choses qui détériorent la pratique ».

²⁸⁸ Notre traduction est la suivante : « oui, je trouve que c'est une bonne chose. On me sollicite beaucoup pour venir chanter au baccalauréat. Ils appellent ça une épreuve sportive ».

Thème 3 : **La redynamisation du bèlè par les pouvoirs publics**

La plupart des interviewés, compris les anciens, s'accordent à dire que cet engouement est purement touristique. Ils ne doutent pas de l'intérêt économique du patrimoine traditionnel.

Les djoubakè

Selon **E7/C.V**, il a un réel engouement des pouvoirs publics. Bien qu'il ait beaucoup d'options supprimées pour l'épreuve du baccalauréat, la Martinique a dû maintenir le bèlè car il a de plus en plus d'élèves intéressés.

E4/C.J déplore le fait qu'à une époque la municipalité n'a pas réalisé de projet dans la commune de Sainte-Marie. Toutefois, le bèlè a été redynamisé, grâce à la volonté d' Aimé Césaire. La pratique, selon lui a aidé la population à « *s'émanciper et à s'approprier la culture martiniquaise* ».

E9/G.D signale le manque de projets culturels sur le département. Il existe bien des manifestations dans lesquelles on parle de folklorisation. Mais il signale que ce phénomène rendra les autochtones *bwabwa*²⁸⁹ au fur et à mesure que l'État le dénature. Il faudrait que le bèlè existe pour lui-même afin de penser à l'universel : « *Fodré koumansé pa palé épi ko'w, Fodré ou ekzisté*²⁹⁰ ».

Selon **E11/MC**, les pouvoirs publics redynamisent la culture afin de « *faire perdurer notre culture et qu'on puisse se remémorer notre histoire par cette culture* ».

Selon **E12/EP**, les pouvoirs publics n'ont pas redynamisé la pratique. Les veilles d'élection, ils instrumentalisent le patrimoine : « *Nou pé kriyé sa an sopoudraj sitou an vey éleksyon. Yo itilizé'y lè yo biswen pou pwop travay yo...* ».²⁹¹

Cette question n'a pas été posée à **E13/J**.

Thème 4 : **Les conseils donnés aux apprenants : un désir de transmettre un savoir ?**

Les anciens

E2/B.G conseille à ce qu'ils veulent de venir « *franchement et d'apprendre avec sincérité car le bèlè adoucit les mœurs* ». Il serait ravi de transmettre son savoir-faire, mais concède-t-il : « Ses connaissances et son savoir-faire se limitent uniquement à son époque ». Il se sent contraint de transmettre cette tradition, à toutes les personnes qui le souhaitent. Il conseille aussi de faire confiance aux *anciens* et de respecter leur savoir.

E1/P.R, en revanche, recommande de pratiquer le bèlè « de bon cœur » car celui-ci ne se pratique pas à « contre cœur ». Il ne faut pas se fâcher et il ne faut pas prendre à cœur les critiques. Les élèves doivent être courageux car le bèlè est un mouvement très agité.

²⁸⁹ Notre traduction est la suivante : « des idiots ».

²⁹⁰ Notre traduction est la suivante : « il faudrait commencer à t'exprimer avec ton corps ; il faudrait exister ».

²⁹¹ Notre traduction est la suivante : « nous pouvons appeler ça un saupoudrage surtout à la veille des élections. Ils l'utilisent dès lors qu'ils en ont besoin pour leur propre travail ».

E3/BR la source principale de l'intérêt vient de ce que l'on danse sans honte et l'on s'ouvre à la pratique. Dès lors, l'apprenant est capable de suivre le chanteur, danseur et le *tambouyé* : « *man té ké toujou ba moun la koney si i lé dansé bèlè pa fenmen ko 'w, fok pa ou ka wont, dépi ou pa ka wont ou ka suiv chanté a, tanbou a ou ka dansé bèlè* ». ²⁹²

Les djoubakè

E4/C.J est favorable à la transmission de son savoir. D'ailleurs, il accueillait tellement de jeunes enfants qu'il a dû faire appel à la commune de Sainte-Marie pour l'aider. Il ajoute qu'il habitait à Sainte-Marie, mais c'est parce qu'il a été déçu qu'il s'est réfugié dans sa ville natale, Fort de France où il enseigne actuellement le *bèlè*.

E7C.V tient le propos suivant : « Tout le monde danse. On te donne la base, la technique et *pli ou ké fe'y pli ou ké bon*. ²⁹³ C'est l'énergie qui se dégage qui fait qu'on arrive à faire tel pas ou tel pas. Il faut une participation active sur le moment ; *idem* pour le tambour. Il faut accorder beaucoup d'importance à l'émotion. Le tambour est un langage et selon le son, c'est le pas. »

E5/D.B demande à ce que l'élève sache ce qu'il souhaite réellement faire de cette pratique. Est-ce que cette personne souhaite apprendre les pas ? Est-ce qu'elle veut intégrer la culture *bèlè* ? Que souhaite-t-elle faire réellement de cet apprentissage ? **E5/D.B** admet toutes les réponses. Mais il ne transmettra pas forcément son savoir de la même manière :

« Il a des choses que je dis à certaines personnes et que je ne dis pas à d'autres, simplement parce que je ressens en certaines personnes, la capacité de respecter certaines choses et en d'autres une banalisation certaine de ce que je vais dire. Si je sens en telle personne une réception banale, je serai banale. Si je sens en telle personne une réception qui est très respectueuse, je ne serai pas comme ça. Les anciens fonctionnent comme ça. Il a des *anciens* qui ne donnent rien et qui meurt avec. Un *ancien* qui n'a rien donné est une femme enceinte qui n'a pas accouché ; d'où l'expression : « *Fok ba an moun ich la, mé fok pa moun lan violé ich la* ». ²⁹⁴ Ce qui signifie qu'il faut donner une connaissance à quelqu'un mais lorsque cette personne l'a reçue, il ne faut pas qu'elle en fasse n'importe quoi. » Cet interviewé dit aussi que la transmission peut s'effectuer dans un refus. Autrement dit, le contenu de la transmission est erroné. Il rajoute : « *Moun lan vini, i ka di 'w aprann fê mwen tel bagay, sé pou kô mwen menm, sé pou apwann dansé épi aprè moun lan ka fê lajan épi sa*. ²⁹⁵ Mais ce n'est pas le fait de se faire de l'argent qui vexa la personne, c'est un mensonge. Une relation se base sur la confiance. »

E9/G.D conseille aux personnes désirant apprendre le *bèlè* de se rapprocher des différentes générations : les grands *anciens*, les *anciens*, les *djoubakè*, c'est-à-dire les militants culturels qui ont lancé le mouvement renouveau *bèlè*. Il faudrait rechercher des personnes ayant une référence dans le *bèlè* afin que le contenu de la transmission soit respecté.

²⁹² Notre traduction est la suivante : « je donnerai toujours des conseils, s'il veut danser qu'il ne s'enferme pas, il ne faut pas avoir honte, à partir du moment où tu n'as pas honte, tu suis le chanteur, le tambour et tu dances *bèlè* ».

²⁹³ Notre traduction est la suivante : « plus tu t'entraîneras et plus tu t'amélioreras ».

²⁹⁴ Notre traduction littérale : « il faut donner à quelqu'un l'enfant mais il ne faut que cette personne le viole ».

²⁹⁵ Notre traduction est la suivante : « la personne est venue, elle te demande de lui apprendre à faire telle chose, c'est pour moi, c'est pour que j'apprenne à danser mais ensuite cette personne se fait de l'argent avec ça ».

Selon **E11/MC**, sa recommandation tient en ces mots : « *Danser pour soi, de le faire avec passion et non pour dire je danse le bèlè c'est parce qu'on prend plaisir. Et que ce n'est pas compliqué, une fois les bases acquises, c'est automatique.* »

Selon **E12/EP**, la conscience qu'il a de la pratique l'amène à conseiller d'avoir de la patience, de pratiquer et de s'approcher du *lawonn*. La pratique du *danmyé* est spéciale, elle demande beaucoup de patience. Il ajoute qu'on ne peut pas pratiquer sans ne pas comprendre l'origine du *danmyé* et sans vivre dans le pays car le mode de vie est similaire à la manière de pratiquer : « *Ou pé pa konprann danmyé a sé an pratik ki fèt adan an kad spésial. Ou pé pa konprann danmyé si ou pa ka komprann koté i soti... pas manniè nou ka viv sé manniè nou ka fè danmyé-a*²⁹⁶ ».

E13/J conseille de s'inscrire à l'association AM4 pour deux raisons ; la première est que cette école est très sérieuse, et la deuxième est que le prix de la cotisation est dérisoire.

Thème 5 : **L'évolution du bèlè et/ou le respect des bases ?**

E1/P.R relate qu'entre 1939 et 1941, le *bèlè* était à la mode. Depuis, il a évolué. Par conséquent, il peut évoluer mais on doit respecter les bases.

E3/BR affirme que le *bèlè* était une pratique de *vieux nègres* : « *Bèlè sé té an bagay vié nèg*²⁹⁷ ».

E2/B.G a conscience que la personne désirant jouer du tambour n'a pas le droit de faire n'importe quoi. Il signale qu'il y a « *des gens qui vont à l'église avec un tambour* ». Il ajoute que lorsque l'on met le tambour sous les bras, celui-ci te donne des « lettres ». Par ailleurs, le tambour est porteur d'histoire : « *il avait 410 béké à la libération pendant que les esclaves communiquaient sur le tambour bèlè.* » Il ajoute que le tambour est composé de trente deux sons. Par ailleurs, l'enquête s'inquiète de la tournure que prend l'apprentissage et la transmission du *bèlè*. Il parle notamment de mauvais *bèlè* issus d'autres genres de musiques ; il affirme que ces genres de musique ne défendent plus l'image du *bèlè*.

Les djoubakè

E4/C.J est conscient que le *bèlè* évolue à grand pas car le système de codification devient omniprésent. Par ailleurs, il dit que le tambour était une forme de résistance afin d'exister et de faire face au maître. L'évolution a commencé à s'effectuer avec le poète Aimé Césaire. En créant des structures, les martiniquais se sont en quelque sorte réappropriés leur culture. Vers les années 1980, des groupes comme *Bèlènou* ont commencé à instrumentaliser le *bèlè*. Sachant qu'il fallait une codification afin que les élèves progressent davantage et plus rapidement, ils ont dû donner des noms à des pas. Ciméline Rangan a assisté à une de ses répétitions en disant : « *Manmay-la zot ka krazé sa ! sé sa zot ka krié bèlè !* ».²⁹⁸ Il est donc conscient des conséquences de ces évolutions. Cependant,

²⁹⁶ Notre traduction est la suivante : « tu ne peux pas comprendre le *danmyé* car c'est une pratique qui 'est conçue dans un cadre spécial. Tu ne peux pas comprendre le *danmyé* si tu ne connais pas son origine... car il reflète notre manière de vivre ».

²⁹⁷ Notre traduction est la suivante : « le *bèlè*, c'est l'affaire des vieux nègres (sans éducation) ».

²⁹⁸ Notre traduction est la suivante : « les enfants, vous démolissez le *bèlè* ! C'est ce que vous appelez *bèlè?!* »

certaines codifications sont indispensables à la transmission. Il devient donc très difficile à la fois « *de transmettre des pas et de donner aux élèves l'esprit bèlè* ».

Aussi, **E4/C.J** est mitigé quant à l'intégration d'autres musiques dans le bèlè. Il raconte cette anecdote :

« J'avais rencontré une fille qui fait de la zumba et elle m'a dit : " Mais tu te rends compte, je fais des étrangers danser le bèlè à travers la zumba ! ". » J'ai dit : « Oui, c'est bien mais maintenant à qui ça sert ? C'est aux créateurs de la zumba. Et pourquoi ne pas faire une activité où on va lui donner et mettre le Martiniquais et le bèlè en lumière...je pense que s'il peut aller dans celui de l'autre il peut rester pour nous aussi. On peut se nourrir du bèlè dans tout, on peut même faire du sport. ».

E4/C.J relate l'utilité du bèlè dans le sport et ses intentions de pratiquer du fitness en passant par la pratique traditionnelle étant donné qu'il détient un brevet professionnel Activités physiques pour tous.

Selon **E7/C.V**, le bèlè a évolué : « *Les matériaux du tambour ne se sont plus les mêmes : C'est une évolution dans le processus culturel* ». Il dit qu'il avait auparavant qu'un seul bèlè : celui de Sainte-Marie. Ce bèlè est originaire du Bénin. Les habitants des diverses communes se sont réappropriés et l'ont adapté en fonction de leur commune natale. **E7/C.V** est favorable à ce que le bèlè évolue mais le tambour ne doit pas être considéré comme un instrument de musique puisque celui-ci est chargé d'histoire. Si on se réfère au 22 mai, le tambour est un tambour libérateur, un tambour qui conscientise les peuples, un tambour émancipateur.

Selon **E5/D.B**, le bèlè est un bèlè créatif. Les anciens disent d'ailleurs : « *Tou sa ou ka fè bon dépi sé bèlè* ». ²⁹⁹ Le bèlè doit faire appel à l'imagination. L'ancien évalue d'une part les principes de base du bèlè et d'autre part le taux de créativité de l'apprenant. Toutefois, l'essentiel est de rester dans le cadre. **E5/D.B** ajoute :

« Un deux trois qui est un chiffre impair. Le premier chiffre impair un mais il n'est pas pluriel. Mais trois, c'est le premier chiffre impair pluriel. Un deux trois : trois appuis. À partir des trois appuis, on crée un infini, à partir d'un infini on crée l'infini. Il m'a donné un nombre d'ingrédients fini trois appuis et il me demande de partir d'un ingrédient fini d'entrer en créativité. La créativité, ce n'est pas forcément apprendre beaucoup de choses. C'est à partir de peu de choses qu'on rend fécond. Il y a plusieurs manières de faire un deux trois. Si, à partir de trois qui est le premier pair pluriel on peut faire un infini, voire 4 voire 5, voire 6. Résultats c'est nous qui ne sommes pas assez créatifs. Quand quelqu'un dit, je sais danser, ça n'a pas de sens, Karen. Ça a un sens dans la mesure où on sait faire des choses mais est-ce qu'on peut évaluer le niveau de créativité dans lequel on a évalué. On sera déçu. »

E9/G.D parle d'improvisation nécessaire à l'évolution du bèlè. Il ne s'y oppose donc pas à condition que les bases soient acquises. Il se remémore des paroles de Ciméline Rangon : « *Chak moun an mod li mè tout moun an mod la* » ³⁰⁰. Autrement dit, tout pratiquant peut improviser dès lorsqu'il respecte les fondements du bèlè. **E9/D.B** a d'ailleurs dit : « *Le bèlè laisse une ouverture à partir du moment où il est reconnu et qu'il est en accord avec ce que la culture bèlè autorise. La danse bèlè est fondamentalement une danse de la créativité qui s'exprime dans un cadre précis* ». Il rajoute que la distinction s'effectue tout d'abord

²⁹⁹ Notre traduction est la suivante : « Tout ce que tu fais est bon à partir du moment où c'est du bèlè ».

³⁰⁰ Notre traduction est la suivante : « chaque personne peut avoir son style tout en restant attaché au courant ambiant ».

selon une hiérarchisation de statut : les anciens et ceux qui apprennent. Autrement dit, la tradition *bèlè* fonctionne selon une hiérarchisation des anciens et des « autres ».

Quant à **E11/MC** il estime qu'il faut respecter les bases du *bèlè* ; tout en sachant qu'il a différents *bèlè*. Une fois les bases acquises, elle dit : « *Que ça se fait tout seul. Elle ne parle ni d'évolution, ni d'improvisation* ».

Selon **E12/EP**, la *danmyé* n'a pas beaucoup évolué, si ce n'est les microphones, les enregistrements vidéo et l'internet. Il dit aussi que les méthodes pour serrer le tambour ont évolué.

La question n'a pas été posée à **E13/J**.

Thème 6 : **La langue de la transmission**

Les anciens

E2/B.G, **E3/BR** et **E1/P.R** enseignent le *bèlè* à la maison du *bèlè*, à Sainte-Marie. Ils font remarquer avoir de plus en plus de métropolitains s'adonnant à la pratique. Ils sont donc contraints de parler le français. Nous pouvons aussi signaler que les enquêtés se sont exprimés en créole.

E3/BR quant à lui est formel : « *Bèlè pa ni fransé adan sé kréyol ki ni* ». ³⁰¹

Les djoubakè

E7/C.V est attaché à l'utilisation des deux langues, la langue française et la langue créole. En fonction de son interlocuteur, il préférera l'une plutôt que l'autre. Il a des moments où il n'y a pas de choix à faire. Par exemple, *kaningwé* est un mot type appartenant à la langue créole. Ceci dit, le *bèlè* à l'école doit s'apprendre en langue française mais le chant doit obligatoirement s'effectuer dans la langue natale.

Selon **E5/D.B**, la langue et l'imaginaire qui structure la culture *bèlè* est le créole. Les anciens sont créolophones. Ils comprennent le français, mais la performance linguistique la plus développée et la plus aisée demeure le créole. À tel enseigne qu'ils attribuent au tambour, la parole. Les anciens disent, d'ailleurs: « *Tambou-a ka palé kréol* » ³⁰². En revanche, **E5/D.B** affirme que pédagogiquement, la situation est plus complexe. En tant qu'animateur de *bèlè*, il reçoit des personnes issues de milieux différents. Ceux-ci n'ont pas un rapport aisé avec la langue créole. Ils emploient, d'ailleurs, l'alternance codique. Les créolophones risquent aussi de ne pas comprendre entre eux car il a certaines expressions qu'on ne saurait traduire aux *non pratiquants* : « *Les histoires sont si porteuses de sens que certains ne pourraient comprendre* ».

L'expérience qu'il a eue avec les anciens dans l'apprentissage du *bèlè* s'établissait uniquement en langue créole, même si dans les premiers instants, le dialogue était en français. Pour **E5/D.B**, enseigner le *bèlè* en français, c'est lui enlever son environnement imaginaire. C'est ainsi le désacraliser car la langue est un moyen de préserver sa par immatérielle. **E5/D.B** profite de l'occasion pour ajouter :

³⁰¹ Notre traduction est la suivante : « le créole est la langue du *bèlè* ».

³⁰² Notre traduction est la suivante : « le tambour (s') exprime (le/en) créole ».

« Le créole a une connotation chez des gens ; le bèlè aussi. Il faut faire attention pou pa vini épi an gro kréol an djol-ou.³⁰³ Tu vois l'expression. Le créole, oui mais quelle créole, quel discours ? Quel langage ? Quelle sémantique ? Quel vocabulaire, Quel concept ? C'est ce qui est important. Autrement, on considère que le bèlè n'est pas une danse comme la danse classique. On va dire qu'il a des danses hautes et des danses basses. Et pour moi, les danses sont au même niveau. Il n'y a pas de problèmes. C'est le discours et l'intention du pédagogue qui va faire qu'on considérerait telle langue comme basse ou telle langue comme haute. Mais pour moi, toutes les danses, toutes les cultures sont en égalité. »

La question n'a pas été posée à **E4/C.J.** Toutefois, il a usé de l'alternance codique pour répondre aux questions posées par l'enquêteur.

Pour ce qui concerne **E9/G.D.**, la valeur de l'apprentissage est liée à la langue ; la langue officielle du bèlè est le créole. Il pense en créole et participe à la construction de la pratique en créole. Toutefois, rien n'empêche qu'il s'exprime en langue française lorsqu'un étranger ou un Français de l'Hexagone entreprend la démarche d'apprentissage. Cet ardent défenseur de la langue a effectué l'intégralité de l'interview en créole.

La réponse de **E11/MC** est mitigée :

« Cela dépend de la personne à qui on s'adresse en fait parce que si ce sont des aînés parfois ils prennent mal le fait de voir que les jeunes s'adressent à eux en créole. Parler du bèlè et enseigner le bèlè sont deux contextes différents donc il faut adapter la langue au contexte, par crainte de ne pas être mal vu ou mal compris en fonction de la personne à qui on s'adresse, pour qu'il n'y ait pas de sous entendu et ne pas considérer la jeunesse comme impoli en s'exprimant en créole. »

Mais pour l'enquêté, le créole reste *inévitabile* « parce que ça fait partie de la culture et c'est cette langue qu'utilisaient nos ancêtres sauf si on s'adresse à des personnes qui ne comprennent pas la langue. Toutefois, il reste des exceptions comme je vous le disais. C'est uniquement la personne à qui on enseigne, qui pourra déterminer la langue appropriée. »

E12/EP est davantage à l'aise avec la langue française car c'est qu'il emploie dans le cadre de ses activités professionnelles. Il signale que le créole des anciens est différent du sien car il est imagé. Leur créole prendra une connotation en fonction de leur milieu d'origine :

« Lè ou ka alé wè lé zansien ou ka wè ke kréyol la yo ka palé, i diféran di kréyol nou ka palé, i imajé, yo ka palé épi anpil parabol. Manniè palé yo lié épi mannié viv yo, si sé manmay agrikilté yo ké ni ekpresyon lié a latè ; si sé manmay péchè yo ni ekpresyon lié épi lanmè. Man ka trouvé sa bien, man té ké enmen rivé ni anti kreyol kon sa. »³⁰⁴

E13/J utilise les deux langues. Il souligne que le créole est inévitable pour la pratique : « dayè sé bèlè ki ban mwen an konsians a lang kréyol la ». ³⁰⁵

³⁰³ Notre traduction est la suivante : « il faut faire attention à ce que tu ne parles pas le créole familier ».

³⁰⁴ Notre traduction est la suivante : « lorsque tu vas voir les anciens, tu t'aperçois que leur créole est différent du notre. Le leur est imagé et composé de paraboles. Leur manière de parler est lié à leur manière de vivre. Si ce sont des enfants d'agriculteur, leur langage sera lié à la terre. Si ce sont des enfants de pêcheur, ils emploieront un langage lié à la mer. Je trouve ça bien. J'aurai aimé parler le créole de cette manière ».

³⁰⁵ Notre traduction est la suivante : « d'ailleurs, c'est le bèlè qui m'a fait prendre conscience de l'importance du créole ».

Thème 7 : **Les valeurs transmises**

Les anciens

E1/PR est l'un de ceux qui pensent que les valeurs transmises sont le partage et la solidarité. Selon lui, les valeurs restent les mêmes. C'est l'homme qui évolue.

E2/B.G voit dans le *bèlè*, le signe de partage.

Les djoubakè

Selon **E4/C.J**, l'esprit *bèlè* est primordial. Cependant, il ne faut pas confondre apprendre les pas *bèlè* et aller à la rencontre des gens :

« L'esprit bèlè... c'était la notion de solidarité, la notion d'entraide, la notion de rencontre, de partage. En fait c'est pour moi l'esprit bèlè ! C'est carrément un esprit complètement spirituel. Il a une spiritualité qui tend à disparaître dans le bèlè. Tout simplement parce que les gens sont plus inscrits dans la forme où tu viens, tu t'inscris, tu vas dans une association, tu peux apprendre à danser, tu paies ta cotisation mais est-ce que tu es venu à la rencontre des gens ? Tu n'es pas venu à la rencontre des gens, tu es venu apprendre le bèlè et qu'est ce qu'on va apprendre dans le bèlè ? Des pas... mais l'autre chose, c'est de partager avec l'autre, de rencontrer l'autre, de comprendre dans quel état d'esprit que l'autre est, de partager son esprit. Tu vois, l'idée... c'est vraiment l'idée de partage, l'esprit bèlè, "sé yonn a lot, yonn pou lot, yonn épi lot". »

Selon **E9/G.D**, le *bèlè* est « une manière de vivre qui s'organise autour de certains principes que les dirigeants de l'AM4 sont arrivés à théoriser. C'est l'amour dans ce qu'on fait et ce que l'on partage, la solidarité, le respect sont les principales valeurs ». Il dit aussi : « *An konésans ki pa ni fen, sé an umilité. Mété ko'w piti pou vini gran lespri'w. Donk sé an fil san fen*³⁰⁶ ». Il rajoute : « *Sé lespri ko'w ki mèt ko'w* ».³⁰⁷

En analysant la réponse de **E5/D.B**, on s'aperçoit que la relation qui lie l'initiateur et l'initié se base sur la confiance. Les valeurs transmises sont celles de la solidarité et du partage ainsi que des rapports étroits à la terre, au corps et à la musique. Il relate son expérience avec un ancien qui fut basée sur l'écoute d'un élément naturel (la rivière) qu'il fallait qu'il reproduise au tambour. Pour D.B, le *bèlè* suppose une certaine liberté tout en connaissant ses limites et son potentiel. Il affirme d'ailleurs que la force du genre traditionnel oral est la capacité à s'adapter à son contexte de performance.

E11/MC admet : « Que les valeurs transmises sont liées à l'apprentissage de la tradition, l'histoire, la passion de la culture, mais aussi l'évolution au fil du temps. »

Selon **E12/EP**, les valeurs transmises sont l'amour, l'humilité : « *fok ou ni pasians, fok ou rantré an danmyé a épi anpil lanmou, épi anpil umilité* ».³⁰⁸

³⁰⁶ Notre traduction est la suivante : « une connaissance qui n'a pas de fin est signe d'humilité. Il faut que tu sois modeste afin de valoriser ton esprit. Par conséquent, le *bèlè* est un fil sans fin ».

³⁰⁷ Notre traduction est la suivante : « c'est ton esprit qui dirige ton corps ».

³⁰⁸ Notre traduction est la suivante : « tu dois avoir de la patience, il faut que tu rentres dans le *danmyé* par amour et il faut que tu fasses preuve de beaucoup d'humilité ».

Quant à **E13/J**, une sorte d'intuition lui confirme ce qui est dit à savoir : « Que les valeurs transmises sont l'esprit *bèlè* et la solidarité.

Thème 8 :
Les swaré bèlè : un moment de partage ?

Les anciens

Selon **E2/B.G**, il est clair considère-t-il que les *swaré bèlè* constituent un moment de partage. Il constate qu'à Bezaudin, un quartier de Sainte-Marie, les *swaré bèlè* amènent beaucoup de personnes. De ce fait, ils n'ont pas droit à l'erreur.

Les djoubakè

E4/C.J signale que le *lawonn déyé* n'existe plus dans les *swaré bèlè*. On peut voir deux ou trois personnes qui effectuent quelques gestes mais cela s'arrête à ce niveau. Par ailleurs, les soirées sont de plus en plus courtes. Il rapporte les paroles de Ciméline Rangon qui dit ceci ceci : « *Sé sa zot ka krié swaré bèlè manmay-la an swaré bèlè té ka koumansé a sizè o swè jiska sizè di maten.* »³⁰⁹ Il explique ce phénomène par le fait qu'il ait de plus en plus d'écoles et qu'on ne regarde plus les autres danser : l'apprenant dit savoir tout.

Selon **E6/C.V**, le principe des *swaré bèlè* est une forme de partage et de solidarité. D'ailleurs, lorsque que son association et lui organisent ces formes de réunion, tout le monde participe à la bonne réussite de cette soirée.

Selon **E9/G.D**, les *swaré bèlè* désigne un moment de partage et d'expression. Beaucoup de personnes viennent à ces soirées : des pratiquants, des visiteurs et d'autres habitués. La question n'a pas été posée à **E5/DB**.

E10/MC dit que les *swaré bèlè* constitue un lieu fort de partage mais elles constituent aussi des moments forts de démonstration. C'est un moment de partage car on retrouve différentes associations. »

La question n'a pas été posée à E12/EP et à E13/J.

Sont présentés ci-dessous d'autres éléments de réponses que nous ont livrés certains enquêtés. Ceux-ci viennent en complément des réponses apportées ci-dessus et n'ont donc pas fait l'objet de questions posées.

Thème 9 :
Bèlè, déclinaison et fonction

La plupart des paroles rapportées sont celles d'E5/D.B.

Les anciens définissent le *bèlè* comme « *an manniè viv'* » ; autrement dit une sagesse existentielle et une critique du réel. Elle prend en compte le vécu au temps de l'esclavage et les époques qui vont suivre. Le *bèlè* va servir à l'époque moderne, comme sa consœur

³⁰⁹ Notre traduction est la suivante : « C'est ce que vous appelez soirées *bèlè*, les enfants ! Une vraie *swaré bèlè* commence à dix-huit heures et se termine à six heures du matin ».

de Guadeloupe, d'instrument des luttes sociales. Toute grève appelle le coup de tambour (*koudtanbou*) en tant que volonté d'en découdre avec un ordre que l'on récuse.

Le *bèlè* se décline à travers plusieurs registres :

- Un rapport à la terre ;
- Un rapport au corps et à la musique ;
- Un rapport de solidarité.

Selon **E4/C.J**, le *bèlè* avait pour principale fonction d'exister et de résister :

*« Donc il y a eu une pratique de marrons dans les mornes et il y a eu une pratique sur les habitations où les maîtres toléraient, ils toléraient mais en même temps ils avaient une crainte, celle que les esclaves se révoltent ; donc en tout cas la pratique au départ c'était une manière de se guérir, de rester en lien en tout cas avec le pays natal : l'Afrique. Et de fil en aiguille, aujourd'hui c'est devenu vraiment une pratique culturelle. Il y a une évolution surtout avec quelqu'un comme Aimé Césaire où on a commencé à parler de retour aux sources, d'aspect culturel. Donc Aimé Césaire a fait quelque chose d'extraordinaire pour permettre en tout cas aux Martiniquais d'accéder à la culture. Et bon il y a eu beaucoup de gens, je vous ai dit, qu'à l'époque on militait pour que la culture puisse être au cœur de la vie des Martiniquais, notamment le *bèlè*, *danmyé*, bien que tout cela était très dénigré. C'était, on disait : "sé tè bagay vié nèg" ».*

Thème 10 : **Langage et tradition orale**

La tradition orale est un cadre de connaissances qui se transmet par la parole. Elle ne renvoie pas seulement à l'acte de parole, mais à toutes les formes de connaissances. Elle se définit par :

- La perception visuelle ;
- La perception auditive ;
- La kinesthésie ;
- La perception onirique.

La parole est un élément de l'homme dans toute société ; ce qui les différencie de l'animal. Le langage est l'expression qui ne suppose pas l'articulation de la parole. Par exemple, la danse est un langage.

- Le danseur utilise la danse comme un langage ;
- Le chanteur utilise le chant comme la parole ;
- Le *tambouyé* fait le tambour parlé.

Chacun des concepts peut fonctionner de manière autonome.

Thème 11 : **Bèlè et lasotè**

Le *bèlè* et le *lasotè* présentent des similitudes. La première se traduit par la source d'inspiration commune aux deux pratiques. Les *anciens* disent : « *Lè man ka travay la*

tè man ka chanté la tè »³¹⁰ : c'est lorsqu'ils travaillent la terre que l'inspiration arrive pour créer le danmyé ou le *bèlè*. Le *lasotè* est donc un support créatif pour le *bèlè*. Le deuxième point commun est que, traditionnellement, le *bèlè* se danse sur la terre battue. Pour ce qui concerne le *lasotè*, le travail de la terre s'effectue au son du tambour. Certains pratiquants viennent jusqu'à dire que le *lasotè* et le *bèlè* se différencient uniquement par le milieu. Plusieurs noms sont attribués au *lasotè* ; ceci en fonction des régions et/ou communes.

SYNONYMES DU LASOTÈ	RÉGIONS ASSOCIÉES
<i>LASOTÈ</i>	NORD CARAIBE
<i>LA BRITÈ / GAOULÉ TÈ</i>	SCHOELCHER
<i>BOURAJ TÈ</i>	MORNE ROUGE
<i>ATELAJ'</i>	BASSE-POINTE
<i>FOUYÉ TÈ</i>	ANSE D'ARLETS

Ces noms supposent la présence du tambour, du *ti-bwa* et du chant ; excepté au Nord caraïbe, il n'y a pas de *ti-bwa*.

Des similitudes persistent également entre la musique du travail et la musique du *bèlè* dansé car la musique qui permet d'accompagner le travail de terre est la même que celle du *kalenda* de Sainte-Marie. De plus, Galfété a été reconnu le meilleur musicien pour les deux types de musiques.

Au Nord-Caraïbe (Carbet, Morne Vert, Fonds Saint Denis, Bellefontaine), le *lasotè* se compose de deux phases :

- *Pètè tè* : *granson* ;
- *Siyon* : *mazon* ;

La musique *mazon* est extrêmement proche de la musique *bèlè*.

Nous aurions pu se demander si le *lasoté* est une danse. Mais tout les pratiquants s'accordent à dire que, dès lors que l'homme bouge au son de la musique, il danse. Cependant, il a un rythme qui crée et qui soutient une énergie pour la danse, une énergie pour le travail et une autre pour le combat.

³¹⁰ Notre traduction est la suivante : « lorsque je travaille la terre, je chante la terre ».

Thème 12 : Bèlè et transmission

Le *bèlè* est une des pratiques qui n'annule pas la valeur de la transmission orale : « l'inéfabable ». Les méthodes de transmission sont les suivantes (forme d'initiation) :

- Relation de maître (ancien) à l'élève : relation privilégiée ;
- Relation pragmatique par rapport au contexte (importance de la valeur contextuelle du *bèlè*) ; c'est le rôle de la perception.
- Les lieux d'apprentissage sont les suivants :
 - Les associations *bèlè* ;
 - Les *swaré bèlè* (contexte naturel) : il faut être éduqué à la perception. L'initié doit être accompagné des anciens afin que les critères d'observation soient justes.

À la question supplémentaire : comment fait-on pour observer un danseur ?

Le tambour, *ti-bwa* et le chant permettent de dire si le danseur est bon et vice et versa. Lorsqu'on dit : « *Tambou-a ka suiv dansè-a, tamboua ka matjé dansé-a* », cela signifie que le *tanbouyé* interprète les pas du danseur. Il a donc la compétence d'interpréter les pas que le danseur écrit (avec ses pas). À défaut d'entendre, le *tanbouyé* voit les pas du danseur et les reproduit sur sa membrane. Si le danseur suit le *tanbouyé*, c'est à dire s'il fait et le danseur exécute, on assiste à une forme d'apprentissage. Traditionnellement, c'est tout d'abord le danseur qui danse et le *tanbouyé* qui récupère les pas. Un danseur est donc une personne qui a la capacité, avec le langage du corps, de récupérer les émotions thématiques du chant et de concevoir le contexte de performance, puisé dans l'énergie du moment. Il utilise le corps comme vecteur du moment.

Dès lors, le *tanbouyé* est capable de libérer des émotions. Ce qui justifie l'expression : « *Bat tambou-a* » et « *frapé tambou-a* ». La perception est aussi émotionnelle. Ainsi on observe une dialectique entre le même et le divers dans le sens où les émotions sont diverses malgré le même pas exécuté par différentes personnes.

À la question : quelle capacité pourrait avoir une personne pour que sa subjectivité devienne un apport enrichissant ?

Une vérité se trouve dans dans l'énonciation suivante : dans le cas contraire, on assiste à un folklore, c'est à dire un *bèlè* dépouillé de sens et d'émotion.

À la question : comment chaque individu peut-il être un garant de la pérennité du *bèlè* ? Les réponses relatives à celle-ci sont restituées ci-après.

Si un élément du système est défaillant, le reste du système sera lui aussi défaillant. On assiste actuellement à une présence massive d'éléments défaillants. Il faudrait aussi se poser la question suivante : comment le vide de sens affecte la présence orale du *bèlè* ?

La standardisation lui aussi affecte la tradition orale. On assiste à une perte de la créativité : le danseur ne fait qu'exécuter des pas. La pédagogie de l'exemple laisse place à la pédagogie du modèle. Le *bèlè* accepte cette confrontation avec un certain équilibre. Les principes doivent être enseignés. Il ne faut donc pas imposer un mode de danse. Selon

A5/D.B., « à l'époque, nous inventions des pas que nous nous passions mutuellement. Actuellement, les danseurs font la même chose mais sans invention : disait une danseuse ».

Le *bèlè* suppose une certaine liberté à partir du moment où on le maintient dans un cadre précis. Le *bèlè* n'est donc pas un cadre qui interdit et impose. Cependant, la pédagogie de la divergence doit être appréciée par l'ancien. On observe donc d'une part la pédagogie du possible et d'autre part, la pédagogie du potentiel. Autrement dit, tout ce qui est potentiel n'est pas forcément possible. Par exemple, un *tanmbouyé* peut battre du tambour avec un *ti-bwa* mais cette pratique ne sera pas possible car non acceptée par les anciens. Pourquoi ne pas lui donner un autre nom ? La force du genre tradition orale et du *bèlè* est la capacité à s'adapter à son contexte de performance. Il faut donc reconnaître les fondamentaux philosophiques et techniques du *bèlè*.

Thème 13 : **Bèlè et institution scolaire**

Les objectifs pédagogiques du *bèlè* à l'école sont différents des objectifs philosophiques enseignés par les anciens ; Il y a incompatibilité. À l'école, l'élève est totalement libre ; c'est donc à lui de créer ses pas. Ce qui revient à décider d'un nom autre que le *bèlè*. Pourquoi pas : « Expression dansée à partir du socle ? Martiniquais ? »

Les animateurs et enseignants ne connaissent pas les principes, car n'exécutant que des pas. Les élèves deviennent ainsi bornés et sans imagination.

Selon **E2/BG**, il n'y aurait pas dû avoir de différence entre l'apprentissage à l'école et celui auprès des *anciens*. Toutefois, il dit n'avoir aucune pratique pédagogique, tout comme les anciens du monde *bèlè*.

Le *bèlè* est un genre qui respecte l'apprenant et l'invite à respecter un cadre précis. Sa liberté est donc inscrite dans un cadre bien défini. Le *bèlè* est *bèlè* car au niveau éducationnel, il permet à l'individu d'être « je ».

Thème 14 : **Bèlè et pédagogie**

Nous assistons à plusieurs types de pédagogie :

- Pédagogie de la créativité, de l'exemple et du modèle ;
- Pédagogie de la divergence et de la convergence ;
- Pédagogie du possible et du potentiel ;
- Pédagogie de l'imprégnation.

« La pédagogie de l'exemple suppose une pédagogie de la créativité. Pour pouvoir danser le bèlè, il faut s'exposer à un contexte d'imprégnation de manière régulière (permanence dans le contexte. Il faut à la fois la capacité de percevoir les cordes philosophiques, à la fois les cordes d'expression corporelle.

Pour danser le bèlè, il ne suffit pas d'exécuter des pas. Le danseur ne doit pas se concevoir en entité individuelle mais appartenant à une communauté. Ainsi, grâce à sa performance, il enrichit le patrimoine : facteur d'enrichissement du genre communautaire auquel il appartient.

Il faudrait donc se poser la question suivante : comment puis-je contribuer à accroître la pérennité de la culture bèlè ?

Il existe aussi une pédagogie de l'appropriation par la perception ; c'est le fait de s'exposer au concept d'apprentissage et être accompagné afin que les codes soient transmis.

La pédagogie du vécu et de la mesure permet de mesurer ses émotions avec une certaine mesure (équilibre).

La pédagogie de la différence et de la tolérance signifie que tous les genres sont bons à condition qu'ils soient acceptés.

La pédagogie du repère d'analyse permet de reconnaître ce qui est bon. »

Thème 15 : Bèlè et modernité

Le bèlè est avant tout un art de vivre qui requiert une certaine capacité d'équilibre entre une pédagogie de l'adaptation et de l'adoption. Par ailleurs, l'oral est oral dès lors qu'il permet d'appréhender son immatériel et d'esquiver la codification. L'audiovisuel prétend esquiver l'immatériel. Ainsi, à partir d'un choix limité, on parvient à créer l'illimité. Cependant, la niche écologique de la culture bèlè est menacée par les exigences et les contraintes de la vie moderne. Pour l'exemple du bèlè, comment adapter le moderne dans le monde oral ? Le bèlè doit permettre à l'individu de prendre de la distance par rapport à un contexte. Or, dans le bèlè, tous les corps sont admis. Toutefois, la danse classique et la danse contemporaine n'admettent pas ceci. La danse contemporaine est une adaptation à un moment bien défini du traditionnel. La tradition, quant à elle traverse les âges mais le contemporain s'est accroché à une étape de la tradition.

Selon **E4/C.J**, « aujourd'hui, on danse bèlè pour se réappropriier sa culture et puis on voit l'évolution du bèlè. Je vous ai dit dans les années 80, il n'y avait pas autant de pratiquants, pas autant d'associations. L'association n'existait pas à l'époque c'était des groupes. En effet, le bèlè existait vraiment à travers des groupes. Ensuite avec l'apparition des associations, on a mis en place des formations, on a fait beaucoup de prospections. Je ne sais pas si vous connaissez E. qui fait de la musique bèlè avec des instruments, le groupe ..., des instruments modernes : guitare, batterie, tout ça. Donc je suis passé par là aussi, prospection, interroger les anciens sur leurs pratiques [...] Aujourd'hui, le bèlè est, comment, je ne sais pas, Madame Ciméline Rangon té ka di : " bèlè atjelman bèlè adan salon³¹¹" [...] Avant, les gens allaient faire leur bèlè dans les mornes et puis quand les gens de la ville entendaient ça, ils disaient : " Ah, sé moun anlè a ki la, sé vié nèg la ! "³¹². Ils banalisaient vraiment jusqu'à ce que, effectivement, il a quelqu'un qui a contribué, qui en a parlé à Aimé Césaire. C'est A, mariée à un Martiniquais qui a vu le bèlè. C'était une roumaine... qui a dit : " Vous faites quelque chose d'extraordinaire, faudrait que le monde puisse connaître ça " et donc elle a permis de faire une prestation par ci par là donc les gens de Sainte-Marie sont descendus à Fort de France, ils faisaient des prestations avec Ti-Émile, Madame Ciméline Rangon... quelqu'un comme Aimé Césaire était conscient que si le Martiniquais ne se réappropriait pas sa culture, il ne pourrait pas s'émanciper, vraiment il n'aurait pas pu s'émanciper. Et donc il a contribué à ça et il a plein d'associations et d'acteurs comme ça qui ont suivi ce chemin-là ».

E4/C.J dit que le *lawonn dèyè* disparaît. Il fut une époque où même si la ronde n'était pas formé mais les gens qui se sentaient concerné était à l'écoute :

³¹¹ Notre traduction est la suivante : « le bèlè, maintenant se jour dans les salons ».

³¹² Notre traduction est la suivante : « ah ! Les gens qui sont dans les mornes ce sont des vieux nègres ».

« On peut être à trois à parler mais nous sommes toujours connectés à lawonn qui est là... Quelqu'un crie « wè ! » aussi alors que tu étais en train de parler. Et donc c'est ça micro onde, de la ronde bèlè. » Il rajoute que les écoles de bèlè sont l'une des causes de la disparition du lawonn. : « On ne regarde plus l'autre danser pour apprendre. Tu es arrivé avec ton dictionnaire blindé, tu es venu vomir ça sur les gens. Pardonnez-moi l'expression. Non, mais, c'est ça, les gens : ils arrivent, ils viennent d'ailleurs. C'est pour ça qu'ils se bousculent. Il faut dire, la bousculade est un peu normale car il a beaucoup de pratiquants à l'époque. J'arrivais à danser toute la soirée alors que maintenant tu vas faire cinq, six morceaux et puis c'est fini et puis il a plus de places pour toi encore. Je ne parle même pas des femmes parce que les femmes étaient plus nombreuses que les hommes. »

Le même *djoubaké* ajoute qu'il n'y avait pas de noms de pas. Avec le temps, s'est installée une codification qui a permis de nommer les pas : « *alé viré, ouvè fèmen, tonbé lévé, grajé,..* »³¹³ Il dit avoir invité un jour Ciméline Rangon à *Musipro* au Saint-Esprit. Celle-ci a assisté aux cours et disaient aux élèves :

« Vous allez faire *ouvè fèmen* » Ciméline a ri ; ça l'a amusé. Elle a dit : « *Manmay-la zot ka krazé sa, zot ka twé sa, sé sa zot ka kryé bèlè a manmay-la !*³¹⁴ Elle a raison : je ne l'ai pas appris comme ça, j'ai fait comme ça tout simplement parce que l'on avait ce souci de faire comprendre les choses à une vitesse accélérée, contrairement à la manière dont j'ai appris. Maintenant, je reste entièrement à l'écoute de tout ce qu'elle disait et je pense que c'est davantage l'école de Madame Ciméline Rangon qu'il faut mettre en avant. Le geste, c'est un outil qui permettra d'exprimer une pensée, un sentiment. On ne peut pas remplacer le sentiment par le geste. Le sentiment doit ressortir avant, notamment dans les postures et dans la manière d'être. Quand on dit à quelqu'un : « *Fout ou botzè, fout ou élégan, fout ou ni prestans*³¹⁵ » ; ce n'est pas quand la personne aura des bijoux, non ce ne sont pas les bijoux qu'on va dire que la personne est *botzè*... C'est pédagogique mais ça peut être un piège aussi, de s'enfermer dans le geste [...] Tradition et modernité ne s'oppose pas surtout si on est dans une démarche artistique ». Le bèlè, c'est les trois (tradition, modernité, création) parce qu'on peut faire beaucoup de créations. On va prendre le tambour et on en fait quelque chose, on peut faire des pièces autour du tambour seulement, on peut faire une démonstration avec le chant. ... Disons que normalement le bèlè c'est chant, tambour, *ti bwa*, danse, etc. Là ils ont pris chant seulement. Ou ils ont fait des harmonisations de voix. Ils ont mené cette démarche là. On peut le faire aussi avec le tambour, on fait des trucs qu'avec le tambour, où ce tambour là aura un son et celui-là un autre son et puis on fait une polyrythmique... je décide de ne plus le faire avec le tambour bèlè mais de le faire avec *congas* ou les deux *Dumba*... »

Thème 16 : **Bèlè et chant en langue créole**

Les chanteurs compositeurs qualifieront le français : la langue dorée. Les rares chants en langue française restent tout de même dans la rythmique de la langue créole :

« *Ida jé vendi et livré* » Le compositeur a voulu créer des paroles en langue française. Toutefois le verbe « *vendu* est remplacé par « *vendi* ». Selon **E5/D.B**, « la manière de jeter le chant et de lancer la voix rappelle la langue créole ». Nous pouvons aussi prendre l'exemple du *koumandè bèlè* qui avait pour mission d'organiser les chorégraphies. Lorsqu'il s'exprimait en français, il disait « *charssé* », au lieu de dire « *chassé* », pensant

³¹³ Notre traduction est la suivante : « fait l'aller retour, ouvrir-fermer, tombe-relève-toi, frotter ».

³¹⁴ Notre traduction est la suivante : « les enfants, vous détériorez ça, vous le tuez, c'est ce que vous appelez *bèlè !* »

³¹⁵ Notre traduction est la suivante : « que tu es beau, que tu es élégant, quelle prestance ! »

que « chasse » est un mot créole. Pour pouvoir le franciser, il va supposer que le créole avait enlevé un r, il va donc le rétablir, pour obtenir « charssé croisé ».

Thème 17 : **Bèlè entre corps et esprit**

Selon **E5/D.B**, la pratique traditionnelle du *zwèl*, jeu pour enfants permettait l'accès à un niveau de jeu hors pair : « La même feinte du corps qu'on fait dans un *zwèl*, on la faisait dans le football ». Le *zwèl* est ce qu'on appelle en français la feinte d'où le terme créole *fenté moun lan*.

Aussi, le *lèvé fésé* pratiqué dans le *danmyé* permet d'être un bon judoka : « J'ai pratiqué le *lèvé fésé* sur la plage. C'était du combat corps à corps. Il y a des techniques précises sur le corps à corps, il y a une manière de corps de *lèvé fésé*, qui n'est pas celle du judo. Un bon joueur de *lèvé fésé* peut être un bon judoka ».

E5/D.B expose ici son point de vue sur la question : « *Il y a des adultes qui sont coincés dans la langue comme ils le sont dans le corps aussi. Si tu es coincé dans le corps, i pé ké janmen aprann kréyol, ni dansé bèlè.* »³¹⁶

Celui-ci rajoute :

*« Les parents envoient volontiers les fillettes de 8 ans apprendre à faire de la danse classique. En danse classique, la fillette de 8 ans va faire le grand écart, ça ne gêne personne. Elle aura le corps ouvert par terre. Ça ne gêne personne. En danse bèlè, on demandera à une fille de 8 ans de bouger la hanche, ça peut gêner. On lui demandera d'ouvrir les bras, ça peut gêner, on lui demandera de se baisser et d'avoir le dos comme ça, ça peut gêner. Alors que les mêmes parents qui seraient gênés par ça ne seraient pas gêner de voir leur enfant à cheval à 8 ans[...] Jusqu'à présent, fais l'expérience : un homme va voir une femme et lui dira : "fok ou bel ! man enmen ouè'w"³¹⁷. Il y a des femmes qui seront vexées. Alors que s'il aurait dit, « vous êtes belle, j'aime vous voir », elle peut être vexée pour d'autres raisons. Je te donne encore un exemple : une famille va volontiers envoyer son garçon faire du judo. Dans le judo, lorsqu'on va passer au combat au sol, ça ne gêne personne mais cette même famille va envoyer son enfant, sa fille faire du *danmyé*, de la lutte, elle se retrouvera au sol et quelqu'un par dessus ça va poser problème parce qu'il s'agit d'une pratique culturelle créole. C'est ça le problème. Il y a une manière de vivre le corps qui, par moment est troublante et troublé chez certains. J'ai fait ce détour pour te dire que c'est la même chose pour la langue et le bèlè.[...] Il y a des femmes et des hommes qui ne sont pas revenus parce qu'ils ont entendu parler créole. Maintenant, Karen, il a créole et créole. Il y a une grande différence entre la pédagogie et l'hétérotopédagogie : la pédagogie du corps, de la danse et l'hétérotopédagogie : érotisme. Ce n'est pas parce qu'on est en bèlè qu'il m'est permis, animateur bèlè, qui ait une autorité sur la groupe de toucher une femme n'importe comment, ça c'est de l'hétérotopédagogie. Je serai un vicieux si je faisais ça. En revanche, le corps s'exprime en bèlè. Il y a des choses qui sont inscrites décentement dans la langue bèlè et qu'il faut partager. Le bèlè demande qu'il faille se rencontrer face à face. Il y a des danses qui demandent ça mais il y a une manière de l'enseigner. Il y a une manière de se rapprocher. Le bèlè demande à l'homme de se rapprocher d'une certaine manière de la femme et de la tenir et de frapper ; pareil pour la femme qui a sa manière de venir vers l'homme. Maintenant si on est entre personnes qui se connaissent et qu'on a un certain âge, et qu'on veut délirer, on délire en couple. Ça regarde deux personnes qui savent ce qu'ils font et qui*

³¹⁶ Notre traduction est la suivante : « il ne va jamais apprendre le créole, ni danser le bèlè ».

³¹⁷ Notre traduction est la suivante : « que tu es belle, j'aime te voir ».

font ce qu'elles veulent faire mais ça ne veut pas dire qu'il faut enseigner ça parce que dans toute pratique culturelle, il y a la culture de chacun, il y a la culture générale et dans cette culture là, il y a la culture de chacun qui doit être compatible avec la culture de tout le monde. Il y a des degrés de transgression permis et chacun a son degré de transgression permis. Quand je dis transgression, je ne dis pas interdit mais d'audace. Aller plus loin dans ce qui est permis, sans se rapprocher trop dans ce qui n'est pas permis. Il y a des hommes et des femmes comme ça qui seront choqués et qui ne reviendront plus. Je te donne un exemple de discours pédagogique qui parle du corps de manière érotique. Je prends un autre exemple, une personne est avec ses appuis comme ça... Je lui demanderai d'écartier les jambes. Mais ça peut choquer... D'accord. Ceci dit, Karen ; dire en français : écartier les jambes ; c'est moins choquant que dire " ouvè janbou³¹⁸ ". Cela renvoie à une connotation sexuelle. » Personnellement, en français je dis : « Ouvrez les appuis » ou bien « écartez les appuis » ou bien « ouvrez vos appuis ». Et je dis en créole : ouvè konpa³¹⁹. Si je dis ouvè janbou, man pri an sa³²⁰. Tu vois... même si dans ma tête, je suis dans un discours pédagogique qui n'est pas érotique... Mais comment l'autre le reçoit ? Comment l'adulte de 40 ans, homme ou femme reçoit ? Comment le mari qui est assis là et qui regarde sa femme danser reçoit le fait que je dise à sa femme : « Ouvè janbou »... C'est ça toute la problématique de la culture bèlè, qui n'existe pas dans la salsa ; c'est étranger, tu vois... Mais il faut faire attention à ce qu'on dit et à qui on dit ça. L'art de la pédagogie, c'est l'art du discours. Je suis enseignant spécialisé. L'art de la pédagogie, c'est l'art du discours. Savoir ce qu'on dit, pourquoi et comment on le dit. Et ça c'est vraiment d'une grande importance [...] Par ailleurs, autant où le bèlè permet d'exceller dans des pratiques sportives européennes par la maîtrise du corps ; autant elle devient une aide, notamment grâce à la pratique du danmyé, de ruser. C.V cite V, un chanteur très connu qui fait allusion au métier d'avocat : « V. disait normalement quelqu'un qui étudie bien le danmyé peut utiliser quelle que soit sa profession. Il avait pris l'exemple d'un avocat, c'est quelqu'un qui va plaider pour son client et faire en sorte qu'il gagne son procès. En utilisant la ruse du combattant de danmyé, il va, il veut savoir, il veut connaître ton point fort, ton point faible, il va t'amener sur ce terrain-là. Il veut t'attaquer, il veut t'attaquer mais sans que tu sois à l'écoute de cela. Il va t'entraîner sur un autre terrain pour qu'il puisse t'attaquer par derrière. Donc il va positionner les choses comme il maîtrise le danmyé, il a fait beaucoup de travail de recherches sur le danmyé et c'est un combattant de danmyé donc il disait que mieux qu'en utilisant tous les éléments du danmyé, on le met au service, quelle que soit la profession... En utilisant les éléments de notre culture pour pouvoir... Mais il n'y a pas meilleure pratique que le gommier pour pouvoir éduquer quelqu'un. Dans le gommier, dans la yole et le gommier, on ne peut pas avoir un bon équipage si cet équipage-là n'a pas d'humilité, n'a pas le respect pour son prochain, toute une série de valeur en fait. Un yoleur va être prétentieux ? Mais non ! ça va le diminuer. Tu es prétentieux, c'est ça ? La mer aura raison de toi, forcément tu n'es pas à l'abri d'avarie, tu peux avoir une heure d'avance sur la deuxième embarcation, tu n'as pas encore course gagnée. »

Thème 18 :

Bèlè et rapport aux éléments naturels (terre, eau)

Paroles rapportés par A5/D.B :

« C'était lors des premiers cours. Nos tambours étaient un peu sur l'herbe. Et on s'est assis à sa (ancien) demande sur une roche. Le monsieur m'a dit : kouté dlo-a chanté³²¹, ça a duré une demi-heure ce que je te dis là. Kouté dlo-a chanté j'écoute et quand je me suis

³¹⁸ Notre traduction est la suivante : « ouvre tes jambes ».

³¹⁹ Notre traduction est la suivante : « ouvre tes écarts ».

³²⁰ Notre traduction est la suivante : « si je dis : ouvre tes jambes, je suis piégé ».

³²¹ Notre traduction est la suivante : « écoute l'eau chanter ».

retrouvé sur la pierre à écouter l'eau chanter, je me suis revu à 8 ans, 9 ans, 10 ans, 11 ans, 12 ans à la rivière avec mes cousins, à Fond Rousseau et on avait un jeu : on faisait l'eau chanter en mettant des pierres, en les déplaçant. Tu vois. C'est un jeu qu'on avait : faire l'eau chanter, déplacer les pierres parce que selon les pierres, l'eau a un bruit. Après, le monsieur se lève et avec son pied, il bouge une roche et me dit : "kouté dlo-a a prézan³²²". J'écoute parce que la pierre est déplacée. Le gars ne sait pas à quoi il a touché en moi. Il m'a fait revenir à 8 ans et je me rends compte qu'il fait une connexion entre l'enfant que j'étais et l'apprenant que je suis. En utilisant un élément : l'eau naturelle dans lequel j'ai appris des choses. Mais j'ai compris là où il voulait en arriver. Et puis après il me dit : man ké pran tamboua épi man ké rivè fè sa man tann dlo-à fè-a³²³. Tu vois ce que c'est... Le gars a pris son tambour puis il a, à sa manière réinterpréter ce qu'il entendu l'eau faire et ce qu'il entend l'eau faire. Bon dieu ! Bon dieu ; ça c'est le rêve ! On ne peut pas rêver plus que ça ; dans l'apprentissage. Et le gars m'a dit : « si ou lè aprann joué tambou, sé kouté dlo la rivè-a³²⁴. Et c'est après que j'ai compris que l'eau de la rivière n'a jamais le même chant, même si on ne déplace pas une roche. L'eau qui passe là entre trois roches n'a jamais le même son. L'instant T0 et T milliard dans le même lieu n'ont pas la même sonorité. Et c'est ça l'esprit du tambour, la variation infinie. C'est ça l'esprit du bèlè, la variation infinie dans le corps, dans l'esprit dans la créativité. C'est ça l'esprit du discours pédagogique, la variation infinie. Laisser les gens croire, amener les gens à penser qu'un moment donné, c'est eux qui vont apprendre à danser eux-mêmes. Mais "lè boug la fè sa, i di mwen fè ta'w", "i di mwen fè ta'w, é pandan man ka fè ta mwen³²⁵", il m'apprend à frapper. Il respecte mon imaginaire et il m'apprend comment laisser mon imaginaire sortir mais c'est extraordinaire ça comme méthode pédagogique. En termes de pédagogie, c'est extraordinaire ; je n'ai jamais vu ça. Je n'ai jamais vu ça de ma vie. Jamais vu ; un des anciens qui m'a appris à danser bèlè à Sainte-Marie. Qu'est-ce qu'il faisait ? Il faisait un pas devant moi et fè ta'w, pa fè menm la, fè ta'w, man ké di'w si i bon³²⁶. Et à chaque fois, il faisait et je faisais autre chose. Le principe est que ça devait rester dans un cadre ».

Thème 19 : Bèlè et métaphoricité du créole

Résumé d'entretien de A5/D.B :

« La transmission de la langue créole par la pratique n'est pas la plus aisée dès lors qu'il s'agit de métaphore pour dire la langue et la pratique bèlè. Nous pouvons prendre l'exemple : monté o tambou. Cette expression est une injonction typique de la danse bèlè pour dire monter au tambour. On a enlevé toute l'essence même de l'expression, dans la mesure où monter n'est pas seulement monter du français. On retrouve ce mot en Martinique, en Guadeloupe, en Haïti, dans le vaudou haïtien. On dit que la personne est montée par loa : on dit qu'elle est en transe [...] D'autant plus que, dans la phase dite monter au tambour, les danseurs ne sont pas contraints d'aller vers le tambour qui, symboliquement représente l'espace le plus sacré, le plus élevé métaphoriquement. Le couple peut effectivement se rapprocher spatialement du tambour mais il peut danser aussi au centre (de la ronde bèlè) et le terme monter n'a pas la seule signification du français :

³²² Notre traduction est la suivante : « écoute maintenant l'eau ».

³²³ Notre traduction est la suivante : « je vais prendre le tambour et je parviendrai à jouer ce que j'ai entendu de l'eau ».

³²⁴ Notre traduction est la suivante : « si tu souhaites apprendre à jouer du tambour, écoute l'eau de la rivière ».

³²⁵ Notre traduction est la suivante : « lorsque l'homme a réalisé ça, il m'a dit que c'était moi de jouer. Il m'a demandé de jouer et pendant que je jouais... »

³²⁶ Notre traduction est la suivante : « il m'a dit de jouer, mais de ne pas faire la même chose que moi ; je vais te dire si c'est bon ».

aller vers le point de déplacement vers un point qui est symboliquement plus élevé mais cela signifie qu'à ce moment-là, les danseurs s'expriment au maximum. On retrouve donc la métaphore de la transe haïtienne. Si dans la transe haïtienne, le danseur est monté par le loua car son expression corporelle lui échappe ; dans le bèlè (qui a perdu cette transe) le danseur doit manifester sa plus belle performance physique. Il y a donc une retraduction de la transe qu'il émet dans le bèlè par le *O pli bel diez*³²⁷. Si on emploie cette expression en français « monter au tambour », on a désémantiser, on a désacralisée l'expression.

Encore une expression : *Tanboua démonté. Alo an tamnbou ki monté sé an tamnbou ki ka ba'w* possibilité de *fè moun goumin, fè moun travay fè moun dansé. Tambou-a monté : tamboua ni an pouwa. Si tamnboua démonté sa vé di ki pèd bagay ta la, ou pé pa joué an le'y*³²⁸. Si je dis en français que le tambour est démonté, cela voudrait dire que les pièces sont parties en éclats. Alors que l'expression : *nboua démonté* signifie que le tambour a perdu de sa substance. Si on traduit cette expression, il faut passer par un discours explicatif. Or, en pédagogie, il faut parfois faire l'économie de la parole.

L'expression : *Lè ou ka dansé bèlè, fok ou lévé pié'w*³²⁹. Lorsque l'on danse le bèlè, il faut que les pieds se détachent du sol, il faut donc lever les pieds. Mais l'expression *lévé pié'w* en créole a une autre signification. Ca signifie *gadé zafew*³³⁰ *ek gadé za fèwne* signifie pas seulement regarde ce que tu fais mais *aléfè an séansié gadé ba'w*³³¹.

La compréhension de la langue créole invite à s'imprégner de la bisémie, de la polysémie, même de la monosémie des expressions. Nous ne pouvons affirmer d'une correspondance immédiate avec la langue française dans la mesure où le bèlè lui-même s'est constitué dans la bonne période de créolisation au temps de l'esclavage. Par conséquent, il est naturel que tout cet héritage nous vienne du créole.

Aussi, nous pouvons remarquer, dans la structure créole, la conservation de la structure syntaxique de la langue africaine. Par exemple, le mot *bèlè* est un terme africain. Nous pouvons aussi relater l'expression : « *Fodré ou bélia douvan tamboua*³³² ». Nous aurions pu dire « *fodré ou alé viré douvan tambou*³³³. L'expression : *fodré ou bélia douvan tamboua, bélia* est porteur de traits sémantiques par rapport à « *alé viré*³³⁴ ». Dans le mot *bélia*, on retrouve quelque chose qui rappelle un vestige de culte sacré de la religion *bèlè* alors que dans « *alé viré* », nous sommes uniquement dans un déplacement spatial.

Nous pouvons prendre d'autres exemples comme : *fok pa ginnin tamboua*³³⁵. , Si nous traduisons littéralement en français : il ne faut gêner le tambour ; cela ne veut rien dire. L'expression : *Fok pa jennen tamboua* signifie *fok pa maré lespri tamboua*³³⁶. Lorsqu'une personne n'a pas de chances, on dit : *i ni an moun ki jennen'y*³³⁷. Par conséquent *pa jennen tambou-a* a exactement le même sens.

L'expression : *prété tambou a pa-a ou lé fè-a pou i jwé ba'w*³³⁸. La traduction littérale est la suivante : il faut prêter au tambour le pas que tu veux faire pour qu'il joue pour toi. Le

³²⁷ Notre traduction est la suivante : « la plus belle performance ».

³²⁸ Notre traduction littérale est la suivante : « le tambour est démonté. Alors, un tambour qui est démonté est un tambour qui te donne la possibilité de faire les gens se battre, de faire les gens travailler, de faire les gens danser. Le tambour est monté : le tambour a un pouvoir. Si le tambour est démonté, cela veut dire qu'il a perdu tout ça, tu ne peux pas jouer dessus ».

³²⁹ Notre traduction est la suivante : « lorsque tu dances, il te faut lever les pieds ».

³³⁰ Notre traduction est la suivante : « occupes-toi de tes affaires ».

³³¹ Notre traduction est la suivante : « consultes un séancier ».

³³² Notre traduction est la suivante : « il faut que tu sois en accord avec le tambour ».

³³³ Notre traduction est la suivante : « il faudrait que tu fasses des allers et retours devant le tambour ».

³³⁴ Notre traduction est la suivante : « aller et retour ».

³³⁵ Notre traduction est la suivante : « il ne faut pas gêner le tambour ».

³³⁶ Notre traduction est la suivante : « il ne faut que tu brides l'esprit du tambour ».

³³⁷ Notre traduction est la suivante : « il y a des personnes qui l'ont gêné ».

³³⁸ Notre traduction est la suivante : « prêtes au tambour le pas que tu as réalisé ».

mot lé attribue au tambour un pouvoir, une capacité. On dit aussi, avan ou dansé, tambou a ja wè sa ou lé fé-a³³⁹. En parlant d'un séancier, avan ou vini i ja wè sa ou lè i fè ba 'w³⁴⁰.

L'instrument tambour a gardé quelque chose de divinatoire : c'est le dieu ou le demi-dieu. Une phrase comme ça, c'est un peu honteux de dire ça en français. Je pense très sincèrement que enseigner le bèlè en français, c'est lui enlever tout son environnement imaginaire. C'est en quelque sorte le désacraliser. Bon alors maintenant, il a quand même des situations de communes où l'enseignement demande qu'on soit compris par tous.

Les créolophones comprennent la langue créole mais ne saisissent pas le langage bèlè. La langue en pédagogie, notamment en culture orale, n'est pas simplement le vecteur du message de communication. Le créole permet aussi de préserver et de transmettre l'immatériel même de l'imaginaire de la culture que l'on transmet.

L'expression : pitjé tambou-a³⁴¹ ne signifie pas piquer le tambour. Elle traduit une façon de jouer. Cela confirme que la langue de la pédagogie du bèlè n'est pas seulement la traduction littérale mais elle attire à l'imaginaire même du bèlè.

L'expression : tambou-a volè mwen³⁴², signifie que le tambour a raté quelque chose que j'ai fait. La traduction littérale est la suivante : le tambour m'a volé. Il y a donc eu une omission dans la relation tambour et danseur.

Si l'on s'adresse au bwaté pour lui dire : lèvé lan men 'w³⁴³, cela signifie : joue plus fort car techniquement le coup de tibwa part plus haut. La sonorité sera donc meilleure car le geste sera plus foulé comme on dit en créole. Chez des créolophones non pratiquants, à qui nous dirions lèvé lan men 'w, il aurait eu de fortes chances à ce qu'il lève la main et qu'il soit en retard. Il faut donc être prêt de l'instrument et jouer plus fort, il est donc plus facile de garder le tempo de la musique.

Le pédagogue de la danse culture bèlè est une personne qui doit avoir le souci de la culture de la langue créole. On ne peut pas dissocier la langue et sa culture. La culture bèlè est l'un des réservoirs du lexique bèlè et lorsque nous écoutons les chants de bèlè ancien ou actuelle, nous ne sommes pas à l'abri de la diglossie. Le créole n'est donc pas un créole qui est toujours de bonne facture. Un chercheur qui entreprend des études sur la langue retrouverait dans les propos de chanteurs des mots et des tournures, que peut-être l'on ne retrouverait pas forcément chez des personnes de 40 ans parlant la langue.

Très souvent, les personnes qui apprennent à chanter le bèlè et qui n'ont pas un rapport à la langue créole spontané, ne comprennent pas les propos. Par conséquent, ils modifient les paroles car ils n'ont donc pas accès soit au sens, soit à la manière de prononcer le créole.

Par ailleurs, le chant bèlè fonctionne de deux manières : ce qui est dit et ce qu'il faut comprendre sont en coïncidence. Ce qui est dit est compris, c'est ça mais ça arrive que le propos qui est dit voile le sens réel, c'est la culture du masque. Par exemple, le chant : « an poul nwè pond an zé blan, bélia poul-la pond an poul nwè pond an zié blan³⁴⁴ » ne doit pas être pris au sens de sa superficie. Il s'agit d'une femme noire qui a eu un enfant avec un blanc, alors que son mari est noir. Et qu'est-ce que la femme a fait pour pouvoir cacher à son mari la naissance de l'enfant qui n'est pas le sien ? « i mété an la riviè-a³⁴⁵ ».

³³⁹ Notre traduction est la suivante : « avant de danser, le tambour a déjà vu ce que tu souhaites faire ».

³⁴⁰ Notre traduction est la suivante : « avant que tu viennes, il a déjà vu ce que tu souhaites qu'il fasse pour toi ».

³⁴¹ Notre traduction est la suivante : « piquer le tambour ».

³⁴² Notre traduction est la suivante : « le tambour m'a volé ».

³⁴³ Notre traduction est la suivante : « lève-toi ».

³⁴⁴ Notre traduction est la suivante : « une poule noir a pondu un œuf blanc ? Bélia ; la poule noire a pondu un œuf blanc ».

³⁴⁵ Notre traduction est la suivante : « il l'a mis dans la rivière ».

« *Man oue'y an couran dlo-a*³⁴⁶ ». Il est donc question d'un chant dramatique dans lequel l'humour créole, en apparence, exprime un fait très grave. L'histoire relate un rapport entre une femme noire et un béké qui a donné naissance à un enfant blanc. Cette femme produira un infanticide. L'enseignement passe par l'apprentissage des chants : « chanter ça pour des enfants ou d'autres personnes sans leur expliquer relève du scandale car nous ne sommes plus dans la culture du masque. En somme, toutes les cultures minorées ont cultivé le masque : les Incas, les Mayas, les Astèques et la Diaspora africaine. Ils l'ont cultivé car il fallait dire des choses sans que celui qui nous écoute comprenne. Malheureusement, il arrive aussi que la communauté à qui s'adresse le message masqué, n'ait pas accès tout le temps au message masqué. Le masque peut avoir une telle puissance qu'il peut rendre opaque la compréhension compris les personnes qui sont censées en avoir accès au sens.

Il faut donc se former et s'initier à la culture du masque. Nous assistons aujourd'hui à deux créoles. Il y a ce créole qui est porteur de la succulence même de l'imaginaire de la culture. Mais on assiste aussi à du folklore ; autrement dit une culture désémantisée, qui n'a plus de sens. Ce qui nous amène à se poser la question suivante : de quel créole s'agit-il lorsqu'on parle de créole de la culture bèlè ? Il s'agit du créole qui protège la culture elle-même, du créole qui la vivifie et qui est vivifié par elle, du créole qui archive l'imaginaire, la créativité de la culture dont il est le vecteur.

On ne peut pas être animateur bèlè si on n'est pas apprenti de la langue créole. Enfin, je dis ça pour la haute taille, pour la réjade, pour tout ce qui est, pour toutes les cultures martiniquaises, on ne peut pas se dire pédagogue de bèlè si on n'est pas dans une démarche d'approfondissement de la langue créole. On ne peut pas être chanteur bèlè, si on n'est pas dans une démarche de faire foisonner la langue et la culture martiniquaise. Il a donc beaucoup d'animateurs folkloriques. On ne peut pas faire un pas bèlè quel que soit car danser bèlè, ce n'est pas réciter des pas. Mais danser bèlè, c'est mettre des émotions créolisées dans un corps et les transmettre. Danser bèlè, c'est recevoir le message du chanteur et retraduire dans cet espace ce message. Le chanteur danse avec la bouche et le danseur parle avec le corps. Les anciens disent que le tambouyé qui joue bien et le bwaté qui joue bien sont des poètes de la langue créole. Pourquoi poète ? C'est celui qui manipule bien les émotions par la langue. Et celui qui a l'art de vous toucher émotionnellement, compris par la beauté du texte. Il a donc analogie entre la musicalité bèlè et la musicalité de la langue créole ; à tel enseigne que pour pouvoir donner à des tambouyé ou à des danseurs davantage de contact avec la musique et le pas, les pratiquants utilisaient un proverbe créole dont le nombre de syllabes correspondait au nombre d'appuis. Les anciens aussi créaient des petites mélodies en créole, soit en onomatopées soit en petit texte afin d'assurer les coups de tambour et de tibwa ou bien un pas. De ce fait, le contact était autre car la langue créole a sa prosodie très proche de la prosodie du tambour et de la danse. »

12.2. Les écoles de bèlè

Répartition des écoles

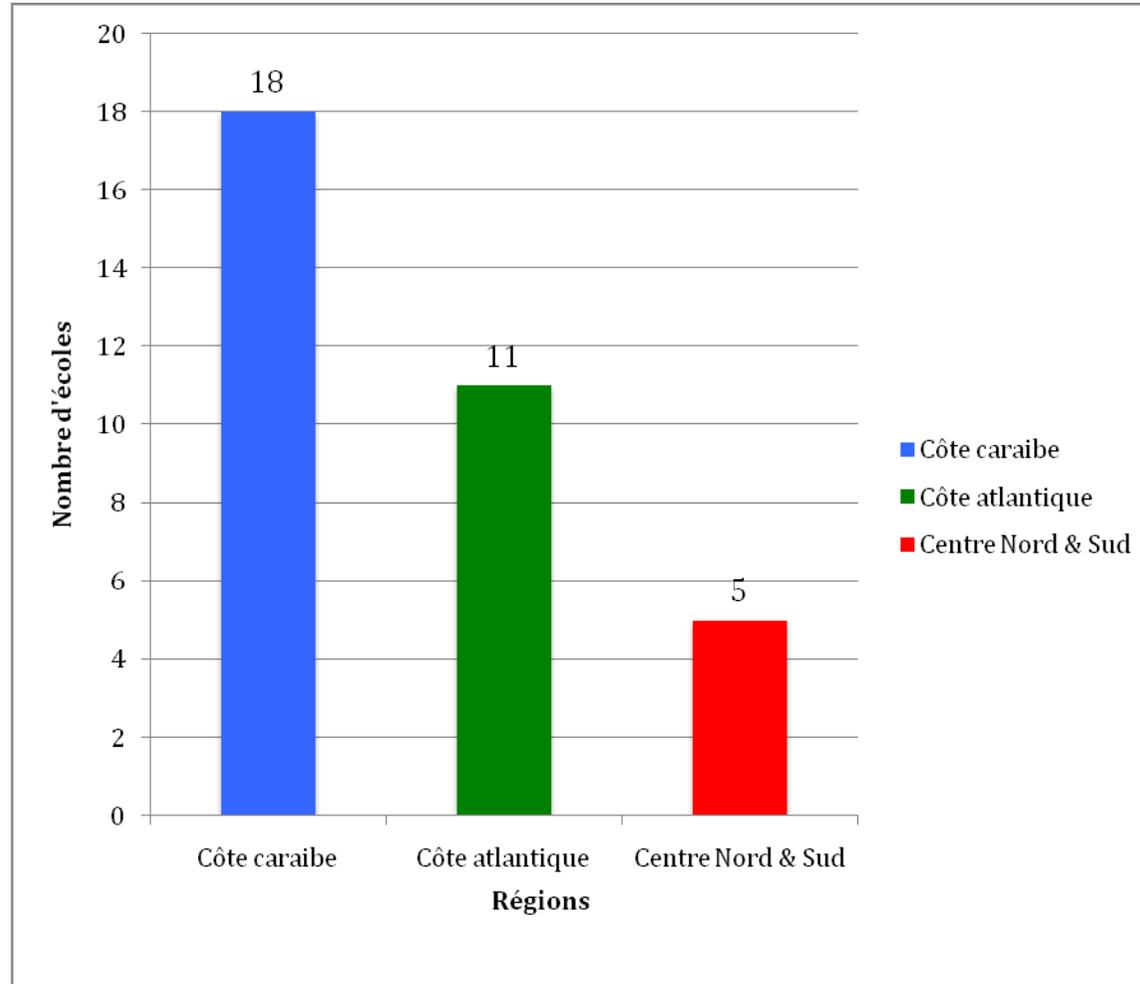
Trente quatre structures ont été recensées à la Martinique. La plupart d'entre elles sont en associations. Celles-ci exercent donc leurs activités à but non lucratif. Les collectivités locales participent aussi à la transmission de cette pratique, puisque les mairies par l'intermédiaire des centres culturelles et sportifs proposent l'activité bèlè à leur population. Le tableau ci-après présente les écoles de bèlè présente à la Martinique. Cette liste, loin d'être exhaustive rassemble les écoles de formation dont les activités sont régulières.

³⁴⁶ Notre traduction est la suivante : « je l'ai vu dans le cours d'eau ».

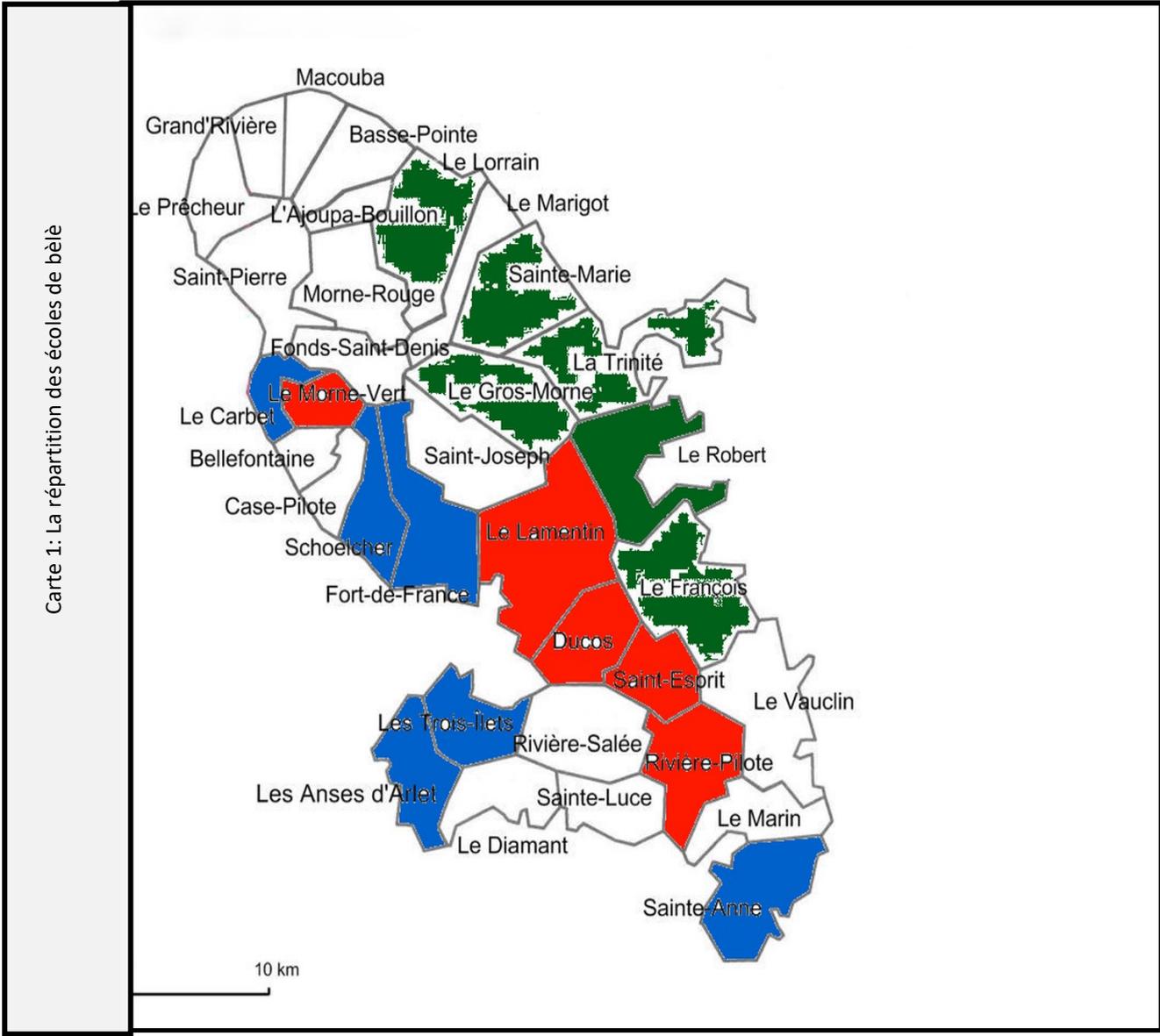
RÉGION	ÉCOLES DE BÈLÈ	COMMUNES
CÔTE ATLANTIQUE	<i>Association bèlè lib esprèsiòn</i>	LE LORRAIN
	La maison du bèlè	SAINTE-MARIE
	Kazinèl	
	Oliwonn volcan nou	
	L'AM4 –Lékol bèlè noatlantik	LA TRINITE
	ACSEF	GROS MORNE
	<i>Association Escali</i>	ROBERT
	<i>Association Flannm kilti nou</i>	
	<i>Association Lanbéli</i>	
	ASCLR	
	L'AM4 – Lékol bèlè Fanswa	LE FRANÇOIS
	CÔTE CARAIBE	Office municipale d'action culturelle et sportive
Association ALAC		SCHOELCHER
Office de la culture et des loisirs		SAINTE-ANNE
MJC de Floréal		FORT DE FRANCE
Centre culturel Jean-Marie Serreau		
AM4 – Lékol bèlè fodfwans		

	Sully Cally production		
	Centre culturel Frantz Fanon		
	<i>Sakitanou (wapa)</i>		
	<i>Kannigwè</i>		
	SERMAC		
	<i>Tanbou bô kannal</i>		
	Service municipal de la culture de la Trinité	TROIS-ILETS	
	<i>L'AM4 –Lékol bèlè Twazilé</i>		
	Maison pour tous	LES ANSES D'ARLET	
	Office municipal des sports et de l'action culturelle		
	<i>Moun bèlè Anses d'Arlet</i>		
	L'AM4 – <i>Lékol bèlè nokarayib</i>	MORNE VERT	
	CENTRE NORD & SUD	<i>An mas bèlè</i>	<i>LAMENTIN</i>
		Office de la culture	
Union culturelle jeunesse ducossaise		<i>DUCOS</i>	
YA'NOU		SAINT-ESPRIT	
L'AM4 – <i>Lékol bèlè Larivièpilot</i>		RIVIERE-PILOTE	

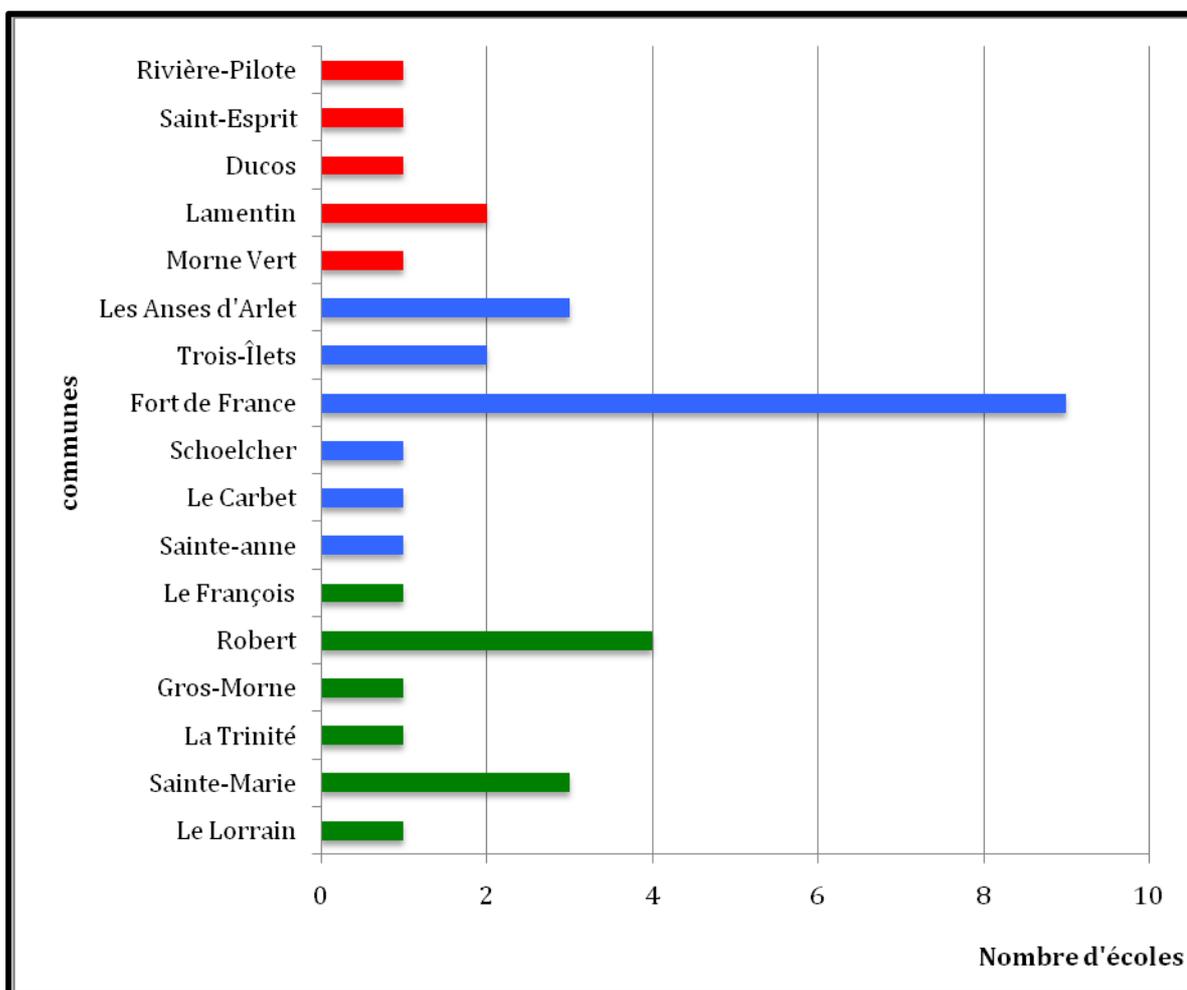
Tableau 17: La répartition des écoles de bèlè à la Martinique



Graphique 1: La répartition des écoles de bèlè par région



De nombreuses écoles sont situées dans la côte caraïbe qui compte à elle seule plus de 50% des structures de la Martinique (53%). L'autre moitié est inégalement répartie avec 32 % sur la côte atlantique et environ 15 % dans la région centre et sud (graphique1).



Graphique 2: Les écoles de bèlè dans les communes

Cependant, la plupart des écoles sont concentrées dans la capitale. La ville de Fort-de-France située sur la côte caraïbe compte à elle seule 9 structures sur les 18 au total (graphique 2). Les six autres sont localisées aux Trois-Îlets (2), aux Anses d'Arlets (3) et à Sainte-Anne (1).

Par ailleurs, on observe, au sein de ces écoles de la côte caraïbe, une forte pression des collectivités (tableau 8).

Les résultats d'entretiens

Les questions qui suivent diffèrent légèrement de celles des *anciens* et *djoubakè* puisque ceux-ci relèvent plus ou moins de la transmission informelle. Certains *anciens*, bien que leur apprentissage relève de l'informel, effectuent des prestations auprès des écoles et institutions scolaires. Tandis que les *djoubakè*, eux, sont véritablement à l'interface des deux mondes : le monde (traditionnel) qui relève de l'oral et le monde (moderne) qui relève de l'écrit. Ils se sont réapproprié le savoir-faire tiré des anciens afin de codifier leur pratique au sein des écoles de *bèlè*. Nous retrouvons en autres ces *djoubakè*, de la première génération mais aussi ceux de la seconde génération. Ces interviews reprennent et

confirment en partie les premières de la transmission informelle. Ces entretiens ont été réalisés par une étudiante de master 2 CLR. Nous avons donc retravaillé les questions afin que ses résultats correspondent à la problématique et au cadre de notre étude.

Les acteurs interrogés sont donc ceux des écoles de *bèlè* : directeurs, animateurs et deux apprenants. Par conséquent, les questions posées à chacun d'entre eux diffèrent en fonction de leur statut.

Thème 1 : **Le mode d'apprentissage de la pratique**

Les directeurs de centre

A1/MA dit que ses premiers pas en *bèlè* se sont effectués avec un collègue du centre culturel des quartiers Corridon et Redoute à Fort-de-France. À sa nomination dans le centre culturel dans lequel il travaille, il a mis en place un atelier *bèlè* pour adultes et structuré celui pour enfants. Et ce ne fut qu'après quelques années qu'il enseigna le *bèlè* puisqu'étant lui-même en apprentissage, a demandé l'aide des *djoubakè*. Il dit que le *bèlè* enseigné dans cette école est celui de Ti-Émile, c'est à dire celui de l'AM4.

A2/HB est président d'association d'une commune du centre : le Lamentin. Il pratique le *bèlè* depuis 16 ans, par l'intermédiaire de son frère. Il dit aussi : « Ma mère a été dans un groupe folklorique aussi. Je l'avoue aussi. Mais vous savez à l'époque aussi, il n'y avait pas une politique culturelle aussi intense que maintenant [...] **A2/HB** est *tanbouyé* et danseur, il n'est pas issu du milieu informel :

« Non, technique. Il faut bien savoir que des années 80, fin des années 90 plutôt, quand je suis arrivé, c'était une transmission codifiée avec des techniques plus appropriées aussi. Puisque vous savez que lorsqu'il est arrivé, le bèlè du mode rural et maintenant de ce nous avons acquis, de ce que nous faisons maintenant, est très différent, puisque le bèlè samaritain a plus une transmission, je dirais de façon naturelle, sans entrer dans des détails de technicité, etc. Donc on voit cette différence. Mè bèlè sé bèlè ! Ça restera bèlè quand même toujours. »

A6/UC est un directeur de centre de loisirs. Chanteur, il a appris la pratique par imprégnation au contact d'anciens et grâce à son entourage familial. Il dit :

« Depuis tout petit je faisais des petites danses traditionnelles. Alors entre temps, avec Ti-Émile qui est sorti de Sainte Marie, qui est descendu à Fort de France, j'allais voir un petit peu le bèlè, le damyé, et puis j'ai eu l'occasion de danser, de chanter avec d'autres groupes comme le bélya, comme tambou bokannal, un petit peu partout. Ça m'a permis de progresser dans le chant bèlè. Mais je chantais déjà la biguine, des petits chants traditionnels. Et puis j'ai progressé l'arrivée du bèlè, du danmyé, tout ça [...] Tout petit, 14-13 ans. J'allais écouter, j'allais dans les fêtes de quartier où il avait la fête de quartier je chantais, je prenais un prix. Alors j'ai continué clans cette ambiance [...] Mes parents ne chantaient pas, ni ne dansaient pas le bèlè. Mais y'avait toute la famille qui pratiquait le damyé. Dans le temps, y'avait même pas vraiment le bèlè, c'était le damyé et c'était un ti peu interdit aux enfants, mais comme j'étais tellement intéressé, j'allais voir les soirées damyé qui se passaient dans les croisées, dans les marchés, ce qui m'a permis d'écouter les chanteurs et qui m'a permis de chanter. »

Les animateurs

A3/YR se présente en tant que cadre en activités physiques adaptées et concepteur du fitness *bèlè*. Il dit avoir été sensibilisé par le *bèlè* à Dillon, lors des fêtes patronales et au

pitt Jean-Marie Serrault avec Ti-émile. Toutefois, il commence réellement la pratique de la danse suite à la grève de février 2009. Il déclare :

« Réellement la danse a commencé, en 2009 suite à la grève où justement on a voulu, réellement connaître nos racines. Ça m'a poussé à vouloir bien connaître les racines et donc c'est pour ça, suite à cette grève là, ça m'a sensibilisé. Je faisais déjà un mémoire sur les jeux traditionnels, donc j'ai voulu aller plus loin dans la tradition avec les danses [...] Oui, ça m'attirait, plus les sonorités tambour. Les sonorités, tout ça. Mais pas au point de vouloir en faire, une danse ... Puisqu'après, voila, y'a tout l'aspect psychosociologique de la danse chez les garçons, où la danse, c'était plus considéré comme quelque chose pour les filles, etc... Donc une fois ce cap psychologique passé, avec l'âge, donc à 26 ans, on a pu se lâcher et découvrir réellement le bèlè. [...] Suite à la grève de 2009, il a eu beaucoup de danmyé, de moments bèlè à droite et à gauche, tout cela. Et après moi j'ai rencontré, enfin, j'avais une amie qui m'en parlait depuis les années 2000, puisqu'on était au lycée ensemble, et qui elle-même dansait, M.V, qui est la fille de Ch., grand tanbouyé, etc ... Du coup je suis entré en 2010 dans l'association Sa ki ta nou. Avec Sa ki ta nou, là j'ai appris les pas de base avec La Soso, Sonia Marc, les pas de base. J'ai aussi beaucoup travaillé avec Lydia Marceline du précheur, qui m'a appris d'autres gestuelles, tout ça. Et depuis 2010, j'ai fait une année et demi à fond bèlè bèlè, et pour couronner le tout, on a fait le mois du danmyé, c'est-à-dire que pendant le mois d'avril, on tournait sur toute la Martinique pour montrer le danmyé, avec d'autres styles de lutte, là en l'occurrence, c'était la lutte chinoise, en 2011, et donc beaucoup de danmyé, beaucoup de ... Et c'est là que je suis vraiment rentré, entre 2010 et 2011, à ne faire que ça, à se renseigner sur l'histoire, à apprendre, à jouer ... »

Selon **A4/CJ**, la pratique du bèlè a commencé par la danse : « À 9 ans, il avait une swaré bèlè à Grande Anse, donc j'ai regardé les anciens. Ça m'a intéressé. Donc après le groupe ti wobè, c'était un groupe de traditions culturelles, Mme Esperezane a créé un groupe de bèlè, c'est là que je suis allée, j'ai fait partie du groupe de bèlè, et c'est elle qui ni 'a appris à danser le bèlè [...] ça fait peut-être plus de 10 ans que j'enseigne le bèlè, d'abord à l'Orna, et après à l'AS- Gallochat. »

A5/MR est âgé de 22 ans. Elle a connu le bèlè, à l'âge de 14 ans, au centre aéré : « C'était une activité que j'avais choisie sans forcément connaître, comme je dansais avant mais c'était du folklore, et c'était la seule activité où il avait de la danse, donc je l'ai prise et c'est là que j'ai connu le bèlè. »

Thème 2 :

La transmission du bèlè et la formation des pédagogues

Les directeurs de centre

A1/M1 n'a pas de diplôme en danse traditionnelle. Toutefois il dit ceci :

« Moi, je ne suis pas réfractaire à cette idée-là, il y a différents diplômes dans différents domaines. On a créé un diplôme pour le créole, on peut créer un diplôme pour le bèlè puisque le bèlè est reconnu, il a son niveau d'exigences techniques. Il a son niveau rythmique aussi. Et je crois que dans la mesure où l'on parle de plus en plus de cultures régionales, il a des diplômes de salsa, il doit avoir des diplômes pour le bèlè. Comme ça, on aurait pu exporter [...] bien que ça se fait déjà ! Les cours de bèlè s'exportent ! C'est l'évolution ! »

A2/HB accpete le fait d'être un autodidacte « J'ai subi tellement de "roches" que c'est dans la tête, que là c'est ancré. Je peux vous dire que forcément, si vous avez pu apprendre avec de longues années [...] Ah ouais, des entraînements extrêmement durs, pénibles, physiques, j'en ai vu, j'an ai bavé. »

Les animateurs de centre

A3/YR a obtenu « une licence en STAPS, Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives, spécialité activités physiques adaptées, en Guadeloupe » ; un Master en activités physiques adaptées, toujours en réhabilitation pour l'activité physique adaptée, RAPA, à Montpellier ».

A4/CJ témoigne de son parcours : « *Non, je n ai pas reçu de formation spéciale. Bon je suis une animatrice de BAFA, j'aime les enfants, j'aime tout le monde, quoi ! Donc j'essaie de transmettre mon savoir, ce que j'ai appris avec les anciens, je suis en train de transmettre. Comme dit Mme A., qui danse avec nous, je suis une innée du bèlè, c'est elle qui me le dit. »*

A5/MR est un « produit » des écoles. Il n'a donc pas reçu de formation de danse traditionnelle. Ses connaissances de la pratique viennent des écoles de bèlè :

« J'essayais de me forcer, pour enseigner aux autres, à reprendre les mots que me donnait celui qui m'a appris justement. Et je revenais de manière basique avec les enfants, par exemple pour le Kabel, où je disais : "on dit un, deux, trois. Ca ressemble un peu à la marche des militaires..." Adapter avec les mots pour les enfants, et pour les adultes, c'était surtout de la démonstration ».

Thème 3 :

Évolution de la pratique : une catégorisation par niveau et classe d'âge

Les directeurs de centre

A1/MA nous fait savoir qu'il existe deux niveaux d'apprentissage ; un pour adultes, l'autre pour enfants. Toutefois, celui pour adultes est momentanément interrompu pour travaux. Mais il rectifie sa réponse en signalant que les niveaux correspondent aussi aux différents bèlè et au niveau d'apprentissage de l'apprenant. Il déclare à ce propos:

« Concernant les niveaux, je peux dire qu'il a premier et deuxième, mais je peux dire qu'il a trois niveaux, même quatre niveaux, car la base du bèlè [...] Dire qu'on apprend le bèlè en un an, ce n'est pas vrai. Parce qu'il a quand même en gros, je dirais au moins seize figures, 16 danses. Vous avez le bèlè quadrille, et tout ce qui est lalinklè, le bèlè, je dis de masse. Donc c'est deux chorégraphies différentes, qui ont aussi leurs pas, donc pour vraiment les acquérir ; ce n'est pas en un an. Si nous sommes à 16 figures, qu'on met un mois par figure : ça fait 16 mois plus les approfondissements. Comme je dis, celui qui s'est lancé, quand il ira parler avec les anciens ; les anciens ont des secrets qu'ils ne lâchent pas comme ça, qu'ils lâchent au fur et à mesure [...] Par ailleurs, le nombre d'élèves avoisine les 18, 2,. que ce soit le lundi que ce soit le mardi, que ce soit le vendredi ; ce qui fait qu'à un moment de l'année, je refuse de prendre du monde. Là, je ne prends plus personne car les cours sont remplis. Pour les cours du lundi et du mardi, à partir de 17 ans jusqu'à 90 ans, même 1000 ans. Et pour les petits, je peux les faire à deux niveaux, à partir de 3-4 ans, ou un truc d'éveil à partir de deux ans et demi, trois ans qui monte. Là, en ce moment, je travaille avec les lycéennes qui vont au BAC, et qui avaient pris l'option bèlè. »

A1/M1 revient sur les questions liées aux niveaux d'apprentissage en signalant qu'il y a deux rythmes différents. Mais « pour essayer de les mettre sur la voie, de les formater, elles venaient le vendredi. Mais c'est deux rythmes différents. »

A2/HB cherche à établir une vérité de sa réalité. Dans son atelier, il a environ 65 adhérents et 12, 14 membres de l'équipe musicale. Il souhaite réellement former afin que chacun soit performant dans un domaine donné. Il s'accorde à dire :

« Que le but pour lui c'est que l'association soit indépendante. C'est à dire que nous allons nous mettre en place afin que l'équipe musicale ... Dans l'équipe musicale, vous avez le tanbouyé, bwatè, chanteur. Donc ce qui est bien, c'est que ça permet de se relayer. Et bien sûr, au niveau aussi des danseuses ça devient de plus en plus rare. Je pense qu'on a un travail à faire aussi côté danseur parce qu'on a plus de femmes côté danse, et puis les garçons sont rares. Alors il s'agit pour nous de convaincre les jeunes de venir. Mon but surtout est d'être indépendant et de pouvoir travailler avec tout ce que nous avons, et de former des gens qui seront assez souvent lavwa dèyè pour qu'ils puissent entrer dans l'ancre du chant aussi. Donc c'est un travail de progression, et il se trouve à ce moment-là qu'on pourrait être indépendant, et tout le travail on le fait carrément au sein de l'association, et ça a l'air de marcher, ce système. »

Concernant les niveaux, « là pour l'instant, nous avons deux niveaux parce que ça se faisait sentir. Il a des gens qui sont là depuis trois ans ; ils ne pouvaient pas continuer à faire ce qu'on faisait au début. Et depuis l'année dernière, l'expérience avait commencé, puis finalement en constatant que les gens ne venaient pas dans le deuxième niveau, on en a fait un seul niveau. Mais cette année, ils étaient aigris d'avoir été dans les premières années ; donc cette fois-ci, ils sont beaucoup plus sérieux effectivement. C'est très fort au premier groupe, et ce deuxième groupe, les avancées, et là ça va. Et puis aussi, il y a un troisième groupe, et là qui demande encore beaucoup plus d'efforts, ce sera le groupe de prestation. Là, un travail très fort, très fourni, et là c'est à chacun de mettre le maximum d'eux-mêmes pour qu'on puisse être compétitifs surtout. »

Concernant le niveau enfant, « la demande a été faite au niveau du Lamentin, mais mon petit souci, je n'ai pas eu de réponse. Cette année, je vais revendiquer et refaire une demande. Tout en faisant cette demande, je vais voir si on peut mettre une section de tanbouyé aussi en place. Alors le but principal pour l'année 2014-2015, ce sera soit avec une équipe d'enfants, ça a échoué l'année dernière Je vais faire mon possible pour que ça puisse avancer. Ensuite une section de tanbouyé, pour ceux qui veulent apprendre le tambour. [...] Cette année effectivement, nous avons commencé le bèlè de Basse-Pointe, très bien avec une personne compétente dans ce domaine. En attendant l'année prochaine, j'espère qu'on pourra mettre en place la section bèlè li sid aussi. Donc le créneau est ouvert pour les trois bèlè, qu'on doit essayer d'établir bien sur avec les avancées et le côté prestation. Donc voilà, mon but est de mettre en place avec l'école pour les enfants, parce que le problème, c'est la disponibilité, les salles. Les enfants, c'est le mercredi, l'après-midi. J'attends. »

Les animateurs de centre

A3/YR ne parle pas de niveau d'apprentissage, mais d'une organisation spécifique de la séance, d'ailleurs, similaire à une séance d'éducation physique et sportive. Il dit ceci :

« Voila, y'a trois parties bien distinctes dans le fitness bèlè, la partie échauffement, bien sur, la partie renforcement musculaire, où là ce ne sont pas forcément des chorés mais une répétition de mouvements, avec des gestuelles, mais une répétition de mouvements bien placés pour renforcer le corps. D'accord ? Et y'a la troisième partie chorégraphie. Donc on fait des chorégraphies, fitness bèlè, mais en veillant aux postures, en veillant au bien-être des personnes, qu'ils arrivent à suivre au niveau du tempo. C'est de là que le fitness bèlè s'est

créé. L'objectif du fitness bèlè, comme je l'ai dit, certes, ça peut être une préparation physique pour des personnes qui font du bèlè, par le côté renforcement musculaire que j'ai évoqué tout à l'heure, c'est le côté adapté, donc un moyen de réhabiliter, notamment des personnes atteintes d'un cancer du sein, par rapport aux gestuelles de bras, qui pouvaient retrouver une mobilité du bras. Donc là c'est le versant très scientifique aussi du fitness bèlè, ce n'est pas 1,111 ptit truc comme ça, qu'on fait pour le fun. Chaque chorégraphie et enchaînement renforcement musculaire est vouée à développer une certaine catégorie de muscles, une certaine fonction. Donc c'est aussi très ciblé sur les objectifs de séance. L'objectif n'est pas juste de bouger, mais de bouger pour renforcer tel élément, améliorer telle chose. C'est une différence d'approche qui est fondamentale, et qui met le fitness bèlè comme un outil, certes, pour s'amuser, divertir, mais aussi pour la réhabilitation fonctionnelle, avec le versant scientifique qu'il a derrière. »

A6/UC organise les niveaux en fonction de leur expérience de la pratique :

« Le mardi nous avons un cours pour les débutants, nous travaillons avec ceux qui ne savent pas encore danser le bèlè, nous apprenons les pas. Et puis le jeudi, nous avons les gens qui savent déjà danser. C'est vraiment le groupe TJCD qui s'entraîne le jeudi. On a plus d'une vingtaine de personnes qui viennent le mardi, à apprendre à danser le bèlè, à écouter, à jouer le tibwa, à secouer le chacha, tout ça. [...] Le jeudi, c'est toute l'association, il faut compter une trentaine de personnes dcms l'Union Culturelle de la Jeunesse Ducossaise. Alors ils sont tous là le jeudi. »

Concernant le nombre d'élèves, CJ dit ceci : « Bon, on ne peut pas dire qu'on a un nombre d'élèves. C'est un groupe, de temps en temps il en a qui ont leurs obligations et qui ne viennent pas, mais on peut compter, nous sommes peut-être une vingtaine dans le groupe. »
Concernant les niveaux, l'enquêté dit :

« C'est-à-dire que je ne veux pas non plus faire la différence entre niveau débutant et niveau confirmé parce que le plus souvent quand les gens arrivent comme ça dans un groupe avec ceux qui sont déjà confirmés, la personne qui arrive se sent frustrée. Alors je suis obligée d'intégrer cette personne dans le groupe et lui apprendre des fois. Je la prends à part, je lui montre les pas, et puis voilà, elle évolue avec les autres. C'est une famille bèlè, donc [...] Là aujourd'hui, on a commencé le cours directement, vous avez vu. On a fait l'échauffement et puis les danses, car ce sont des confirmés. Mais quand y'a des nouveaux ou des nouvelles, je reprends automatiquement tous les pas de base pour pouvoir intégrer cette personne peu à peu afin qu'elle puisse aussi progresser avec les autres. Chaque répétition quand il a des nouveaux, je reprends les pas de base. »

Selon **A5/MR**, les cours ne se déroulent pas par niveau car l'association, récente, a très peu d'adhérents. Toutefois, le nombre d'inscrits dépassent les 25 enfants et adultes confondus :

« Ici, à Lanbéli, non. Pourquoi ? Parce que c'est une association qui est nouvelle, en fait elle n'a que deux ans, et pour le moment elle a un petit peu de mal à débiter, donc on n'a pas beaucoup d'adhérents. Donc on n'a qu'un seul niveau et à chaque fois on avance au rythme de tout le monde. Mais l'association où j'étais avant, y'avait des niveaux débutants et avancés, pour les adultes et les enfants [...] Les réguliers sont, on va dire 15 à peu près. On en a plus d'inscrits, mais les réguliers sont à peu près 15 [...] Au niveau des adultes, ça fonctionne un peu moins, pour les réguliers on est un peu moins de 10 quand même. »

Thème 4 : **Swaré bèlè ou projets pédagogiques : un moment de partage ?**

Les directeurs de centre

A1/M1 atteste de sa méthodologie. Il travaille avec des projets :

« Les projets, c'est la locomotive de l'année scolaire. Si on vient uniquement là, et puis il n'y a pas de projet : ce n'est pas bon. Alors en termes de projet, une année, on avait fait les quarante d'actions culturelle de la ville de Fort de France. Pour l'année Césaire, on avait fait un débat sur Césaire, Ti-Émile et la conscience afro-martiniquaise. On avait fait une démonstration de bèlè. Chaque année au mois de juin, on fait une animation autour du bèlè. Donc ce sont les acquis que l'on répète. Et puis ça peut arriver dans l'année qu'on aille [...] on peut répondre à une invitation de stagiaire qui nous demandent [...] Par exemple, il en avait une qui était en BTS Touristique, elle voulait qu'on lui donne un coup de main pour une manifestation qu'elle organisait dans le cadre de ses études au domaine de Rivière Blanche. On lui a dit ok. On a préparé une répétition pour qu'on soit au top. »

A6/UC dit juste avoir travaillé avec des écoles. Toutefois, il organise pour ses adhérents des animations telles que des sorties et des soirées :

« Nous avons notre soirée traditionnelle qui se passe en septembre. C'est notre soirée qui annonce la fête patronale. Et puis nous organisons une swaré bèlè dans tous les quartiers de la commune. Chaque année nous organisons une soirée dans un quartier. Et puis nous sommes demandés lors des fêtes de quartiers, où nous faisons des prestations pour certaines associations, et nous donnons un coup de main, nous allons à la maison des retraités, nous allons un petit peu partout. L'association bouge beaucoup. [...] Nous avons notre soirée traditionnelle qui se passe en septembre. C'est notre soirée qui annonce la fête patronale. Et puis nous organisons une swaré bèlè dans tous les quartiers de la commune. Chaque année nous organisons une soirée dans un quartier. Et puis nous sommes demandés lors des fêtes de quartiers, où nous faisons des prestations pour certaines associations, et nous donnons un coup de main, nous allons à la maison des retraités, nous allons un petit peu partout. L'association bouge beaucoup. »

Les animateurs de centre

A3/YR ne participe à des projets pédagogiques si ce n'est l'institution scolaire qui l'appelle pour des interventions ponctuelles. Toutefois, son activité lui permet d'organiser des soirées, dit-il, en plein air et d'autres interventions :

« Oui, en a quand même, comme je le disais, mais intégrées à des cours variés, quoi. C'est-à-dire qu'on ne fait pas un cours que sur le fitness -bèlè. Il y a une partie fitness-bèlè dans le cours, et une partie abdominale, au sol, sans forcément avoir du bèlè, sans forcément avoir de musique, et puis on a les concepts en extérieur, les événements. Ces événements là sont très, comment dire, riches en terme d'engagement. Bon, les gens sont très sensibles à ça, et c'est pour ça qu'on les fait. Y'a un autre élément que je voulais ajouter, sur les événements en plein air [...] un par mois avec cœur et santé, mais on en fait avec d'autres structures, et là ça multiplie les événements fitness bèlè [...] (les gens) s'ils veulent venir, yo ka fè la vwa dèyè, s'ils veulent jouer au ti bwa, ils jouent au ti bwa, oui. L'idée, c'est comme le bèlè, ces caractéristiques du bèlè là ne changent pas. Chak moun lan ni an wol, si ta la lé chanté, i ka chanté, depuis qu'il ne joue pas dans le travail, quoi. Dès qu'il fait ça bien, même si ce n'est pas un professionnel, même pour une p'tite initiation au rythme, pourquoi pas »

En ce qui concerne **A5/MR**, les manifestations sont de l'ordre de l'informel :

« Avec les adultes, pour bientôt, on a les manifestations du 22 Mai. On a le 18, le 21 et le 22. Cela s'articule aussi un petit peu avec des contes et des moments de parole, des poèmes sur la culture [...] On va un petit peu mélanger le tout, en association avec un groupe de rue à peau, les instruments sont à peau, pas à caisse claire ou les trucs en métaux, c'est des instruments à peau. On essaie de sortir un peu, surtout pour essayer de se faire connaître, pour faire venir les adhérents et surtout les fidéliser. Même s'il y en a beaucoup au début, des fois ils repartent. Donc c'est un peu pour faire connaître l'association, et montrer qu'on fait du bèlè, mais qu'on peut faire aussi autre chose, qu'on a plusieurs activités qui peuvent être intéressantes au sein de l'association. »

Thème 5:

L'évolution de la pratique : l'utilisation des CD

Les directeurs de centre

A1/M1 utilise les deux outils d'apprentissage en fonction de leurs objectifs. Il déclare ceci:

« On disait qu'il y a deux niveaux [dans les réponses aux questions précédentes], deux démarches pédagogiques, deux phases de travail : une phase de travail au niveau CD et une phase au niveau live : ti bwa, tambou, chantè. Quand je fais le CD avec les débutants, c'est vraiment pour les faire entendre, décortiquer le ti bwa, lavwa dèyè, tambouyé. C'est pour retranscrire ce qu'on a fait avec le CD. Maintenant deux ou trois ans, j'ai des camarades bénévoles qui acceptent de venir le lundi ou le vendredi et ils jouent et on travaille, deux, trois, cinq fois. Mais ce sont deux travaux différents. Quand ils viennent, ils annoncent ce qu'ils vont faire, ensuite pour les débutants, il faut que je dise on prend ça ou on prend ça [...] donc si je peux avoir un tambouyéen permanence, ça ne me dérange pas, mais ils sont tous pris. D'ailleurs, il y a le chanteur aussi qui est important. Tous ceux qui composent le bèlè, il faut les "réserver" avant. Mais c'est sûr qu'on ne travaillant avec le tambour, c'est plus pénétrant, avec le chanteur, le tibwatè, lavwa dèyè [...] Tout ça c'est deux choses différentes ».

A2/HB dans son entretien, on apprend que les cours sont organisés sans CD avec « des *tambouyé, tibwa et lavwa*. Il a un chanteur et une chanteuse qui dansent également. »

A6/UC n'utilise pas de supports matériels : « Nous ne travaillons pas avec des CD. Parce que nous travaillons avec Lama, nous n'avons jamais travaillé avec des cd Nous avons deux chanteurs, et nous avons le tambouyé, donc nous utilisons uniquement les chanteurs, les *tibwa*.. »

Les animateurs de centre

A3/YR emploie les deux supports :

*« Y'a les deux aspects, y'a le fitness-bèlè en salle, où justement on n'a pas forcément les *tambouyé*, et quand on est en plein air, c'est tambour, tambour, tambour. C'est le rapprochement avec la nature. Les valeurs culturelles, c'est aussi le rapprochement avec la nature. Donc on remet ça au goût du jour, avec coeur et santé, chaque mois on a une sortie en plein air. Je fais combien de prestations la semaine aussi, ou pour d'autres personnes, actions de sensibilisation. Donc, oui, il a beaucoup de travail en live, et pour le chant, on ne peut pas chanter avec le CD derrière. Quand on a nos chants, c'est qu'on est en direct, on est en live, et là c'est magique, les gens aiment ça. »*

A5/MR n'utilise aucun support numérique :

« C'est impossible de danser du bèlè sur cd ! Non, non, non ! Ce n'est pas possible ! Pourquoi ? Parce qu'en fait, le bèlè c'est la communication. Communication entre chanteur, lavwa dèyè, tibwa, tambour et danseurs. S'il manque l'un des trois, le bèlè il est bancal comme on dit. Pas l'un des trois, s'il manque un des cinq, il est bancal. Donc ce ne sera pas du bèlè purement. Donc si on le fait sur cd, ça va poser problème. J'ai dansé sur cd quand j'étais à l'école pour préparer mon bac. Et étant donné que j'avais l'habitude de danser sur du tambour, je trouvais ça vraiment bizarre parce qu'on ne distingue pas le temps fort du tibwa correctement, et étant donné que justement dans le bèlè c'est communication, là avec le tanbouyé, s'il y a un danseur qui n'a pas entendu un de ses break, il va le faire jusqu'à ce que le danseur l'entende. Alors que le cd, une fois que c'est fait, c'est fait, t'as pas entendu, t'as pas entendu. »

Thème 6 : **Le bèlè, une politique tarifaire**

MA/M1 répond que la structure en place est régie par la municipalité et compte tenu des objectifs culturels au temps d'Aimé Césaire, les prix sont très abordables :

« C'est une structure municipale, les employés sont des employés municipaux. Aimé Césaire avait toujours fait les cours gratuitement, depuis la création du SERMAC. Maintenant, la vie est devenue dure, on a demandé de faire un geste symbolique. Le geste symbolique, c'est 20 euros l'année pour adultes, 10 euros pour enfants. On pourrait même augmenter la dose à petit prix, ce ne serait pas un problème ».

A6/UC renchérit sur le tarif :

« Nous avons un tarif d'association. Si la personne adhère à l'association, nous avons une cotisation de 45 euros, et la personne est dans l'association, il participe à toutes les activités de l'association. Et si quelqu'un veut apprendre à danser, là c'est autre chose, nous lui faisons un tarif d'après aussi la position de la personne, les financements aussi. Parce qu'y a des gens aussi qui n'ont pas beaucoup de sous, qui veulent apprendre danser le bèlè, nous agissons d'après le financement. »

A5/MR insiste sur la modicité de ce tarif. L'adhésion ne s'élève qu'à 30 € l'année.

Thème 7 : **La redynamisation du bèlè par les pouvoirs publics**

Cette question n'a pas été posée directement aux interviewés. Toutefois, certains répond dans le cadre d'autres questions ; c'est le cas de **A2/HB** qui dit ceci : *« Mais vous savez à l'époque aussi, il n'y avait pas une politique culturelle aussi intense que maintenant, et je pense que ça, c'est dû au pouvoir. On nous cachait tout pour qu'on ne puisse pas trouver notre propre identité. Et là maintenant, effectivement depuis 83, avec la droite de Mitterrand qui est arrivé, il y a eu un bon culturel énorme qui s'est développé, et c'est vrai qu'à partir de cela, il y a beaucoup de choses qui se sont faits entre 1981 et maintenant. »*

Thème 8 :
Les valeurs transmises

L'ensemble des enquêtés rapporte que la pratique est signe de partage. A3/YR affirme : « *Que bèlè sé lanmou* »³⁴⁷.

Thème 9 :
Le bèlè, une pratique de résistance ?

A1M1 expose sa vision des choses :

« Le bèlè fait partie de notre histoire. C'est un pan de la résistance nègre, la résistance martiniquaise. C'est un pan de notre histoire, qu'on le veuille ou non, il y a des souches africaines. Donc c'est culturel, c'est traditionnel et c'est un héritage, donc il y a une transmission. Cette transmission veut dire qu'il faut donner l'apprentissage. Il y a des codes. Il y a des techniques, il y a des enseignements à apprendre pour dire quelle danse c'est quoi ? Tel pas, comment ? Il y a des rythmes à respecter, binaires ou ternaires. Il y a différentes figures. Un grand bèlè n'est pas un bèlè pitjé, même si c'est du bèlè. Donc là, c'est toute une racine, toute une culture qu'il faut transmettre pour sauvegarder notre patrimoine. Mais il faut savoir qu'il y a des leaders qui ont mené le bèlè avant. Il y a eu Ti-Raoul Grivalliers, Casérus, Laport, il y en a eu plein. Il y a tellement de noms ! Il y a eu Siméline Rangon, d'autres au niveau des chanteurs, mais il y a eu des tanbouyés : Galfètè, tout ça [...] Il y a eu des résistances par rapport à ça. Il faut voir que le bèlè, c'est une danse de résistance face à l'esclavage. Il y a des codes dans le bèlè. Vous avez le danmié : c'est une guerre, c'est une résistance face à l'oppression. Aujourd'hui, on dit que c'est martial. Vous avez des danses langoureuses, comme les esclaves n'avaient pas le droit de se caresser comme ils voulaient, donc à travers les danses [...] Il y a plein de choses. C'est pour ça que je dis nous avons une transmission à faire, mais il y a tellement de freins à ça. Aujourd'hui, il y a une conscience qui s'élève ; mais je veux dire que c'est pourquoi nos aînées, ceux qui ont sauvegardé le bèlè et la génération qui suit : il y avait des secrets. C'est un patrimoine. Autant on est capable de nous faire avaler les valse et les biguines que j'aime beaucoup. On doit être capable de nous faire accepter le bèlè. On va entendre plus facilement une valse de Tchaïkovski ou de Beethoven à la radio au lieu de mettre un morceau de bèlè avant. Au départ, même au niveau médiatique, il y a un boycottage. Combien de fois on passe un groupe de bèlè à la radio ? Ayen ! Combien de fois on passe une biguine ? La lutte est là ! Le bèlè est aussi une liberté, une thérapie. On est là, si on a mal au bras, avec le bèlè, la douleur part. C'est aussi ça. Un bien-être. »

Thème10 :
Le bèlè, langage et tradition orale

A1M1 : son propos apporte une légitimité à l'ancrage traditionnelle et territorial de ce genre musical :

« Chaque morceau du bèlè, chaque rythme du bèlè, chaque tempo, chaque figure du bèlè correspond à un message Le bélya, c'est une sorte gros cri nègre, de rassemblement, de ralliement. Vous avez d'autres morceaux comme des morceaux du gran bèlè qui expriment une sensation, une émotion. L'oralité même de la chose [...] À l'époque, à Saint-Pierre, quand il avait des morceaux de Léona Gabriel et tout ça, c'était satirique, c'était un rapport à un fait. Eh bien le bèlè exprime quelque chose. Les paroles ont un sens ? Ce n'est pas les paroles mwen anmen'w anlo, c'est un message. Par exemple, bèlè cho, jou a

³⁴⁷ Notre traduction : « le bèlè est signe d'amour ».

Lili té bat mwen, des trucs comme ça, ou bien cho i cho, bèlè a cho ! Ki sa ki cho ? a pleins de choses, il y a une plénitude. L'oralité est importante ! C'est pas difficile : quand les paroles sont plates dans le bèlè, on sent que c'est bloqué. Quand les paroles ont un sens, on s'éclate. C'est pourquoi ne chante pas du bèlè qui veut. Un chanteur de zouk ne peut pas chanter du bèlè. Le bèlè a sa particularité. D'ailleurs, il n'y a pas d'école tellement de chant en bèlè. Il y a peut-être une association qui se bat pour former ces gens-là : c'est l'AM4. Je ne sais pas s'il a d'autres associations qui forment au niveau chant. Moi, je sais que c'est celle-là que j'ai connue. Mais il serait bon de développer l'oralité, et on n'en trouve pas beaucoup. Ce qui est important, c'est de voir l'émotion qui se dégage dans ce que la personne exprime, c'est ce qui est important. On ne va pas chanter un morceau de bèlè qui donne envie de dormir. Lavwa correspond à quelque chose, il y a un message qui passe. C'est intéressant, c'est prenant, il faut aimer. Si on n'aime pas le bèlè, on ne peut pas le découvrir. Si on vient faire du bèlè et qu'on dit je vais faire pour faire, le courant ne passe pas, c'est une communication. Comme on dit, il y a un lien. »

A3/YR répond :

« C'est fondamental. Dans le fitness-bèlè, le troisième aspect reste la conception musicale. On est là dans un travail de promotion de la culture, mais aussi de la santé. On est dans la promotion de la santé. Les gens ont besoin d'avoir des éléments pour bouger, il faut des carottes, comme on dit. Donc c'est une carotte, c'est un outil qui leur permet de bouger avec le son de tambour. Ça incite les gens à la pratique. Mais à ce moment là, c'est vrai qu'on a des conceptions musicales, chofé ko, des chants sur l'échauffement, on a des chants sur la pratique, on a des chants sur l'alimentation, on a des chants sur les messages de santé : 0-5-30, 0 cigarette, 5 fruits et légumes, 30 minutes d'activité physique. Donc on a des chants liés à cela, et puis des chants aussi de relaxation. »

Sont présentés ci-dessous d'autres éléments de réponses ayant donné lieu à analyse.

Thème 11 : **Identité – culture - renouveau**

Interview d'**A2/HB** :

« Effectivement, je crois que l'identité est importante, d'où nous venons, ce que nous faisons et ce que nous partageons et ensuite le devoir de transmission. Puisque nous sommes de passage, on doit transmettre aux générations futures. Cette explosion culturelle, effectivement, nous a permis de mettre en évidence la culture, notre propre culture aussi, puisque, bon, C'est vrai que c'est vaste tout ce qu'on va dire puisque la Martinique, ethniquement, elle est assez forte de diversité totale, et il y a une chose aussi qu'il faut faire, c'est que notre bèlè effectivement a été saucissonné, je dirais même avant cette explosion culturelle qui a permis son épanouissement dans les années 80 et jusqu'à maintenant. Donc voilà ma pensée que j'ai, et là maintenant c'est sauver ce que nous avons et afin de transmettre aux générations futures. C'est ce qui est le plus important. »

Interview de **A3/YR** :

*« La pratique du fitness permet d'atteindre deux objectifs. Le premier est de se rapprocher de sa culture. Cette activité est donc un intermédiaire au bèlè, le deuxième considère le bèlè comme une activité sportive à part entière. **A3/YR** affirme qu'il a un côté réadaptation, et puis un côté, voilà, des gens qui sont bien, qui veulent, même si la réadaptation doit être du loisir aussi, mais qui sont bien, mais qui veulent aussi pratiquer le bèlè, le fitness bèlè parce que soit ils n'arrivent pas à trouver la coordination au bèlè parce que les pas ne sont pas évidents, donc ça peut être aussi une approche pour peut-être après aller*

faire le bèlè. Donc les gens testent et disent : "Ah le fitness-bèlè c'est bien, ou je peux aller prendre des cours de bèlè maintenant ? J'ai vu un pti peu la vibe j'ai envie d'aller plus loin. " Donc c'est une mise en bouche aussi. Ça peut être une mise en bouche pour les jeunes, on l'a déjà fait avec des lycées, on l'a fait avec des tout petits, on l'a fait au parcours du coeur avec 450 jeunes à Ducos. Donc c'est rapprocher tout type de personnes, tout âge de la culture, de leur culture qui leur appartient. Après, on ne reste pas sectaires, à dire "bèlè sé ta nou", on peut s'ouvrir, on peut aller faire de la zumba, faire d'autres trucs, ce qu'on veut, mais il faut déjà avoir une bonne connaissance de soi-même, de sa culture, et c'est pour ça que dans le fitness bèlè il a de la formation. Et cette formation n'est pas seulement sur comment mener un cours de fitness bèlè, mais c'est surtout aussi sur l'histoire, l'approche historique. Comme ça, les instructeurs formés connaissent l'histoire et peuvent le transmettre aux gens. »

Thème 12 : Appropriation de la pratique traditionnelle

Interview de A3/YR

A3/YR a un statut particulier car il utilise le *bèlè* comme un support pour la pratique du *fitness*. Les questions ci-dessus s'adaptent en partie avec cette interview. Toutefois, son profil s'oriente directement vers un ré-appropriation de la pratique compte tenu de ses connaissances techniques dans le domaine du sport. Ils rapportent les paroles suivantes :

« Pendant ces années là, entre 2009 et 2012, comme je disais, j'ai fait beaucoup de bèlè, de danmyé, et j'ai constaté en fait qu'il avait beaucoup de traumatismes liés au bèlè. Par rapport aux sauts, par rapport à certains mouvements qui sont contre-nature, niveau ergonomique. Donc moi, étant un professionnel en ergonomie et en activités physiques adaptées, je me suis dit : "Comment déjà d'une part diminuer les blessures que certaines personnes pouvaient avoir ?", qui étaient dues, selon moi, c'est une hypothèse, au manque de préparation physique, et d'autre part, comment adapter la danse bèlè qui est assez compliquée à des personnes en situation de handicap, car là c'est mon métier. Donc par rapport à cela, à ces constats là, ces deux constats : traumatismes et tout ce qui est accessibilité pour les personnes en situation de handicap, j'ai pris certaines postures bèlè, et je les ai adaptées pour des personnes atteintes de cancer du sein, de maladies cardiaques, après des personnes un peu normales, mais qui étaient un peu sédentaires, et j'ai eu de très bons constats, très bons retours. Comme des gens, d'une part, qui n'aimaient pas forcément le bèlè, mais par rapport aux effets qu'ils avaient par rapport au fitness bèlè, qui se disent : "Ah ¹ Le bèlè est quand même intéressant !" et rentrent dans la "vibes" comme on dit, et on a commencé réellement à sentir l'énergie et à apprécier cette musique. Donc des gens qui n'appréciaient pas ont commencé à apprécier la musique. Et puis, donc j'ai généralisé ça, et j'ai voulu figer les postures, donc j'ai adapté les postures, notamment au niveau des membres inférieurs, des jambes, pour pouvoir diminuer les problèmes au niveau du genou. On a donc ajouté les chaussures, le fitness bèlè est toujours pratiqué avec des chaussures. Et puis un certain nombre aussi d'adaptations au niveau des rythmiques. C'est-à-dire que pour certaines personnes, on va plus prendre des biguines bèlè, d'autres personnes on va plus prendre du bèlè cho, on va prendre du danmyé. Donc ça dépend de ce que l'on veut travailler. »

A3/YR s'est aussi approprié des chants :

« Moi j'écris les chants, après s'il a d'autres personnes qui veulent écrire... Mais pour l'instant, je n'entends pas trop de chants santé. Après y'a des sons ... Voilà, je n'entends pas trop de chants santé, donc j'ai, justement, c'est ça, c'est impulser une nouvelle dynamique dans le bèlè, c'est là que je parle d'évolution du bèlè. Bèlè avec la santé, bèlè avec toutes les catégories sociales, et pas le bèlè juste avec les vieux nègres comme ils disaient, alors que là y'a tout le monde. J'ai des exemples d'une personne qui, arrivée ici me disait qu'elle

détestait le bèlè, et maintenant c'est elle qui est devant et qui fait toutes les chorégraphies avec moi. Ça aussi c'est refamiliariser les gens avec leur culture. Donc les chants pour l'instant je les crée, mais y'a des chants intéressants. Edmond Mondésir qui a un chant : "bel bel an ba bwa bel". Tout ça c'est aussi des messages de rapprochement avec la nature, donc qu'on utilise beaucoup, puisqu'on travaille avec radio Apal, Asé pléré an nou lité, on travaille avec différents tanbouyé, dont Ch. V., mais aussi Eric de Rivière Salée, José qui joue pour l'AM4. On est aussi dans cette logique de mutualisation. On ne reste pas dans un groupe, on a différentes personnes qui travaillent dans différents groupes qui viennent. a eu Pierre, qui est secrétaire de l'AM4 maintenant, un jeune. Donc voilà, on n'est pas segmentés, sectorisés sur un type de personne, mais néanmoins, c'est avec sa ki ta nou, l'association sa ki ta nou qu'on a impulsé ça. On a un profond respect pour eux, on continue de travailler avec eux, mais aussi avec d'autres personnes parce que bèlè sé lanmou [...] important pour le souffle. Le souffle et la communication. Quand on chante en même temps les mêmes chants, ça a un côté fédérateur, un côté respiration, qui est très important, et donc on incite les personnes à chanter, et ça fait même partie du cours, puisqu'ils vont répéter aussi des messages de santé qu'ils vont intégrer, comme des pensums. Mais c'est mieux qu'un pensum, quoi ! »

A3/YR dit s'être réapproprié la pratique par la reconnaissance institutionnelle :

« Le brevet de la propriété intellectuelle [...] Voilà, parce que moi, je l'ai créé à titre personnel, pas avec coeur et santé, c'est Youry Rotin, ce n'est pas coeur et santé. C'est une marque déposée à l'Institut National de la Propriété Intellectuelle, qui justement, par rapport à tous les cadres que j'ai évoqués, les postures, les musiques, l'enchaînement aussi, c'est un show le fitness-bèlè, c'est-à-dire qu'il a des enchaînements, différentes sonorités, par rapport à des objectifs particuliers. C'est pour ça qu'on l'a cadré et qu'on peut aussi faire un certain nombre de lettres pour dire attention, là c'est une propriété intellectuelle, de ne pas utiliser le nom. Parce qu'on a un cadre bien précis. On n'a pas le temps pour s'accaparer et faire les beaux, c'est surtout par rapport au cadre de sécurité, c'est pour protéger les pratiquants. »

Thème 13 :

Rapport à l'environnement naturel / santé / appropriation

Interview de **YR** : « Et c'est ça l'innovation aussi, parce qu'il a le fitness-bèlè, mais 'a aussi la marche qui réconcilie avec l'environnement naturel, donc on essaie d'allier les deux concepts pour rapprocher les gens de la nature et des valeurs simples : bouger, danser, marcher, manger local aussi, a beaucoup de travail sur les fruits comme je disais, qui est important et à mettre en valeur. Et à Sainte-Marie, on l'a fait avec le bèlè-swé, et avec le MANA, Marché Agricole Nord Atlantique. Donc à ce moment là, il avait les fruits-à-pain, on a fait des conférences, puisqu'on est professionnels de santé, on a pu parler, on a des experts en nutrition avec nous. Moi j'ai parlé de l'activité physique en tant qu'expert en activité physique adaptée. Et 'a la nutrition et tout ça ... Donc c'est un melting pot de rassemblement d'énergies martiniquaises qui est voué à être diffusé aux locaux, certes, ceux qui n'ont même pas conscience, et bien sur, à l'international. C'est ça la perspective. »

12.3. L'institution scolaire

L'introduction du bèlè au sein de l'institution scolaire a permis la diffusion de la pratique. L'option bèlè au baccalauréat permet d'obtenir des points supplémentaires à l'épreuve. Seuls les points au dessus de 10 sont pris en compte ; ce qui s'avère être une opportunité pour les élèves. Les interviews ont pour objet d'évaluer la part transmissif de la pratique. Autrement, comment transmet-on une pratique traditionnelle au sein de l'Éducation nationale ? Et quels sont les moyens mis en place afin de procéder à

l'évaluation d'une pratique qui se transmettait de manière informelle ? Notre enquête porte sur 9 interviews dont un directeur d'établissement, deux enseignants d'éducation physique et sportive et 5 élèves.

Thème 1 :
Le bèlè : un sport de l'Éducation Nationale ?

I1/SN explique l'émergence à l'école. L'option *bèlè* est encadrée par les enseignants d'éducation sportive. Cette option s'intègre dans le cadre des activités de la danse « *même si l'initiative a été prise par les pratiquants djoubakè. Ils sont pour la plupart des professeurs d'autres matières. Dans cet établissement, l'option bèlè a été proposée par un enseignant de philosophie* ». En effet, cet enseignant dont parle l'enquêté est un pratiquant de *bèlè* au sein de son association. *Djoubakè*, il est reconnu par ses pairs en tant que tel, il est aussi l'animateur *bèlè* du lycée, dans le cadre des ateliers.

I2/CP, tout comme **I3/MA**, considère le *bèlè*, en partie, comme un sport mais affirme que le *bèlè* est aussi un « art, une culture ». Or pour l'enseigner, « il faut un diplôme de la jeunesse et des sports ».

Thème 2 :
L'origine du bèlè à l'école

I1/SN pense que l'introduction de cette pratique à l'école vient des années 50-60 lorsque des groupes tels que le mouvement [de l'anthropologue d'Europe de l'Est] d'Anka Bertrand, le groupe folklorique de la Martinique, l'AGEM d'une part et les recherches universitaires d'autre part ont impulsé le *bèlè* des milieux informels :

« Anka Bertrand était ethnologue et faisait des recherches dessus. Elle avait ce magazine qui s'appelle Parallèle dans lequel il y avait beaucoup de choses sur la culture martiniquaise, compris le bèlè, sur le groupe folklorique de Loulou Boislaville aussi. Et un an plus tard Ronnie Aul a travaillé avec Ti-Émile. Et de l'autre côté, on avait des étudiants dont deux qui étaient assidus : le frère du pianiste Bibi Louison et l'architecte Franck Hubert qui se rendait fréquemment à Sainte-Marie, Bezaudin. C'était au temps de Siméline Rangon qui devait avoir 16 ans à cette époque. F. Hubert a enregistré avec Siméline vers l'âge 16-17 ans. Ils ont donc, avec l'aide du mouvement indépendantiste, AGEM, enregistré un 45 Tour, avec le texte de la pochette écrit par Édouard Glissant. D'ailleurs, la sortie de ce disque a causé des conflits puisque Ti-Émile et Siméline n'était pas au courant. Sont venus ensuite d'autres mouvements indépendantistes qui ont entraîné beaucoup de jeunes en politique. L'émergence du bèlè a démarré lors de la venue de Ti-Émile à Fort de France, avec les frères Dru, Vava Grivalliers. C'est à partir de ce moment que l'AM4 a été créé. Nous pouvons parler de Victor Treffle. Beaucoup d'enseignants ont adhéré. Ils ont créé l'option [...] »

I2/CP ne connaît pas la réponse. Quant à **I3/MA**, l'introduction du *bèlè* à l'école est due à la volonté d'un inspecteur pédagogique originaire de la métropole :

« Un inspecteur pédagogique de la métropole qui a constaté et qui a permis que le bèlè entre à l'école, dans le cadre scolaire par l'éducation physique et sportive. Nous avons adopté le répertoire au programme pour que les élèves puissent être évalués et donc à partir de ce fait, s'est créées des options par la version CCF (contrôle continu de formation) ou option ponctuelle, l'élève est convoqué dans un lieu : ou ça passe ou ça casse. Cela doit faire une quinzaine d'années que c'est inclus dans les programmes.

Et en partant de là, effectivement il y a eu une grande densité d'enseignants d'éducation physique de toutes origines qui se sont mis à l'apprentissage du bèlè pour l'enseigner dans les cours et à partir de cela, on a su dégager un certain nombre de critères pour faire une grille d'évaluation pour les élèves qui dansent le bèlè dans le cadre du programme scolaire ».

Thème 3 : **Le bèlè à l'école : entre atelier et option bèlè ?**

I1/SN affirme que l'atelier bèlè et l'option bèlè ne « relèvent pas de la même procédure ». L'option bèlè est mise en place à la demande d'un enseignant, afin que le bèlè intègre les activités de danse. Tandis que la mise en place de l'atelier bèlè requiert une demande de partenariat entre la DRAC et le Rectorat :

« C'est des gens qui étaient dans l'AGEM ; c'est eux qui avait un rapport avec l'État, le Rectorat. Il s'agit de permettre à des élèves d'avoir accès à des activités artistiques et culturelles pendant les heures scolaires et pendant le temps péricolaire et extra-scolaire. [...] Il s'agit donc de tout ce qui est artistique et culturel. Donc cela peut être la musique, la danse, le théâtre, la photo ; et dans ce cadre là, les écoles proposent des projets. Il y a un appel à projet pour le Rectorat, ensuite il y a des commissions académiques qui valident les projets sur le plan scolaire et qui va donner les moyens financiers [...] Je vois qu'il a 12 à 15 élèves intéressés qui ne sont pas de la même classe, des élèves de seconde, première, terminale : je vais donc monter un atelier ; j'aurai donc avec moi un intervenant artistique que nous payons, le Rectorat et moi. Les autres pédagogues ajoutent que l'option est plus réglementaire, elle permet d'être incluse dans la notation du baccalauréat. »

Thème 4 : **Bèlè et politiques publiques**

Le directeur du centre nous fait part de son mécontentement face à l'État, aux collectivités territoriales et CTM (ex-Conseil Régional de la Martinique) qui auraient dû, selon lui, participer activement au projet. Il affirme que les institutions scolaires de la métropole sont privilégiées dans ce domaine. La Martinique n'a pas ce privilège : « Nous participons à la commission pour la gestion des projets en fonction du montant attribué, nous payons et normalement, si nous étions en France, la collectivité la commune pour les écoles, ils mettraient de l'argent là ».

La musique est donc très peu représentée à la Martinique. Le directeur fait allusion à la DRAC qui, d'ailleurs, ne dispose pas d'écoles. Elle intervient, dit-il dans la carrière d'un artiste. Selon lui, il n'existe pas non plus d'école municipale en danse traditionnelle. Le SERMAC n'est pas une école municipale. Les personnes intéressées, dit-il, doivent passer par l'enseignement supérieur. L'IRAV, actuel Campus Caribéen des Arts est devenu davantage une école d'arts plastiques que de danse ou de musique. Pourtant des diplômes professionnels ont été délivrés par le passé :

« [...] Du bèlè et la musique traditionnelle ; et apprendre aux gens le solfège et puis, on pouvait délivrer le DEM (diplôme étude musical) qui est un diplôme qui permet une mise à niveau, Si vous n'avez pas le bac, dans le cas d'un certain nombre de gens qui étaient à la DRAC. Le fait d'avoir le DEM permet de se présenter au DE, le Diplôme d'état du DUMI : (diplôme universitaire de musicien intervenant). Tout est parti en dérive [...] Des règles communes : l'État est en charge de l'enseignement supérieur. Il fait un enseignement de base et surtout il faut que les choses soient bien cadrées. Le projet de la Région du Campus Caribéen des Arts : il est intéressant, mais, il y en a qui ne peuvent

pas aller faire des études, aller dans écoles aux États-Unis. C'est bien qu'on puisse les former sur place. Mais cela veut dire qu'il faut mettre les cadres. Euh, il faut voir quel niveau de diplôme qu'on leur donne et comment la formation professionnelle et l'enseignement supérieur deux choses et la maquette soit validés par le Conseil Régional [...]

LII/SN mentionne qu'il ne faudrait pas confondre diplôme professionnelle et diplôme universitaire dont le dernier aboutit, d'ailleurs, au CAPES et à l'agrégation :

« Combien de Martiniquais ont passé le CAPES ou l'agrégation de musique dans les 10 dernières années ? On donne la place à la personne qui obtient la qualification. Si aucun Martiniquais n'a la qualification, eh bien, ils ne l'auront pas. Alors lorsqu'il n'y a personne, on met un vacataire. Celui-ci peut détenir un diplôme du conservatoire et avoir fait quatre ans ou cinq ans d'expérience mais il restera toujours vacataire. Cela veut aussi signifier qu'on mettra le Martiniquais à la porte, s'il y a un nouveau diplômé. Il faut donc passer le CAPES. On met en place des formations pour la préparation au CAPES. Il en a qui venait, mais qui n'allait pas à l'examen. En ce qui concerne l'agrégation, il y a une seule martiniquaise ! [...] Si l'on veut se faire respecter, il faut étudier »

Les enseignants s'accordent à dire que sans politiques publiques, le *bèlè* n'aurait pas été mis en place. Mais dans un autre sens, les actions mises en place dans les écoles sont la preuve que les enseignants font preuve d'initiative.

Thème 5 : ***Swaré bèlè ou spectacle de fin d'année***

Selon **les pédagogues et le directeur**, un spectacle de fin d'année peut être organisé dans le cadre des ateliers *bèlè* à l'initiative des enseignants d'éducation physique et sportive : *« [...] C'est que dans ces ateliers artistiques bèlè, il y en a certains qui sont mis en place par les professeurs d'EPS ; euh ? Je ne sais pas si ça continue. Au moment où L. J étais au Lorrain, on finançait les ateliers. Madame T. a aussi son atelier. Là, c'était un atelier, mais à côté de ça, il a l'option. »*

Thème 6 : ***Entre savoir-faire et formation diplômante***

Selon **le directeur**, certains établissements scolaires confondent atelier *bèlè* et option *bèlè*. Si l'établissement n'entreprend pas de démarches pour l'allocation de subventions, les ateliers *bèlè* ne peuvent avoir lieu. Les enseignants sont habilités à la pratique, mais ils ne peuvent enseigner le *bèlè* qu'à la condition d'avoir le *savoir-faire*. Il prend l'exemple d'une enseignante partie à la retraite :

« A. ., elle est formée, elle est partie à la retraite, maintenant ils peuvent très bien l'estimer ; comme ils sont formés de travailler avec leurs élèves en leur apprenant eux-mêmes. Pour moi, s'ils ne sont pas formés, ils font appel à l'animateur. Mais ce n'est pas nous, cela relève de l'Éducation nationale. Maintenant dans les ateliers artistiques. L'éducation artistique, il doit obligatoirement avoir une animatrice ou un animateur. Ils viennent par couple et sont payés par le rectorat et nous. Mais ce n'est pas l'option. Il mélange l'option et l'atelier ».

Dans le cadre des ateliers *bèlè*, la DRAC vérifie la compétence des animateurs : « Les textes disent la DRAC doit vérifier la compétence de ces gens là. Faute de diplôme et d'école délivrant un diplôme, nous demandons à ce que ces gens viennent de l'AM4. Mais, on ne veut pas n'importe qui, non plus. Il faut que ces gens aient une attestation d'AM4 et qu'ils soient formateur : c'est à dire

aptes à former [...] ou alors des gens connus, comme par exemple Félix Casérius qui aurait eu un agrément parce qu'on connaît Félix Casérius. Moi particulièrement, j'ai une partie de ma vie à Sainte-Marie. Ben Rastocle copère avec mon père. Mon père est parrain de son fils. Il avait un groupe à Reculé, à Sainte-Marie et c'est mon père qui était président du groupe. Les maîtres du *bèlè* eux aussi peuvent avoir un agrément. Les gens qui veulent intervenir dans une école, on leur dit d'accord mais il faut un avoir un curriculum vitae et aujourd'hui, il faut l'attestation d'AM4 disant qu'ils sont capables de transmettre ».

Selon **I2/CP**, le savoir-faire ne dispense pas l'obtention du diplôme : « *Je sais qu'il y a des diplômes d'État en danse, mais pas spécifiquement bèlè. Cela existe en danse contemporaine, en danse classique. Je pense qu'il faut passer des diplômes jeunesse et sport pour être animateur et avoir des compétences en bèlè pour travailler* ».

I3/MA est enseignant, diplômé de l'Éducation Nationale. Il dit seulement avoir pratiqué du *bèlè*. Par conséquent, il « maîtrise les deux modalités de la transmission ».

Thème 7 :

La légitimité des enseignants face à la tradition

I1/SN connaît un enseignant d'origine métropolitaine qui pratique le *bèlè* dans le lycée dans lequel il exerce. Il nous fait part de son avis :

« Parce que la culture qu'il [le métropolitain] grandit et qu'il baigne ne les prédispose pas à la libération de ce corps. Nous grandissons dans une culture qui nous libère le corps ; c'est-à-dire qu'il a des gens qui ne sont pas à l'aise. Prenons le cas des petits enfants de chez nous : l'enfant à deux ans, il entend de la musique, il bouge, son bassin bouge aussi. Ce n'est pas le cas pour les petits français [...] Donc, il y a une certaine culture de la créolisation. La créolisation a fait des peuples venant de culture qui ne bouge pas. Bouger maintenant a pris de l'importance : c'est le bouger de l'Africain. La danse vient de la vie de tous les jours [...] »

I2/CP nous fait part de sa connaissance de l'évaluation : « Je sais évaluer ; la commission de danse, chorégraphie, communication, relation parce que c'est très important dans le *bèlè* de ce côté-là : le tambour, les techniques de pas. On a évalué les techniques de pas. »

I3/MA est à la fois enseignant et animateur et dit enseigner en toute légitimité.

Thème : 8

Une pratique scolaire qui s'appauvrit ?

La vision de **I1/SN** est la suivante : le nombre d'ateliers s'amenuise. Au lycée, ils étaient au nombre de 4 (2 au Marin et 2 à Ducos), 5 en primaire et 6 au collège, pour l'année scolaire 2010-2011. L'année suivante, il n'y en avait plus qu'un. Cette année, il y en a un peu plus.

Pour sa part, l'enseignante en éducation sportive (**I2/CP**) constate que les conditions sont de plus en plus difficiles pour deux principales raisons. La première concerne les moyens logistiques qui s'appauvrissent : d'une part, sans chanteur, ni musicien, les séances ne peuvent se dérouler dans des conditions optimales et d'autre part, les formules sont réparties en deux options : danse traditionnelle et musculation, au lieu d'une, les années précédentes. La deuxième raison découle de la première : sans cadre approprié, les élèves perdent en motivation. **I2/CP** avoue que le fait que le *tanbouyé* soit un élève ne les motive pas. En somme, **I2/CP** déplore les moyens qui se dégradent :

« Il y avait un tanbouyé qui était rémunéré par le rectorat et qui venait [l'élève tanbouyé] faire les cours ; c'est dans ce sens là que je dis cela » ; ce qui n'est pas le cas pour les élèves, la danse bèlè est un moment de plaisir : « Je vois bien, à chaque fois que je viens à la danse, c'est un moment convivial même sur le plan créatif, il y a beaucoup d'élèves bèlè très riche, on s'aperçoit que les enfants adorent danser ».

I3/MA est animateur : il reçoit des pratiquants qui ont été ses anciens élèves. La pratique dans les associations ne s'appauvrit pas, mais à l'école le nombre est fonction de la promotion.

Thème 9 : L'évaluation

Compte de tenu de l'objet de la question, seuls les enseignants ont été plus à même à répondre à cette question.

I2/CP est enseignante d'éducation physique et sportive dans un lycée général et technologique. Métropolitaine, elle enseigne le bèlè et fait parti des membres du jury de l'option bèlè au baccalauréat. L'évaluation se déroule en deux parties, la première se déroule aujourd'hui. Tandis que l'autre doit faire l'objet d'un dossier, mais il faut voir avec monsieur **I3/MA**.

Pour **I3/MA** l'évaluation requiert au préalable, une disponibilité de 3 heures par semaine pendant 3 ans. Les élèves ont sept minutes pour sept minutes de prestations et un dossier à remettre. La partie théorique de la préparation est relativement courte.

La grille d'évaluation est évaluée par l'ensemble des professeurs dispensant cette activité :

« Si on prend une chorégraphe qui a par exemple du bèlè, il y a une grille nationale qu'on va retrouver en France et dans les quatre coins de la France. Cette grille a des indicateurs dégagés par le bèlè par exemple la posture, l'énergie, la symbolique le rapport avec le monté au tambour, les échappés. Tout cela est décortiqué par rapport à la même grille connue pour évaluer la danse bretonne, slave, etc. La grille est à l'échelle nationale afin d'évaluer. La danse traditionnelle a des indicateurs, des repères, des contenus spécifiques à la danse traditionnelle ».

Thème 10 : Mode d'apprentissage de la pratique

Cette question n'a pas été posée par le directeur, du fait de sa fonction. Toutefois, du fait de son avis sur les autres questions, il est conscient que l'apprentissage de la tradition est différent de celui d'une activité moderne ; ce qui explique son intérêt à recruter des animateurs reconnus dans le monde du bèlè.

I2/CP affirme que cela fait 4 ou 5 ans qu'elle apprend le bèlè. Elle se rend aussi au swaré bèlè. Mais elle avoue aussi qu'elle ne maîtrise pas la pratique. Elle dit que du fait de son origine métropolitaine, elle « n'a pas cette danse dans le sang car ce n'est pas de [sa] culture ». Sa période d'apprentissage lui a valu quelques réticences des Martiniquais ; elle dit avoir développé un complexe d'infériorité :

« J'ai un complexe d'infériorité [...] Moi, je fais l'effort de rentrer dans ça. Je suis danseuse à la base, toute forme de danse m'intéresse. [...] J'ai été sensibilisée au bèlè par

des Antillais. C'est quelque part parce que j'ai fait l'effort de connaître, de danser. Quand je note, je pense que je peux dire maintenant que je connais le bèlè. »

Selon **I3/MA**, l'apprentissage d'une pratique traditionnelle équivaut à un apprentissage de sa propre culture : « *Une certaine valeur, un certain principe [...], des manières de vivre qui se lie à des postures, des tenues* ».

Thème 11 : ***Intérêt d'une telle pratique dans l'institution***

I1/SN et **I2/CP** valorise cette pratique pour les bonifications que cette évaluation pourrait leur rapporter au baccalauréat.

I3/MA constate que beaucoup d'élèves ont davantage confiance en eux : « *Beaucoup arrive timide et réservé. Ils sortent là grandis avec une confiance en soi [...] après quelques années d'expérience, ils n'ont pas peur du regard des autres.* » Il ajoute que la transmission de *bèlè* signifie aussi transmettre « *un savoir, une manière de vivre, un certain principe que l'on pourrait assimiler aux valeurs transmises [...]* L'effet c'est d'apprendre un pan de leur culture et d'avoir un loisir pour combler le temps libre. Ils adhèrent à se savoir naturellement ».

Thème 12 : ***Qui sont les élèves qui pratiquent le bèlè ?***

Si l'on se réfère à **I1/SN**, **I2/CP** et **I3/MA**, les élèves ont des profils divers. **I3/MA** ajoute qu'un établissement scolaire est « *un lieu ouvert qui accueille des élèves venant d'ailleurs qui n'ont pas forcément des notes satisfaisantes. Ce ne sont pas forcément des élèves dont les parents ont pratiqué comme activité, le bèlè. Ce n'est pas la première fois que les élèves dansent. Ils commencent depuis la seconde et finissent à la terminale. Il peut avoir des musiciens [...]* Alors pour certains, oui, il y a qui sont dans des associations. Il y en a beaucoup au niveau des associations. Il y en a qui font parti de groupe du quartier et qui ne font pas la danse traditionnelle, mais de la danse folklorique. On trouve un peu de tout chacun à sa sauce avec l'art on est sûre de reconnaître les anciens. »

Sont regroupés ci-après les résultats d'entretiens de cinq élèves de lycées pratiquant le bèlè soit en atelier soit en préparation à l'option du baccalauréat. Deux des cinq élèves sont de sexe masculin : I4/LB et I9/ES.

Thème 13 ***Le choix de la pratique***

I4/LB a fait le choix de cette pratique pour : « *À la base pour essayer... Au début, il a six ans, c'est mon grand frère qui faisait de la danse. Ma mère s'est mise aussi et puis je me suis mis dedans* ».

I5/SR a choisi le *bèlè* parce que cette danse représente la culture de son île, « *la relation avec le public, les sonorités* ».

Quant à **I6/PM** et **I7/AF**, elles aiment la danse traditionnelle. **I7/AF** ajoute qu'elle l'a choisi car elle avait déjà eu l'opportunité de pratiquer le *bèlè* dans un autre lycée. Quant à **I8/DE**, elle nous dit « *qu'elle fait de la danse traditionnelle mais du bèlè* ».

I9/ES affirme que le *bèlè* est l'option facultative proposée dans l'emploi du temps pour les aider à gagner des points au bac.

Thème 14

Le bèlè : un sport ?

Le *bèlè*, pour **I4/LB**, représente un moyen de s'exprimer, de parler et de transmettre des émotions.

Quant à **I5/SR** et **I6/PM**, il est à la fois un sport permettant d'avoir un bon rythme cardiaque, mais le *bèlè* est aussi « un moyen d'éduquer, d'apprendre les choses de la vie ».

Selon **I6/PM**, « *Déjà, toute petite, j'avais envie de danser la danse traditionnelle. Je n'ai pas eu l'occasion. Quand je suis arrivée au lycée, on m'a dit qu'il y a la danse traditionnelle. Au début je pensais que c'était plus la biguine et plus mazurka. Mais bon c'était bèlè. Je pensais que cela n'allait pas me plaire. Mais cela m'a beaucoup plus. La biguine, la mazurka ne m'a pas autant plus que le bèlè. C'est un moyen d'expression. Moi qui n'ai pas d'autres activités sportives l'option danse traditionnelle c'est pour se décompresser, se lâcher dans notre creneau d'option.*»

Pour **I7/AF**, le *bèlè* « n'est pas vraiment un sport », il est un « moyen de récupérer et de faire des rencontres en même temps ».

Pour **I8/DE** et **I9/ES**, le *bèlè* est un sport et un art ; un sport pense **I8/DE** selon qui, « *il est assez physique [...] par rapport à la technique et à la gestuelle qui n'est pas facile à mémoriser. Il faut beaucoup d'entraînements pour cela.* »

Thème 15

Exportation du bèlè

Tous les enquêtés sont enthousiastes sur le fait que la pratique soit exportée et pratiquée à l'extérieur du département, en dépit de quelques avis mitigés.

Selon **I6/PM**, grâce au *bèlè*, les personnes auront « une nouvelle vision de la danse ».

I5/SR se demande si « les gens vont comprendre ce que l'on fait ».

I8/DE nous rétorque : « *Que oui, parce que le hip-hop, ce n'est pas notre culture. Il est importé, c'est l'art de la rue. Si d'autres cultures arrivent en Martinique, pourquoi pas notre culture dans d'autres pays ?* »

Thème 16

Valeurs transmises

L'ensemble des enquêtés parlent de connaissance de soi. **I5/SR** évoque, entre autres, la notion de solidarité.

Thème 17

Avenir des lycéens pratiquants

Les interviewés sont conscients que l'apprentissage du *bèlè* puisse amener à l'exercice d'une profession, mais veluent en faire un métier. Seul **I9/ES** souhaitent poursuivre leurs études dans le domaine, les autres dansent pour leur plaisir et surtout pour gagner des points à l'épreuve du baccalauréat. Par ailleurs, ils semblent convaincus que l'apprentissage de la pratique au lycée n'est pas suffisant pour en faire un métier.

Thème 18 :
Swarè bèlè et/ou festival

Tous participent à des spectacles de fin d'année mais seuls ceux qui pratiquent déjà interviennent à des *swaré bèlè* ; c'est le cas notamment de **I4/DE** et de **I6/PM**.

I8/DE a dansé lors d'un match de hand-ball.

12.4. Le *bèlè Légliz* : interview avec l'un des fondateurs

Ce chapitre reconstitue les propos d'un des fondateurs du *bèlè-Légliz* : le prêtre Monconthour. Il a fondé le *bèlè-Légliz* à Rivière-Pilote, commune dans laquelle il a officié. Prêtre à la cathédrale de Fort de France puis aux Trois-Îlets, il poursuivi sa mission par le biais de la culture traditionnelle. Cette enquête a pour objet de justifier l'intérêt du *bèlè* à l'église.

Thème :
L'intérêt du bèlè à l'église

Selon le père Monconthour, la culture est signe de communion. Elle rejoint au cours de la vie des hommes la foi à Jésus Christ et elle met en exergue la personne et l'amour de Jésus Christ. Aussi, la culture permet de mettre en lumière ce qui est caché.

Le membre du clergé insiste, d'ailleurs, sur deux concepts : incarnation et inculturation. Le concept de l'incarnation désigne le Dieu éternel entrant dans la vie des hommes en prenant chair en la personne de Jésus-Christ tandis que celui d'inculturation signifie l'intégration de la foi au moyen de la culture. Les chrétiens sont donc pris dans l'inter-religieux et dans l'inter-culturel. Ils ne sont ni défenseurs d'une culture, ni militant mais de bons chrétiens désirant vivre leur foi au moyen de leurs référents culturels.

Selon l'homme d'église, intégrer les valeurs de l'autre revient en fin de compte à dévaloriser nos propres référents. Malheureusement, à la Martinique, l'individu ne se définit donc pas par sa culture mais par la culture de l'autre. L'utilisation du négro-spirituel dans les Églises en est un bel exemple. Le Père Monconthour parle ainsi d'antivaleur lorsqu'on s'approprie des valeurs qui ne sont pas les nôtres. Le *bèlè* est devenu *bèlè-Légliz* car il partage, avec la parole de l'évangile, des valeurs communes.

La parole est très importante dans la civilisation orale. Elle est un mode d'expression indispensable à l'être humain. Elle relève du sacré et représente la vie humaine ; tout émane d'elle.

Le *bèlè Légliz* est donc un concept associant pratiques et croyances et appartenant à des modes de culture orale où la parole est aussi importante dans un mode que dans l'autre. Selon les *anciens*, le *bèlè* c'est « *An mamniè viv*, d'où l'expression *culture bèlè*. »

Le *bèlè Légliz* inclut aussi la langue orale : le créole. À cet effet, des groupes sont organisés tous les jeunes afin de traduire des textes en créole et afin de répéter les chants en créole.

XIII. LES RÉSULTATS DES ANALYSES DE TRACES

13.1 Les articles de journaux

Titre de l'article : « spécial patrimoine bèlè »

Il présente la fabrication du tambour *bèlè* et rapporte également le point de vue d'un fabricant de tambour. Par l'intermédiaire de ce même fabricant, cet article nous délivre quelques témoignages de pratiquants du bèlè.

INDICATEURS	CATÉGORIES D'ANALYSE D'UN ARTICLE DE JOURNAL « SPÉCIAL PATRIMOINE BÈLÈ »
<p>Mode d'apprentissage scripturale Lieu d'apprentissage : école Associations Niveau de technicité : Nouvelles technologies de l'information et de la communication</p>	<p>Effervescence culturelle :</p> <p>Mouvement de créolisation en alliance avec la musique <i>bèlè</i> : « L'atelier participe au mouvement dynamique qui accompagne le regain d'intérêt suscité par le <i>bèlè</i> aujourd'hui »³⁴⁸</p> <p>Pas de changement dans les techniques de fabrication du tambour</p> <p>Objectif pour Dartagnan Laport, facteur de tambour : création d'un lieu d'exposition et d'échange autour des valeurs du <i>bèlè</i></p>
<p>Mode d'apprentissage et de transmission orale</p> <p>Taux de folklorisation de la pratique</p>	<p>Dartagnan Laport tient ses connaissances de son père. Il l'a choisi parmi ses frères et sœur alors qu'il était ambulancier.</p> <p>Apprentissage par mimétisme</p> <p>Fabrication dans le respect des ancêtres et de son père : « l'homme qui pose ses mains d'or sur l'instrument en devenir définit son ouvrage comme un « devoir » à accomplir, dans le respect des ancêtres et de son père »³⁴⁹</p> <p>L'atelier fait parti d'un monument du patrimoine local : « Le savoir-faire de cet art martiniquais a pu perdurer sans perdre en authenticité ni se perdre en chemin entre les mornes et la ville. »³⁵⁰</p> <p>Le <i>bèlè</i> ne doit pas être un folklore. Selon Edmond Mondésir³⁵¹, le tambour reste « une mémoire africaine ».</p>

³⁴⁸ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *France-Antilles*, 2013, Supplément au n° 14, p. 25.

³⁴⁹ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 26.

³⁵⁰ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 26.

³⁵¹ Enseignant retraité de philosophie et *tambouyé*.

Valeurs transmises	<p>Valeurs symboliques du tambour :</p> <ul style="list-style-type: none"> • « Faire corps avec son tambour »³⁵² ; • « Sa musique est toujours là, à fleur de peau. On joue au tambour, mais on mange au tambour, on travaille au tambour. On a un enfant dans les bras et l'enfant nous donne le son ! tout est son, la vie résonne »³⁵³ ; • « Le tambour n'est pas un être humain mais il est vivant ».³⁵⁴ <p>Valeurs transmises :</p> <ul style="list-style-type: none"> • La rigueur ; • La patience ; • Humilité : « Celui qui entreprend de pratiquer le tambour doit avoir cette humilité s'il veut vraiment intégrer la ronde... »³⁵⁵ ; • Solidarité : le tambour est lié à des pratiques paysannes. <p>Forme d'expression de liberté :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Selon le <i>tambouyé</i> et philosophe, « le tambour est un élément qui a permis aux esclaves de développer leur existence alors même qu'ils étaient niés dans leur condition d'être humains. Il a permis de sauver leur humanité. »³⁵⁶ <p>Forme de cohésion autour du tambour :</p> <ul style="list-style-type: none"> • « Rien ni personne n'est au dessus de l'autre, ... aucun instrument, aucune voix, aucun danseur n'est devant, ni avant l'un ou l'autre, ni suiveur ni meneur. Ils sont ensemble en même temps qu'au plus près de soi-même, de soutenir et d'enrichir sa vie par la musique : tout cela qui fait sens et culture. Le <i>bèlè</i> n'est ni un chant ni une danse, mais un tout, une manière de se planter au monde, bien droit dans sa terre natale ».³⁵⁷ <p>Relation très forte entre le tambouyé et le facteur :</p> <ul style="list-style-type: none"> • D. Laport considère ses clients comme des amis : il leur dit de penser à eux et de faire le tambour. • L'esprit <i>bèlè</i> <p>Genre évolutif :</p> <ul style="list-style-type: none"> • féminisation d'une pratique : fabrication du tambour. A.. G., la compagne de D. Laport est aussi « facteur de tambour ».
---------------------------	--

³⁵² A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 30.

³⁵³ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 30.

³⁵⁴ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 31.

³⁵⁵ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 27.

³⁵⁶ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 27.

³⁵⁷ A. Cazalès. « Spécial patrimoine *bèlè* ». *Op. cit.*, p. 26.

Créole vs Français	<p>Présence d'expression créole :</p> <ul style="list-style-type: none"> • monté au tambour <p>Forte présence du créole : Les paroles de C, une <i>tanbouyé</i>, ont été retranscrites dans la langue d'origine :</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pèsonn pa janmen aprann mwen joué, mwen kouté lé pli gran (Féfè Marolany, Génius Galfètè, Félix Koki...). Man aprann joué anè an fil pétrol³⁵⁸ ;</i> • <i>Jou man sav ke mwen sé an bon tanbouyé, sé jou Ti-Raoul joué 24 moso, é man soti la mouyé an poud... sé moun déyé ki ni dwa di sa³⁵⁹ ;</i> • <i>Bèlè sé pa anni brennen jip, sé pie'w ki ka travay béléa. Si sé mwen ki ka montré'w dansé, man lé pie'w alé an men sans tanbou a.³⁶⁰</i>
-----------------------------------	---

Tableau 18: La correspondance entre indicateurs et l'article de journal « spécial patrimoine bèlè : Dartagnan Laport, facteurs de tambours

13.2 Les séminaires et conférences

Le titre de la conférence : « Construction et reconstruction de culture et de genre dans les pratiques du *bèlè* ».

Cette conférence est le fruit d'un travail empirique d'un enseignant chercheur du CRPLC³⁶¹, M. Roger Cantacuzène. Elle s'est tenue au mois de novembre 2013 et a été retranscrite en décembre de la même année. Nous portons une attention particulière à cette conférence *vu qu'elle* a rassemblé un grand nombre de *djoubakè* dont les invités : Étienne Jean-Baptiste, Jean-Marc Terrine et Simone Vaity qui par le biais d'une analyse sur le genre, notamment, nous apporte des indices d'une transmission intergénérationnelles et transgénérationnelles.

³⁵⁸ Traduction française : « personne ne m'a jamais appris à jouer. J'ai écouté les plus grands. J'ai appris à jouer sur un fils de pétrole ».

³⁵⁹ Traduction française : « le jour où j'ai su que j'étais un bon *tanbouyé*, c'était le jour o Ti-Émile a joué 24 morceaux. Je suis sorti de à trempé et fatigué. Ce sont les personnes qui nous disent que l'on sait bien jouer.

³⁶⁰ Pour danser le *bèlè*, il ne suffit pas de remuer ta jupe. Tes pieds doivent être au rythme du *bèlè*. Si c'est moi qui t'apprends à danser le *bèlè*, je veux que tes pieds aillent dans le sens du tambour ».

³⁶¹ Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe
Faculté de droit et d'économie de l'Université des Antilles

INDICATEURS	CATÉGORIES D'ANALYSE « Construction et reconstruction de culture et de genre dans les pratiques du bèlè »
<p>Mode d'apprentissage et de transmission orale</p> <p>Taux de folklorisation de la pratique</p>	<p>Construction du <i>bèlè</i> durant la période de l'esclavage. Donc mode d'apprentissage dans le cadre des champs de travail ou à l'occasion de rassemblement</p> <p>Folklorisation dans les années 1950-1970 mais réappropriation d'une culture bèlè :</p> <ul style="list-style-type: none"> • l'expression <i>bel air</i> s'est transformé en <i>bèlè</i> ; • Selon un pratiquant de danmyé, la question de la compétence n'a rien à voir avec les diplômes puisque les maîtres du <i>bèlè</i> étaient issus d'un milieu modeste. D.-A. Fadna dit : « <i>Yo té an didan mod yo, yo té konèt sa yo té ka fè</i> »³⁶² et pourtant ils ne savaient ni lire ni écrire. Le mode de transmission principal doit rester l'oral ; • Rites de passage obligatoire.
<p>Valeurs transmises</p>	<p>Dans la période post esclavagiste :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dénigrement de la pratique ; • Praticants considérés comme des sauvages (aucune valeur transmise). <p>Capacité d'improvisation selon Georges Dru Selon un anthropologue venant de l'Hexagone, il affirme qu'en dehors du talent, il a une éducation et une socialisation de la pratique afin d'être performant.</p>
<p>Créole vs Français</p>	<p>Assimilation juridique et culturelle :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dénigrement de la langue créole et de la pratique et admiration envers la langue française dite : la langue dorée, durant la période post esclavagiste. <p>Expression dévalorisante : – <i>bagay vié nèg</i>³⁶³ Aujourd'hui, message implicite par le recours à un usage de la langue créole : revalorisation du créole à travers les noms des groupes en créole :</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Bèlènou</i> ; • <i>sa ki ta nou</i> ; • <i>mi mès manmay matinik</i>.

Tableau 19 : La correspondance entre indicateurs et la table ronde intitulé « Construction et reconstruction des identités de culture et de genre dans les pratiques du bèlè » organisé par Roger Cantacuzèn

³⁶² Les *anciens* savaient ce qu'ils faisaient.

³⁶³ Les affaires de nègres

13.3 Les enregistrements vidéos

Cet enregistrement d'une durée de 13 min 50 s'est un reportage rapportant les paroles d'un ancien du *bèlè*, M. Benoît Rastocle. Il a été réalisé au mois d'avril 2014, par Monsieur S. Térosier, un étudiant du département Langues et Cultures Régionales de la Martinique. Ce travail a été encadré par Max Bélaïse et s'intitule : « An ti kozé épi Misié Benoît Rastocle ». La retranscription a été effectuée au mois de mai 2014. Nous avons extrait et retranscrit les éléments faisant partie intégrante de notre cadre d'analyse.

INDICATEURS	CATÉGORIES D'ANALYSE D'UN ENREGISTREMENT VIDÉO D'UN ANCIEN DU <i>BÈLÈ</i> « Benoît Rastocle »
<p>Société moderne</p> <p>Mode d'apprentissage scripturale</p> <p>Lieu d'apprentissage : école</p> <p>Associations</p> <p>Niveau de technicité : Nouvelles technologies de l'information et de la communication</p>	<p><i>Atchèlman épi bèlè, man konnèt tout péyi, man pa janmin péyé an sentim lavion, man ni biyè pou ayen Man ka di'w atchèlman, bèlè an légliz é moun pa té lé oue'y. Man chanté bèlè an légliz ba an labé.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Aujourd'hui, grâce au <i>bèlè</i>, je connais tous les pays. Je n'ai jamais payé de billet d'avion. Le <i>bèlè</i> est même à l'église. J'ai chanté le <i>bèlè</i> pour un prêtre alors que personne ne voulait entendre parler <p>Le danmyé est devenu un jeu alors que c'était un combat.</p> <p><i>An sè Raoul ka vini la mézon di bèlè épi an tablo pou vini chanté, man di'y konsa ki sa ou vini fé-a, i ka di mwen man vini chanté, lè ou ka chanté mizik ou ni an répètwa, mé lè ou ka vini chanté bèlè ou pa pou ni sé bagay tala.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Une sœur à Ti-Raoul est venue à la maison du <i>bèlè</i> avec des partitions de musique. Je lui ai demandé ce qu'elle est venue chercher. Elle m'a répondu qu'elle est venue chanter. Alors je lui ai dit qu'elle n'est pas venue jouer de la musique, qu'elle est venue jouer du <i>bèlè</i>. <p><i>I ni moun ka chanté bèlè, mé sé pa bèlè i ka chanté, yo ka gazouyé bèlè, yo ka krazé bèlè. I pa ni an piman adan : Mondézi ka chanté bèlè mè i pa ni an piman bèlè. Lè ou ka chanté bèlè fok i ni gou bèlèa. Mondézi mété an pil mizik adan sa, bèlè sé chanté, répondè, tambouyé, tibwa. Bèlè pa fèt ni tou sa bagay adan. Bèlè senp. Sé menm bagay la : Pran an chanté gwadeloupeyen, sa sé pa bèlè. Pa mélanjé koko épi zabriko.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Il a des gens qui chantent le <i>bèlè</i> mais ce n'est pas du <i>bèlè</i>. Ils barbotent du <i>bèlè</i>. Ils mettent à mal le <i>bèlè</i>. Mondésir chante mais on ne retrouve aucun piment là-dedans. Lorsque tu chantes le <i>bèlè</i>, il faut qu'il ait le goût du <i>bèlè</i>. Mondésir n'arrête pas de rajouter de la musique alors que le <i>bèlè</i> est composé de chanteurs, de <i>répondè, tambouyé, bwatè</i>. Le <i>bèlè</i> n'est pas fait pour qu'il ait tout ça dedans. Le <i>bèlè</i> est simple. Pour ce qui est des chants en créole guadeloupéen, ce n'est pas du <i>bèlè</i>. « On ne doit pas mélanger ce qui n'est pas mélangeable »

	<p><i>Bèlè évolué mé an konpani moun ka rédi koyo déyè kon chivrèt ki ouè zîn, ou ka kité rien ki blan pran bagay nou. Man ka gadé, rien ki blan an la rond, sé nwè a ka rédi koyo déyè. Yo pè.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Le <i>bèlè</i> a évolué. Beaucoup de personnes sont réticents. Il a de plus en plus de métropolitains qui s'approprient notre <i>bèlè</i>. Il se retrouve dans la ronde <i>bèlè</i>. Les noirs sont réticents, ils ont peur. <p><i>Man té Itali, dé jènn italienn' vini rédi mwen. Si sé pa té Dédé Sin-Pri, man pri la.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Lorsque je me suis rendu en Italie à un concert. Heureusement que Dédé Saint-Prix étaient à mes côtés car deux jeunes italiennes m'ont tenu et c'est Dédé- Saint-Prix qui m'a délivré. <p><i>Atjelman Yo ka péyé moun, sé Mona ki té koumansé épi sa.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Aujourd'hui, grâce à Mona, les spectacles sont payants.
<p>Société traditionnelle</p> <p>Mode d'apprentissage et de transmission orale</p> <p>Taux de folklorisation de la pratique</p>	<p>Apprentissage à l'âge de 12 ans, par mimétisme et par lui-même</p> <p>Le <i>bèlè</i> était un amusement mais en même temps un moyen de résistance alors que le <i>danmyé</i> était une danse de lutte. Selon Paul Rastocle, si tu ne connaissais pas cette pratique, tu ne dois pas rentrer car tu risquais ta vie : <i>si ren 'w pa maré épi la kod pa alé adan 'y. Pasé moun alé joué yo ka di anlè tet-ou pa ni kay.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Si tu n'étais pas fort, tu risquais de perdre ta vie <p><i>Gran ki té bo mwen té ka di : tann nèg bèlè a, mé lè man soti an pay kann-la, yo té adan. Lé man té ka chanté bèlè an ba pay kann la, sété pou ni balan.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : les grandes personnes me disaient : « Mais entendez ce nègre jouer ». Mais lorsque je suis sorti définitivement de l'exploitation de canne, ils avaient déjà intégré le <i>bèlè</i>. <p><i>Dépi lespri pou sa, ou ka fé 'y, si sé sa oulé fè yo pé maré épi chenn ou ka rive pétey. Moun ka vini Diaman pou vini chanté. Man ka montré yo chanté mé sé pa mwen ka fé voi 'w, langou ba 'w si ou ka koumansé chanté, ou pou sav koumanniè fè.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : Dès que tu as l'esprit <i>bèlè</i>, si c'est ce que tu souhaites faire, personne ne t'en empêchera. Les gens viennent du Diamant pour apprendre à chanter. Je leur montre mais ce n'est pas qui fait ta voix, qui place ta langue. Tu dois savoir gérer tout ça. <p><i>La mézon di bèlè, man ni an lo jenn. Man ka ba yo dé parol adan sa. Mè yo ka pran an lot' chimen. Ini an piti man di an fwa, ou ka aprann chanté mè ou pran travay chouval an lan min 'w. I di mwen: pourquoi? Mé dépi ou ka manjé zèb sé pa ayen ou ka aprann.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : à la maison du <i>bèlè</i>, j'ai beaucoup de jeunes. Mais ils dérivent. J'ai dit à un jeune une fois qu'il apprend à chanter mais qu'il imite le cheval. Ill m'a demandé pour quelle raison. Je lui ai

	<p>répondu que c'est au cheval de manger des herbes.</p> <p><i>Ou ka trouvé yonn dé ka tjenbé, ka chanté, dansé.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Traduction française : cependant, il a quelques jeunes qu'ils veulent apprendre <p><i>An tan lontan, la transmasyon pa té facil yo pa té ka montré'w. si ou té lè apran sé pa-a ou té ka apprann di tèt ou mèm.</i></p> <p>Traduction française : Autrefois, les aînés ne nous transmettaient pas. Tu devais apprendre par toi même.</p>
Valeurs transmises	L'esprit <i>bèlè</i>
Créole Français	<p>Discours en créole</p> <p>Beaucoup d'expressions créoles</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Délé man té ka chanté konsidéré an mèl ka pri an pié bwa</i> <p>Traduction : Quelques fois, je chantais très mal</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>An lè tèt-ou pa ni kay.</i> <p>Traduction française : Si tu tombes, tu risques de graves blessures</p>

Tableau 20 : La correspondance entre indicateurs et l'enregistrement d'un ancien du *bèlè* : « Anti koté épi Benoît Rastocle pa bo sint Mari »

13.4 Les supports iconographiques

Ce support est une jaquette de DVD sur le *bèlè Légliz*. L'originalité de ce support vient du fait que le chercheur peut recourir à la fois à l'analyse historique et à l'analyse de contenu. Autrement dit, nous pouvons analyser la valeur de ce support en contexte de modernité et aussi cette jaquette permet d'établir un corpus. Celui-ci constitue à la fois des traces de l'ancienne présence et en même temps des images révélant des traces de modernité.

INDICATEURS	CATÉGORIE D'ANALYSE DE LA JAQUETTE <i>« Bèlè Légliz, en concert, au Parc Culturel Aimé Césaire »</i>
<p>Mode d'apprentissage scripturale</p> <p>Lieu d'apprentissage : école</p> <p>Associations</p> <p>Niveau de technicité :</p> <p>Nouvelles technologie de l'information et de la communication</p>	<p>Présence des nouvelles technologies de l'information et de la communication :</p> <ul style="list-style-type: none"> • l'organisation d'un concert ; • cadre spatial évolutif : présence de la scène ; • matériel : micros et effet sonore ; • confection d'un DVD.

	Évolution du niveau social des acteurs
Mode d'apprentissage et de transmission orale Taux de folklorisation de la pratique	<i>Bèlè</i> évolutif ou forme de folklore ? La musique <i>bèlè</i> vue comme un support d'une pratique chrétienne Croix sur le tambour en contradiction avec les origines du tambour ? Présence de prêtres
Valeurs transmises	Réunion de chanteurs de différents genres musicaux : esprit de solidarité autour du <i>bèlè</i> et de la tradition Présence du genre évolutif : la féminisation de la pratique du tambour
créole français	Présence des deux langues : la langue créole : « <i>bèlè légliz</i> » la langue française : « en concert » et « au grand carbet du parc aimé Césaire »

Tableau 21 : La correspondance entre indicateurs et l'unité d'analyse représentant jaquette de DVD intitulé « *bèlè Légliz* »

13.5 Les documents

Préparation à une analyse d'un ouvrage : « *Techni'Ka*, Léna Blou »

Léna Blou est une danseuse professionnelle. Elle enseigne le *gwoka*, pratique musicale traditionnelle de la Guadeloupe que les pratiquants comparent régulièrement au *bèlè*. Cet ouvrage mérite qu'on apporte une attention particulière pour deux principales raisons. La première est que Léna Blou a appris auprès des anciens du *gwoka*. Elle a donc eu reçu les savoirs via la transmission informelle. La seconde raison découle de la première. Autrement dit, cette chorégraphe a su se réapproprier, après des années de formation hors de son île natal, du *gwoka*, en inventant ce qu'elle appelle *techni'Ka*. Elle dévoile ainsi une technique d'enseignement reconnue dans le monde entier. Nous donnons dans le tableau ci-dessous les pistes de travail qui fera l'objet d'une analyse dans les chapitres suivants. L'interprétation des éléments cités nous permettra par la suite d'illustrer le besoin des artistes à codifier une pratique orale. Cet engagement n'est pas sans risque, d'autant plus si elle a pour objectif de transmettre une pratique traditionnelle. Autrement dit, élaborer un ouvrage didactique en se référant à des codes de transmission que nous disons souvent opposés nécessite une ouverture certes sur une maîtrise de la pratique mais aussi demande une prise de recul extraordinaire afin que le mot transmission prenne tout son sens ; sens que nous avons explicité en première partie que nous mettrons en relief dans les chapitres suivants.

INDICATEURS	CATÉGORIE D'ANALYSE DE L'OUVRAGE « <i>Techni'Ka</i> » de Léna Blou
<p>Mode d'apprentissage et de transmission orale</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Une besoin de renouer avec ses racines : « Elle retrouva cette Guadeloupe et le <i>Gwo-Ka</i> avec, mais son corps refusa l'idée de rejeter un style par rapport à un autre ». ³⁶⁴ – Une pratique dans le sang ? : « Être sensibilisé à cette technique n'impliquait pas que le <i>Gwo'Ka</i> soit facile d'accès parce que l'on était né Guadeloupéen [...] [elle] devait avoir une distanciation vis-vis du <i>Gwo-Ka</i> ». ³⁶⁵ <p>Le <i>Gwo-Ka</i> défini selon trois types d'espace, typique de la tradition orale :</p> <ul style="list-style-type: none"> – « Espace vocal : dédié au chantè et répondè, conteur des gens, de la vie ; – Espace sonore : voué aux tambouyé, deux censeurs impitoyables, imposant le respect des codes du <i>Gwo-Ka</i> ; – Espace corporel : livré au dansé, seul, dans cet espace arrondi par des corps d'hommes et de femmes ; – Espace relationnel : défini par le cercle, à la fois transmeeteur et conservateur inconscient d'énergie ; – Espace convivial : où le rhum, les plats épicés vous donnent la force de poursuivre la ronde jusqu'au lever du soleil. On dira alors : Léwoz là té bon (le Léwoz était d'une grande qualité) parce que l'on sait avec foi que les Dieux sont là ces jours-là. » ³⁶⁶
<p>Mode d'apprentissage scripturale Lieu d'apprentissage : école Associations Niveau de technicité : Nouvelles technologie de l'information et de la communication</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Apprentissage du Gwoka à l'âge de six ans et découverte ensuite de la danse moderne et de la danse Jazz. ³⁶⁷ – Études universitaires dans le milieu de la danse : « Elle accumula les cours techniques, multiplia les expériences, les rencontres, les stages [...] Elle mangea goulument les livres, des revues [...] » ³⁶⁸ – Appropriation d'une pratique traditionnelle : « Regarder, observer, lire scrupuleusement la danse <i>Gwo-Ka</i> avec un regard nouveau, technique, académique, sans états d'âme, sans

³⁶⁴ Léna Blou. *Techni'Ka : recherches sur l'émergence d'une méthode d'enseignement à partir des danses Gwo-ka*. Pointe à Pitre : éditions Jator, p. 13.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.14.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 11-12.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

	<p>émotion [...] L'intuition de départ se transformait en une pensée construite ».³⁶⁹</p> <ul style="list-style-type: none"> - « Avancer dans cette recherche lui permettait de découvrir deux points fondamentaux : l'Adaptation naît du Déséquilibre qu'elle va transformer en Force » ; - Création du « modern'Ka »³⁷⁰ ; - Besoin de retranscrire de nouveaux codes : « L'urgence de l'écrit s'imposait à moi [...] » ; - Syncrétisme de savoir cognitif, savoir-faire et savoir-faire : « Ce corps gardait en mémoire la matière première qui l'avait pétrie : le Gwo'Ka, la Technique, la Théorie. De manière intuitive, elle savait qu'il était possible de tracer son chemin à partir du singulier [...] Ce fut un chassé croisé entre la technique et la Gwo'Ka pour nourrir une forme de modernisation de celui-ci ».³⁷¹
<p style="text-align: center;">Pédagogie</p> <p style="text-align: center;">Et</p> <p style="text-align: center;">Didactique</p>	<ul style="list-style-type: none"> - - Création d'une école de danse : « Compagnie Trilogie Léna Blou [...] véritable laboratoire »³⁷² - Transmettre les invariants aux danses GwoKa : « La première phase de sa recherche fut une étape décisive : celle de comprendre que les sept danses du Gwo'Ka avaient un dénominateur commun. Elle parvint. Elle comprit que la manière de plier les genoux et de déplacer les pieds se retrouvait dans les sept danses. Elle nomma cela : Le temps de Ressort et le Piétiné [...] La seconde phase de sa recherche aboutit à dégager quatre catégories de pas : le fondamental, le Secondaire, le Spécifique et le pas de Liaison et de découvrir que la colonne vertébrale de la danse <i>Gwo'Ka</i> est le Déséquilibre permanent, ce qui pouvait nourrir l'acte de création »³⁷³ - Le but étant de trouver des invariants aux sept danses du Gwo'Ka » et de parvenir à des codes qui seraient un point de départ à la recherche d'une pédagogie adaptée : <ul style="list-style-type: none"> - <i>Toumblak</i> ; - <i>Woulé</i> ; - <i>Padjembèl</i> ; - <i>Graj</i> ; - <i>Kaladja</i> ; - <i>Léwoz</i>.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁷⁰ *Id.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁷² *Ibid.*, p. 15.

³⁷³ *Id.*

	<ul style="list-style-type: none"> - Création du <i>Techni’Ka</i> : « Un esprit, un espace-être, une existence, une histoire, un devenir. »
<p style="text-align: center;">Créole /Français</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p style="text-align: center;">l’imaginaire du créole</p>	<ul style="list-style-type: none"> - - Le lexique du créole fait référence à la création de ses pas et reprend ainsi l’imaginaire du gwo’ka : le <i>Bigidi</i>³⁷⁴ : perte d’équilibre : - <i>Bodé apiyé</i> : une fête survoltée - <i>An chantè</i> : un chanteur - <i>An répondè</i> : un choriste - <i>An bouларыen</i> : musicien maintenant le rythme de la danse - <i>An maké</i> : musicien soliste - <i>Être-Ka</i> : quelle que soit son origine ou son histoire, on est habité par ce pays et l’esprit Ka nous pénètre malgré nous. - <i>Véyé boukoussou</i> : veillée mortuaire - <i>Swaré-Léwoz</i> : espace culturel ancestral où sont joués, dansés, chantés tous les rythmes du Gwo-Ka - <i>Repriz</i> : phrase musical qui précède le rythmem du <i>Léwoz</i> ou du <i>Graj</i> - <i>Chabins</i> : couleur de peau désignée pour les personnes qui ont le teint clair - <i>Kouli</i> : surnom des Indiens de la Guadeloupe - <i>Blanc-pays</i> : ce sont les descendants des colons esclavagistes »³⁷⁵ - Présentation récapitulatif des pas selon différents rythmes qui s’articulent en fonction des pas fondamentaux, des pas secondaires, des pas spécifiques et des pas de liaison.

Tableau 22 : La correspondance entre indicateurs et l’unité d’analyse de l’ouvrage « techni’ka » de Léna Blou

13.6 Les chants *bèlè*

Les chants *bèlè* ont but de montrer que la transmission de la culture passe aussi par le biais de la langue. Ce travail enrichit l’analyse de discours contenu, notamment dans les entretiens et l’enregistrement vidéo. Outre les entretiens qui visent à questionner les pratiquants sur leur langue et les indices laissés par l’analyse de traces, il s’avère intéressant d’étudier un chant en langue créole. La plupart d’entre eux attestent de la métaphoricité de la langue créole. Si nous mesurons cette métaphoricité, celle-ci laisse entrevoir une perte dans le processus de la transmission. Peut-on ainsi en déduire d’une décréolisation culturelle et linguistique ? Deux chants seront donc analysés, le premier qui date des années 1970, écrit par Berthé Grivallier et le second qui m’a été relaté par un quêté qui date des années 40, mais dont l’auteur nous est inconnu. En voici ci-dessous des extraits.

³⁷⁴ *Id.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

Refrain

*Woulo ! Ba nou kréyol la !
Woulo !Woulo !
Ba nou Kréyol la !
Woulo ! Ba nou kréyol la
Tonè di dié !Ba nou kréyol la !*

Couplet

Jean Bernabé sé an profèsè...

Ti-Raoul Grivalliers
(Bèlè a lékol, 1988)³⁷⁶

Soliste

*« Belia poul la ponn
An poul nwè ponn an zié blan...
I mète an la riviè a
Man we'y an kouran dlo a*

³⁷⁶ *Bèlè a lékol* est le titre d'un chant *bèlè* composé et chanté par *Ti-Raoul Grivalliers*. Il fait partie du troisième album de *Ti-Raoul*, intitulé *La riviè Léza*, paru en 1988.

QUATRIÈME PARTIE :

**LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À
L'ÉPREUVE : L'EXEMPLE DE LA YOLE RONDE**

XIV. RÉSULTATS DES ENQUÊTES SEMI-DIRECTIVES

14.1 Les acteurs de la transmission informelle : *anciens* et *mapipi*

Les acteurs de la transmission ont pour langue maternelle, le créole. Les entretiens se sont déroulés dans la langue de leur choix, soit en français, soit en créole. Seuls deux *anciens* parlent couramment le français tandis que la plupart des *mapipi* maîtrisent les deux idiomes. Nous livrons à ce stade de notre recherche leurs perceptions de leur pratique et sa phénoménologie transmissionnelle. *Anciens* et *mapipi* débattent de la yole et font des propositions et/ou des contre-propositions. Tous signalent la nécessité de pérenniser la pratique.

11 THÈMES	
<i>ANCIENS</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Le mode d'apprentissage de la yole • La transmission de la pratique • L'introduction de la yole dans les écoles et dans les clubs de voile : des futurs patrons de yole ? • Entre modernité et modernisation • La valorisation du patrimoine par la FYRM ? • Pratiques magico-religieuses ? • Les valeurs transmises • La langue de l'apprentissage et celle de la transmission • La yole ronde, une pratique traditionnelle ? • Un lien fort avec les éléments naturels • Les conseils donnés aux apprenants : un désir de transmettre son savoir ?
<i>MAPIPI</i>	

Tableau 23 : Les thèmes abordés par les agents informels de la yole ronde

Il s'est agi d'évaluer les caractéristiques typologiques de la transmission en ce début de 21^{ème} siècle, plus de trois siècles après le début de la colonisation. Que reste-t-il d'un leg que le Martiniquais souhaite revigorer afin qu'il soit transmis ? Ces témoignages sont exceptionnels d'un point de vue ethnographique étant donné les enjeux de la passation

intergénérationnel, dans un contexte où se pose la question de l'avenir de ce territoire. De ce *péyi* la sociologie diagnostique une terre « d'opacité, de peur et de peu d'allant.. »³⁷⁷ L'analyste somme les intellectuels de jouer leur rôle. Ces clercs auraient-ils démissionné ?

Thème 1 : Le mode d'apprentissage de la yole

Les anciens

Ils varient d'un interlocuteur à un autre, d'un ancien à un autre. Chacun livre subjectivement son expérience de la yole et l'impression qui en découle.

CE est un marin-pêcheur à la retraite qui exerce ce métier depuis l'âge de 18 ans. Il continue son activité en tant que plaisancier. Il habite sur un îlet du François nommé l'îlet Oscar. Enfant, il allait à l'école en *canot* ; soit à la rame, soit à la voile. De ce fait, il a été initié à la yole ronde très jeune : son savoir relève donc davantage de l'acquisition que de l'apprentissage. Il dit d'ailleurs : « *Je suis né dedans. J'ai appris tout seul* ».

FF est aussi un marin-pêcheur à la retraite. Il a pris la relève de son frère aîné et est parvenu à se faire un nom dans sa commune natale. Il est reconnu comme étant un grand patron de yole ronde. C'est en nous contant son histoire rythmée d'événements des plus étonnants qu'il montre son acharnement à progresser et à faire parti des meilleurs :

« I té ni dé gomié matinik. An té ni an frè mwen ki té ka krié JF. Man té ni an kanmarad, LG. Alo, lè yo rivé, i té ni sé dé gomié: Irondel té a misié dépwent ek lè i mo Misié Lafos érité'y. Nou vini: nou té ka fè kannot kouri. Mè frè mwen té fatitdjé ; i té ni an laj. Alo i té ka ménen kannot mè a chak fwa, i té ka tiré an bo, sé mwen ki té ka bay koud' pagé-a [...] Frè mwen-an di sa sé an bétiz, lot gomié-a osi, fodré yo mété an kous. La sé misié Arnaud ki pren'y ek an misié A... Tartane. Lé i vini sé de bagay -la monté. I di mwen : frantz, nou ka fè an yol : La Floride. [...] Alo, anmizi-anmizi, nou té ka monté an flèch men frè mwen-an té ka désann pas i té ni an laj. I di mwen frè-a an ka lésé sa ba'w : débrouyé ko'w ! Kidonk, man ka alé man ka alé jis ka konkiransé moun ofrancois. E.. té ka monté an flèch osi. FL té ti bwen pli o. Épi nou lité, goumen goumen épi nou vini [...] J.B. sé li ki fè le tou de la Matinik : ès sa fezable ? Man di'y sa fezable mè sé a moté épi se bétjé-a. Ek chak komin nou té rivé papa yo té poté lésans ba'y pas sé té ti moté [...] Antretan Brival rivé ek di nou ka grandi sa, sé yole. Yol-la ni plis vités, i pli gran. Nou di L.-L. M., fè yonn ba nou »³⁷⁸.

³⁷⁷ FRANCE-ANTILLES. « L'autisme social est un danger ». [Réf. 4-5 juin 2016] N° 14839, p. 7.

³⁷⁸ Notre traduction est la suivante : « il avait deux gommiers. Mon frère JF en avait un. Je me rappelle d'un ami : LG. Lorsqu'ils sont arrivés, il avait déjà ces deux gommiers dont *Hirondelle* qui appartenait à D. L. en a hérité à sa mort. Nous avons donc mis notre yole en compétition. Mais mon frère était fatigué car il était âgé. Il était à la barre de son canot mais à chaque fois qu'il devait virer, c'est moi qui me chargeais de la pagaie [...] Et c'est à partir de ce moment que mon frère m'a dit que son autre gommier devait régater. M. Arnaud et M.A. de Tartane avaient la responsabilité de cette embarcation. Dès lors que nous commençons à être compétitifs. Il m'a fit Frantz, nous construisons une yole : *La Floride*. Alors, nous sommes -, petit à petit, montés en flèche mais mon frère, lui, n'avait plus aucune force. Il m'a dit : débrouille-toi. Alors, j'ai pris la relève. Je me suis amélioré jusqu'au jour où j'ai pu concurrencer la commune du F. E., lui s'améliorait. F. L. était plus compétitif. Nous avons lutté afin que nous soyons à leur niveau. GB nous a demandé si le tour de la Martinique était réalisable. Je lui ai dit que oui ; ce sont les békés qui l'ont déjà réalisé en canot à moteur. Dans chaque commune, leur père devait les ravitailler en essence [...] GB avait décidé de lancer ce projet avec une plus grande yole pour qu'elle ait plus de vitesse. Dès lors, nous avons dit à LM d'en construire une pour nous ».

C'est avec émotion que F.F. nous conte ces anecdotes ; des histoires qui nous dévoilent son parcours d'apprentissage jusqu'à l'officialisation du premier tour de la Martinique.

HN est un amoureux du vélo et de la yole ronde, dit-il. Il est davantage connu pour ses exploits en vélo qu'en yole. D'ailleurs, il est rentré dans le monde de la yole ronde très tardivement. Il a préféré s'initier au vélo dès son plus jeune âge avant de s'engager en yole ronde :

« Je suis arrivé à un certain âge bien avancé de la retraite, je pratiquais du vélo pendant plus de 20 ans. J'ai laissé pour faire de la yole pendant plus de 26 ans. [...] An té ka monté bisiklet. Épi an dénié lannè i té ni an misié yo ka krié Eugène Mitt. I di mwen, kon man té ka fè ti kouss bébé-yole, pou man vini épi'y, i té ka fè an yol nèf. Man démaré an ispo yole dans les années 86 jis 2013. Men man toujou rété adan pas man prézidan asosiasion a prézan »³⁷⁹.

LP raconte son histoire avec un engouement tel qu'il se revoit dans chacune de ses péripéties. Lorsque nous lui avons demandé de quelle manière il avait appris à pratiquer la yole ronde. Nous avons fait un lapsus en inversant yole et langue créole. Il nous a répondu ceci :

« Eh bien, tu as fait une liaison sans le savoir. À 9 ans, man pa té sa di an mo kréyol. ..Pourquoi ? Man lévé kay paran mwen, ka papa mwen. Il n'était pas question de parler créole pas yo té alvantis. E tou lé sanmdi kon jodi, man o Tanp, tout bagaj. Mé a 9 an parkont, an rivé an roch Trinité, la soupréfecti Latrinité, sé la manman mwen té ka rété, an parkin en fas parkin-la té ni an mézon an bwa, sé la nou té ka resté. [...] A 9 ans, lè an rivé bodlanmè, lanmé fasiné mwen. Jid jodi, lanmé an vèn mwen. Sé pa san man ni sé lanmé an vèn mwen. Pa ni san, sé lanmé ki ni. Lè man an yol man tonbé amoureux di yol. À 9 ans, man tonbé amoureux di yol. [...] A 14zan, man gadé... Kouté, Man an yol la. Tjenbé mwen an ja a bo men piès gran po sav. Man ka obsèvé sé gran nonm la pasé yo mèn tou sa yo fè man ka observé. Tout gran nonm pou pa sité yo M. M., Badèmm, A. A., B., M. Sentlis, F. O., Pour ne citer que ces gens. A. P., Arnaud G. : jan Robè... Pour ne citer que celui... F. F. Tonton L. au François, F. L.. An ka obsèvé tout sé moun lan mè yo pa sav. [...] A 14 an, man batjé an kannot. Man alé pran kod boulinn : « Ti bolonm soti la ou péké sa fè sa »/ Si man pa sa fèy, zot la ou ké inisié mwen. Mandé yo pami tout kilès pran kod boulinn an, sé mwen ki montré yo. Fè an trapèz déyé an ma boutran. Yo té ka mètey la yo té lè. Ki plasé yo déyé ma-a [...] ou tann ? Lè wè ou boulinié, mim ma 'w [...] »³⁸⁰

³⁷⁹ Notre traduction est la suivante : « Je faisais du vélo. Et dans ma dernière année, un monsieur du nom d'EM s'est lancé dans la construction d'une bébé-yole. Compte tenu de mon expérience, il m'a demandé de venir avec lui. J'ai démarré en yole dans les années 1986 jusqu'en 2013. Mais je suis aujourd'hui président d'une association de yole. »

³⁸⁰ Notre traduction est la suivante : « À 9 ans, je ne savais pas parler le créole. Quelles en sont les raisons ? J'ai été élevé par mes parents, mon père, plus particulièrement. Et il n'était pas question de parler le créole car ils étaient de religion adventiste. J'allais donc au Temple tous les samedis comme ce jour. Mais à 9 ans, ma mère et moi sommes venus nous installer à côté de la Préfecture de La Trinité, près d'une petite falaise. En face du parking, il avait là des petites maisons en bois. Dès l'âge de 9 ans, la mer m'a fasciné. Ce n'est pas du sang qui coule dans mes veines, mais de l'eau de mer et c'est aussi à 9 ans que je suis tombé amoureux de la mer. [...] À l'âge de 14 ans, j'écoutais les anciens, je les regardais [...] je suis dans une yole. Il ne pouvait me retenir car j'étais déjà à bord, personne ne le savait. J'observais les anciens passer, j'observais tout ce qu'ils faisaient. [Il cite plusieurs noms d'anciens]. J'observais tous ces anciens sans qu'il ne le sache [...] À 14 ans, j'ai navigué, j'ai pris " la corde booling " et là c'est moi qui leur ai montré. Il me disait : " Petit garçon, sors de là, tu ne sauras pas faire ça ". Je leur répondais : " si je ne sais pas le faire, vous m'initierez. Tu peux leur de demander quelle est la personne qui les a initié. C'est moi qui leur ai montré :

LP s'est imprégné de cette pratique dès l'âge de 9 ans, et c'est en observant régulièrement ses prédécesseurs qu'il a pu acquérir de l'autonomie. Il s'est approprié cette pratique afin à son tour de proposer d'autres stratégies pour améliorer la performance de chacun.

JM est le plus jeune des *anciens*. Âgé d'une soixantaine d'années, il est considéré comme tel car il a pu acquérir dès son jeune âge, un savoir-faire comparable aux actuels *anciens*. La communauté le reconnaît comme tel. Lorsque nous lui demandons de quelle manière il a pu acquérir cette expérience, il nous répond qu'il est un fils de marin pêcheur et qu'il a baigné dans le milieu de la mer depuis tout petit :

« D'autant plus, on se retrouvait près de la mer. On est tout le temps dans les canots. On a mis une voile, on a fait 100 m, on est revenu. Le lendemain, 200 m, ensuite 300 m. La distance a peu à peu augmenté en fonction de l'âge. Mais par contre les compétitions, à l'âge de 14-15 ans, se faisaient en inter quartier à l'époque. Il y en avait quatre : La citerne, la Presqu'île, Thalémon et [...] Il n'y avait pas encore les bébé-yoles officiels, une yole faisait dans les 5 m, les 4,75m. C'était : " Chajé sa épi bwa pou nou alé "³⁸¹. On faisait des échanges, des gâteaux. Mais on est plus dans les années 60. En ce temps-là, lorsque nous disions yole, nous faisons allusion à la pêche. Maintenant, lorsque nous parlons de yole, nous évoquons la compétition. Après mon service militaire, je suis revenu à la Martinique. Et c'est de là que j'ai vu que la bébé-yole existait en compétition. J'étais dans le vélo et il y avait un monsieur du Robert qui, tu as certainement lu ça dans le livre, qui cherchait quelqu'un pour barrer sa bébé-yole. Comme j'avais l'expérience, puisque j'avais commencé la bébé-yole depuis l'âge de 13 ans. À partir de là, j'ai démarré dans une course de quartier à la Mansarde. Cette bébé-yole était délicate à manier car trop haute ; j'ai dû baisser dessus. J'ai gagné ma compétition à Schoelcher, un doublé : cela m'a donné l'envie de poursuivre. »

Ainsi, **JM** a progressé jusqu'à ce qu'il se fasse un nom au sein de la yole ronde. Il a démarré son apprentissage avec les *anciens*, et c'est depuis sa tendre enfance qu'il régatait déjà avec eux. En dépit de son jeune âge, c'est sans hésitation que les aînés l'ont embarqué dès le premier tour des yoles de la Martinique.

Les mapipi

GAH, fils de marin-pêcheur, exerce la profession de menuisier. Il dit être né dans le monde de la mer puisqu'il naviguait avec la yole de son père, *Ti-brik* dès l'âge de 8-9 ans. Il faisait aussi de la compétition avec son cousin, **GHL**, considéré, d'ailleurs, par ses pairs comme l'un des plus grands patrons de yole ronde. Sa famille a donc toujours été un élément déterminant pour sa passion et sa carrière. Et ce n'est que dans les années 1990 qu'il s'est mis à construire des yoles. Il signale, d'ailleurs, que toutes ses yoles ont été sur le podium des tours « mais c'est aussi grâce à l'ensemble du groupe ».

GHL est aussi issu d'une famille de marins-pêcheurs. Il allait en mer pêcher des « soudons », avec son père et son grand frère, Clément, à la rame et à la voile. Ensuite, les week-ends, il organisait des compétitions entre famille ; il était un « dresseur » dans la yole de son parrain et une *manœuvre d'écoute* dans celle de son oncle, le père de **GHL**. Son parrain l'embarquait régulièrement alors qu'il n'était âgé que de 13-14 ans. Et c'est aussi avec eux qu'il s'est lancé dans la construction de yoles. Il s'est tout d'abord initié dans la réparation de pièces de bois, pour ensuite se lancer dans la construction de sa

faire un " trapèze " derrière un mât " boutran ". Il le mettait à l'endroit qu'ils le désiraient. Qui est-ce qui les plaçaient derrière le mât [...] as-tu entendu ? Si tu es un B., voici ton mât [...] »

³⁸¹ Notre traduction est la suivante : « Mettons notre voile pour qu'on y aille ».

première embarcation : une petite yole, dit-il, qu'il n'a pas cessé de démonter et de remonter tant qu'elle n'était pas réussie. Et c'est à partir de ces instants que son oncle lui confirma qu'il pouvait en faire son métier. Il a commencé à construire des mini-yoles pour ses cousins gratuitement : il allait prendre du bois, le coupait, les sciait à la main. À partir de là, toutes les yoles qu'il fabriquait « *étaient mieux que la précédente* ». Il construisit sa première bébé-yole de compétition : *Sunkis*, à l'âge de seize ans avec l'aide de ses cousins : J.-M. L., D. L., G.-A., **DL**. Et peu de temps après, il construisit sa première grande yole avec les encouragements de ses cousins **FL.**, qui lui confirma que s'il avait la capacité de construire une bébé-yole qu'il aurait eu la compétence de construire une grande. Sa première grande yole du nom de *Frigider le Vrai* était une yole familiale. En 1990, ils ont fait une autre grande yole qui s'appelait *Nissan* avec laquelle ils ont gagné le tour. Ensuite, ils se sont séparés afin que chacun gagne en autonomie. Selon lui, « *c'est peut-être bien comme ça [...] bien qu'ils aient toujours gardé l'habitude de travailler et de communiquer ensemble* ». Mais il avoue que « *tout ça lui manque vraiment et que cette cohésion n'est pas facile à trouver car ils ont évolué. Mais qu'avec l'âge, ils ont commencé à se retrouver mais ce n'est pas évident car il faut former* ».

EE est aussi issu d'une famille de marins-pêcheurs. Il dit avoir appris sur le tas puisqu'il a vécu au bord de mer. Il a commencé à fabriquer des radeaux avec ses cousins, *la Pointe des Roses*, pour aller à la pêche. Les dimanches, il faisait des baby yoles avec le bois gommier de couleur rouge. Il mettait les voiles et suivait les babys yoles sur la mer. L'apprentissage d'EE a été régulier : « *Avec mes cousins, on a commencé à faire des yoles. Quelquefois, le soir, on partait en yole pour aller au cinéma. Le cinéma était là où se trouve l'église. Et ensuite, mes premières courses, je les ai faites avec mon père, quand il était patron sur Corsaire, « ki ma fouti sa », Nissan, quand il manquait du monde, il me faisait monter. C'est de là que j'ai appris* ». Arrivé à l'âge de quinze ans, A.M. lui demande un coup de main. Ses essais sur cette embarcation ont été fructueux. Il a donc fait son premier tour des yoles rondes sur cette embarcation. Ensuite lorsque son père, **CE** a laissé *Nissan* et a embarqué sur *Rosette*, il l'a suivi.

ST, lui, n'est pas issu de parents de marins-pêcheurs. Toutefois, il a passé son enfance au bord de mer et rejoignaient ses cousins et autres amis pour des petites régates informelles. Il se rappelle avoir construit sa première yole en tôle, à l'âge de 7ans, avec en guise de voile, son drap. Et c'est en observant la mer, qu'il a pu s'initier au fonctionnement des éléments naturels : le vent, les nuages, les rafales. Il tient son savoir-faire d'*anciens*, en particulier de **JM** où il dit avoir fait toutes ses classes. C'est en taquinant les anciens, dit-il qu'il a pu se perfectionner et atteindre ce niveau. Il se rappelle encore, lorsqu'à l'âge de 17 ans, il réveillait **JM** à son chevet pour la préparation de la compétition du jour. Il arrivait une heure avant l'heure de rendez-vous, afin d'emmener le matériel sur le camion lors des compétitions qui s'effectuaient en dehors de la commune et au bord de mer lors des entraînements. Il se rappelait du discours suivant où **JM** lui demandait : « - *ki lè an té ba'w ?*³⁸² » ST lui répondait : « *7h00* » Et il lui rétorquait. « - *Ek ki lè i yé*³⁸³? ». Il lui répondait à nouveau 6h00. **JM** lui disait ceci : « *A'y domi ti bononm !*³⁸⁴ ».

PA est issu d'un père marin-pêcheur. Il s'est davantage initié à la construction d'embarcations qu'à la pratique de la yole ronde ; ce qui ne l'a pas empêché d'être un

³⁸² Notre traduction est la suivante : « quelle heure t'avais-je donné ? »

³⁸³ Notre traduction est la suivante : « Et quelle heure est-il ? ».

³⁸⁴ Notre traduction est la suivante : « Petit garçon, va dormir ! ».

patron de grande yole et de *bébé-yole*. Il raconte ses débuts d'abord dans la construction puis son initiation à la pratique :

« J'appris de mon père. Il était marin-pêcheur. De temps en temps, il bricolait sa yole de pêche et il m'emmenait en mer. Il me disait d'essayer de prendre la barre alors que j'étais encore à l'école. Mais j'en suis venue, d'abord à la construction de yole grâce à mon père. Au début, il a appelé un charpentier de marine pour réparer sa yole et à ce moment là, je lui ai dit que ce n'était pas la peine que j'allais le faire. Il faut dire aussi que j'ai appris aussi d'un charpentier de marine qui avait l'habitude de réparer le bateau de mon père : Jojo La patte. J'ai pu rapporter tout ce que j'ai sur la yole en très peu de temps. Puis un autre jour, on avait ramené une ancienne yole près de chez mon papa : la yole Trifima puisqu' ils n'avaient de lieux pour l'entreposer. Et à terre, je m'amusais à mettre une voile et à simuler des courses. Un beau jour, il a eu une association du Robert qui avait besoin d'intégrer la société des yoles rondes. Pour cela, ils avaient besoin d'une yole. Ils ont donc demandé à mon père de leur prêter cette yole. Lorsqu'ils sont venus la chercher. Je leur ai tout simplement dit que si vous partez avec cette yole, je dois faire parti de cet équipage. Nous avons donc par la suite créé la yole Multicash au Robert. C'était la même période où la yole Nissan s'était brisé à Grand Rivière. J'ai alors appelé AD pour savoir si je pouvais récupérer des morceaux de yole pour en construire une autre. Mon beau-père de Grand-Rivière m'a emmené et c'est à travers de petits sentiers que j'ai pu avec un marteau et un coutelas récupérer les membres pour faire une bébé-yole, avec les membrures d'une grande yole. J'ai fait cette bébé-yole, je n'ai pas eu le temps de courir avec elle et elle n'a jamais été inscrite à la Fédération puisque j'étais toujours à l'école. Mon père l'avait revendue. J'ai reconstruit une autre bébé-yole, cette fois-ci en allant couper du bois avec mon père. Il a vendu cette bébé-yole. Je me rappelle d'un M. B. qui avait lancé un concours de bébé-yole, je suis arrivé deuxième meilleur constructeur. Ensuite j'ai continué mon apprentissage. M. B. m'a aidé dans la construction, M. LMM m'a donné beaucoup d'indics. Il a aussi G.-. L.. J'ai fini par apprendre la pratique au Robert avec Multicash en tant que 1^{er} bois dressé. Lors du trophée de bébé-yole Diamant – Anse Figuier/ Anse Figuier - Sainte-Anne, M. R.F m'a proposé une place d'aide patron et c'est là que j'ai vraiment commencé à barrer ».

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Les modalités d'apprentissage sont à l'image de chaque trajectoire *singulière* :

- Autodidacte ;
- Imitation ;
- Imprégnation ;
- Observation ;

Nombreux sont ces yoleurs qui sont issus du milieu de la mer : père marin-pêcheur, collatéraux dans ce milieu. C'est un milieu hypermasculinisé où les femmes sont les auxiliaires de ces professionnels de la mer. Même si de nos jours, la flotille du tour des yoles comprend un équipage féminin ou des équipages mixtes.

Thème 2 : La transmission de la pratique

Les anciens

CE a transmis son savoir à beaucoup de coursiers de sa commune et ailleurs :

« J'ai déjà formé pas mal de coursiers. J'ai formé la moitié de l'équipage du François; même ceux du Marin, mais aussi au Vauclin. Enfin, un petit peu partout. Parmi eux, il a des patrons comme Georges-Henri Lagier. Ils sont toujours dans le domaine de la yole. J'ai mes deux fils qui courent : Guitou et Eugène. Quant à Roger le plus grand ; il était parti à l'armée et il est resté en France mais il courait avec moi. »

C'est principalement grâce aux entretiens des *mapipi* que nous pouvons affirmer que FF leur a transmis son savoir, car c'est nous contant des histoires que nous pouvons déceler des bribes de réponses, tels les proverbes africains qui avait pour objectif de moraliser l'ethnie :

« FM, i soti épi mwen. I té pasioné. Lè ou dwè, i ni an bagay ki ta'w ; ou pé ké pasé a koté. An fwa nou té ka éséyé kannot-a a dé vwel. Lè i vini, i ka fè dènié bwa drésé. An ka gadé : i té ni dé rafal ka désann, rafal Nordé. Lè rafal-la tonbé an vwel-la, kannot-la fè sa, man ladjé pagay-la bay. Man di'y hé hé ? I di mwen hé hé ; man tjinbé'y ! Man tjinbe'y ! Alo manman ! Ou pa ka domi. I di mwen, man lé aprann pas yo té koumansé fè ti-kannot an tol. Dépi par la suite, misié Brival, bay an ti kannot: Budget. Lè i bay Budget, a lè tala sé tè an konkiran direct. I rivé genyen »³⁸⁵. FF s'aperçoit, avec surprise, du talent de celui qui fera son « successeur ».

Nous constatons aussi qu'il s'agirait à première vue davantage la transmission implicite que de la transmission explicite. C'est en imitant et en observant FF que les apprenants ont pu se réapproprier son savoir.

HN, connu davantage pour ses exploits en vélo a formé beaucoup de jeunes dans cette discipline. Néanmoins, il a poursuivi sa mission au sein de la yole. Son objectif a été surtout de généraliser cette pratique dans toutes les communes de la Martinique, car disaient-ils cette pratique était davantage celles des marins-pêcheurs ou des fils de marins-pêcheurs :

« Eh bien oui ! An té ja fomé sé jèn-an an vélo. An yol-la mwen an kontinié fè dé fomasion. Alé pran dé ga tout koté ; désantralizé bagay-la pas si ou pa té péché ou pa té ka fè kous yol. Alo dès que man té sav ke moun-lan té sa najé, man té ka pran an kanpan', man té ka fè inisiasion yol épi yo. Sé sa ki fè man désantralizé sa nèt. I pa té ni zafè péchè, nenpot moun épi gran kravats ek gran chimiz, dépi i sa najé ».³⁸⁶

³⁸⁵ Notre traduction est la suivante : « F.M s'est embarqué sur mon canot. Il était passionné. Lorsque tu as quelque chose en toi, tu ne passeras pas à côté. Une fois, nous essayions une yole à deux voiles. Il faisait le dernier bois dressé. Je le regardais : il a vait deux rafales qui venaient, des rafales sortant du Nord. Lorsque la rafale s'est abattue sur la voile, la yole s'est penchée, j'ai lâché la pagaie pour lui, j'ai été étonné et dit : hé hé ? Il m'a répondu hé hé, Je le tiens, je la tiens ! Je lui ai répondu : alors, tu ne dors pas ! Il m'a confirmé qu'il voulait apprendre. Il faut dire qu'il avait déjà construit son premier canot en toile. À partir de là, M. B lui a donné une yole : Budget. Dès lors qu'il le lui avait remis, nous nous sommes aperçus que nous avions un adversaire. Il est parvenu à gagner ».

³⁸⁶ Notre traduction est la suivante : « J'avais déjà formé des jeunes en vélo. J'ai continué à faire de la formation au sein de la yole. J'ai décentralisé tout ça car si tu n'étais pas pêcheur, tu ne pouvais faire des courses de yole. Lorsque je m'assurais que la personne savait nager, je les récupérais dans leur campagne et

La transmission se révèle être, pour **LP**, comme un processus inné, un besoin. Qu'il ne faut garder pour soi. Il transmet pour ceux qui veulent bien l'écouter :

« *Mi ma 'w, fok ou vini dèyè ma a laplon, dèyè ma 'w épi pié dapui-a. Rappel-lou sé sa (Il schématise) Ou tann ? Montré moun fè an trapèz dèyè an ma ? P.L. Man inisié tout moun S. T., J. M., T.L. D. pour ne pas les citer ? Yo té ka batjé an lavan kannot -a sété premié kod. Pou mwen sété an djendjen, an féfolè... Man pa di 'w i pa té ka travay, sé pa sa man té ka di 'w. Pour moi, c'était un feufolait. Ou tann mafi ? Man pran tout moun, G.-A , Nou tout ki rédi kod, J.M., . A.. Man formé yo. Man jis transformé yo. Yo té déformé. Man fomé yo. Mè yo ka di sa tou. Sé pa blag, yo ka di sa toupatou. Ti Papé : ich René. Menm, ich R. V., F. L. [...] Dépi i ni P. anlè lavan kannot- li! I ja ni twa ka kous- la. [...]* »³⁸⁷

JM est reconnu par ses pairs comme étant un patron de yole ronde et un formateur. Ce n'est certes pas le plus titré de la flotille, mais il est reconnu comme étant celui qui a pu valoriser au mieux la yole ronde. La filiation s'est établie dans les premières années de création de sa yole et de son association, puis petit à petit, ses enfants, plus particulièrement ses fils jumeaux, ont pris la relève. Sans les quitter des yeux, **JM** les suit à tout instant tant dans le cadre des compétitions qu'au tour des yoles rondes. L'avis d'un expert est selon lui indispensable. De même que l'organisation logistique de l'association et son nom contribuent à pérenniser les partenariats avec leurs différents sponsors. **JM** nous raconte la période à laquelle le sponsor bien décidé d'aller à Fort de France, a disloqué une bonne partie de son équipage. Bien décidé à régater, **JM**, avec l'aide ses fils, a formé les amis de ces derniers afin de renouveler et regonfler son équipage. La formation est donc pour **JM** un élément important permettant de pérenniser la pratique.

Les mapipi

EE exerce la profession d'éducateur sportif. Il nous signale qu'au sein des associations de yoles rondes que nous ne pouvons parler ni de formation ni de transmission officiel, au sens strict du terme puisqu'elles ont pour objectif de participer à des compétitions. Habitué à travailler avec des enfants, il a déjà eu l'occasion de former de certains coursiers, mais c'est surtout dans le cadre de sa profession qu'il est en charge d'encadrer la jeune génération aussi bien dans les clubs de voile que sur les plateaux sportifs : « *Mais ce n'est pas vraiment une formation officielle. Mais quand je suis sur la yole, je suis aussi un éducateur sportif, j'ai l'habitude de travailler avec les enfants. J'ai eu le temps de travailler avec l'école de voile avec des scolaires* ».

GAH, patron de yole, dit avoir formé des coursiers. Il pense particulièrement à S. B., qui est originaire de la commune du Robert, au Nord de la commune. C'est un coursier qui lui est très cher. Il pense qu'il sortira du lot, et deviendra un grand patron. **GAH** a formé d'autres coursiers :

je les initiations. C'est ainsi que j'ai généralisé cette pratique à tous. Il n'y avait pas de pêcheurs ; n'importe qui pouvait pratiquer : des costards cravates à partir du moment où ils savaient nager ».

³⁸⁷ Notre traduction est la suivante : « voici ton mât. Il faut que tu viennes derrière ton mât afin de le tenir à l'aplomb. Rappelle-toi de ça. Qui est-ce qui leur montrait à faire un trapèze derrière un mât ? L.P. J'ai initié énormément de personnes [il cite les noms]. Auparavant, ils s'embarquaient à l'avant de la yole au poste de première corde. Selon moi, c'était des inutiles [...] Je ne dis pas qu'il ne faisait pas leur travail. Tu as entendu ? J'ai initié tout le monde [il cite des noms] Je les ai formés. Je les ai transformés. Ils étaient déformés et je les formés. Mais ils le confirment. Je ne plaisante pas ; ils le disent à qui veulent l'entendre. [Il se remet à énumérer d'autres noms] ».

« J'en ai formé pas mal. Il a des anciens, des nouveaux et des anciens qui sont toujours là. Ce n'est pas fini. Et je suis moi-même jeune patron. S. Bélune n'a pas eu la chance que j'ai [...] Aujourd'hui, il a beaucoup de jeunes qui ont commencé dans la bébé-yole, même dans la grande yole mais à ce moment-là, en 1979-1980, ce n'était pas comme ça, c'était les marins- pêcheurs qui faisaient les compétitions. Aujourd'hui, heureusement pour la Fédération, il a Monsieur Tout le Monde qui pratique la yole ».

GHL répond positivement à la question. De formation charpentier de marine, il a transmis son savoir-faire aussi bien dans la construction d'embarcation que dans la pratique de la yole ronde. Il est reconnu comme étant un grand constructeur de yoles rondes. Toutefois, certains lui reprochent d'avoir délivré son savoir à tout va. De ce fait, toutes les associations de yoles rondes construisent leurs propres embarcations. **GHL** a formé énormément de coursiers. Il a travaillé au club de voile de la commune du François et travaille actuellement au sein d'une association qui reçoit des élèves de collèges et lycées : *« Pleins, pleins ! Je ne me rappelle pas du nombre. Je leur ai transmis mon savoir surtout avec les cousins »*

ST ancien patron de grande yole, s'est réellement engagé à former des futurs coursiers de grande yole. Marin-pêcheur de formation, son initiation et son perfectionnement en yole ronde lui a permis de s'approprier, de transférer ses connaissances et son savoir-faire à tout ce qui veulent apprendre. En ce moment, il préside une association au sein de laquelle il participe activement à toutes les compétitions organisées par la Fédération des Yoles Rondes. Il est reconnu comme étant un très bon écoutier (manœuvre d'écoute) et un bon formateur ; d'ailleurs, beaucoup recommandent son expertise en la matière, tant dans la construction que dans la pratique.

PA n'est pas reconnu par ses pairs en tant que formateur puisqu'il s'est, non seulement davantage lancé dans la construction d'embarcations nautiques mais l'ensemble des coursiers du Nord se sont dirigés principalement au Robert :

« Alors je cherche deux gars qui m'ont proposé mais ils ne sont pas restés. À Trinité, c'est dur de trouver, même en tant que simple coursier. De temps en temps je leur donne la barre sur la descente de Trinité. J'ai rencontré un gars du François mais il est parti sur Rosette. Mais il a une partie des anciens qui sont partis au François, une autre au Robert. M. Palcy a fait toutes ses courses au François et mon père est parti sur le Robert. Il y a beaucoup de Trinitéens qui courent sur le Robert ».

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Les *anciens* et les *mapipi*, vivant en communauté, se transmettaient de manière implicite la pratique de la yole. Avant d'être un sport, cette embarcation était à la fois un outil de pêche et de transport afin de se rendre des îlets vers les bourgs.

Thème 3 :

L'introduction de la yole dans les écoles et dans les clubs de voile : des futurs patrons de yole ?

Les anciens

CE pense qu'intégrer la yole ronde dans les clubs de voile ne peut être qu'une bonne initiative. De ce fait, les enfants ont deux modes d'apprentissage : « *le père et la structure* ». Selon lui, celles-ci ont la capacité de préparer de bons coursiers et pourquoi pas de futurs patrons de yole. Ces petits-fils sont d'ailleurs inscrits en clubs de voile : « *J'ai deux petits fils qui sont dans les clubs de voile. Ils sont déjà très très forts !* ». Toutefois, CE hésite beaucoup lorsque nous lui redemandons si ces structures pourraient préparer des futurs patrons. Il nous répond ceci :

« Plus au sein de la famille. Puisque le père a quand même manoeuvré dans la yole...le vent tout ça pour connaître le vent, pour « dri de bord » [...] C'est mieux au préalable d'apprendre dans les écoles. Si ça plaît, la personne continue à progresser jusqu'à qu'il soit, un jour, patron [...] Mais quand même apprendre dans les écoles n'est pas aussi poussé qu'apprendre sur le tas. Il faut que le père soit toujours là ».

FF ne s'oppose pas à la pratique de la yole ronde au sein des structures de voile. Toutefois, il mentionne que ce sont deux modes de transmission différentes. Nous ne pouvons nullement les remplacer. Selon lui, l'école reste une institution semblable à la direction des affaires maritimes dans laquelle si « vous n'êtes pas en règle », vous aurez des ennuis avec l'État : « *Sé ké an bon bagay mè sé té ké rété toujou an lékol. Adan tout bay la, pou ni an bisiklet, fodré ou ni an permi. Lékol-la yo ni an, sé an lékol la voile, An té ni an ti nivè adan an lékol la voile, Monitè yo ka aprann van yo ka aprann ! Sa sé an bon bagay pas si ou pa ni papié ou pa ayen* »³⁸⁸.

Il signale par ailleurs, qu'un coursier de yole doit passer par un apprentissage auprès d'un ancien. Afin d'exemplifier son propos, il nous relate une compétition en nous démontrant que les stratégies de course ne peuvent être apprises qu'avec des anciens :

*« Dépi le komaseman, i ni entèrè fè yol épi an ansien pas i ni dé métod'monitè-a pa ké sa montré. Pa ekzanp, an jou Budget ek Valda, nou ka désan. Félix douvan mwen. Van ka soti lizin, Félix doublé Budget. An tèt tjè-a tout moun ka wè. I rondi, man di Félix pèd pas van ka soti a tè. Lé i viré i fè sa mè monté an sel kou. Ekipaj-la pèd konba'y. Yo pété dézod abo [...] I ni an jou anko, i té tibren la dévènn. Pov boug ! I té ni jenn manmay pa la. Man véyé vwel pa la. Yo di mwen Félix ja koulé. A prézan i ja rann kou. »*³⁸⁹

³⁸⁸ Notre traduction est la suivante : « cela aurait une bonne chose d'apprendre dans ces écoles mais cela reste toujours une école. Mais dans tous les cas, pour avoir une bicyclette, il nous faudrait le permis. À l'école du Robert, il me semble qu'il a une école de voile ? J'avais un neveu là, c'est un moniteur de voile. Ils apprennent le vent, ils apprennent ! C'est une bonne chose car sans papier, tu n'es rien.

³⁸⁹ Notre traduction est la suivante : « depuis le début, il a tout intérêt de faire de la yole avec un ancien car le moniteur ne peut tout te montrer. Par exemple, il a un jour où les yoles Budget et Valda descendaient. Félix est devant moi. Le vent sortait de l'usine. Félix a doublé Budget. Tout le monde voyait la course du bout du quai. Il a viré. À partir de ce moment, je savais qu'il avait perdu car le vent sortait de la terre. Lorsqu'il a viré, il a fait ça (il fait des gestes). L'équipe avait perdu son combat. Ils se sont disputés à bord. [...] Il avait aussi un autre jour, il avait de la malchance. Le pauvre gars ! J'ai fait passer ma voile. Je l'ai envoyé par là (il avait pris une maquette de yole et nous montrait la manoeuvre). On a dit que Félix a coulé. Aujourd'hui, il rend les coups ».

Selon **HN**, ces types de structures seraient, au préalable, un lieu d'apprentissage ; cela permettrait de poursuivre ce qu'il avait entrepris auprès des jeunes ; et un bon moyen afin d'éviter la délinquance :

« Yol sé an bon lwazi. Ou an lè lanmè. I ni risk : lanmè pa ni branch. Ou ka aprann konèt an lo mo; sans van ka souflé ek an lanmè... Bon avan nou ka fè an sort de chéma asou tablo épi an krè anlè an tablo. Yo ka endiké koumannié... ki sans van-an ka vini pas i ni plisiè sans van : i ni van est, van no, i ni kat sans van an. Mè lè ou anlè yol-la, fok esplitjé moun lan, koumannié pou navitjé, pou chèché lanati pas ou adan an konpétision »³⁹⁰.

L'école de voile est aussi un bon moyen pour limiter la délinquance et ramener les jeunes à la raison : *« Sé bagay ki ka évolué pou lé jenn. Sa ka enpéché yo antré adan la délenkans. Sa ka ba 'w tanperdu ratrapé adan spo. La, ou ka vini an ispo, ou ka konblé tan perdi 'w. An mèn m tan, ivni dé fomasion, mèn m vweltradisonelek vwel modèn. Man té ni 3 fomasion ba sé jén mè sa rèd ba yo [...] »*

En Martinique, il n'y a pas trop d'écoles de voile. Il a **GHL** qui fait, **CD** qui est avec moi qui est le patron de la yole de l'association *bwa viré* qui enseigne aussi, à Schoelcher. C'est bien car il a deux jeunes qui travaillent avec lui, il en a d'autres qui sont placés à l'école du François.»³⁹¹

LP a été l'un des premiers à vouloir que la yole ronde soit intégrée au sein de l'institution, mais le prenant pour un fou, cette entreprise n'a pas pu voir le jour dans la commune de Trinité. Ce n'est que lorsque la yole ronde est devenue populaire que les comportements ont évolué :

*« Mafi, mafi Kouté bien ! I ni pli di 40 an a Latrinité. Si ou wé Latrinité, sé moun ki pa konprann mwen. I ni pli di 40 an, pli di 50 an pour être précis. Man pran linisiativ épi qui veut. Moun ki té lé tann pas lè mwen ka fè an bagay, i pa ni azar adan sa man ka fè. Man mété yo asiz, man di yo minm sa man ka fè. Ou adan an nil ki bodé dlo! Kouté bien sa man ka di pou transmèt mesaj-la. Si démen si djé vlé, an kouri vini. Méton alantou chak yol, ansé mété moun gros modo, alantou chak yol. Ouni 17 yol. Fok ou ni twa moun pa par kannot pou sovè moun pas ou adan an nil ki bodé dlo. Minimum twa moun ki ni konésans an yol, ki yol, ki bébé yol, ki sa yo pran an pou tiré yo... la Martinique. Konbien yo ké sovè, konbien yo ké néyé. La plupart ké néyé. Sa nè è clèr, le plus grand nombre, ké néyé. Donc ce qui sous tend fok inisié toute la Martinique. Eh bien ! Sé travay tala man té lé fè. Yo di Palcy Léon sé an boug fou. Ou tann [...] Misié télékol Trinité, an pwovisè. Man alé dèyè 'y fè konprann sa. Pou yo, yo pa té ka konprann. Sé pa fot mwen. Mafi, man frapé tout lapot, sa bien senp man désann dèyè **SL** pour ne pas le citer, désann fodfans, kouté bien Steeve, Man di Letchimy moun pé soti Vauclin, moun pé soti toupatou.. Vini fè balbisiman yol fod ans mè*

³⁹⁰ Notre traduction est la suivante : « la yole est un bon loisir. Il a des risques en mer d'où l'expression la mer n'a pas de branches. Tu apprends beaucoup de mots, le sens du vent, la mer... auparavant, nous faisons une sorte de schéma sur un tableau. Nous indiquions...le sens du vent puisqu'il en a plusieurs : vent d'Est, vent du Nord, il a quatre directions de vent. Mais lorsque tu es à bord, il faut expliquer à la personne de quelle façon il faudrait qu'elle navigue, afin de comprendre la nature puisque tu es en compétition ».

³⁹¹ Notre traduction est la suivante : « C'est quelque chose qui évolue pour les jeunes. Cela les empêche d'entrer dans la délinquance. Ils réinvestissent leur temps perdu dans le sport. Là, tu viens en sport, cela te permet de combler ton temps perdu. À cette même période, il avait une formation aussi bien en voile traditionnelle qu'en voile moderne. J'avais trois formations à leur proposer mais celles-ci sont trop difficiles pour eux ».

si ou pa enstitué an nékol de voile pou envité jan fodfwans vini fè yol, fè an bagaj. Yo ké fè yol dé jou mè ayen ké pri fodfwans. Es mayonèz la pri fodfwans ? »³⁹²

Selon LP, l'institution aurait pour rôle de se prémunir de toute catastrophe :

« Pouki sé la lwa ki lé sa. Es ou konprann ? Sé la lawa ki lé moun ni diplom. Men mwen an déo di tout diplmo, la ini an moun ki ka kouvé, chapoté bagay-li épi tout diplom li. Sa pé ké dérangé mwen. Sa pa ka anpéché S. évolué ! An ba zèl-li ! Sa pa ka anpéché dot moun kon DL, FM, tout ça. Es ou konprann pas misiè-l ka chapoté épi sé moun la ka fè travay yo pas tala ki ni diplom la pa ni foséman espérians la ! Sa klè é nèt. Es ou konprann. »

JM approuve ces initiatives puisque lui aussi a pu bénéficier de ces lieux d'apprentissage. Il affirme, d'ailleurs que ce temps passé lui a permis de s'évader et d'échapper à ses tracas familiaux :

« Je pense que c'est une bonne chose. J'ai eu de la chance de pratiquer de la voile classique : tout ce qui est optimiste, laser, 420, 470, Sunfish, tous les supports. J'étais encore jeune : j'avais 12-13 ans ; c'était au club nautique du François. Même après mon service militaire, j'ai continué à côtoyer le club de voile car j'aimais ça. Mais la raison pour laquelle la yole est importante pour moi, c'est parce que les supports de voile européenne sont des embarcations individuelles ».

Ainsi, l'introduction de la voile au sein du club permet de travailler l'esprit d'équipe. Par ailleurs, selon ce *mapipi*, les différences se ressentent entre le savoir-faire des *yoleurs* et celui des moniteurs de voile :

« Au niveau de la connaissance du vent, il y a ce qu'on appelle le feeling [l'intuition]. On peut donner les mêmes supports mais après c'est le pilote, c'est son feeling. Je dirais que j'ai fait un stage de voile où j'ai appris en théorie la base : connaissance du vent, affaiblissement et augmentation du vent, explosion chaud et froid. Les anciens n'ont pas ce langage. On n'a pas développé cette valeur. Ce que j'ai appris en théorie c'est ce que je connaissais avec l'expérience. Mais il a des assemblages à faire : Ou pa ka mété sa épi sa, sa épi sa, non. Il faut de l'ordre. Tu as eu le savoir faire puisque tu dis être né dans la yole mais tu as appris auprès d'un moniteur. Et tu as su t'approprier de ces modes de transmission. Par exemple tu vas dire : van an ka ! Gadé van ! On n'a pas développé de pédagogie. La réalité n'est pas ça : tu es dans un objet qui se déplace, donc il faut convoiter le vent différemment : nous dans le temps : nou té ka chaché van-an. Aujourd'hui, je n'ai pas besoin de ça, je vais beaucoup plus vite. Je sais qu'il a cette création de vent en dehors du vent vrai. Les anciens avaient une connaissance énorme, ils savaient à quel moment le

³⁹² Notre traduction est la suivante : « mon enfant, écoute-moi bien ! Cela fait plus de 40 ans à La Trinité... Les gens n'avaient pas compris. Il avait plus de 40 ans, 50 ans pour être plus précis. J'ai pris l'initiative pour qui le veut, pour les personnes qui voulait l'entendre car dès lors que Léon Palcy faisait quelque chose, ce n'est pas par hasard. Je leur ai dit ce que j'avais entrepris. Tu es dans une île qui comme toute île est entourée d'eau. Écoute bien ce message pour que tu puisses le transmettre. Si demain, il a une urgence. Il a 17 yoles, si autour de chaque yole, tu mets trois personnes par yole pour leur venir en aide puisque tu es sur une île. Un minimum de trois personnes qui a la connaissance que ce soit en yole, en *bébé-yole*, quelle que soit l'embarcation qui peut leur venir en aide. Combien pourra-t-on en sauver ? Combien vont se noyer ? Par conséquent, il faut initier toute la population. Mais il est clair que la plupart vont se noyer. Eh bien, c'est ce travail-là que je souhaitais faire. Ils ont dit Léon Palcy était fou. As-tu compris ? » Je suis allé voir le proviseur de La Trinité afin lui parler de ce projet. Ils disaient qu'il ne comprenait pas. Je suis même allé voir qui tu sais à Fort de France. Mais écoute-moi bien S., les gens peuvent sortir du Vauclin, d'ailleurs. Tu auras beau faire de l'initiation si tu n'ouvres pas d'école de voile pour inviter les gens de Fort-de-France à faire de la yole. Tu feras de la yole deux jours et tu abandonneras ».

courant va baisser. Ils n'ont pas été à l'école, c'est la pratique. À un moment, tu te formes toi-même ».

JM va jusqu'à dire que l'expérience acquise lui a même permis de transmettre son savoir-faire au moniteur de voile puisqu'il signale que celui-ci ne navigue pas autant que lui :

« Il n'a pas besoin d'être un champion pour devenir moniteur. La différence est lorsque tu veux devenir moniteur, on te demande tout simplement d'accumuler des points, de participer dans les compétitions : tu peux faire trentième, quarantième, tu auras ton diplôme [...] J'avais l'expérience de haut niveau. Lorsque je suis arrivé en voile classique. Quand je faisais mon stage, on faisait des régates, on t'évaluait sur des régates. Je vais déjà pratiquer à l'âge de 11-12-13 ans de la voile, et quand j'ai passé mon diplôme, j'avais 30 ans. »

Les mapiipi

GAH ne peut concevoir un apprentissage uniquement en club de voile ou dans le milieu scolaire. Selon lui, il faut savoir agencer les deux modes d'apprentissage car on ne peut tout apprendre de l'école. Il a des stratégies à mettre en place. De plus, il faudrait prendre en compte non seulement la météo mais aussi les reliefs :

« De toute façon, la côte sous le vent ne sera jamais le même que la côte sur le vent. Il a une différence, certes car on est né dedans. Mais après quelqu'un qui vient avec l'envie de réussir arrive à beaucoup de choses. Mais, bon ! Il y a beaucoup de fils de marins pêcheur qui ont été patron. Je suis fils de marin pêcheur mais je ne suis pas pêcheur ».

Selon **GHL**, c'est une très bonne chose. Il faut faire perdurer la tradition puisqu'avant, cette pratique était destinée aux marins pêcheurs : *« Maintenant, on se rencontre que tout Monsieur tout le monde en fait à condition que la personne soit en bonne condition physique. On n'est donc pas obligé d'être né dans ce monde. Il faut donc avoir des gens qui encadrent et qui ont l'expérience pour apprendre la base »* D'autant plus que, selon **GHL**, le monde de l'éducation le sollicite : *« Il y a les lycées et autres structures, les collèges, les classes à enfants difficiles car il a un côté développement de valeurs qui est très important. »* **GHL** insiste sur le fait que les moniteurs de voile *« peuvent avoir beaucoup de connaissance sans savoir pour autant de quelle manière transmettre ces connaissances. »*

EE émet un avis favorable sur le fait que les enfants intéressés par la yole doivent connaître d'autres embarcations nautiques ; *« les enfants adorent : entre l'optimiste, le catamaran, de toute façon, à terme, c'est la yole qu'ils vont choisir et ce quelles que soient leurs origines »*. Toutefois, il pense qu'une fréquentation même régulière en club ne peut pas préparer de grands coursiers. **EE** est un éducateur sportif. Toutefois il reste conscient qu'il n'y a pas de diplôme de yole mais des diplômes toutes voiles confondues : des diplômes français, dit-il. En prenant part à l'apprentissage de la voile européenne, il reste attentif afin que *« la yole ne soit pas dénaturer avec l'introduction de la langue française : ce sont des termes comme « rivarde » qui ne doivent pas être utilisés en yole. En Martinique, on dit « vergue, c'est traditionnel, il ne faut pas changer. Les enfants vont retranscrire ces mots-là et il aura une perte de la tradition »*. En fin de conversation, **EE** conclut sa réponse en nous disant que la personne doit être vraiment motivée pour parvenir un jour à être un bon patron.

ST approuve cette initiative. Cependant, il faudrait que les moniteurs prennent conscience que les embarcations sont non seulement différentes mais qu'elles requièrent une autre

méthode d'apprentissage, afin que les apprenants prennent conscience qu'ils sont face à une pratique traditionnelle. Cette pratique est sportive, mais elle représente aussi une tradition qu'il faut préserver. Les moniteurs doivent saisir cette spécificité s'ils veulent transmettre un patrimoine. En somme, on ne transmet pas une « pratique étrangère » de la même manière que l'on transmet son patrimoine. Les moniteurs doivent donc compléter leur formation et acquérir de l'expérience afin de penser transmettre. Les anciens transmettent d'ailleurs leur savoir car ils ont acquis de l'expérience et une certaine maturité. Un homme qui est passé par un apprentissage auprès des *anciens* et qui complète son apprentissage dans un club de voile sera presque complet ; il manquera uniquement de l'expérience pour que l'apprenant s'approprie savoir théorique et savoir-faire.

PA affirme qu'il a une grande différence entre l'apprentissage de la yole par les anciens et l'apprentissage dans les clubs.

Mais, conçoit-il :

« J'opte pour l'école de voile car pour moi les anciens n'ont pas le temps. Ils vont te montrer si tu as une connaissance. Mais si tu ne connais rien dans la yole, les anciens se disent qu'ils perdent leur temps [...] il faut vraiment être intéressé pour pouvoir être formé par un ancien. Il faut être attentif. Un ancien va faire quelque chose, il va te montrer une fois, deux fois mais après, si ça ne rentre pas dans ta tête, pour lui, il perdra son temps [...] Il a des individus qui captent tout de suite mais il a des gens qui sont moins réceptifs. L'école de voile est plus adaptée, le candidat est suivi. L'ancien montre des trucs ; 50% d'enseignement avant la course et 50% après la course. Pour qu'un ancien puisse te booster, il faut qu'ils te considèrent et il faut aussi que tu montres que tu es à l'écoute et il faut être bien attentionné à ce qu'il dit et à ce moment-là, le courant peut passer. Come moi et M EP [...] En école de voile aussi tout est donné mais c'est calme, il n'y a pas de compétition. On est là pour s'amuser, pour apprendre en même temps. Mais quelqu'un qui te montrait comment faire l'écoute, ce n'est pas pareil qu'en école de voile. Il te disait : lékout la anlè kont-ou ! Jodi a ou ka monté !³⁹³ Mais il est là, il te surveille. Il peut te donner l'écoute trois quart d'heures après la course. Quand c'est trop chaud, il peut la reprendre. Mais cet ancien veut réellement que tu arrives. Mais il a des anciens qui savent transmettre et il en a qui ne savent pas. Ils te disent : " Si ou lè aprann, monté anlè yol-la, mwen pèsonn pa aprann mwen ayen ³⁹⁴!" »

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Les *anciens* et les *mapipi* reconnaissent l'importance des deux modes de transmission de la pratique. L'une informelle est acquise sur le tas, l'autre formelle est apprise au sein des écoles. Elles sont toutes les deux indispensables à une bonne appropriation de la pratique. Une convergence de points de vue que tous les acteurs ne partagent pas.

³⁹³ Notre traduction est la suivante : « il te disait : tu es à bord car aujourd'hui tu es responsable de l'écoute. »

³⁹⁴ Notre traduction est la suivante : « si tu souhaites apprendre, embarque-toi ! Tu sais, personne ne m'a rien appris. »

Thème 4 : Entre modernité et modernisation

Les anciens

CE ne conçoit pas que l'on puisse « *changer le patrimoine de la yole* ». Il stipule, d'ailleurs que les anciens coursiers étaient plus « *robustes et intelligents* » que ceux de maintenant : « *Les yoles et les voiles sont actuellement plus longues et plus larges : la yole mesurait 1,50 m de large. De ce fait, les coursiers étaient à l'étroit et les voiles étaient en coton. Il fallait tout le temps envoyer de l'eau dans la voile* ».

Pour les questions d'analyse des éléments naturels, les patrons savaient analyser le temps afin de décider de la voile à mettre. « *Tandis qu'aujourd'hui, nous écoutons la météo. Aussi, auparavant, ils calculaient et jugeaient de la dimension des voiles pour naviguer. Et tous ces calculs se faisaient grâce aux connaissances des anciens : La couleur des nuages, la grosseur des nuages. Toutes ces évolutions gâchent le spectacle [...]* J'arrive là, je mets telle voile et j'attends le départ : à chaque fois, c'était bon ». CE regrette tous ces moments puisque toutes ces nouvelles technologies détruisent le patrimoine ; le matériel coûte cher, la yole est hors de prix et la Fédération des Yoles Ronde de la Martinique n'a pas de réglementation à ce sujet. En somme, la Fédération ne favorise pas le maintien de la yole traditionnelle.

FF est du même avis que CE :

« Yo ka tibren gaché sa nou ka fè pas nou koumansé épi kannot lapèch. Man té an maren péchè. Mé nou pa té wotè'y dé sa yo ka fè atjelman. Pas gadé sa yo ka fè atjelman ; yo ka pand-li kon yo lè ek yo ka pend-li kon yo lé tou. Fok ou mété yol-la anlè pwent lavan kon sa, anlè an ronden, mastik-la sé kon an loto i pa té ka matjé : ayen ! Sinon, ou konnèt ? I té ka kasé [...] Lè nou té an kouss, nou té oblijé maré ren fo... épi kod. Atjelman i ni gro tji épi boukle [...] »³⁹⁵.

FF relate ce qui lui semble les bons moments : ce sont les marins pêcheurs, comme lui qui couraient avec leur propre outil de pêche. Aujourd'hui, la yole est devenue un engin de course qui doit étinceler sous les couches de mastics et de peinture de toutes les couleurs. Toutefois, la modernisation a permis d'améliorer l'état de santé des coursiers puisque la charge de travail ainsi que la pression de la pagaie crée de fortes douleurs dorsales jusqu'à entrainer des ernies discales et autres maladies.

HN est du même avis que FF sur le fait que la technologie a permis d'éviter des maux de dos et autres maladies dus à l'effort physique que demande la yole.

Selon LP, nous devons tenir compte de notre environnement ; celui-ci ne sera jamais similaire au passé puisqu'il ne cesse d'évoluer. Cependant, nous devons nous rappeler notre histoire et s'en approprier afin de penser à l'avenir :

« Man pa kont lévolisyon mèn... kouté... fok nou avansé. Disons que... nou pa té konèt odinatè, atjelman nou konèt odinatè. Donk bagaj-la ka évolué, fok nou évolué ossi mèn adan an serten sans ni an tradysion, fok nou pa ladjé tradysion-an. Nou ka pédi'y. Pouki ? Pas

³⁹⁵ Notre traduction est la suivante : « ils détruisent un peu ce que nous avons initié avec nos propres canots de pêche. Il faut savoir que j'étais un marin pêcheur. Cependant, nous n'étions pas à la hauteur de ce qu'ils entreprennent actuellement : les yoles sont légères et belles. Il faut protéger la yole contre toutes écorchures. Semblable à une voiture, il faut protéger le mastic et la peinture. Si tu n'en prends pas soin, elle se cassait [...] Lorsque nous étions en course, nous devons soutenir nos reins. Maintenant, nous avons des harnais».

nou ka mété anlo teknoloji. Man pa kont mè an menm tan, tradysion ka pran an kou. Kouté... Mènm si i ni évolusyon, mè mété an lékol tradisionel osi. Mété moun ki ni tradisyon an patrimwan pou sa deméré [...] »³⁹⁶ Selon LP, c'est à partir du passé que l'on écrit l'avenir : « Vouloir, c'est pouvoir. À partir du moment nou mété tèt nou épi. Il ne s'agit pas d'être isi-a. Être isi-a sé an choz mè vè ki but ou ka évolué³⁹⁷.

LP affirme que le fait de ne pas penser au lendemain, aux générations futures implique un savoir biaisé et fictif : *« C'est autre chose. C'est là justement que le bât blesse. Nou ka évolué mè es nou pa ka alé dan an mir. C'est l'avenir qui le dira. Si i konèt ta yè épi i konèt ta jodi, ce qui veut dire qu'il aura grandi³⁹⁸.*

Il en explique les raisons :

« Pourquoi ? Il aura deux informations. Hier et aujourd'hui pour fabriquer demain : point. Sa senp kon bonjou [...] Lespri mwen sé sa. Faire de l'initiation mè bon inisyasyon-an... Man pa di ke ta-a mové ! Mè pouki misié pé pa amizé ko'y bodé an vwel épi dé lanmen'y ? Sé an travay ou ka aprann. I sa fe'y épi palan-an et si demain si dieu la veut, il s'avère que i pa ni pala-an ? Fok bodé vwel-la ! Si i pani prensip de baz-la i pé ké... es ou konprann ? Ek mèn m'épi palan-an moun ka fè bétiz ! Pourquoi ? Ou pa inisié'y, kannot ké an ninpot pozisyon, ou ka rédi palan-an. Alo Palcy Léon ka di'w non. Kité kannot-ou bout o van épi ou ka rantré palan'w dousman mè kité kannot-ou alé bout au van épi ou ka kité kannot-ou an vitès tandis que si ou vini yo di'w bodé vwel, Klak !! Kannot-ou ja doubout ! Ek i ka pati an dériv et je ne connais rien en... An pa konèt ayen adan palan mè tann sa man ka di'w !! Sé pa fot mwen man sé an rat ! An konèt tout bagay-la »³⁹⁹.

Selon **JM**, il doit sans cesse évoluer et s'adapter sans que les technologies remplacent l'intelligence et le bon sens des hommes :

« Tout le monde fonctionne avec un GPS. En fait, les gens ne savent rien car ils vont mettre un GPS pour tracer le route, GPS pour leur donner la force du vent qui diminue ou qui

³⁹⁶ Notre traduction est la suivante : « je ne vais pas à l'encontre de l'évolution car nous nous devons d'avancer. Disons que nous ne connaissions pas ce qu'était un ordinateur. Aujourd'hui, nous le connaissons ; ce qui signifie que nous devons aussi évoluer mais nous devons être conscients qu'il a une tradition à respecter et pourtant nous la perdons. Pour quelles raisons ? Parce que nous intégrons beaucoup de technologie. Je le dis encore : « je ne suis pas contre l'évolution mais la tradition en prend un coup. Pourquoi ne pas créer une école de voile traditionnelle avec des personnes aptes à faire perdurer la tradition ? ».

³⁹⁷ Notre traduction est la suivante : « vouloir, c'est pouvoir. Il faudrait que nous réfléchissions davantage car si nous sommes sur terre, c'est que nous avons un objectif. C'est l'avenir qui le dira. C'est à partir du passé et du présent qu'on pourra penser à demain et dès lors nous aurons fait un pas ».

³⁹⁸ Notre traduction est la suivante : « [...] Nous n'évoluons pas dans le bon sens du terme. C'est l'avenir qui nous le dira. Si nous ne nous basons nullement sur le passé et le présent, nous pourrions dire alors que nous serions embauchés ».

³⁹⁹ Notre traduction est la suivante : « c'est très simple, c'est ma manière de penser. Je suis d'accord pour faire de l'initiation, mais une bonne initiation. Je ne dis pas que ce qui est fait est mal fait mais pour quelles raisons nous ne pouvons pas nous amuser à border une voile sans appareil avec ses deux mains. Cela s'apprend. Il sait le faire avec un palan. Toutefois, que fera-t-il s'il n'a pas de palan ! Pourtant il faut border la voile. Il sera en difficulté puisqu'il n'aura pas les principes de base. As-tu compris ? Et en utilisant le palan, les gens arrivent à commettre des erreurs. Pour quelles raisons ? Tu ne l'as pas initié, ton bateau n'obéira à aucun de tes désirs puisque tu tires sur le palan. J'interviens pour te dire non ! Laisse la yole bout au vent et borde la voile doucement en tirant progressivement sur le palan mais surtout laisse la yole bout au vent pour la maintenir en vitesse. Tandis que si on te dit de border la voile : Klak ! Ta yole perdra de sa vitesse et il dérivera [...] Pourtant je ne m'y connais pas ! Ce n'est de ma faute, je suis si curieux ».

augmente, qui te donne déjà dans 10 min ce qui va se passer. Or les anciens, comme nous, il fallait creuser, il fallait tout le temps aller sur l'eau pou té sav ki sa sa yé.⁴⁰⁰ »

JM dit qu'il essaie de s'adapter sans toutefois oublier les anciennes méthodes :

« Talé a an boug ka di mwen an zafè lan monè ek i di mwen pran an kalkilatriss. Man di'y non, an ni an métod⁴⁰¹. Alors ce sont des méthodes à l'ancienne qui sont tout aussi valables. Donc concernant la yole, boug-la ki ni téori-a, tout aparey la, i pa konèt ayen pas si i tonbé an pann, i pri : i pa ni ayen. Alo la i ni an sistèm pou détekté sans kouran, yo ka mété an bagay anlè kok la. Lè man rété la, man gadé'y flap, i di mwen van an ka fè sid. Pour moi les anciens : i lèvé, yo té ka di : la lin-lan té ka fè sa, pou mwen tala sé li ki té éfikas, il n'y a pas photo. Man ka gadé sé péché-a mais pour moi il n'y a pas de pêcheurs, aujourd'hui. Boug la pa konèt DCP, i ni aparey li le jour bay la tonbé an pann i pé pa rivé a té⁴⁰². »

Donc, la yole il faut creuser pour arriver. Mais dans un autre sens, il a des gens qui ont été surpris en cours de route : je te donne un exemple, tu vas chez **GA**. Il est très bon mais avec l'évolution, il est dépassé. Tu sais pourquoi ? Car il a eu cette information par rapport à son père, son entourage, mais la yole aujourd'hui ce n'est pas comme avant. Même Christophe, aujourd'hui *ki fini rive⁴⁰³*, il est devant car il a la nouveauté. Pareil pour Marcel dans *UFR*, il est dedans. *Si ou pa ka évolué avec le temps, ou pa adan. Sé ordinaté-a, sé an servo. Ek sé ti moun jodi a, mwen ka di janmè janmè yo pé ni fos tala [...] Alors les jurys de la Fédération, sé sa pou bayo pou alé mouyé an bwé, la carte te donne le haut fond, tant de mètres de profondeur⁴⁰⁴.*

Les mapiipi

Selon **GHL**, les évolutions bouleversent l'environnement car l'homme modifie la nature. C'est le cas de la coupe des mâts. Les bois pin, angélique, et autres sont des matières premières qu'il faut renforcer avec des matériaux composites et de la résine. Les voiles, elles aussi ont subi des modifications :

« Les voiles aussi étaient en coton, maintenant c'est du Mylar© : c'est plus léger mais c'est aussi plus cher. On gagne quelque part mais on perd aussi. Mais il a fallu compenser le mat pour tenir la voile, les nouvelles matières de tissus. Il dit avoir eu l'occasion de voir la fabrication de ces voiles au coton. Il mettait les ralingues tout autour de la voile, à la main [...] Aussi, les coursiers utilisent un palan. Au niveau construction, la yole était en poirier, elle était beaucoup plus solide mais l'importation du bois pina a entraîné l'utilisation du carbone. Dans tous les cas, il ne faut pas changer la forme de la yole pour rester dans notre tradition. La technique de construction de la yole est du " lamellé-collé⁴⁰⁵ ". Avec cette technique, la matière " carbone " n'est pas utilisée. Il faudrait donc revenir à cette

⁴⁰⁰ Notre traduction est la suivante : « il fallait aller en mer régulièrement afin de trouver des solutions à notre questionnement ».

⁴⁰¹ Notre traduction est la suivante : « Un homme m'a dit de prendre une calculatrice. Je le lui ai répondu que cela n'en valait pas la peine puisque j'avais une méthode. »

⁴⁰² Notre traduction est la suivante : « au sujet de la yole, une personne qui a le savoir cognitif les appareils sera sans défense en cas de panne de bateau. Mais il existe même des systèmes pour indiquer le sens du courant : tu mets cet appareil sur la coque du bateau. Il suffit que je le regarde pour qu'il me dise que le vent est sud. L'analyse des anciens étaient fiables. Lorsqu'ils avaient pris une décision avec par exemple en regardant la lune, cela se révélait efficace. Lorsque je regarde les marins pêcheurs aujourd'hui, s'ils n'ont pas de DCP et d'appareils, ils n'arriveront pas à rejoindre la terre ».

⁴⁰³ Notre traduction est la suivante : « c'est la même chose pour Christophe qui vient d'arriver... »

⁴⁰⁴ Notre traduction est la suivante : « il faudrait leur remettre un GPS pour qu'ils puissent placer les marques de parcours ».

⁴⁰⁵ Le lamellé-collé est un assemblage de bois collés entre eux.

technique. En ce qui concerne la météorologie, elle a remplacé les yeux des anciens. La météo est nécessaire. Il faudrait aussi maîtriser les paramètres car la nature évolue, car tout peut changer. Mais l'œil du pêcheur n'est pas évident maintenant. Auparavant, lorsqu'il avait vu un temps, les coursiers étaient sur à 90% ».

Selon **GAH**, le harnais est un exemple d'innovation permettant de réduire les souffrances physiques. Les anciens tels que **CE** et **FF**, souffrent du dos : ils sont pratiquement handicapés. **GAH** dit qu'il est un homme de taille moyenne (1m74) pesant 73 kg, il arrive à barrer et c'est grâce au harnais que sa santé n'est pas dégradée. Cette évolution préserve la santé. Quant à la météo, il s'agit d'une météo prévisionnelle " *de deux ou trois heures de temps* ". Mais fils de marin-pêcheur, il dit qu'il faut pouvoir gérer des courses de quatre heures de temps sans météo. Mais la météo sert également pour les grandes traversées, « *il ne faudrait pas mettre en doute ces gens-là* ». Toutefois, le temps près de la côte, est changeant, notamment au niveau des reliefs, c'est l'une des raisons qui conduit la population à penser la météo.

Selon **EE**, les voiles étaient en coton. Et les bois *bouling* devaient être détachés dès qu'ils en avaient besoin. Maintenant, ils sont fixés. Ils ont gagné en temps. Cette innovation peut être acceptée. Il dit aussi être d'accord avec les nouvelles techniques de fabrication des vergues car l'équipage était souvent confronté à des casses qui étaient source de danger. Il affirme qu'il faudra penser à arrêter toutes ces évolutions car cela va trop vite.

ST et **PA** pensent que la modernisation ne doit pas laisser place au savoir-faire. Toutes ces technologies ne sont que des outils servant à améliorer le confort des yoleurs ; ils doivent au contraire réfléchir davantage afin d'améliorer leur outil et les adapter aux spécificités de l'embarcation et de leur savoir. Un grand nombre de pratiquants tombent dans l'engrenage pensant que l'importation de tous ces appareils leur permettra d'être performants. Tous ces jeunes n'ont appris ni auprès d'anciens, ni auprès de personnes qui ont côtoyé ces *anciens*.

ÉCLAIRAGE / *KLARTÉ*

Les agents de la transmission sont davantage ancrés dans un processus de modernisation que dans celui de la modernité. Il ne semble pas s'approprier réellement la pratique. Autrement dit, la passion des anciens et leur intuition de la mer et de l'environnement ne demeure pas le point essentiel d'une appropriation des pratiques. Une écologie relationnelle que récuse les adeptes d'une transmission verticale (anciens / mapipi).

Thème 5 : La valorisation du patrimoine par la FYRM ?

Les anciens

Selon **CE** et **FF**, la Fédération finira par tuer le patrimoine : « *Ça va tuer le patrimoine. Il y a régulièrement de nouvelles réglementations, des mises à jour de textes* ». Il ajoute que la Fédération institue tous ces règlement va l'idée que la yole ronde aurait un " volant pour conduire les yoles ". »

LP souligne que la Fédération des yoles diffuse des informations : compétition, « *tour des yoles rondes la Martinique* » mais ne développe pas un patrimoine.

HN partage cet avis en affirmant que la Fédération a pour rôle principal d'organiser des compétitions. Il se demande si l'effectif présent : conseil d'administration et le staff ont l'objectif de préserver un patrimoine.

Quant à **JM**, il y a de plus en plus de personnes à la Fédération qui ne connaissent rien. Ils n'ont ni technique, ni savoir-faire. Heureusement qu'il y a quelques techniciens car la plupart n'ont jamais fait de yoles et ne connaissent pas le travail, ni à bord ni à terre. Selon lui, la Fédération devrait avoir un GPS afin de mouiller les boués.

Les mapipi

Selon **GHL**, ils font du mieux qu'ils peuvent. Ils mettent tous les moyens en œuvre pour préserver la yole à la Martinique puisqu'ils ont mis un brevet. De plus, ils ont instauré une entente cordiale avec la Guadeloupe pour respecter la tradition entre les Saintoises et les yoles : « *Il y a un échange culturel entre elles, mais chacun garde ses valeurs* ». Mais pour ce *mapipi*, il a des différences entre la saintoise et la yole ronde (les saintoises ont moins évolué par rapport aux yoles) : la longueur de la saintoise n'a pas changée alors que les yoles et son mât n'étaient pas aussi longs : « *Les yoles sont passées de 7,50 m à 10,50 m donc il y a plus de 3 m en plus. Le matériel ne peut donc supporter cette évolution. Il a fallu renforcer tout ça. Et c'est la raison pour laquelle on a arrêté les yoles à 10,50 m car il aurait fallu un système de haubans pour les voiles.* »

Un autre point de vue est celui donné par **EE**. Il estime que la Fédération n'entreprend pas assez de démarches pour valoriser la yole. Ils auraient pu, par exemple, organiser des initiations pour les touristes. Ainsi, ceux-ci véhiculeraient ce patrimoine lors d'autres échanges.

ST pense que la Fédération ne prend pas assez d'initiatives afin de valoriser la yole ronde. Il a certes des compétitions et le tour des yoles rondes de la Martinique. Mais le tour existe depuis des années, il prend une tournure économique, mais il ne valorise aucunement le patrimoine. Il existe trois sections au sein de la Fédération : les grandes yoles de 10,50m, les *bébé-yoles* de 6,50 m et ce qu'ils appellent les *ti-yoles* de 4 m. Beaucoup de courses de grandes yoles sont organisées, de moins en moins pour les bébé-yoles et seuls les textes disent que les *ti-yoles* existent. Or les petites embarcations (*bébé-yoles* et *ti-yoles*) ont pour objectif de valoriser le patrimoine et d'assurer la relève. Nous retrouvons sur les bébé-yoles les mêmes coursiers confirmés que sur les grandes yoles.

Les autres *mapipi*, à savoir **GAH** et **HN** ont surtout souligné que la Fédération aurait du stopper les évolutions trop rapides qui n'ont aucune utilité et qui détruisent le patrimoine.

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Le FYRM est une institution qui a pour but d'organiser des manifestations. La valeur patrimoniale, bien qu'apparaissant dans ses textes, est difficilement préservée. Elle est le trait d'union entre deux mondes qui s'excluent et qui finiront par creuser un fossé qui s'élargit de génération en génération. La modernité finira par triompher. Elle s'impose par le truchement de l'institutionnalisation qu'exige le système de raison de la Fédération.

Thème 6 : Pratiques magico-religieuses ?

Les anciens

Dans les années 88, CE se rappelle des *anciens* qui prenaient des branches d'accacia qu'ils mettaient dans la yole. L'odeur éloignait les adversaires ; nous pouvons en déduire que cela agissait sur le concurrent puisqu'ils en avaient peur. Toutefois, selon CE, cette pratique ne relevait pas de phénomènes magico-religieux. Elle avait pour objectif de « désarçonner » son adversaire. Il faut donc être habitué à ce genre de pratiques.

FF n'y croit pas non plus. En tant que patron, il s'est laissé surprendre par ses coéquipiers qui eux croyaient fermement :

« Pou mwen, ni an djendjen. Man ké rakonté'w dé bétiz. I ni moun ki ni konfians an sa. Dans mon jeune âge, lè nou té ka soti, i té ni la band B., kannot V., sé moun té ka santi bon pasé sé moun ki té lanmès [...] An jou misié Brival envité nou : Ti-Jan enmen fè anlo sik, advésé-a ka pasé bo'w ou ka véyé dlo an le'y. Ou pa ni dwa fè sa [...] An jou nou pati nou rivé Kapès, nou koulé. Zafè citron an dlo ka promenè an lanmè. Dèyè, anlè ki moun B... pri ? Dèyè mwen. Alo, sé té an wont' pou mwen. Man pa lé sé bagay tala an kannot mwen ; ni lodè, ni citron, ni vréyé monté. Toutan man abo, man pa té lé sé bagay tala abo mwen.⁴⁰⁶ ». **FF** nous dit qu'aujourd'hui, cette pratique perdure : elle est tabou mais plus dangereuse. Les coursiers vont jusqu'à risquer leur vie.

JM affirme qu'il ne croit pas en ses pratiques. Pourtant, durant toute son enfance, sa mère croyait si fort que les maux de ses enfants étaient la conséquence de maléfices : *« Avant, par contre l'entourage de ma maman, défwa ou ni an mal bouden, ah ! Yo fé'w si !⁴⁰⁷ ».*

Pour ce *mapipi*, seul le travail rapporte des résultats. Il nous raconte plusieurs anecdotes, certaines sont relatées dans son ouvrage, d'autres ne le sont pas ; il nous les conte en apportant plus de détails :

« Je ne me rappelle plus si je parle de... lorsque je suis tombé derrière la maison. Le propriétaire m'a emmené. Je parle de JJ; dans l'ouvrage, an pa nonmé moun adan liv-la. Man tonbé plib, an pé pa kouri. Ek sé Moris ki té mennen ... Sa rivé mwen le vendredi, yo mennen mwen kay doktè, man alé kay Jojo le sanmdi yo di mwen vini kay li plito, i té ni an bak, an ka chonjé sa kon jodi. Son épouse était là avec ses deux enfants. Pèson po manjé an kay pa ni an zé di. Madanm ka babiyé an kay la. JJ est arrivé avec un monsieur âgé, gwa ek anpil méday. Boug la vini épi an port dokiman, an ti valizèt. Lé i ouvè sa, bagay la té ni tout kalté ruban, rouj, vè, nwè, boug la té ni 50 jé kat. Épi grenn léglis [...] I di mwen, mwen ké fè an travay la, mais de chez lui tu vois le garage, tu vois la yole. Man di mèn non, man blésé, man ké rété gadé match-la. I pati alé ; madanm li ka di mwen, vini, vini. Mété ko'w la ! Boug la vréyé an kou liann, an volé, wacha !!!! Wacha ! Mandanm-la ka di mwen, ga i salop. Ich mwen po ko manjé talé-a ou ké mandé'y 2000 Frs en tjou'y Man ka atann ou ! Bondjé man bizwen pati ! An pa ni loto. Épi yo mété an tab ba boug la. Épi Jojo ka di mwen : Vini'w la !

⁴⁰⁶ Notre traduction est la suivante : « selon moi, ce ne sont que des balivernes. Mais laisse-moi te raouter deux trois anecdotes de ce genre car il y a des gens qui ont une grande confiance en ça. Lorsque j'étais jeune, nous sortions en bande. Il avait les canots de Bienheureux, Viviès : ces personnes sentaient si bon qu'on aurait penser qu'il allait à la messe. [...] T- Jean jetait de l'eau sur ses adversaires dès que ceux-ci passaient. Tu n'as pas le droit d'agir ainsi [...] Dès que nous sommes arrivés à Capès, nous avons coulé. S'est renversé dans l'eau des citrons. Devines sur qui Brival s'en est pris : sur moi ! Je ne veux pas de ça dans mon canot : ni d'odeur de citron, ni de paroles ou gestes maléfiques ».

⁴⁰⁷ Notre traduction est la suivante : « dans mon enfance, les parents considéraient que les maux de ventre étaient la cause de mauvais sorts ».

Men non fodré sav sa ki pasé ! Mè lévé man ka lévé man ja ka monté tèt mwen an siel mondié, protèj moi. Boug-la ka di mwen koupé kat'la. Man ka di man oblijé fè sa ? Mais si. [...] I di mwen man ka palé ba'w. Rakonté koman sa fèt. Koumannié ? JJ vini di men ou ké di mwen kisa ki fèt ! Man pé pa di'w ki sa ki fèt ?! Sé ou ki pou di mwen kisa ki fèt ! Alo i ka di mwen: man ka travay ba'w. An pa ka travay ba'w? Non, man di'y ou pa ka travay ba mwen, sé ba JJ ou ka travay. Man pété boug la ! Ek ma fwa ?? Ou ka fè simagré'w, si sé ou ki bondié, di mwen ! [...] Pandan man ka alé, madanm-lan ka gadé pa pèsienn li. Jojo ka ba 4000 francs, il a donné au gars 4000 francs et boug la pa ni manjé an kay la ! Le lendemain matin, lot kou-a, nou pa koulé olawj mè bo lariviè-a (rire). Bref nou pa fè ayen ! C'est pour te dire que me concernant, c'est l'expérience aussi. Man ka di mwen mè poutji man ké kwè an kouyonad. [...] Kidonk si man pédi sé pas man tronpé ko mwen ou bien sé la nature. On n'est pas maître de la nature non plus. [...] »⁴⁰⁸

JM nous raconte une autre anecdote qu'il caractérise de farfelue :

« Puis, il y a le jour de l'huile : nou rivé Marin... après lè man djéri, man fouté dé doublé au Francois... Man kwè jou tala nou té kasé an vèg mais JJ pa wè ke sé vèg la pouri. An nou koupé... Ah, nou ké ni tan. Mè pou'y sé an moun ki kasé vèg la. Yo ka fè an lapriyé, moun jalou...Nou ka monté Maren. Nou mété yol-la an ba'a ou sav bo sé bato-a. ek nou ka fè'y monté aprè... kidonk nou anba ka maré vwèl. Man pa ka wè P. L.. Alo, man ka wè Jean ka rivé. Alo man mandé'y Jean, oti Philippe ? Koumannié ? Man wè i pati épi JJ la. Ay gadé zafé'w. Man wè misié vini épi anti boutey adan saché. Man krié Philippe. Man di'y ki boutey kila-a, ou ja vidé'y an kannot la ? Man fè konsidéré man ja wé'y. Ph.. se met à bégayer: " A-Attention pa mwen. Sé... " Non calme-toi Philippe, je sais que tu es influençable. Tu es jeune. La seule chose que je te demande, tu vas récupérer la bouteille, tu enlèves l'huile et tu lui diras que JM n'est pas content du tout. Pas man pa lé wè misié ! I alé i vréyé sa andlo-a, manman, dlo vini glasé... (rire). Mè yo ka konèt ! Comment vous ne prenez pas le départ ? Départ dans [...] Man di sé misié-a man pa ka pran dépa. Man di sé misié vini pou tiré lwil-la. Mé sé an danjé, si man kasé janb' mwen. JJ ka vini, koumannié zot pa préparé kannot. Man di'y kou man sa préparé kannot ? Koumannié ! Mwen mèn m personnellement sé yol-ou, mè sé zékipaj la, sé ta mwen. Man pa lé piès janb sé kousié a kasé [...] Man ka pansé ke tan nou mété vwèl la, i ké nètwayé. Si i pa fèt, ou pé mété yol-ou an kanmion an ! Jojo pè ! Jojo, ja pè mwen. I pati. Tout moun ka mandé poutji an pa ka kouri. Man ka di'y mè non i pa ni pwoblèm an zafè luil-la frè ki ton bé an kannot-la la.(rire). Finalement, nou pa kouri

⁴⁰⁸ Notre traduction est la suivante : « je ne me rappelle plus si je parle de [...] Je ne fais référence à aucun nom dans l'ouvrage. Je me suis écroulé. Je me rappelle c'était un vendredi : c'est Maurice qui m'avait emmené chez le médecin. Je me suis rendu le lendemain chez Jojo. On m'a même dit de venir plus tôt chez lui car il avait une sorte de bac : je me rappelle de ça comme si c'était hier. Son épouse et ses enfants étaient présents. Celle-ci disputait son mari parce qu'il n'y avait rien à manger à la maison. JJ est arrivé avec un monsieur âgé qui portait des médailles. Lorsque celui-ci ouvrit son porte-document, on vit des rubans de toutes couleurs, une multitude de jeux de cartes et aussi des chapelets. JJ me dit qu'il m'aidera mais je lui ai fait savoir que j'étais blessé, je resterai regarder la télé. Lorsqu'il parti, sa femme m'a fait un signe de venir et de regarder en direction de la yole. L'homme s'était mis à frapper la yole de coups de liane ! *Wacha ! Wacha !* L'épouse affirmait que son mari allait le payait alors que la famille n'avait pas de quoi se nourrir. Lorsque j'ai vu ça, j'eus envie de partir mais je n'avais pas de véhicule. JJ insista pour que je vienne auprès de la table qu'on avait installée à son intention. Je me suis levé tout en levant ma tête au ciel afin de prier et de demander au Seigneur de me protéger. L'homme me dit de couper la carte. Je lui demandai si j'étais obligé. Il me répond que oui et me demande ce qui s'est passé. Alors je fus étonné. JJ venait de me dire que c'est l'homme qui allait m'informer de l'événement. Je ne puis faire ça. Alors agacé, il me demande s'il travaille pour moi. Je lui ai répondu qu'il ne travaillait pas pour moi mais pour JJ. Je l'ai eu ! Il se prenait pour Dieu ! Je suis donc retourné sur mes pas. L'épouse regarde par les persiennes et vit que son mari remet à l'homme 4000 frs alors qu'il n'a même pas de quoi nourrir sa famille. Le lendemain matin, autant où la semaine dernière, nous avions coulé au large ; là nous avions pas loin de *la rivière* [...] Alors je me demande pour quelles raisons devrais-je croire à toutes ces balivernes. Après tout, si j'ai perdu c'est parce que je me suis trompé ou c'est la nature qui aura eu raison de moi ».

première kous-la, nou kouri dézièm lan. [...] C'était ma dernière saison avec lui. Man ka ba'w anlot bagay [...] »⁴⁰⁹

LP a été marqué par quelques évènements, en particulier celui où la yole *Nissan* a été pulvérisée. Cet événement a été mémorable pour l'ensemble de la flotille. Toutefois, **LP** nous le raconte avec une grande émotion puisqu'il dit en être en partie responsable. Pour des questions de confidentialité, il nous demande de n'en dévoiler qu'une partie. Au début de la conversation, lorsque nous lui demandons s'il croyait à ce type de pratique, il nous répond que le travail devait compter avant tout :

« Kouté sa man ka di'w la. Lè mwen lèvé fè yol. Man tann palé di sa men sa pa janmen... Dada mwen, sé chouval de batay mwen. Mwen pa ka di man pa konèt. Sé pa sa man vlé di-a. Bien kouté sa man di'w la ! Avan, man alé analisé sé bagay'tala, man préféré ni an bon' konésans de la mer, an bon' konésans dé kouran é an bon' konésans du van. Sé sa ki promordial ! Ou tann? Lè ou ni konésans tala, man pa sav sa i pé ni gréfè an alantou [...]. ». Ensuite, nous lui répétons la question, il affirme qu'il croit en Dieu : *« An dieu ! Ma fi pour ne pas kache'w ayen. Man pasé par toutes les phases alantou yol. Man sav sa pou fè ek sa pou paf è. Ou tann ? Es ou wè kon nou yé la-a ? Man pé rakonté'w an lo istwa o alantou yol. Si ou lé sav, man ké di'w tout bagay. »⁴¹⁰*

Puis, nous comprenons que **LP** parle davantage avec son homme de confiance, **ST**, le mapipi nous rejoint et lui rétorque ceci : *« Ban nou yonn' ! Ta la ki ka vini an lespri'w ! Et il se met à parler :*

« Ou ka alé la farmaci ou ka achte an parchemen. [...] Ou ka ekri sa anlè parchenen vierj la é ou ka mété'y an soulié goch'li ! I ka fè tout bagay [...] Yo maché san fatitjé ko yo ! Pran bib-la, ou tann ? I déyé kannot-la. Yonn [...] Kisa ki ka fè an kannot avansé ? Sé pa lavan'y, sé lariè'y. Si yo pozé'w kèsyon, di sé LP ki di'w sa ! Sé pa lavan kannot ki ka fè i ka avansé ! Sé lariè'y : sé an lè fès-li i ka piyé pou i pé pwopilsé eh bien, [...] Ou tann ? Dènié bagay

⁴⁰⁹ Notre traduction est la suivante : « puis il y a le jour de l'huile : je me rappelle avoir fait deux doublés au François. Ce jour-là la vergue s'est cassée. Pour JJ, c'est du à un mauvais sort bien qu'il ait vu que les vergues étaient pourries. Il me disait qu'on aurait eu le temps de les couper. Selon lui, la casse était due à la jalousie des gens. Nous étions allés en course au Marin. Nous avons installé la yole à côté des bateaux, tu sais ? Ensuite, nous la faisons monter au départ de la course. Mais j'étais étonné que nous soyions toujours en bas afin d'attacher la voile. Je ne vois pas PL mais je vois J.. arrivé, je lui demande pour PL. Celui-ci me répondit qu'il l'a aperçu avec JJ. Il me demande de surveiller tout ça. Je le vis arrivé avec un sachet dans lequel se trouvait une bouteille. Je lui ai alors demandé s'il avait déjà vidé la bouteille dans la yole. P s'est alors mis à bagayer. Je l'ai rassuré en lui demandant d'aller récupérer la bouteille d'huile et de m'enlever cette huile dans la yole. Ensuite, je lui ai dit de dire à JJ que je n'étais pas content. Dès qu'il jeta l'huile, l'eau est devenue d'une couleur étrange ! On a sonné le départ. Comment vous ne prenez pas le départ, m'ont demandé les commissaires. Je leur ai répondu que non. J'ai demandé aux coursiers de retier toute cette huile dans le canot. Et si je me cassais une jambe ! C'est un danger ! JJ est venu et nous a demandé si nous ne nous préparions pas. Je lui ai dit qu'effectivement c'était sa yole mais son équipage était le mien et que je ne voulais aucune jambe cassée à bord. Alors je pense que le temps de mettre la voile, la yole serait propre. Si ce n'est pas le cas, tu pourras embarquer la yole. À cet instant, JJ s'est tu et il est parti. Tout le monde me demanda pour quelles raisons je ne prenais pas le départ. Je leur ai répondu qu'il n'y avait pas de soucis, juste de l'huile fraîche qui est tombée dans la yole. Nous avons pu courir la deuxième course. Ce fut ma dernière saison avec JJ. Je te donne une autre anecdote [...] »

⁴¹⁰ Notre traduction est la suivante : « écoute bien ce que je vais dire. Lorsque j'ai appris à faire de la yole, j'ai effectivement entendu les gens parler de ça [...] mon dada, c'est mon cheval de bataille. Je ne te dis pas que je ne connais mais avant de me pencher sur ces choses-là, je préfère avoir une bonne connaissance de la mer, des courants et du vent. C'est primordial ! Dès lors que tu as ce type de connaissances, je ne sais pas ce qui pourrait t'arriver [...] En Dieu pour ne rien te cacher. J'ai vécu tant d'évènements. Je sais ce que je dois et ne dois pas faire. Je suis capable de te raconter toute l'histoire de la yole. Si tu désires savoir, je te raconterai ».

pou fè, sé koulé ! Lè ini koulé i ni danjé ! Pa féy ! An ka ba'w an bagay mé pa fé'y pas i danjéré ! Pa répété sa, non ! An di sa ba zot ! Mè man sav sa man ka di ! Yo ka di miray i zorey ? Par kont, lè moun lé fè blag, yo ka di tout bagay ! A bo lanmè ! An ka fè kon an tèbè ! Ou pé di sa ou lé ! Ou pé di sa ou lé mè pa pran mwen pou an tèbè ! Man konèt de A à Z. Mè man ka diw, ou konprann ? »⁴¹¹

Nous pensions que **LP** changeait de sujet, mais il a juste fait une apparté afin de nous expliquer que l'homme ne doit pas aller à l'encontre de la nature. Il faut au contraire l'écouter. Cette anecdote qui suit se révèle être la morale de la suite des événements qui l'a commencés à nous conter :

« a bô lanmè-a, sa bien senp : an ka rakonté'w an istwa'w an lé la nature. Sa fè an 2013, i té ni kous kannot, kous à la mizèn' épi dé vwel Diamant. M, an kannot'li an tèt kous. I ka alé ono. Tout moun épi M. An ka di'y: « M ou ja koulé, i doubout ! M ou ja koulé ! Félix ou ja koulé ! Félix ou ja koulé ! I ka répon mwen : « A ou ka fè mwen chié ». Respé man dwé'w. « Pé djol lou, la ! Sakré kouyou ki ou yé ! ». Man tounen do mwen, flap!! Ou sav ke M.. koulé? É yo wont' mandé mwen pouki sa. [...] M kité tout bagay épi i vini : " PL, koumannié ou fè sav man té ké koulé ? ". An di'y tout fwa ou an gen soti o No ka alé o Sud, chimen ou ka fé- a sé chimen-an pou fè. Dépi ou alé kont-li, van-an ké vini dèyè do vwel-la, kidonk i ka maté'w ! Ou konprann, mafi ? I kay ono, alé ono épi'y. I ka alé osud, alé osid épi'y. I di i ka alé alès ? Alé alès épi'y ! i di i ka alé alouès ? Alé alouès épi'y. Pa alé kont li. I ké koulé'w. Point barre ! Ou tann ? M pa té ka pasé Kawavel. Zot pé vérifié sa ! Kouté sa man ka di zot la ! [...] I té an tèt kous, an rakonté tou sa lè i rivé Karavel. [...] An rakonté'y tou sa ki rivé. I di mwen LP ou té an kannot-la monchè. »⁴¹²

L'ancien revient à nouveau sur le premier événement :

« Dépi Latrinité mwen di'y tout sa i pou pasé ! Ou pé mandé GAH, CV, Richa an kouss épi mwen. Richa ki kannot ki douvan nou ? FF, i palé mandé'w, F.G pa la. Ou ka fè moun chié ! Man di'w sé Richa ! Ki kannot ki douvan nou. FF, i pa la man di'w !! Blo bigidi !! Ou sav kannot-la koulé pou tout bon ? Pouki ? Sé mwen ki koule'y ! Sé li ki pa konèt travay-li ! Dépi ou rivé Karakoli, ou kay pran Karavel. Ès ou wè vwel-la, éliminé'y épi fouté o van kannot-la anba bouden kannot épi litjé kannot-la ! Mi i té Karavel, la ni an dlo blan, létjé kannot-la, isia la. I ni an dlo blan ! Létjé kannot-la ! ST tranblad, pran mwen ! Mi travay mwen ! Ou ka wè kannot ki ni vitès ? Sa sé koulé ki la ! [...] Ki moun ki montré'y ? Madanm ! Atjelman ou pati Latrinité. Ou ka désann Gran Riviè, Lé ou pati Latrintié, i ni twa pié koko dèyè do'w. I ni twa pié koko dèyè do'w. Kouté bien sa ST. Ou ka aliniyé anlè pwent ...Ès ou ka wè pas-la ? Pas-la ou ka alé pasé an lilèt-la ? Ou ka pran yo ek ou ka

⁴¹¹ Notre traduction est la suivante : « racontes-en nous une. Celle qui te vient à l'esprit ! Et il se mit à parler : « tu vas à la pharmacie et tu achètes un parchemin [...] tu l'écris sur le parchemin vierge et tu le mets dans sa chaussures gauche ; dès lors il sera performant. Il marchera sans fatigue. Il prend ta bible et tu verras, il est derrière ta yole [...] Qu'est-ce qui fait avancer une yole ? Ce n'est pas l'avent de la yole mais l'arrière. Si on te pose la question, tu pourras dire que c'est LP qui t'a donné la réponse. L'appui se fait à l'arrière pour accroître la propulsion [...] La dernière chose à faire, c'est de couler. Dès lors qu'il a déssalage, il a danger ! Je te révèle ceci mais ne la fais pas car c'est dangereux et ne le répète pas non plus. Je ne sais pas si les murs ont des oreilles. Par contre, les gens savent dire n'importe quoi ! Au bord de la plage, c'est bouche cousue, je fais même comme un idiot. Mais sache que je sais beaucoup de choses ».

⁴¹² Notre traduction est la suivante : « je vais te raconter le déroulement d'une course à deux voiles, dans la commune du Diamant, datant 2013, sur la nature. M. va en direction du Nord, en tête de course. Tout le monde le supporte. J'annonce à M. plusieurs fois, qu'il va couler. Il me répond que je l'enerve. Dès lors que je me retournai qu'il avait déjà coulé. Arrivé à bord, M. Le questionna afin de lui demander la cause de son déssalage. Je lui ai répondu qu'il fallait qu'il suive une trajectoire Nord-Sud et qu'il ne devait pas aller à l'encontre. Dans le cas contraire, le vent s'installera derrière la voile et tu couleras. As-tu compris ? Peu importe, suit la direction du vent. M ne pouvait pas passer la Caravelle alors qu'il était en tête de course. Tu peux vérifier ceci. Je n'étais pas en course, mais je peux lui raconter tout ce qu'il lui est arrivé ».

aliniyé tou lé twa. I ni pwent tè-a : la pwent fo ! Ou ka alinié'y épi ou ka pasé an pas-la pou alé Sent-Mari. [...] Lé ou pasé an pas-la, ou ka alé atè sent-Mari. Ou ka rantré atè. Charpentier, sent-Mari : bo tèresen foutbol-la. É ou ka lévé lavan'w pou alé an vitès. Lè ou rivé an tèt Charpantié, ou ka viré. Chak twou ou wè, antré adan. Ou tann mafî ! Chak twou ou è, antré adan ! 'I ni an sel trou pou pa antré sé o van GranRiviè : Lans Potri. Pa antré an twou tala, sé li ki danjeré. Man fini ek zot ! Man pa ka fè lékol ba zot anko. Tèt zot ké pété ! Mè ou ni afè épi diksioné lanmè-a !!! Lè ou soti, ou rondi ka monté ! Raté ! Ou tann ? Raté ! Pa kouté moun kay an gran dlo, mafî ! Si ou ni an krik po mèté, koté ou ké mète'y ? Atè ! Ou tann ? Ou ka monté ? Raté ! Si ou pèd, sé ou LP ki fè pèd ! Man konèt travay mwen. Man ka tranblé! Steeve, lé man ka palé, man ka wè mwen. Anlè lavan kannot. Kouté !! Man fè kouss épi CE, MI Kannot pati, GHIL épi Jean-Marie. Nou pati sent'Mari.. Chale, kité sé kannot fè safé yo. Alé atè ! [...]Man jwen JM an chimen. Man di CE, van ké vini nordé, mèté ko'w o van JM. Pa kité'y ! I fè travay-li mennen antré. Si nou kité'y, i ka antré. Nou pran'y, nou séré anba vwel-la... Steeve, ou té dwèt té épi'y man pa sav. Nou mennen'y antré Sen Piè. Resté at [...] Ménm manniè, nou ké rantré atè. Man adan nissan épi Georges Henri. Épi RL té épi JM, chef goudriè [...] »⁴¹³

« Kouté sa man di'w la. Kannot nou mouyé lot'bo. Difé fèt anlè kannot-la Nissan. Lè man rivé, man di yo : koulé kannot ! Épi roulé sa ! Ou ka koulé kannot-la épi ou ka roulé'y an lanmè-a. Lè ou osé'y la sé a la ponp ! Mwen man vini ek travay mwen! Mwen man ka fè travay mwen man batjé [...] Nou pati Trinité, tout travay mwen fèt. La dévenn ! An vèg koupé anlè nou douvan labas pwent. An di yo pou kannot-la pa koulé, pèsonn palé kouté ek fok pa kannot-la koulé [il revit la course]. Lanmè ja gwo, nou ja pèd kannot-la tou. Mwen mènman mantjé pèd lavi mwen. Man ké rakonté zot. Es ou wè bondié... Steeve... la, ni an bondié ek mwen man pé té témoinié sa. Ni an bondié. Nou lans Potich, Man wè danjé. Man pa pè lanmè man vini épi an kod pou ay poté déyo po tiré kannot-la la. Reste-là Léon, ne va pas. Ou tann ? Man wè an anj (il pleure en remerciant Dieu : bondié mèsì, ou sovè mwen. Mèsì bondié man pa té sav. Man pa té sav manmay-la. Bondié té ja mèté grapen anlè mwen man pa té sav. Man pa té sav. Bondié, mèté grapen anlè mwen, man pa té sav. Bondié padon. Mè man vini manmay-la. Man alé. Bagay-la tjenbé mwen atè-a. Man pétrifié. Man di bondié, sé ki sa ki rivé mwen. Léon -ne va pas. Léon ne va pas. Léon ne va pas. Léon, ne va pas ! Léon, ne va pas ! Reste là ! Tranblad pran mwen. Man doubout épi kod an lanmen mwen. A ki moman man soti an létaji-a, lé man tann M.L. blésé. Kouté bien sa man di zot. Lè man tann di kannot-la koupé, kannot-la dézintégré ek i koupé pié ML [...] Vag. 4m50 man

⁴¹³ Notre traduction est la suivante : « je lui ai dit tout ce qui s'était passé à partir de la commune de La Trinité. Tu peux demander à GAH, CV, Richard qui étaient en course avec moi. J'ai dit que FF n'est plus en course, il va couler. C'est Richard qui sera en tête de course. Blo, Bigidi ! On me dit : tu sais que la yole a coulé ?! Pour quelles raisons ? C'est moi qui l'ai coulée ! Il ne connaît pas son travail ! Dès ton arrivée à Karacoli et l'entrée à la Caravelle, élimine ta voile et leste ton bateau ! Tu arriveras aussitôt dans de l'eau blanche - la couleur est due au sable blanc d'une plage à proximité : Tartane - qui part en direction du large. Mets- ton embarcation dans le même sens des vagues ! ST, je me suis mis à trembler car je savais que j'étais fautif de tous ces événements ! As-tu constaté que 'embarcation avait de la vitesse ? Je vois déjà la yole couler ! 5...° Madame, C'est bon. Maintenant, nous partons pour Trinité afin de rejoindre Grand-Rivière. Tu verras 3 cocotiers. Écoute bien ST. Tu t'alignes sur la pointe ! Vois-tu le chenal qui se trouve lorsque tu vas en direction de l'îlet ? Tu te mets de façon à ce que tu sois aligné sur les trois cocotiers. Tu arriveras à Pointe-Fort, puis Sainte-Marie. Dès ton arrivée, tu navigues du côté de la terre, au quartier Charpentier, à côté du terrain de football. Et là, tu dois lever l'avant de ta yole pour prendre de la vitesse. Lorsque tu arrives à la limite de Charpentier, tu vires. À chaque fois que tu verras, une crevasse, rentre à l'intérieur. As- ut entendu ? Il a une seule crevasse que tu dois éviter, elle est au vent de Grand-Rivière, à l'Anse Poterie. Celle-ci est très dangereuse. Je vous ai tout dit ! Savez-vous que vous avez en face de vous un vrai dictionnaire ? Ne vas surtout pas t'engager dans la crique ! Dirige-toi vers la terre. Je connais mon travail. Je tremblais ! Steeve, lorsque je te parle, je me vois dans le feu de l'action. J'ai régalé avec CE, MI, GHIL et Jean-Marie. Nous sommes partis à Sainte -Marie. J'ai rencontré Charles et je lui ai dit d'aller au vent, de laisser les yoles continuer leur trajectoire. ! Nous étions en tête de course à Saint-Pierre. J'étais dans la yole Nissan avec Georges-Henri, RL, JM et le barreur ».

pran. Salin' pa ni piès valè koté sa ki fèt Lans Potich. Lè man wè pié ML ouvè, man soti an létarji-a. [...]. Zot poko sav la ni sèpan mè zot pa sav. Sèpan bo zot mè zot pa sav. Pa alé la zot ké blésé. Fè bodlanmè ek poté ML. Lè élikoptè vini pran yo [...] Madanm Steeve, ou doubout douvan an sèpan. Man ka di : « Tien bel, voilà un gage ! Ou pa sav, man ja arété ba'w. ! Mè man ba'w tout rimèd-la, mè ou pa sav. Yo ka konprann, c'est le fruit du hasard. Mè pa ni hasard. Zot ka kité mwen palé ? Two d'oreille retiennent ma langue. »⁴¹⁴

HN ne donne pas son avis sur la question.

Les mapipi

GHL est du même avis que les *anciens* sur le fait que ce sont les « *entraînements, la cohésion d'équipe, la coordination et l'association qui feront la réussite de l'équipage. Le reste viendra après. Cette pratique va rester dans la tête de 5, 6 personnes, pas plus. Le principal c'est de rester grouper* ». Pourtant, GHL rétorque que de toute façon il ne croit pas à « ces choses ». Pourtant, selon lui, deux forces dirigent le bien et le mal ; le dernier l'emportera sur le premier si nous ne restons pas positifs. Dans le cas contraire, les mauvaises ondes nous envahiront. Le *mapipi* parle d'ailleurs de porte-bonheur : des feuilles d'*accacia* et de *Qui vivra-véra*, reconnues comme étant des protectrices. Il signale que ce sont là les plus célèbres. Mais, en tout état de cause, le travail, la rigueur et le respect de l'autre appelle toujours le bien ; encore faut-il savoir ce qu'il faut entreprendre pour le préserver, dit-il.

EE est du même avis que **GHL** : « *Si tu ne t'entraînes pas et que tu n'es pas sérieux, tu n'arriveras pas* ». Cependant, il se remémore toutes les fois où il mettait du sel dans ses chaussures, et ce quelle que soit l'activité sportive, particulièrement le football. Concernant la yole ronde, il trouve absurde que l'équipe adverse puisse protester que la gagnante ait remporté la victoire car elle est à l'origine de pratiques magico-religieuses. En somme, le malheur est la conséquence du bonheur des autres et serait donc dû à un maléfice.

GAH est également du même avis que les précédents enquêtés mais il ne répond pas tout à fait à la question. En lui demandant s'il croyait aux pratiques magico-religieuses, il répond à plusieurs reprises : « Je ne pense pas ». Il nous explique que les champions sont ceux qui, avant tout autre chose, travaillent avec acharnement.

⁴¹⁴ Notre traduction est la suivante : « écoute ce que je dis ! Tandis que notre bateau était de l'autre côté, Nissan était en feu. Lorsque je suis arrivé, je leur ai dit de couler le bateau et de le rouler ! Oui, tu le coules et le roule ! Et lorsqu'il est à flôt, tu enlèves l'eau. Moi, je faisais déjà un travail à bord ! An lanmé-a. Lè ou osé'y la sé a la ponp ! Mwen man vini ek travay mwen ! Une vergue s'est coupée devant nous [Il se remémore la course]. La mère était très mouvementée, j'avais déjà constatée que nous perdions notre yole. Mais il a une Dieu : nous sommes à L'anse postiche et j'ai vu le danger. Je n'ai pas peur de la mer, je suis donc venu avec une corde pour lui venir en secours et la tirer de la terre. Et là, j'ai un ange. (il pleure en remerciant Dieu car il lui a sauvé la vie. Merci, bon Dieu car je ne savais pas. Dieu m'avait déjà sauvé, je ne le savais même pas. Bon Dieu : pardon ! Il a une chose étrange qui me tenait à terre ! Celle-ci m'a dit : reste Léon, ne va pas à terre. Je e suis mis à trembler ! Je suis debout, la corde à la main ! Je ne sais même pas à quel moment que je suis sorti de cette impasse. J'ai entendu que M.L était blessé, que le bateau était coupé en deux, qu'il était désintégré et qu'il avait coupé le pied de M.L. [...] Il avait des vagues de 4m50 ; l'événement des Salines n'est rien à côté de ceui-ci. Personne ne savait qu'il avait des serpents là, tout près. Je leur ai dit de faire par la mer car ils allaient se blesser [...] Madame Steeve, dison que tu es face à un serpent et je dit à celui-ci : *Tiens bel, voilà un gage !* Tu ne sais même pas que je l'ai éloigné de toi ! c'est le fruit du hasard, non, il n'y a pas de hasard. Ah ! vous me laissez parler ! Trop d'oreilles retiennent ma langue ! »

ST croit fermement que ces types de pratiques existent. Il nous dit avoir subi des évènements hors du commun ; ceci depuis sa tendre enfance, à l'âge de six ans. Toutefois, **ST** ajoute que personne ne l'a initié. Par conséquent, il ne s'est jamais servi de ces pratiques ; que ce soit pour se protéger, lui ou la yole que pour faire du mal à l'autre. Il affirme que « *tout est question d'éducation. J'ai été élevé avec la nature, le courant, le mouvement des arbres, le vol des oiseaux ; c'est-à-dire que lorsque les oiseaux volent très haut, on peut conclure que le vent est nul à modéré ; aussitôt que les oiseaux se mettent à voler très bas, le vent est fort et lorsqu'ils volent en zig-zag, le vent est extrêmement fort. Mas pour cela, il faut savoir ce qu'est un vent fort, doux, modéré : eh bien voilà mon éducation : la technique que j'ai pu agencer avec le savoir de la voile européenne* ». Pourtant, il insiste plusieurs fois sur le fait que ces pratiques existent sur toutes les embarcations. Il a déjà subi des évènements : « *Tu ressens des trucs anormaux, des moments tu te sens bizarre, des odeurs, les couleurs de l'eau signalant qu'on a lancé je ne sais quoi, fey bwa an kannot-a. Mais tu sais cela existe partout, dans tous les sports. Ce n'est pas une pratique spécifique de la Martinique mais si tu ne connais, si tu ne sais pas, tu ne vas pas t'en rendre compte* ». Lorsque j'étais sur la yole , un petit groupe et moi avions décidé d'acheter une mascotte, deux petits singes : on ne sait jamais si l'on perd un en route. On l'a tout d'abord attaché à la yole puis nous l'avons attaché en haut de la vergue pour qu'il soit apparent. Eh bien tu sais, un jour alors que nous passions la Table du Diable, le hasard fut de le voir à l'eau. Il est tombé tout simplement tombé dans l'eau. Ce jour fut un moment terrible pour nous. Pour quelle raison ? Parce que les coursiers croyaient fermement que cette mascotte avait pour but de nous protéger. Lorsqu'ils ont vu le lieu qui est d'ailleurs effrayant pour toute la flotille, de plus le singe à l'eau, pour eux il n'y a pas de hasard. C'était un sort. Ce jour-là, nous fait une très mauvaise place ».

PA écourte l'interview en nous disant qu'il sait que cela existe, mais il n'y croit pas. Il a déjà entendu parler mais il n'en sait pas plus.

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Une double croyance s'est installée chez ces agents :

- des survivances dues aux pratiques magico-religieuses des esclaves ;
- la religion catholique imposée par les descendants de *békè* (les colons).

Le syncrétisme n'a de cesse de perdurer malgré le triomphe de la rationalité moderne que véhicule l'école républicaine. Un ancrage que l'on a du mal à enlever de l'inconscient collectif et qui est nourrit par des agents du magio-religieux et du religieux en provenance d'Afrique, de la Craïbe, de l'Europe.

Thème 7: Les valeurs transmises

Les anciens

Selon **CE**, la principale valeur qui était transmise mais qui ne l'est pratiquement plus était le partage : « *Auparavant, le matériel était emprunté. Les coursiers s'entraidaient pour porter la yole de l'adversaire. C'était, d'ailleurs, un beau spectacle de voir tous ces maillots mélangés. En dix, quinze minutes tout le monde était prêt. [...] Il y a quelqu'un qui a son mat cassé, je le lui prête pour courir. Aussi, avant quand on arrivait sur les plages, tous les coursiers de cette yole-là allaient prendre la yole d'autres coursiers pour*

la mettre à l'eau. En fait, l'ensemble de la flotille allait...Maintenant, non ; il faut supplier. C'était en effet un beau spectacle de voir tous les maillots mélangés. En dix, quinze minutes tout le monde était prêt. »

FF dénonce aussi le manque de solidarité et de partage entre les coursiers : « *Pa ni sa anko. Pou mété kannot-la an dlo ou atè sé ékipaj-la selman ki ka fè travay-la : yo ni ékip pou sa.*⁴¹⁵ » Il relate les bons moments passés avec un concurrent de la commune du François, **CE** avec qui il régatait pendant les compétitions et avec qui il se retrouvait pour de longues discussions : « *Nou té ni an konkiran, CE. Sé pa kon avan nou tout an lè vié jounou, nou ka ritrouvé nou*⁴¹⁶ ». Les enjeux sont, certes pas les mêmes, mais la yole ronde reste une pratique traditionnelle que nous ne pouvons comparer à un sport professionnel. Toutefois, beaucoup n'acceptent pas de perdre : « *An pèd mè nou té toujou ni le sourire pas sé sipotè ped osi [...] AD krié mwen. I di man té tiré 30000 € pou man té risivwè tout moun. Man ka di 'w man fè dilijans soti Robè pas yo té ké tjoué mwen. Man di i ké kite*⁴¹⁷ ».

LP continue à côtoyer ses anciens concurrents et ce, quelle que soit la commune. Nous avons d'ailleurs interviewé **FF**, en sa compagnie. Il ne cesse de se remémorer ce qu'ils appellent les moments inoubliables, car selon lui malgré les efforts physiques que la yole ronde demandait. Les compétitions étaient des rencontres amicales, des moyens de se rencontrer et de partager des discussions de tout ordre.

Selon **HN**, les courses de *bébé-yoles* ont été des moments de partage mais ces six dernières années, les coursiers sont devenus avarés. La création de nouveaux règlements sans cesse mis à jour a instauré un climat tendu au sein des équipages. La volonté de gagner à tout prix n'est pas sans conséquence ; semblable à un sport professionnel, tous les moyens sont bons « pour écraser son prochain », en suivant avec l'art et la manière les règles de courses instaurées par la Fédération des yoles rondes.

JM partage l'avis des *anciens* cités ci-dessus. Il ajoute aussi que l'esprit d'équipe au sein de la yole est une valeur obligatoire afin d'obtenir de bons résultats :

« [...] la yole est un combat d'équipe. Celui qui passe dans la yole fait un travail subi : c'est comme si tu es à l'armée, il a des sections, un chef et des règles et on fonctionne en groupe. On progresse en équipe ; il faut avoir la tête sur les épaules, il faut travailler dans tous les domaines pour rester à flot, c'est important. Pour moi c'est un sport complet qui peut amener à la gestion d'entreprise ».

Les mapipi

Selon **GAH**, en tant que jeune patron, **GHL** et **JM** lui ont transmis beaucoup de choses. Et maintenant, il tente à son tour de transmettre son savoir. Il parle d'amis et non de coursiers car pour lui l'équipage est une famille : « *Même si on est chef, il faut apprendre à écouter et quand on arrive le soir après chaque compétition, il faut savoir prendre du recul et se*

⁴¹⁵ Notre traduction est la suivante : « cela n'existe plus. Si tu souhaites mettre ta yole à terre ou dans l'eau, seul l'équipage fera le travail ».

⁴¹⁶ Notre traduction est la suivante : « nous avons un redoutable concurrent, CE. Ce n'est pas comme avant ; aussi vieux que nous nous retrouvions ».

⁴¹⁷ Notre traduction est la suivante : « j'ai perdu la course mais j'ai gardé le sourire puisqu'il faut savoir que les supporters, eux aussi ont perdu. Aujourd'hui, ce n'est plus pareil [...] AD l'a appelé afin de lui annoncer qu'il avait dépensé 30 000 € pour recevoir les gens. Il me dit qu'il a du faire diligence, afin de quitter la commune du Robert parce qu'ils allaient me tuer. Je pensais qu'il allait laisser la fédération. Qu'il ne pouvait pas sortir de la commune ».

dire : " tiens un copain a dit ça, il faut revenir dessus ". » Les valeurs qui ressortent de cette réponse sont le partage et la solidarité lorsqu'il se réfère à la famille et l'humilité dès lors qu'il remet en question ses pratiques du jour.

Selon **GHL**, les principales valeurs sont la cohésion d'équipe, la solidarité, le respect de l'autre. « Je travaille avec des enfants difficiles. Par la pratique de la yole, ils sont contraints de s'écouter mutuellement. Dans le cas contraire, la yole coulerait. Il faut donc savoir se serrer les coudes dans un seul but d'avancer. Les comités d'entreprise prennent également référence sur les sorties en yole pour pouvoir souder leur équipe ; cela veut dire que c'est un travail très important ».

EE dit qu'il n'y aura jamais de résultats s'il n'y a pas de cohésion d'équipe et cet esprit de famille. La population a compris puisque la pratique est ouverte à tout public quel que soit son niveau social.

ST et **PA** rejoignent les avis des enquêtés ci-dessus. Cependant, ils ajoutent tous les deux que les valeurs ont évolué avec le temps. La yole ronde est l'économie de la Martinique pendant le tour des yoles. Par conséquent, les enjeux financiers, tant pour les activités commerciales (par exemple) que pour les yoles qui veulent garder à tout prix leurs sponsors ont entraîné la disparition de certaines valeurs. Cependant, la rage de vaincre est peut-être plus forte, à condition qu'on accepte de perdre et qu'on se prépare intensément à gagner loyalement la prochaine régata.

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Les principales valeurs de la transmission sont les suivantes :

- la solidarité ;
- le partage ;
- la cohésion d'équipe.

Des valeurs avec lesquelles l'institution scolaire a dû renouer, après la révolution culturelle de mai 68 pour l'Europe où celles-ci ont été vouées aux gémonies. Ces valeurs ont toujours eu cours dans ce milieu traditionnel qui s'avère être une école de vie pour les pratiquants et peut être bénéfique à la génération montante.

Thème 8 :

La langue de l'apprentissage et celle de la transmission

Les anciens

Pour l'ensemble des *anciens*, la langue de la transmission reste la langue créole. Leurs prédécesseurs leur ont transmis une pratique ; celle-ci s'est effectuée par imprégnation. Il en est de même pour la langue de la transmission ; ces *anciens* et leur prédécesseurs ont pour langue maternelle, le créole. Il devient donc naturel pour ces pratiquants de s'exprimer en cette langue. Ne demandant aucun effort, c'est elle qui surgit pour la première fois. Bien que certains nous parlent en langue française, le créole reste la langue d'émotion. Elle est employée dans la navigation et sur les plages. Toutefois la langue de la transmission, selon **CE** pourrait être la langue française dans le cas où la personne ne comprend pas le créole. Concernant **CE**, l'emploi du créole est un signe irrespectueux dès qu'on l'utilise pour s'adresser à une personne du sexe féminin. La question du genre et du créole ne se posait pas il y a quelques années puisque la flotille n'était composée que

d'équipages de sexe masculin. C'est d'ailleurs CE qui est à l'initiative de la création d'un équipage de filles et c'est à partir de cet événement qu'il s'est mis à s'exprimer en langue française. Par ailleurs, ces activités touristiques l'obligent à s'exprimer en cette langue car les touristes ne comprennent pas le créole. Quant à LP, il dit ceci : « Dans la langue de *Shakespeare*, je suis plus à l'aise ». Autrement dit, cette langue est bien entendu le créole qui considère comme une langue à part entière compte tenu du qualificatif caractérisant le mot langue.

La langue de la transmission et de l'apprentissage pour FF est le créole. C'est d'ailleurs la seule langue qu'il maîtrise parfaitement. Lorsque nous l'avons appelé pour participer à notre enquête, il s'est montré assez réticent. Il a demandé à ce que soit présent LP, un ancien qui fait d'ailleurs parti de nos interviews. Cette hésitation serait due à la langue française qu'il ne maîtrise pas puisqu'il pensait que l'interview devait obligatoirement se dérouler en cette langue.

HN s'exprime en créole mais maîtrise aussi le français. Le créole est, selon lui, un patois plus facile à employer : « *Patwa mié. Fok ou santi ko'w a lèz. Si i ni an étranjé, fok ou esplitjé. Mè an patwa, ou fè ko'w konprann pli fasil* ». ⁴¹⁸ Il nous avoue que la langue créole n'est pas obligatoire. Toutefois, il a bien des mots et expressions à connaître afin de se faire comprendre : « *Fok ou oblijé palé kreol. Man té oblijé aprann sé mo pas si yo pa ka konpran, travay-la pa fè anlè yol-la. Si ou di drésé, van douvan, yo pou sav* » ⁴¹⁹. Dans son cas, la conversation doit débiter en français puisque selon HN, la langue a une fonction d'autorité entre la relation maître à apprenant mais très vite, l'émotion reprendra le dessus ; le créole reprendra sa place afin d'améliorer l'intercompréhension : « *Dépi an jenn' vin abo mwen. Man toujou enmen ispo. An ti jenn pour être dominateur, fok ou koumansé palé fransé bay. Pisou gran pasé'y pi apré, ou pé esprimé ko'w an patwa pou i pé bien konprann bay'la pas dé moman sé anta-a i ka konprann.* » ⁴²⁰

Les mapipi

GHL dit « sans hésiter, le créole ». Il dit se sentir à l'aise avec le français mais « on ne peut pas donner les ordres en français car ça ne va pas sonner ». On peut lui dire de monter sur le bois mais s'il dit en créole : *monté an lè vwel-là an b...(rire)*, la personne comprendra mieux ⁴²¹. Pour la transmission, la première approche doit être en français. Mais quelque fois, il dit n'avoir pas le temps d'épiloguer car la rafale n'attend pas. *Si ou pa ka drésé ou ké koulé* ⁴²². Par conséquent, quelqu'un qui ne parle que le français pourra pratiquer, mais aura des difficultés à comprendre les messages. Autrement dit, les explications données lors des initiations et les balades en yoles peuvent se dérouler en français. Cependant, la pratique de la yole ronde lors des entraînements et des comptétions doivent se maintenir en créole les enjeux sont présents et il n'y a pas de temps à perdre. GHL parle de langage yole où tout est exprimer : la langue, l'intonation de la voix, les signes, la manière de se comporter face à une menace.

⁴¹⁸ Notre traduction est la suivante : « le patois est mieux. Il faut que tu te sentes à l'aise mais face à un étranger, il lui faut l'expliquer. Toutefois, avec le patois, tu te fais comprendre plus facilement ».

⁴¹⁹ Notre traduction est la suivante : « tu es contraint de parler le créole. Moi, j'ai été obligé d'apprendre certains mots car dans le cas contraire, le travail à bord ne peut se faire. Si tu annonces, « *van douvan* » et qu'ils n'en connaissent pas la signification ! »

⁴²⁰ Notre traduction est la suivante : « j'ai toujours aimé le sport. Lorsque j'encadre un jeune, j'établis une relation de maître à élève. Pour cela, j'emploie la langue française, car je suis plus âgé que lui. Mais moi, je m'autorise à lui parler en créole aussi afin qu'il me comprenne ».

⁴²¹ Notre traduction est la suivante : « *monte sur le bois dressé.* »

⁴²² Traduction française : « si tu ne dresses pas à temps, la yole coulera ».

GAH nous signale qu'il est en train de s'exprimer en créole. Toutefois, selon lui le choix de la langue sera fonction du contexte et de la classe sociale du récepteur. En navigation, « ça n'a rien voir parce qu'on va rester local, humain et s'il faut dire quelque chose : le dire en français, cela va prendre du temps pour pouvoir le dire comme on veut le dire mais le dire en créole, c'est plus naturel ». La question du genre lui donne aussi des incertitudes quant au choix de la langue. Il me répond par exemple : « *Toi qui es une femme, ça va prendre beaucoup plus de temps [...] mais parler le créole à un homme sera plus facile. Parler le créole à une femme, je ne vais pas dire que c'est gênant mais [...] Ça gêne la personne qui parle la première. Mais après ça va mieux. Pour un homme, cela coule de source* ».

EE dit ne pas avoir effectué de longues études. Toutefois, il maîtrise aussi le français que le créole. Il affirme qu'en tant qu'éducateur sportif, il se sent à l'aise en employant la langue française. Cependant, au sein de la yole, « *c'est mieux de garder le créole entre nous Antillais. Le créole était mal vu mais maintenant c'est mieux. Ce n'est pas comme ça dans les îles anglophones et hispanophones. Lorsqu'on va dans ces îles, tu as envie de parler de ton pays aussi, mais je pense qu'on devrait préserver notre langue puisqu'il y a des termes de la voile qu'on ne peut pas traduire et qui est authentique* ».

ST et **PA** maîtrisent les deux langues. Il semble bien évidemment pour eux aussi, que la langue de la navigation reste la langue créole. La langue avec laquelle ils ont appris était aussi le créole puisqu'ils ont appris auprès d'anciens. Mais l'emploi du français sera fonction de la situation : la prise de connaissance et autres discussions peuvent se dérouler en français. Mais dès que l'on sera contraint d'utiliser les termes créoles de la navigation, le créole reviendra. Ils n'emploieront pas des termes créoles dans un énoncé en français. Ils préféreront s'exprimer en créole. **PA** pense que le créole a évolué avec l'introduction: « *Oui mais c'est un créole francisé. Exemple, avant tu n'avais que des marins pêcheurs sur une yole, maintenant tu as le banquier. Tu as des gens qui brodent. C'est à M. tout le monde. Mais c'est bien même si la tradition change* ».

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

La plupart des agents maîtrisent les deux langues, à savoir le français et le créole. Toutefois, la langue de la transmission est exclusivement le créole. C'est la langue de l'immédiateté, mais demeure la langue d'une pensée riche en métaphores.

Thème 9 : **La yole ronde, une pratique traditionnelle ?**

Les anciens

Nous avons posé la question aux trois enquêtés, à savoir **CE**, **HN** et **FF**. Ceux-ci ont émis un avis très mitigé. Tous les trois ont répondu négativement car le matériel a beaucoup évolué, même si la forme a peu évolué. Ils pensent que la Fédération aurait dû limiter ces évolutions qui, en quelque sorte, ne servent pas à grand chose. Tout le monde augmente la surface de voile, améliore leurs embarcations avec les mêmes matériaux. Par conséquent, le niveau reste le même. Seul le savoir-faire va faire la différence.

LP croit fermement que la yole est une embarcation qui a évolué : sa coque, le grément, les appareils pour certaines yoles. Toutefois, le savoir-faire doit rester le même car nous avons toujours les mêmes éléments naturels ; si ce n'est le temps changeant et les saisons qui sont de l'ordre de l'imprévisible.

Les propos de **JM** sont les suivants :

« On ne peut dire que ce n'est pas une tradition car en fait, ça a évolué mais cela l'a fait sur place. Mais les matériaux ne viennent pas de la Martinique. Il faut regarder le coût mais fok nou tiré kabon'lan, diminwé anlè sé surfas vwèl-la. Gréman-an pa lokal non pli. Pour garder la tradition, ça ne veut pas dire qu'on ne peut pas changer l'esthétique. La yole, c'est toujours la forme, les membrures qu'on a allégées. Si w pa di moun ke i ni kabon, yo pa sav sa. Alors les touristes te disent que c'est lisse, c'est du plastique ? Sé la penti-a yo ka wè mè pa plastik- la ! Donc il a déjà la finition ! Avan nou té ka fè épi penso, nou té ka wè chak sé trè-a. Aujourd'hui, nou ka fè y o pistolè. Ek mèn m yol-la, ou té ka di sa ki pétèt ni kabon- lan, sé pa kabon- lan ki ka fè ki lis' [...] Mais il faut que cela change au niveau du matériel. Là, c'est là que ça joue. Nou pé fè ma san bay karbonn. Vèg la ini an teknik, koupé-rabouté'y. Pou mwen sé mèyè bagay ki ni pou pa mété kabon'. Kidonk sa ka kouté mwen chè ek i pli solid. Mais il faudrait limiter les choses. Tu sais pourquoi ? Pas sé sé mèn moun la ka fè ma-a adan lizinn lan. Quand tu vois le gars au Marin qui fait des mâts, c'est normal i ké di ce n'est pas la tradition. Pour moi la tradition, c'est quelque chose que tu maintiens et que... Tradision-an sé koi ? Kanaval, sé an tradision, nou ké di sa »⁴²³.

JM parle de l'origine de la yole ronde, selon A.Q.-Q., un journaliste et un amoureux de la yole ronde. Lorsque nous lui demandons son avis, il nous répond :

« Man tann sa osi, même le masque rouge sort du carnaval de Paris dans les années 40. Alors lorsque si tu creuses effectivement, il y a des choses que tu as vu, peut être de 100 ans, wi sé kay nou mais peut-être, effectivement, pétèt sé zeropéen vini mennen bagay yo pas i ni sé zafriken. Nous, nous avons tendance à dire nous sommes des descendants d'Afrique, nous sommes plus nombreux. Or peut-être dans le temps, les Africains et les esclaves ont peut-être ramené mais les Européens ont ramené beaucoup de choses aussi.... Alors pour revenir sur Q.. Q..., j'ai écouté son émission parce que j'ai longtemps discuté avec lui. Il est venu chez moi, on a travaillé ensemble. Il a ses idées, son objectif c'est ça... Alors revenons sur la yole, quand on regarde, on a le gommier puis on a la yole. Mwen sa man aprann, c'est que le gommier, c'était un petit peu comme en Guyane, sé té an tron, i té ni an bwa, yo té ka drésé'y. I té ni dé bodé, i té two piti nou bay wotè. Mè a fos, té ni pié, i pa té ni gomié. An moman yo vini épi sé bato-a ki té ka vini avan, yo té ka krié dé bak, bagay sovetaj ki té ni. Mè ki té dé bak, mais c'était avec des membrures, dé moso bwa. Kon nou pa ni moun kouyon Matinik, yo ka konprann sé dot péyi, ki ni moun entélijan. Yo té ka réfléchi tibren avan, alors encore. Mon grand-père, le père de mon père était un breton et charpentier de marine. C'est pourquoi mes trois oncles sont charpentiers de marine et je suis charpentier de marine. Quand ces gens-là sont arrivés en Martinique, sa yo té ka fè : sé bato an bwa. Des gros bateaux : des machins de 25 m, en bois. Donc peut-être aussi il a eu une sorte de jumelage entre ces gens là : nou pa sav, yo té ka di mais comment tu as fait [...] Pour en revenir à Q.-Q., peut-être aussi, ki sa nou sav, quand on regarde l'histoire de l'homme. L'homme a parcouru le monde ; Nou ka di jodi ke pou soti Sentane, i lwen ban nou

⁴²³ Notre traduction est la suivante : « on ne peut dire que ce n'est pas une tradition car en fait, ça a évolué mais cela l'a fait sur place. Mais les matériaux sont couteux et ne viennent pas de la Martinique. Il faut donc retirer le carbone et diminuer sur la surface de voile. Le grément n'est pas local non plus. Garder la tradition ne signifie pas ne pas changer l'esthétique. La yole a toujours la même forme. Seules les membrures qui ont été allégées. Si tu ne dis pas aux gens qu'il a du carbone dans les yoles, ils ne le sauront pas. Les touristes disent que la yole est lisse. Il me demande si c'est du plastique ; ce qui prouve que c'est la peinture qu'ils voient et non le plastique. Auparavant, la yole était peinte au pinceau. On voyait donc chaque coup de pinceau. Aujourd'hui, la peinture se fait au pistolet. [...] Mais il faut que tout cela change car nous pouvons faire des mâts sans carbone. Il en est de même avec la vergue. La technique est le « *koupé rabouté* ». Selon moi, c'est la meilleure chose à faire pour ne pas utiliser de carbone. De plus cela coûte moins cher. Mais il faudrait limiter les choses car il a un homme au Marin qui propose des mâts sortis d'usine [...]. Pour moi, le carnaval, c'est quelque chose que tu maintiens et que ... Qu'est-ce que la tradition ? Le carnaval est une tradition ».

mais l'homme a parcouru le monde. Épi tout pèp la mélanjé [...] La yole sé an éléman yo kréé dans le Nouveau Monde. La yole, sé pa té bagay ki té ka ekzisté ; Le gommier, le tronc creusé, les canots, yo té ka krié les canots kayak, sé bagay sé zendien té ka fê. Sa toujou ekzisté mais la yole, c'est par rapport an difikilté de déplacement d'aller pêcher ; sé an bagay ki desidé dans le nouveau monde. Mwen lè man né, an yol pa té kon sa, lè ou té ka gadé an yol, lariè sé tè an gomié ek lavan'y sé té an bak. Ek ou té ka di an yol sé té an gomié, ou té ka wè. Yo té anni koupé lavan'y, sété an gomié. Lè lavan té pwenti, lavan'y té ka pri adan filè. Tonton G té ka di mwen, yo koupé'y dwèt ek sé pa sa ki té ka jennen'y.

Alors Q.. Q.., j'ai vu des embarcations qui ressemblent à la yole, kon bagay... man pa sav asiatique, sé an yol man ka wè. Et donc les idées portées pour réaliser ça, les Européens allaient partout [...] L'ambiguïté avec la mer vient de notre histoire, c'est la traversée, c'est ce que nous avons subi. [...] Lè manman'w té ka wè'w bo lanmè, manman'w té ka diw : ti-bolonm soti bo lanmè. Pas yo véku sa. Des flashs : moun té ka néyé. Mais bon pour aller plus loin, il a fait le rapprochement, à mon avis, en tant que lui se sentait ; i ka santi ko'y afriken, i ka défann yol la di sé lafrik. Mais, la yole, ça n'a rien à voir. Ki moun ki bay non yol ! Man pa sav. Mè man sav ke yol kréé isia. Mè zot konèt an ispo ki ka krié hockey, les gens jouaient épi bagay koko-a. Je suis que la yole a été réfléchi ici ».⁴²⁴

Les mapipi

PA répond :

« Pour moi, tant que ça reste en bois et garde une certaine forme, on peut parler de tradition. Mais le jour que ça va changer et qu'il aura que de la résine, non.

Mais l'évolution va très vite. Si on ne fait pas attention il y a un monsieur qui va venir faire des yoles à l'usine et nous vendre. Mais on nous demande tellement, nous rentrons dans des paramètres. La Fédération veut en effet maintenir la tradition mais d'un autre côté, dans les règles ; mais pour moi respecter la tradition implique ôter la résine, raccourcir la yole, là

⁴²⁴ Notre traduction est la suivante : « j'ai effectivement entendu parler de l'origine de la yole par André Quion-Quion. Parallèlement à l'histoire de la yole, le carnaval fait parti de notre tradition, pourtant le masque rouge sort du carnaval de Paris dans les années 40. Si tu entreprends des recherches, ce que nous avons de local pourrait être issus des Européens ou des Africains [...] Ce que j'ai appris c'est que le gommier, similaire à l'embarcation de la Guyane, était en fait un tronc creusé avec un bois dressé, deux bordés que nous avons haussé car trop petits. La disparition du bois gommier entraîna la disparition de l'embarcation. Ensuite, les européens sont venus avec les bateaux de sauvetage qu'on appelle des bacs. Nous l'avons modifié et avons ajouté des membrures en bois. C'est bien la preuve que les Martiniquais réfléchissent aussi et que tout ne vient pas forcément d'ailleurs. Mon grand-père, le père de mon père était un breton et un charpentier de marine. Lorsque ces gens-là sont arrivés en Martinique, ils construisaient des bateaux en bois de 25 m. On pourrait aussi en déduire qu'il aurait eu un jumelage entre toutes ces embarcations. [...] Mais pour en revenir à Quoi-Quion, nous avons beau nous plaindre pour ce qui nous semble de longs trajets à l'intérieur de nos terres mais il faut que l'on sache que l'homme a parcouru le monde. Par conséquent, les origines se sont entremêlées. [...] La yole est une embarcation créée dans le Nouveau Monde. Elle remplace le gommier que l'on appelait les canots kayaks ; des embarcations indiennes qui ont toujours existé. Contrairement à la yole que l'on a créée pour des difficultés de déplacement. Lorsque je suis né, une yole n'était pas comme de nos jours. Elle avait l'arrière de gommier et l'avant d'un bac ; si bien que nous appelions la yole, le gommier. Son avant se prenait dans les filets de pêche. Le fait que cette embarcation était taiellé droit ne gênait pas mon oncle. Pour en revenir à Q.-Q..., j'ai eu l'occasion de voir des embarcations similaires à layole chez les Asiatiques par exemple. Du fait que les Européens aient navigué, les idées ont fusionné [...] L'ambiguïté avec notre histoire vient de notre histoire, nous avons subi de longues traversées qui a eu des conséquences sur les générations futures [...] Lorsque ta mère te voyait au bord de l'eau, elle te disait de rentrer car elles ont gardé des flashs d'esclaves noyés. Mais pour aller plus loin, Q.-Q.. a fait un rapprochement sur ses origines africaines, il défend le fait que la yole sort d'Afrique. Mais cela n'a rien à voir ; D'ailleurs, d'où vient cette appellation ? Je ne sais pas. Tout ce que je puis dire, c'est que la yole a été créée ici. Mais connais tu l'origine du hockey ? Eh bien, les gens se servaient des noix de coco. Je suis certain que la yole a été réfléchi ici ».

nous sommes dans la tradition. Mais en laissant une partie ; avant on avait dit qu'il fallait stratifier de l'intérieur jusqu'à la tête de mât. Maintenant c'est tout. C'est vrai, on dit tradition. Pour moi, la yole c'est commercial, c'est l'argent et si on veut conserver la tradition, on limite tout mais on ne pense jamais à limiter la voilure ».

EE nous parle également de l'évolution du matériel et des matériaux :

« Avant on avait des voiles en coton. Sur la solidité de la voile. Tu sais avant on avait que deux bois « bouling » et on les déplaçait dès qu'on en avait besoin. Pour virer de bord, il fallait détacher la voile pour virer de bord, il fallait alors déplacer les bois bouling. Maintenant, ils sont fixés. On a donc gagné du temps sur ça. On peut donc accepter ça. Je suis d'accord aussi pour les vergues car on avait souvent des casses qui peuvent coûter des accidents, maintenant avec la résine, il n'y a plus ça. Là, je pense qu'il faut arrêter toutes ces évolutions. Il faut dire stop. Ça va trop vite. »

GAH et **GHL** sont convaincus que la yole est une tradition puisque son passé nous permet de le justifier : créé et confectionné par les marins-pêcheurs, la yole est une pratique ancienne. Par conséquent, elle est traditionnelle.

ST est convaincu du contraire. La yole ne peut être une embarcation et une pratique traditionnelle. Bien qu'elle nous vient des anciens. Elle n'a pas conservé ses formes et ses matériaux. Autrement, la yole est toujours ronde mais les yoles existant sur la flotille n'ont pas les mêmes moules. Il a certes des dimensions arêtees par la Fédération des yoles rondes, mais celles-ci sont extrêmement minimes. D'autre part, la Fédération a pour principal objectif d'organiser ces compétitions. Or, il n'y a aucun travail réflexif pour pouvoir conserver la pratique traditionnelle en tant que telle.

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Le mot tradition revêt plusieurs significations aux yeux des agents :

- Soit il représente la part de mimétisme que doit respecter tout pratiquant notamment les charpentiers de marine ;
- Soit au contraire, il doit établir le lien au passé et s'actualiser en fonction du contexte.

Thème 10 :

Un lien fort avec les éléments naturels

Les anciens

Les *anciens* sont pour la plupart des marins-pêcheurs qui très souvent ont pour seul compagnon la nature. Il leur faut l'approvoiser afin de tirer profit de leur labeur. Sans guide, sans nouvelle technologie, ils parviennent à faire corps avec elle. Il nous faut regarder « *la couleur des nuages, la grosseur des nuages, l'avarie* » : dixit **CE** ; ou encore un homme de la mer est une personne qui, selon **JM**, a entre autres une bonne connaissance du vent et du *feeling* (*de l'intuition*), ajoute **JM**.

Par ailleurs, nous ajoutons à cela que les réponses des enquêtés relèvent davantage de l'intérêt (ou pas) à préserver la faune et la flore (marine et terrestre) martiniquaises, que de l'alliance existant entre l'humain et la nature.

Toutefois, ce lien très fort s'identifie uniquement auprès de personnes qui, en acquérant un savoir-faire, ont su développer des capacités cognitives permettant de penser la pratique comme étant un système dans lequel tous les éléments naturels ou non sont en relation. Ainsi, le fait que beaucoup d'enquêtés ne parlent de ce lien ne signifie en aucun cas qu'ils ne le pratiquent pas puisque cette union est de l'ordre de l'implicite et du naturel. Il est plus aisé de parler de faits d'actualité que d'un savoir acquis que l'on porte en soi depuis l'enfance. C'est le cas de **JM** qui explique quelques-unes de ses pratiques. Bien qu'il parle de *feeling*, il évoque en premier de la lente disparition des matériaux traditionnels :

« Moi, j'ai déjà commencé mon travail. Il y a deux possibilités. C'est soit il y a un danger pour la population. Vann karbon, i fè'w genyen ? Man ka di'w sé pa karbon la ki ké fe'w genyen. A+B : c'est toujours les mêmes qui vont gagner. Si tout moun ni karbonn, on sera pareil. Tout moun ké mète karbon, nou ké rété parey. Alors est-ce qu'on enlève le carbone complètement ? Comme un moment, j'avais proposé de rester à 70 M2. Yo té di moun lan ki ni 75, sa i ka fè épi'y ? Anlè 3 ans sa ka anéanti. Nou monté à 86 M² a prezan. Ou wè, yo pa fè ayen. Mais moi, j'ai trouvé une solution, j'ai décidé de faire une yole tous les 6 ans. »⁴²⁵

FF nous évoque la manière dont il pouvait analyser le temps et décider du choix de la surface de voile : *« Nou té ka tout simenn tala... i té ni lapli, nouvel linn lan épi kartié a ou pétèt ni gro lanmè ossi. Ou pé trapé an raz maré koupé lalinn-lan. Mè bay la chanjé, pas, ou mwa di jiyé lè ou tè pati adan an tan, ou té ka di ou ké rivé épi'y. Aprè, ini kannot ki trouvé ko yo Dominik. »⁴²⁶*

Cet *ancien* se remémore d'un événement en particulier pour lequel la maîtrise des éléments naturels devient primordiale : *« Adan an tou, nou di yo viré épi piès moun pa té pé viré : sé dématé kannot épi rantré. Nou rivé jis Prêché »⁴²⁷*. **FF** compare son expérience en tant qu'ancien avec celle de la jeune génération. Il en conclut que celle-ci a un niveau inférieur au sien puisqu'ils n'ont pas de réelle connaissance de la mer ; les échecs sont la cause de cette non appropriation de la pratique :

« Twa pasé nou men an ja ka santi ké sé jenn la pa dépansé otan ki mwen mè i ni an kesyon despri adan sa. Lè man alè M... ba mwen bay la. Lè nou rivé, man di yo pasé mè sé alè tala, yo ka fè kous pou pasé dèyè. A moman tala, yo té lé mwen. Mwen, lè mwen fè sa, man ja miziré bo-a. Ek ou pa ka doublé mwen. »⁴²⁸

⁴²⁵ Notre traduction est la suivante : « j'ai déjà commencé mon travail de préservation de la nature. Allons-nous les laisser vendre du carbone ? Pourtant ce n'est pas le carbone qui te fera gagner puisque tout le monde a le même matériau. Finira-t-on par enlever le carbone complètement ? J'avais aussi proposé de limiter nos voiles à 70 m². Les personnes se sont plaintes lui demandant ce qu'ils allaient faire à leurs voiles de 75 m². Mais il faut savoir que ces voiles s'abîment au bout de trois ans. Aujourd'hui, nous sommes montés à 86 m² et personne ne fait rien (JM parle des voiles car plus les voiles sont grandes et plus l'embarcation et son grément doivent être renforcées à l'aide de carbone). Mais moi, j'ai trouvé une solution pour cette histoire de carbone, j'ai décidé de faire une yole tous les 6 ans ».

⁴²⁶ Notre traduction est la suivante : « nous analysons le temps toute la semaine : la pluie, la nouvelle lune, le quartier de lune, une tempête, un raz de marée entrecoupé avec la nouvelle lune. Mais aujourd'hui, le temps a changé car au mois de juillet, lorsque nous partions sous un temps, nous arrivions sous un même temps. À cause de ce changement, il a eu des canots qu'on retrouvait à la Dominique ».

⁴²⁷ Notre traduction est la suivante : « nous leur avons dit de virer dans un creux mais personne n'a pu : ils ont dû se faire remorqué afin d'entrer à terre. Nous sommes arrivés jusqu'au Prêcheur ».

⁴²⁸ Notre traduction est la suivante : « trois yoles nous ont doublés. Je sens bien que ces jeunes n'ont pas autant dépensé que moi, j'ai bien compris qu'il a là une question d'esprit. M... m'a éclairé là-dessus et j'ai donc dit à ces jeunes de me doubler. Et à ce moment-là que nous avons fait la course pour passer l'un derrière l'autre. Il voulait me vaincre mais j'avais déjà mesuré le bord. En fin de compte, ils ne m'ont pas doublé.

C'est **LP** qui nous permet de mieux saisir cette alliance entre l'homme et la mer :

« Kouté sa ka man di'w la ! Gran yol sé an kestion de sansasyon lè ou bodlanmè, fok ou sa fè ko'w épi la nati ! Lé ou lé fè yol sé an éléman sinekwanone. Fè ko'w épi la nati. Man ka di'w sa man ka tranblé ! Mésié ! (LP marque un temps de pose) Mésié ! Ou sav pouki ? Sa ka rivé mwen sé pas man an faz épi la nati. Man pa bouzwen ... Ou ka mété an bando anlè zyé mwen, man ka konté'w tout istwa-la bodlanmè-a ! Man pa bouzwen wè ! Si ou lé man ka fè ekspérians la. Ou ka mété mwen bodlanmé Ofanswa ! Bodlanmé Latrinité nenpot koté-a man ka konté'w tout istwa ki ka pasé bodlanmè-a. Pouki ? Gadé laj mwen ! Mennen mwen an tèt mon-lan bo kay mwen ou man rivé anlè an plaj an kous kannot ou man an bodlanmé dé zyé mwen rivé an lanmè-a toujou an analiz. Toujou ka analizé. Sa mwen ka wè-a ? Sé pa le fwui di hasard. Sé an san mwen telman ! Mé sé pa fot mwen lé ou ka gadé lanmé, lanmé ni anlo enfomasyon ka poté. Lè ou wè an moun, yo ka gadé lanmé kon sa ! Ou tann ? Mènm sé vag-la ni istwa yo ! Ou tann ? I ka rakonté'w istwa'w van-an ! Istwa'w lanmé-a ! Tout moun ka rakonté'w léchel de Bofor ! Léchel de tout kalté bagay. Pozé yo la kestyon épi ki échel yo ka miziré lentansité van-an. Eh, bien si jamais, on vous pose la question : l'échelle de [...] L'intensité de la mer est mesurée par [...] Man pa ba'w komisyon ba moun ! Ou tann ! Sé an sekrè man livré zot ! L'intensité de la mer est mesurée par [...]. Matjé mafi. Pou lè ou ké ékri mémwa ou pé di ke LP té di'w... É sa man di'w la ou pé vérifié : je n'ouvre pas ma bouche pour dire des bêtises. Man pa zot an sekré ».⁴²⁹

Les mapipi

PA nous expose ses propres pratiques : *« Si chaque année tu prends une yole neuve, tu as un temps d'adaptation avec cette yole. Pour moi, une yole peut durer 6 ans en prenant soin »*. Nous retrouvons les propos de certains anciens lorsqu'il se réfère à la préservation de l'environnement naturel.

EE, **GAH** et **GHL** nous disent, pour leur part, qu'étant des fils de marins-pêcheurs, ils ont acquis des connaissances que bon nombre de yoleurs auront du mal à apprendre. Cette acquisition ne s'est pas effectuée du jour au lendemain. Ils ont dû aussi travaillé, afin de parfaire leur pratique et arriver à la performance. La connaissance des éléments naturels est la base de la pratique de la yole. Elle est commune à toutes les pratiques ; que nous parlons de la voile traditionnelle que de la voile européenne. Toutefois, la manière d'apprendre sera différente : les sensations seront d'autant plus absentes dans l'apprentissage que dans le processus de transmission via nos pères.

ST nous en parle lorsque nous lui posons des questions en rapport avec le thème tradition, modernité. Il nous affirme :

⁴²⁹ Notre traduction est la suivante : Écoute bien ce que je vais te dire. La grande yole : c'est une histoire de sensation. Lorsque tu es en bord de mer, il faut que tu fasses corps avec la nature, c'est un élément fondamental, Fais corps avec la nature. J'en tremble en te disant ça. Sais-tu pourquoi ? Cela m'arrive car je suis en phase avec laa nature. Je n'ai pas besoin de voir. Tu pourrais mettre un bandeau sur mes yeux et je te conterai l'histoire du bord de mer au François, à Trinité, n'importe où. Pourquoi ? Emmène moi en haut du morne auprès de chez moi, sur un lieu de course, mes yeux seront toujours en direction de la mer en train d'analyser. Ce que je vois n'est pas le fruit du hasard. C'est en moi ! La mer t'apporte tant d'informations. Même les vagues te racontent des histoires. As-tu compris ? Elles te racontent l'histoire du vent. Tandis que tout le monde te raconte l'échelle de Beaufort ! Pose-leur la question : avec quelle échelle mesure-t-on l'intensité du vent ? Eh, bien, si jamais, on te pose la question : [...]. L'intensité de la mer est mesurée par [...] Ce n'est pas la peine de le faire courir sur les toits ! C'est un secret que je vous ai confié ! Écris-le ! Lorsque tu produiras ton mémoire tu diras que c'est LP qui te l'a dit. Et tu peux le vérifier car je n'ouvre pas ma bouche pour raconter des bêtises. Je vous ai livré un secret ».

« *Que tout est question d'éducation. J'ai été élevé avec la nature, le courant, le mouvement des arbres, le vol des oiseaux ; c'est-à-dire que lorsque les oiseaux volent très haut, on peut conclure que le vent est nul à modéré ; aussitôt que les oiseaux se mettent à voler très bas, le vent est fort et lorsqu'ils volent en zig-zag, le vent est extrêmement fort. Mas pour cela, il faut savoir ce qu'est un vent fort, doux, modéré* ».

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

L'environnement naturel est un facteur clé pour la pratique de la yole. Tandis que certains relatent l'introduction de matériaux polluants, d'autres font mention de la sensibilité que doit posséder tout pratiquant afin de « faire corps avec la nature ».

Thème 11

Les conseils donnés aux apprenants : un désir de transmettre son savoir ?

Les anciens et les mapipi

Les conseils qu'ils donneraient aux apprenants afin d'apprendre cette pratique se rapporte aux valeurs qu'ils ont émises ; à savoir : le respect, la faculté de travailler en équipe, le partage, l'écoute. Pour exemple, **CE**, un *ancien* nous dit : « *Pour progresser, il faut pouvoir écouter ce que le patron te dit, bien connaître le vent* ».

Un mapipi, **GHL** nous dit :

« *Il faut être obéissant, respectueux : Si ou pa ka kouté, sé pa lapenn. Ce n'est pas évident de faire de la yole car on n'a pas le même esprit. Il faut écouter mais il faut pouvoir se boucher les oreilles pour pleins de choses. Il faut aussi pouvoir s'agripper car il y a des "sisi manman " en créole et ça passe mal, donc si on s'arrête à tout ça, on ne peut pas faire de la yole.* ».

Par ailleurs deux enquêtés, un *ancien*, **LP** et un mapipi, **GAH** nous évoque leur avis sur la question du désir qu'ont les *anciens* de transmettre leur savoir. Pourrait-il avoir restriction en raison des valeurs qui ne sont pas respectées ou est-ce un choix de leur part de vouloir transmettre leur savoir à un petit nombre d'apprenants ? Et enfin peuvent-ils tout transmettre à n'importe qui ?

Si nous nous référons à la transmission du griot, « l'aîné » ne choisit qu'un seul élu pour la transmission de son savoir. **GAH** nous donne son avis sur la question :

« *Ces gens n'ont pas pu parce qu'ils ne sont pas des parleurs. C'est la manière de dire et de s'y prendre. Ce n'est pas volontaire de leur part. Ils n'ont pas le langage qu'il faut pour pouvoir expliquer. Ils le veulent mais c'est par les gestes, tout le monde n'arrive pas à comprendre ça mais ce n'est pas de leur faute. Il ne faut pas leur en vouloir. Il y a des champions qui n'ont pas transmis leur savoir-faire mais c'est la partie orale qui leur est un peu difficile* ».

En tant qu'*ancien*, **LP** nous donne plus de détails :

« *Pour qui veut l'entendre. Par contre, il faut être humble. Kouté bien sa man ka di. Dépi ou sé an djendjen [...] Man bodlanmè, es ou wè tout moun ki ka fè kouss kannot. Adan chak*

ékipaj la, lè man pran an moun, man anpitè tout ékipaj la. Abo yol' U, I té ni an moun kon FL, kon FM, pétèt ké ou ké choisi. Lè ou pran an moun kon FM: ou ka anpitè ékipaj-la. Ou tann ? Ou ka mété chak yol-la an lanmè. Lè man pran an moun man ka anpitè ékipaj-la. É poutan man pa konnèt de non. Mè kon man sé an rekrutè é an obsèvatè. Ou tann man an travay man bo lanmè a, sé an travay man yé. Man ka gadé abtitid chak moun-lan alantou yol. Si ou wè man di'w choisi misié, Ou tann. Man sav sa man di. Par kont man tout wi. Man disposé a transmèt savwa la. Sa pa pé posé mwen pwoblèm pas man pé ké alé an tonb la épi savwa'w. Man pé pa ka domi an tonb épi sa. Man pa lé fe'y ! Mè le seigneur di mwen ke Leon ou pa ni dwa domi an tanb épi savwa'w, ba moun sa ! Mé ansien ki ka di sé tala man lé sé pa ta la, moun-lan sé an borné. An ké di'w pou Ki. Sava'w, ou ka distribué épi moun ka pran sa yo lé. Ou ka distribué épi ou, ou ka prann sa yo lé. Konprann ki poua. Man ké bay an konfèrans de press, à l'Impératrice, sé travay mwen. Tout chef d'antrepriz aprè konfèrans de pres-la, yo pa lè man pati tout moun lé mwen, pouki ? É yo di'w ke sa man ka di, yo po ko tann sa. TFI ka goumen pou mwen Radio karai, ka goumen. RFO pa lé ayen pou mwen. E sainte... Ka mandé pou mwen. Ou tann ? Man an fwans, tout moun dèyè mwen pis yo sav ki moun man yé. Alors c'est pour vous dire. Man prè a distribwè autan de ke bo kay mwen. Mè par kont, fok ou pozé kestyon. Man ka anni di'w ... Non sa tro senp. Si man fè sa, man ka fè di'w an parèseu di servo. Atjelman ou ka pozé an kestyon. An ka réponn-ou. Kidonk ou ka aprann an bagaj mè si man ni la ek man ka di'w san ou pozé an kestyon. Ki sa ou ka aprann ? Ayen. »⁴³⁰

Nous lui demandons alors qu'il était prêt à transmettre ses connaissances à un étranger :

« Mè kouté sa man ka di'w la, ti manmay sé lékol yo ka wè sa ti ma fi. Ou tann ! Ti manmay sé lékol yo ka alé. Sé tala i lékol la UNSS sé lékol yo yé yo ka aprann fè spo tala, fè spo tala kionk sé an bagay ou ka aprann. Moun pé soti... Man ka di de Diamant, Ducos pour ne pas parler de l'extérieur pou man di Canada, nenpot koté. Sé an fason di évakué ko nou. I pa konnèt ayen premiè fwa i wè yol ? I pa konnèt ayen mè mafi ti bononm ou a ke vwasi, i pa té sa konté yè bonmaten. Sé an métrès ki apran li ! Man pa sav si sé épi bichett, man pa sav sa ki ni atjelman. An tan mwen sété bichèt koko nou té ka maré pa dis. Man pa sav sa ki sa yo ni atjelman pou konté kidonk ti manmay la lè ou pran'y épi sé labc ! Tout bagaj ni'y abc'y ! Si ou montré boug la abc'y Ou montre'y à la pratik ki i soti Ducos ki ceswa la i soti dépi bay la rantré an tèt-li [...] Sé moun yo fomé mé an parti konprann mwen. S atann man sé an sipè ou sé an sipè. Dominik sé an sipè. Tala sé an sipè ! Pourquoi ? Nou pasé par la téori. Ah nou pa mantjé ayen ! Ou konplé ! Mé tout sé moun lan ki anlè yol la, yo enkonplé ! Ou tann ! Sé dé robo ki la ! Es ou konprann, yo pa konnèt ayen ! Démen si Dieu le veut, ou kan anni... Atann! Madame tout s'apprend ! Yo ka aprann tout bagaj ! Ou tann ! »⁴³¹

⁴³⁰ Notre traduction est la suivante : « pour qui veut l'entendre. Par contre, il faut être humble. Écoute-moi bien. Lorsque je suis en bord de mer, je retrouve tout ce dont j'ai formé. Maintenant, si j'enlève un coursier, j'ampute tout l'équipage. Sur la yole U peut-être tu choisiras, mais moi, je suis un recruteur et un observateur. Je suis donc au travail et regarde les faits et gestes de chaque coursier. Si je te conseille de choisir telle personne, je sais ce que je dis. Toutefois, je suis disposé à qui le veut à transmettre mon savoir. Je ne souhaite pas mourir sans avoir transmis. Le seigneur me l'a même dit. L'ancien qui choisit son apprenant est borné. Pour quelles raisons ? L'apprenant prendra une partie de son savoir. Lorsque je donne une conférence de presse à l'impératrice, les chefs d'entreprise veulent me questionner, ce qui prouve que je suis disposé à transmettre mon savoir. Les radios se battent pour moi. On me cherche alors que je suis en France. Je suis prêt à distribuer mon savoir mais il faut me poser des questions, je te répondrai ; ce serait trop simple ; sinon tu n'apprendrais rien ».

⁴³¹ Notre traduction est la suivante: « écoute-moi bien. Les enfants apprennent ce sport à l'école, à l'UNSS, par exemple. Par conséquent, l'étranger qu'il sorte du Diamant, de Ducos, du Canada est aussi en mesure de faire de même. Certes, il ne connaît rien de la pratique, mais ton fils aussi a appris à compter. Je ne sais comment il a appris. En mon temps, on apprenait avec des buchettes de coco réunies par dix. Si tu lui apprends les bases de la navigation, tu lui apprendras la pratique, qu'il sorte de Ducos ou d'ailleurs. [...] La

ÉCLAIRAGE / KLARTÉ

Les agents de la transmission désirent transmettre leur savoir. Celui-ci n'étant plus réservé à une élite se démocratise et se généralise à l'ensemble de la population martiniquaise, d'où le slogan : «Yol- la, sé ta nou.» Une appropriation collective qui confirme ce besoin de ressourcement collectif dans une identité spécifique.

14.2 Une institution : la Fédération des Yoles Rondes de la Martinique

Nous avons interrogé deux membres du conseil d'administration de la Fédération, le président et le secrétaire général. Ces interviews ont pour objet d'une part, de comprendre le rôle de cette institution dans la communauté de pratiquants et d'autre part, d'interroger le concept de transmission au sein de cette institution. Les rôles de chacun des interviews différent. De ce fait, la plupart des questions posées sont spécifiques à chacun des interviewés.

Thème 1

L'institution : des anciens compétiteurs de voile traditionnelle?

AD dit avoir été le premier Martiniquais à débarquer avec une planche à voile :

« Je me rappelle une course au Marin, j'étais président de la SYRM, et M.. m'appelle car il manquait du monde. D. me dit : fok ou batjé,⁴³² j'ai enlevé mon tricot de président, j'ai mis mon tricot de Chabin' lan, on a gagné notre coupe. J'étais dernier bois dressé. Mon père était vice-président de la société des yoles rondes. Il avait une yole Frisson, tu as certainement dû entendre parler de cette yole-là. Et mon père avait su à l'époque installer une excellente relation entre lui et les békés. Il y a un moment il avait deux yoles et était en copropriétaire avec des békés. Mon père n'était pas marin-pêcheur, ce sont ses parents. Mais c'est quelqu'un qui a aimé la tradition. Moi, je suis rentré dans le milieu sportif très tôt. Donc la voile c'était... j'ai fait du basket, de l'athlétisme. Mais la voile c'était, une que je suis rentré ici, je suis rentré avec ma planche à voile, j'ai acheté mes canevins, mes catamarans, j'ai fait de la yole. En même temps, j'étais enseignant, vice président de la ligue d'athlétisme, j'étais dans toutes les organisations de compétitions. Et quand mon père m'a dit qu'ils voulaient faire le tour, mon père m'a dit qu'il faut que tu viennes car toi tu sais [...] J'ai organisé à l'époque le mémorial [...], C'est une compétition international d'athlétisme et j'avais un savoir faire en matière d'organisation. C'est comme ça que je suis rentré et j'ai continué ».

DB est arrivé en 2011 à la Fédération. Il a déjà pratiqué de la yole ronde avec deux associations du Sud de la Martinique : « J'en pratiquais chez R puis avec un jeune, D au Marin. J'en pratique lorsque je peux ; c'est plus des problèmes de temps ».

AT a pratiqué de la bébé-yole pendant 10 ans mais très peu de grande yole. Il a appris avec GHL, JM :

« Je revenais de métropole ; J'avais déjà fait de la voile là-bas. Quand j'ai embarqué ici ; c'était des sensations vraiment différentes et complémentaires. J'ai acheté un bateau dans les mains de Mo, on l'a replanché il y avait certes des grandes yoles mais il n'y avait pas

plupart des personnes que j'ai formées m'ont compris. Ils sont tous de bons coursiers, car ils sont passés par la théorie. Ils sont complets. Les autres, ce sont des robots ; ils ne connaissent rien. Tout s'apprend.

⁴³² Notre traduction est la suivante : il faut que tu embarques ».

encore de parc de bébé-yoles. Je me suis donc collé au groupe et on a mis en place des compétitions de bébé-yoles en 1983 mais c'était vraiment des bateaux de pêche. GHL commençait à construire des yoles. À cette époque, il n'y avait pas classes ».

Thème 2

Le rôle de la Fédération et son implication dans le processus de transmission

Selon AD, le processus de transmission joue un rôle important au sein de cette institution. Toutefois, il nous affirme que la Fédération a pour principal objet de promouvoir la pratique et d'organiser des compétitions. À cet effet, un partenariat est établi entre les organismes liés à la santé, à l'éducation, au tourisme, à l'économie et à l'environnement. C'est un vaste chantier, nous affirme AD. Lorsqu'il revient à énoncer le mot transmission, il nous dit ceci :

« Plus particulièrement par rapport à la transmission, la Fédération se veut être le garant de l'authenticité de la yole. À travers la vie il y a la construction, la pratique et l'organisation des manifestations. Dans tout le travail de transmission qui fait pour assurer la pérennité, il faut pouvoir évaluer l'existant et pouvoir le transmettre mais avec une adaptation du moment. Je prends un exemple : pourquoi y a-t-il un tel engouement autour de la yole ? Les gens les plus enthousiasmés par les travailleurs : ce sont les femmes. Ce qui explique ça, c'est la base de la transmission. Au départ, j'avais compris qu'il fallait faire comprendre que la yole, c'est quelque chose de bon, j'avais expliqué que regarder une yole sur la mer, c'était une espèce d'écran bleu sur lequel flottaient des ailes de papillon. C'est-à-dire que lorsque tu vois des yoles à deux voiles de toutes les couleurs, j'avais expliqué ce tableau, la beauté de ce tableau : les femmes seraient plus sensibles à la beauté de ce tableau que les hommes. Lorsque les femmes vont venir découvrir ce beau tableau, les hommes suivront avec toujours dans cette stratégie de transmission avec des moments-clés où il a fallu un moment dire aux Martiniquais, c'est à vous : c'est une expression comme employé pendant 35 ans : sé ta zot⁴³³ ...

Ensuite, on a dit : pran'y sé ta zot⁴³⁴. Tout un chacun pouvait s'approprier de la yole : les enfants, les adultes, les vieillards, les entreprises. Ensuite, nous avons dit : viv li sé ta zot. Il ne s'agissait pas d'apprendre et de regarder mais de vivre ; quelques petits exemples : krab yole, mab yole, miss yole. La première fois qu'on a fait ça, il avait 104 filles contre 86 filles qui venaient de la métropole et qui était en vacances. Ce qui a permis de créer le concept : pran'y ek vini viv-li, sé ta zot. Après on a dit aux gens : di yo vini viv-li épi nou. Autrement dit, soyez les ambassadeurs de la yole ronde ; allez dire par retour de venir vivre la yole avec nous. Vous avons été très loin pour transmettre notre patrimoine il a été offert à l'archevêque une yole et nous avons une yole exposée au Vatican. [...] Maintenant, il faut analyser les choses, et c'est là toute la complication de la transmission je prends quelques exemples : à l'époque, j'étais directeur de l'UNSS. [...] On a fait la yole entrée à l'école. La yole fonctionnait déjà au collège j'ai eu de la chance d'avoir un enseignant FF. Ensuite il est passé à l'université il a poursuivi le travail à l'université mais avant de penser ce travail à l'université on est arrivé à instituer des épreuves au baccalauréat ; c'était une manière de faire entrer la yole dans le cursus scolaire. [...] À cet effet, nous avons fait des échanges entre la bébé-yole et la saintoise. Nous étions partis avec G.-. L. et A... Un échange de savoirs entre la bébé-yole et la Saintoise : tout ça a continué et a donné la création d'un certain nombre d'écoles : entre ce que vous faites ici, ce que P... fait à Californie, ce que G... fait au Marin, ce que Christophe fait au François. [...] Donc tout ça est rentré dans le cursus du savoir avec comme objectif : initier et découvrir l'activité et là, on vient dans cette transmission pour leur dire que ça fait parti du patrimoine ; que ce n'est pas le football ce

⁴³³ Notre traduction est la suivante : « c'est à toi ».

⁴³⁴ Notre traduction est la suivante : « prends-le, c'est à toi ».

n'est pas le basket.[...] Aujourd'hui il est difficile de le faire vivre car ça coûte cher, les espaces sont plus restreints, la politique s'en mêlent, c'est un peu difficile, il faut pouvoir dire aux jeunes de dire aux autres : di yo vini épi nou. Sur ce point là, la transmission paye aujourd'hui car lorsqu'on regarde les différentes associations il a de plus en plus de jeunes qui viennent ; des jeunes qui n'ont rien à voir avec la yole et avec le milieu marin. Il y a de plus en plus d'associations qui augmentent leur nombre d'adhérents [...] L'autre point important qui tourne autour de la yole et c'est là que la transmission devient difficile. On pouvait dire il a une quinzaine d'années, ceux qui avaient la connaissance, qu'il avait 40 à 50 % de marins-pêcheurs au sein de la Fédération des yoles rondes. Aujourd'hui, il a plus que 3 à 4 % . »

AT affirme que la Fédération a une réelle mission dans le processus de transmission. Nous sommes posé la question, à l'image de ce qui existe déjà en haut lieu c'est à dire une Fédération, c'est quoi ? Elle devrait pouvoir mettre en place une espèce de schéma commun de formation. Pour que c-ça ne parte pas dans tous les sens. Elle devrait pouvoir avoir un pool qu'elle missionne mais à mon avis la formation sportive est au niveau des clubs avec l'aide de la fédé, avec une série de cadres mais la fédé ne peut pas faire toute la formation. La structure ne s'y prête pas. Nous nous occupons de compétition et non de formation. Mais le cadre doit être reconnu, mais rien n'a été fait. L'État doit reconnaître par exemple des brevets d'État : la Fédération ne l'a pas fait. Le programme devrait être issu de la tête. Par contre les règles ont été prises en main. J'avais demandé à cet effet que des petits modules simples soient mis en place à destination des patrons. Mais le relais devrait être pris au niveau des clubs. Il ne s'agit pas de calquer ce qui se fait ailleurs, mais il faut aussi faire avec l'existant. Les clubs de voile d'ici nous ont fagocité. J'ai donc demandé aux clubs internationaux. Mais il faut aussi former des gens ici. J'ai mis 3 ans pour mettre en place des formations d'arbitres. Personne n'a été formé.

Thème 3

La yole : une pratique traditionnelle et/ou une pratique promotionnelle ?

Selon **AD** :

« L'espace de liberté qu'il a dans la création est limité par un certain nombre de règles précises. La yole mesure 10,30 m et non 10,50 m. Il a une jauge qui permet de rester dans une certaine limite et de ne pas partir n'importe comment. Nous avons dit que nos mâts : ce sont des arbrisseaux, du bois naturel. Même les premières yoles étaient faites avec des planches, on mettait du chanvre à l'intérieur, on mettait de la colle. Maintenant tu as du matériel plus résistants, carbone. Si nous n'avions pas accepté ça, on tuait notre yole en même temps. Il faut pouvoir accepter nos innovations bien les cadrer pour cela ne dénature pas notre produit de base ; c'est là toute la problématique de la transmission. [...] Même nos règles de courses, les gars qui viennent en compétition ont un état d'esprit totalement différent. Je le vois avec mon association. Je me souviens quand on partait en course de yole, c'était pour la journée : I pa té ni pwoblèm. Maintenant les gars me demandent à quelle heure se terminera la course car ils ont autre chose à faire : " nou pa la pou pasé la jounen " [...] Dans la transmission du patrimoine, tu as des curseurs, des seuils d'alerte. Le seuil d'alerte a dit qu'il fallait que ce soit toujours en bois, la même forme. Ce qui s'est aussi passé, c'est que nous avons au niveau de la yole, on a moins de gars lourds. Des gros Simon : tu n'en as pas beaucoup. Par contre, il a quelques années, tu en avais beaucoup. Et tu en avais suffisamment pour que nos yoles, comme nou té ka di té ka'y lianné. Car la fabrication de la yole était faite de telle sorte que quand tu mettais une voile de 60 m² et que tu mettais 6 gros Simon sur les bois dressé, la poussée vélique sur la voile et la poussée des copains ; le bois te faisait crac [...] Le meilleur moyen d'empêcher ça, c'est de mettre des bois booling au milieu ; ça encore, c'est une évolution [...] Ça été aussi de renforcer

l'avant, et même Il n'y a plus de fouca ; on ne va plus couper des poiriers avec deux focas qui pesaient lourd. Tout ça c'est de l'amélioration du patrimoine mais quand tu regardes la yole aujourd'hui et que tu la regardes il a 15 ans, c'est la même embarcation. [...] À l'intérieur, les choses ont peut-être évoluées, c'est comme les voitures, tu prends un moteur borlinitu ne vois pas la différence. Mais en même temps, ça évolue dans la tête des gens. Les hommes et les femmes qui sont là, n'ont plus la même mentalité. Les hommes et les femmes qui sont là ont besoin de choses différentes. Je me rappelle : nous étions à Sainte-Anne, on virait une bouée. Tu avais trois yoles qui ont viré la bouée, selon le parcours qu'on fait au Marin. Quand on arrivait là, il fallait mettre la yole bout au vent, deux personnes, tu avais des gros simon qui venait : ba mwen lékout la tirè'y ! Ou bien maré'y, nou ka maré yole la. Aujourd'hui tu n'as plus ça, tu tires ton palan. On avait souvent des coulées, des blessés. Je pense à un gars au Marin ; il a un doigt coupé. Le taillemère qui a fait ça [...] Il a fallu adapter les apports, les innovations. Alors ce qu'il y a d'important dans la transmission que nous sommes en train de faire : un, il faut conserver la beauté de la yole, ses couleurs, sa forme. On a fait des concours de tenues, les miss, les concours de la plus belle yole. Je rappelle aux yoles qu'il faut respecter les règles pour la beauté du spectacle. La deuxième chose est la notion de compétitivité, il faut que le combat soit beau. Pour que le combat soit beau, il faut que le niveau monte. Il faut en même temps, c'est mon travail ce soir, que le cadre que l'on met pour la compétition permet aux gens de se défoncer pour que le spectacle soit beau. Quand ces deux trucs là fonctionnent derrière, tout fonctionne. Je me rappelle, j'avais travaillé avec une association qui s'appelait le Répomm. On avait organisé une initiation à la yole. Il avait une femme qui était là et qui avait dit dit qu'elle ne pouvait pas monter dans la yole. On est arrivé à l'embarquer dans la yole. Lors qu'on a coulé la yole, ça faisait 25 ans qu'elle n'avait jamais pris un bain de mer. Et cette femme refusait de se mettre en short. Elle avait vu en définitive qu'elle pouvait prendre des mers tout en restant sur la yole. C'est tout le travail qu'on avait mis avec le Répomm pour dire aux gens obèses que vous pouvez faire des activités. C'est là qu'on a vu des gens comme C.. R...C.I, D.. S.. P.., on a fait des poèmes. On a toute cette richesse, cette création est partie. Et la dernière : la fille P.. qui est en train d'organiser le carnaval de Paris au mois de Juin et elle a pris comme thème la yole : la fille m'appelle...ça aussi, c'est de la transmission car les millions de gens qui vont voir à Paris. Ils vont se poser des questions, ça se passe où ? Ce n'est pas au Vénézuéla, c'est en Martinique et ce qui auront vu sur la planche, ils auront peut-être envie de le voir en direct. » Lorsque AD parle à nouveau de la transmission de la pratique de la yole ronde, il se réfère à sa médiatisation et établit des projections sur le tour 2016 : "L'autre sujet permet de ramener les gens. J'essaie d'utiliser toutes les énergies qui vont sortir de la mer pour venir se servir chez la yole. Il faut que la yole soit le premier vecteur de communication des énergies et des ressources de la mer. Quand j'avais fait une conférence du tour au Marin, j'avais exposé une yole et à côté de la yole j'avais exposé un grand bateau en construction qui devrait faire du transport de marchandises dans toute la Caraïbe, avec le soleil et le vent, sans moteur sur le bateau. Si, il y a un moteur mais le moteur fonctionne avec l'énergie. Et j'avais fait la comparaison pour dire que nous avons une yole qui fonctionne uniquement avec le vent et à côté on a une grosse embarcation qui va fonctionner sensiblement sur le même modèle mais qui va faire vivre l'économie. [...] La base, c'est la transmission du savoir, de l'utilisation de notre énergie de base qui est le vent, sur une embarcation qui est la yole. [...]" Selon DB, il entend d'un régatier dire que la yole n'est pas une pratique traditionnelle car les matériaux sont importés. Il ne partage pas leur avis. Sur le point météo qu'elle soit ancestrale ou pas ont toujours utilisé la météo. Il y avait une lecture du ciel [...] Aujourd'hui nous avons toujours les mêmes éléments. On utilise les techniques d'aujourd'hui pour une pratique anciennes mais ça ne veut pas dire qu'on n'avait pas une lecture du temps, une lecture du vent. Tu avais une approche beaucoup plus sensible [...] On a une génération de compétiteurs avec des gens très ancrés dans le temps ; la yole grandit avec la Martinique. Si elle restait cantonnée, elle disparaîtrait beaucoup plus vite car ceux qui sont intéressés par la pratique vieillissent et à un moment, ils vont arrêter. »

DB nous explique que la jeune génération s'intéressera à la pratique à condition d'y apporter une part de nouveauté ; ce qui leur donnera envie de pratiquer :

« Cela reste la même pratique traditionnelle de par son histoire. Notre responsabilité en terme de Fédération, est de maintenir certains critères de construction, une règle de jauge qui déterminera une embarcation traditionnelle car je pense qu'il a un moment on a laissé faire trop de choses ; comme la pratique du carbone pour solidifier l'embarcation. Elle a un avantage économique, une embarcation peut durer jusqu'à 4-5 ans mais celle-ci n'est pas à 100% traditionnel, pareil pour le mât. Il faut que nous travaillons sur tout ceci pour donner aux associations de nouvelles possibilités tout en restant dans la tradition ; on a tous des mâts fatigués car sinon la pratique s'arrête. Par conséquent, il faut toujours garder à l'esprit qu'il faut la faire perdurer mais comment ? C'est un équilibre entre le fait de garder la tradition et ce qu'on pourrait proposer aux associations afin qu'ils continuent. Dans le cas contraire, tout s'arrête. Je pense qu'il faudrait qu'on enlève le carbone mais cela voudrait dire que l'on cherche d'autres concepts ; par exemple tout en bois : le lamellé collé. Cela a été fait par quelqu'un et ce n'est pas interdit [...] Mais dans une société on ne revient jamais en arrière mais tout de même on peut arrêter avec le carbone car dans une fabrication en bois, il existe d'autres techniques, sans dénaturer notre produit, pour juste renforcer la structure. Tout est à étudier. Je pense qu'il faut confronter tout le monde. Mais d'un autre côté la surenchère technologique peut amener la disparition de la yole et c'est ce qui est arrivé à la saintoise, ils ont arrêté tout ça. Il faut impliquer les constructeurs et sont qui ont une vision globale de la yole [...] Notre yole est traditionnelle car nous utilisons des matériaux naturels. Aujourd'hui aucune yole ne peut être jetée comme ça. Nous ne pouvons pas le détruire facilement. Donc dans sa finalité, la yole n'est plus traditionnelle dans sa finalité contrairement à sa conception. Aujourd'hui, nous avons un matériau qui nous empêche d'avoir un cycle global traditionnel. »

Selon **AT**, la yole ronde peut encore être considérée comme étant une tradition. En effet, il explique les raisons pour lesquelles certains autochtones ou étrangers doute du caractère patrimonial de la yole ronde :

« Ce à quoi on a été confronté, c'est cette tendance à vouloir tout moderniser mais la yole reste une embarcation qui a le même fascisme qu'il a 20-30 ans. Mais c'est un combat : la yole de compétition est un engin qui devient très rapide, compte tenu des matériaux, la voile mais aussi l'apport de certaines techniques. Aussi, par l'évolution du bateau, l'homme souffrait il fallait donc lui apporter des éléments qui le soulagent. Si nous prenons l'exemple des voiles en coton : elles se déchiraient sans arrêt, elles étaient lourdes. Il y a donc eu plusieurs concessions qui ont fait qu'on tournait un peu le dos à la tradition. Mais ce bateau reste un bateau traditionnel par le plan de voilure, la façon de gouverner [...] Nous pouvons aussi dire que c'est un bateau de symbiose : issu de bateau caribéen pirogues et autres origines ; simultanément d'apports occidentaux. C'est donc un bateau qui naît entre les deux guerres, on ne sait pas exactement. Les premières yoles construites à la Martinique sont apparues après la seconde guerre mondiale. Le blocus a fait que nous ne pouvions pas importer des choses. C'est une symbiose car c'est un bateau que l'on retrouve un peu partout. Il faut lire le livre de Q.-Q... Mais le bateau le plus traditionnel : le gommier a adopté dans son grément des choses occidentales, le grément, le gouvernail [...] le mot yole est un mot scandinave. La préoccupation sera de maintenir un cadre puisque les compétiteurs essaient toujours de faire quelque chose non existant dans le règlement.

Mais le cadre n'était pas voué à ce qu'il est actuellement : *« nous avons un ancien président qui voulait faire de la yole un objet professionnel. Pour lui, c'était de trouver l'élite et de faire de ces gens-là des pros et faire du spectacle [...] Mais il n'y aurait pas de places pour*

tout le monde. Il aurait eu à peine 5, 6 yoles. L'investissement aurait été trop élevé [...] L'ancien président voulait récupérer ce qu'on appelait les kou' yol arété pour en faire un produit financier. AD et moi était contre, difficilement car c'était un bonhomme très impressionnant [...] »

Thème 4

Les valeurs transmises

Les valeurs transmises correspondent davantage à un message à faire passer lors des événements promotionnels de la yole ronde. Nous prenons l'exemple du thème du tour qu'AD nous a exposé dans le thème précédent : « L'énergie renouvelable ». Si nous transférons ce thème en termes de valeurs à transmettre, il correspondrait au respect de l'environnement qui équivaldrait au respect de l'autre. Toutefois, c'est un thème dont son application est en devenir. Par conséquent, ce type de valeur le demeure également.

Si nous posons la question à **DB**, l'approche sera fonction de ses expériences personnelles :

« Il a une expérience que j'aime beaucoup c'est un yoleur qui me l'a donnée la yole ronde est un sprot collectif à responsabilité individuelle. Ce sont effectivement de vraies valeurs : chaque personne a une grosse part de responsabilité pour la bonne marche du bateau [...] il faut faire corps avec l'embarcation et le groupe pour qu'individuellement qu'on sache quoi faire. En même temps, c'est un sport de vraies valeurs solidaires, il faut qu'on le soit tous. Si un seul ne joue pas le jeu, on n'avance pas, il y aura moins de performances. Il faut aussi qu'on se fasse confiance [...] Ces valeurs qui sont appliquées au sein de la yole, doivent aussi l'être au sein du Conseil d'Administration. Dans une prise de décision, il faut échanger [...] Je prends un exemple, le patron dit : « Nou ké fê bo tala épi. Tout le monde ne peut être d'accord avec son choix, mais si on passe son temps à discuter sa discussion, nous ne ferons pas le bord. Les autres vont passer. Qu'il ait tort ou pas, c'est après qu'il faudra en parler. Et on fait le débriefing après mais là on reste solidaire. On est tous responsable de la décision prise. On va jusqu'au bout. Oui, la yole est un sprot de vraies valeurs collectives et individuelles. »

Thème 5

Rapport à l'environnement naturel

L'ensemble des enquêtés prend conscience que les constructions intempestives de yoles entraînent leur abandon sur les bords de mangroves, rivages et autres. Nous l'avons évoquée implicitement dans les différents thèmes. Toutefois, **DB** affirme que la Fédération a un rôle important à jouer. Nous n'avons pas prévu de filière pour l'après. Et **AT** dit ceci :

« Il faut non plus exagérer car tu vas en Bretagne, il y a pleins de bateaux qui pourrissent, mais il est vrai il y a quelques associations qui les sauvent, qui construisent à l'identique : ce sont des amoureux, des fous aussi ils mettent leur fortune dans ça. Mais souvent les Régions aident. À l'heure actuelle, je ne sais pas quel serait le projet prioritaire. Mais les priorités dégagées sont celles de trouver de l'argent pour faire vivre le produit. Mais on voulait mettre un frein aux constructions de bateaux à tout va. Car les petits ne suivent pas. On est en train de gaspiller aussi ».

Thème 6

Tradition, modernité : vers une codification de la pratique

Le rôle de la Fédération

Selon **AD**, la Fédération n'est pas encore prête à formaliser la pratique. Elle met en partie l'État en cause. De plus, il serait difficile de codifier une pratique, alors que son embarcation ne peut être codifiée ; embarcation qui est laissée aux seules mains de compétiteurs puisque les marins pêcheurs n'utilisent plus ce type de coques :

« On ne met en place une politique que lorsqu'on a les moyens. On peut avoir pleins de projets mais lorsqu'il s'agit de passer à l'acte. Si on n'a pas les moyens, on n'y arrive pas. La Fédération devrait avoir les moyens d'assurer cette transmission. [...] La ligue de voile a un CTR. La Fédération de voile aurait du avoir un CTR. On aurait pu avoir un conseiller technique entre la voile traditionnelle et les gommiers pris en charge par la DJSCS ; pour mettre en place des stages ; ça c'est du ressort de l'État [...] La Fédération n'a pas les moyens de payer un CTR : l'espace, il faut louer des bateaux, la Fédération n'a pas les moyens ; peut-être que la Fédération n'a pas pu se faire entendre ? [...] Nous étions en train de cadrer, lors d'une réunion ce plan de formation ; quelqu'un a déconné et le problème ne s'est jamais réglé et j'ai rencontré il y a deux jours le président mais la ressource humaine n'était pas forte. Mais en formation scolaire, le réservoir de réception est composé de beaucoup plus de filles que de garçons. Au Marin il y a énormément de filles au collège au lycée beaucoup plus de filles alors qu'à la Fédération nous avons 2 % 3 % de filles [...] On va parler transmission du savoir sur la base de l'éducation. Il y a la transmission des savoirs autres que la pratique ; la transmission de tout ce qui touche à la yole. Même si on essaie, il faut commencer par quelque chose d'écrit, il n'y a pas de moules. Dans la fabrication de la yole, il a 80 % de liberté des tirs d'innovation de l'homme. Pourquoi a-t-il cette liberté car dans la pratique il a 80 % de liberté. Cette liberté dans la pratique se retrouve dans la liberté de la construction ; c'est pour ça aujourd'hui que l'on a des problèmes puisque dans la construction on a eu les problèmes du robot. Tu as la transmission de la construction mais il a aussi de la transmission du matériel : bois dressé, pagaies, ...Si nous prenons le cas de la coupe et cela va très vite là : là on pourrait parler d'une perte de la transmission ; comme l'homme qui nous a proposé des mâts à 6000 € [...] Je regardais les marins pêcheurs qui sont là ; tout est électronique : Ay di alé maré an vwel ! Ils sont loin de la pratique de la yole. Hier, je discutais avec des jeunes et même sur ma yole, j'ai S et D, R. Pourtant nous sommes 40. Pour chaque association de yole, il n'y a pas plus de marins-pêcheurs. Pourquoi les gens viennent-ils ? Car le travail a été fait pour faire venir les gens ; le patrimoine est le point essentiel de notre culture. »

Lorsque nous demandons à **AD** si la codification de la pratique n'aurait pas entraîné une perte de la tradition en l'absence des anciens. Il nous répond ceci :

« Non parce que nous avons très tôt imprimé le savoir faire. Ce qu'on n'a pas, c'est toute cette évolution à la base mais la base on sait et mon rôle en tant que président c'est de rester le plus prêt possible de cette base. C'est pourquoi on a des conflits car en face on a des jeunes qui arrivent mais qui veulent aller vite, qui veulent gagner et qui oublient qu'il ne faut pas dénaturer l'outil. Un exemple : on a eu au François un franciscain qui avait fait une yole en contreplaqué. On s'est rendu compte demain matin que si on faisait des yoles en contreplaqué c'est foutu. On est monté au crêneau. Et comme le contreplaqué était tellement léger qu'à t il fait ? On a coulé du béton au fond. On avait appelé la yole béton sud. La liberté aujourd'hui se referme de plus en plus. [...] Si nous comparons notre pratique avec la saintoise [cette dernière] a 10 ans [tandis que] nous, on a 50 ans. Ils sont rentrés depuis peu en compétition. Comme c'est neuf, ils ont vitre cadrée. Ils ont vu comment on faisait. Ils se sont dits que pour ne pas être débordé autant cadrer les choses, ce qu'ils ont bien fait [mais] lorsque nous regardons que construire une yole aujourd'hui. C'est vrai que je prends mon

chéquier et j'achète du carbone. J'achète le bois, tout ce qu'il y a dans la yole, on achète. Avant, on allait chercher des poiriers pour faire des courbes. La semelle, c'est pareil, on allait en forêt. Je me rappelle avoir transporté des planches de Presqu'île à la citerne. Arrivé là-haut, blanchir les planches, maintenant c'est fini. On n'a plus cette relation directe qu'on avait avec la nature. Même nos mâts, on va faire une coupe de mâts, ... aujourd'hui on va travailler avec l'ONF. Ils vont envoyer leurs agents chercher les mats, les marquer, ils vont couper les mâts pour nous et nous allons enlever les mâts avec un hélicoptère qui coûte 60 000€. Quand j'ai dit ça trois fois sur les ondes. La forêt martiniquaise est gérée par 30% par l'ONF. 70% est géré par le privé. Mais ces forêts appartiennent à qui ? Comment sont-elles gérées ? On ne sait pas. L'ONF a bien codifié l'utilisation de ces bois. La relation avec la nature est restreinte et ils m'ont dit ça : M. D, si vous pouviez faire quelque chose pour que nous sachions les choses. Nous sommes prêts mais l'ONF ne peut pas se permettre de rentrer sur la propriété de Mr X. »

AT est formel :

« Il n'y a pas d'antinomie entre tradition et modernité. Comme on navigue près des côtes ; on a des micros climats ; je pense que la météo, globalement aide mais sur la course même, à mon avis, elle a peu d'incidence. Je trouve que ce qui était formidable, c'était, bon on avait un temps beaucoup plus stable. Le patron c'est cette vision des choses, c'est à dire, un grain, ce qu'il va donner avant après. Le vent qui bascule, il faut aller ou pas. Côté météo, pour une régates d'une heure, l'ancien a toute sa place. De toute façon le bon navigateur ne se fie pas seulement à la météo. Mais les jeunes ne sont plus à l'écoute de tous ces matériaux qui vont donner en quelques secondes des résultats. Ils vont donc être plus à l'écoute de ça que de l'analyse. Et même il a des gens qui se fient qu'à ça et qui ne laissent pas jouer leur instinct. Mais en terme de sécurité, c'est un plus ça ron a eu par Cyndi, qu'on aurait pu éviter. Mais nous sommes devenus trop frileux. Nou pè, nou pa ka fè tout' sé zétap'la. Et les gens qui ne connaissent pas le produit sont encore plus frileux que vous : l'État a donc resserré tout ça. Lors des réunions à la préfecture, Monsieur Météo est là. Par ailleurs, la codification de la pratique engendre une institutionnalisation :

*« Même si on a les règles de classe, il faut avoir du courage pour les appliquer. Mais il faut être très près des gens mais en même temps, être très près des gens, lorsqu'il faut être sévère, on peut flancher. Le rôle d'un président comme **AD** est chaud. La pression est trop élevée pourtant nous faisons du bénévolat [...] les décisions sont prises dans de mauvaises conditions car c'est comme ci, c'est arbitraire. Le gilet par exemple, nous avons 4, 5 ans à mettre en place le gilet. Car il en est de la sécurité des gens et de la responsabilité de la Fédération. » **AT** déplore la mentalité de ceux qui sont à l'intérieur de l'institution : tu ne peux pas être dans une institution, dire vouloir adhérer faire ton truc tout seul [...] Ça pollue tout le groupe. [...] il y en a qui se sert de ton produit à des fins personnels et/ou politiques [...] mais enfin une expo., une vidéothèque devrait être là depuis longtemps ! Rien ! »*

Thème 7

Transmettre, enseigner

Selon **AD**, seuls les clubs de voile peuvent transmettre :

« Mais concernant les clubs de voile, ce sont des gens qui ont une pratique d'un certain nombre d'années qui peuvent transmettre. Les marins-pêcheurs ne savent pas transmettre le patrimoine. Ils vont raconter des histoires. Et c'est à travers les histoires qu'on va s'imprégner pour faire. Maintenant aujourd'hui, la transmission de ce qu'ils ont vécu passe par des gens d'un niveau totalement différent. Par exemple, je vais essayer avec GHL et JM. Aujourd'hui, les formateurs sont différents. GHL est d'ailleurs dépassé, ce n'est pas un

formateur. Il transmet quelque chose. Un bon formateur, c'est PP. C'est une pédagogie différente, c'est une approche différente. »

DB parle de l'introduction de la yole dans les écoles. Ce phénomène s'avère une bonne chose, selon lui. Il en expose les raisons :

« Nous sommes sur une île et ce serait dommage que les générations actuelles ne puissent pas en bénéficier. Selon lui, la transmission par l'intermédiaire des anciens et l'enseignement dans les écoles doivent être liés : "Si j'avais à choisir, j'aurai choisi les deux" car dans les écoles de voile, on apprend une technique, comment lire le vent, comment monter sur le bois dressé ; on apprend donc à être efficace dans la compétition ; dans la yole aussi mais avec les anciens on apprend la yole ; ce qu'elle est, pourquoi elle réagit d'une certaine façon et pas d'une autre. On apprend son histoire. La première fois que je suis monté sur une yole, GHL m'a expliqué : pour quelles raisons les yoles avaient ces formes-là ? Qu'est ce que ça apportait à la navigation ? Comment on pouvait les utiliser ? Il m'a appris pas mal de choses sur la sensibilité qu'il fallait avoir pour comprendre l'embarcation et la pratique. Avec un ancien, on apprend ce qu'est l'embarcation avec la pratique alors que dans une école de voile, on apprend vraiment la pratique, la technique. D'ailleurs les écoles de voile peuvent former des patrons de yole car la formation est complète. Aujourd'hui, nos courses de voile sont très stratégiques ; dans les choix que nous faisons : gestion des éléments naturels, de l'équipage ; gestion des sponsors car il a une forte présence des sponsors dans le monde de la yole ronde, aujourd'hui. Chaque décision doit avoir une réponse rapide ; Je pense qu'on peut être patron en ayant une pratique en école. Mais il faudrait que ces écoles n'aient pas loin d'elle un ancien qui puisse expliquer aux jeunes [...] je prends l'exemple de PP, il est très attaché à la tradition du mât et des bois dressé dans les préparations. Pour lui, la yole ronde, il y a toute la partie avant la construction, la construction, la mise à l'eau et l'utilisation de l'embarcation. C'est bien car il faut que le jeune sache où est-ce qu'on a été cherché le mât, comment, pourquoi ce mât-là, à quelle période ? Le bois dressé, pareil : est-ce qu'on le coupe à n'importe quel moment ? Il a toute cette culture de la yole ronde que certains clubs n'ont pas et que d'autres ont parce qu'ils ont à côté d'eux des gens qui sont très attachés à cette transmission-là aussi [...] Et d'ailleurs les différents patrons sont jamais loin d'un ancien. Je peux prendre l'exemple d'un jeune patron, Dj, l'ancien ML n'est jamais loin et pour la construction et pour la pratique. Ils discutent beaucoup ensemble, ML vient de temps lors des entraînements et des compétitions. Ils lui expliquent : tu as fait ça ? C'est bien mais tu aurais pu faire ça. Pour telles et telles raisons. Regarde ton mât, ta voile [...] Il y a donc toujours un référent avec les patrons. La transmission n'est pas trop loin, il n'y a pas de cassure car on a toujours ces gens qui ont déjà transmis à d'autres et certains sont encore la et continue ce travail ».

Nous avons demandé à **AT** si les deux modalités de transmission sont complémentaires, à savoir une transmission implicite initiée par les anciens et une transmission explicite issus des pédagogues :

« Je pense que tous les anciens ne sont pas bons pédagogues : sé zansien-an ka krié dèyé'w [...] sans pédagogie parce qu'en fait, une des choses qu'il faut vraiment approfondir, c'est le savoir du patron, comment il l'a acquis et comment il le déroule et sans vraiment l'expliquer. Celui qui ne s'intéresse pas à la voile ne comprend rien du tout. : i di viré, nou ka viré. Car eux ont été formés par des anciens. Dans les premiers tours, nous n'avaons que des avis de marins pêcheurs. [...] Je pense qu'il faut de vrais canons, c'est à dire des moniteurs de voile. Il faudrait qu'il y ait des clubs de voile puisque tous les bateaux se ressemblent, ils ont certes leur spécificité mais la connaissance de la mer reste inchangée. Il faudrait qu'ils aient une base voile mais qu'ils soient formés en yole. Par ailleurs, la mise en

place de telles structures nécessite que les politiques suivent. Dans le cas contraire, toute entreprise est vouée à l'échec. »

Thème 8 :

Une institution contre une institution : entre identité culturelle et identité nationaliste

Selon AD, « au départ nous étions des indépendantistes. Il n'est pas question que la FFV vienne nous gérer donc nous restons indépendants, nous appartenons ni à la ligue de voile ni à la FFV, jusqu'à maintenant mais aujourd'hui, ils me garantissent qu'on peut être à la FFV et garder notre indépendance. Mais bénéficier d'un certain nombre d'apports comme les assurances. [...] C'est un peu paradoxal car tu as des associations affiliées à la DJSCS ? Nous aussi. Nous sommes affiliés à la DJSCS. Ce qui nous permet d'avoir des subventions de l'État mais nous ne sommes sous la tutelle de la FFV. Par exemple, si on a un problème de dopage, c'est nous qui gérons. Un moment ils voulaient faire un contrôle anti dopage sur le tour, j'avais refusé. Imagine-toi, on dit que GHL s'est dopé, mais le tour vole en éclat la Martinique avec ! Où est-ce que je vais avec ça ? »

Thème 9 :

La part du magico-religieux dans la transmission

Selon DB, il dit ne pas en parler vraiment car ils se doivent en tant que représentant d'une institution d'être rationnelle et anticiper tout événement :

« Nous devons avoir une approche pragmatique. En fait, c'est dû aux contraintes de la vie de tous les jours par rapport à l'organisation que nous mettons en place. On est sous la pression constante des autorités, que ce soit pour les courses du dimanche du championnat que du tour des yoles. On se doit d'imaginer tout ce qui va fonctionner ou pas. Nous ne sommes pas à ce niveau-là [...] Maintenant, nous savons tous que ça existe ou pas mais ce n'est pas un tabou ; c'est vraiment parce qu'il y a les autorités. Après entre nous, nous nous disons : " I ni en bagay ki fèt la ! " mais on va justifier : que s'est-il réellement passé ? »

Selon, AT, les choses sont dit-il tellement souterraines :

« Moi, je n'en ferai pas un sujet. Dire que cela n'existe c'est quand même nier les choses mais je n'en ferai pas un sujet car les choses ne sont plus flagrantes comme avant. Avant il avait des bains d'amonniac, des gars déclaraient qu'ils fouettaient les bateaux. Mais je pense que c'est lié à ce qu'il a à l'intérieur de chaque famille. Mais quel que soit le milieu, il a des superstitions dans le milieu marin ».

Thème 10

La langue

Selon les enquêtés, le créole est employé au sein de la Fédération mais son emploi sera surtout fonction de la relation avec autrui. DB nous assure que le choix de la langue est lié à notre identité :

« Le choix de la langue dépend du contexte : lorsque nous allons parler de course, on va la commenter: ce sera du 50/50. Et le créole va venir car tu auras utilisé une expression propre à la yole que tu ne pourras et voudras traduire car cela va te sembler plus simple et plus intuitif en créole qu'en français. Dans les réunions, nous allons en général parler en français mais lorsque j'ai un sujet à défendre et qui me tient à cœur, je parle en créole. On est entre nous, on travaille : nous nous exprimons en créole. Quelquefois aussi, il y a un effet de mimétisme [...] Aussi, lorsque quelqu'un parle en créole c'est parce qu'il y a là des marques d'illettrisme. Mais je pense que c'est un soulagement lorsque quelqu'un parle

le créole. Tout le reste de la réunion, tu t'exprimes en créole. Il a des personnes qui cherchent leur mot pour faire passer leurs idées [...] La dernière fois Dj faisait un briefing avec son équipage avant de partir, il a commencé son propos en français. Deux, trois questions ont fusé dont une en créole ; il a donc répondu en créole et tout le reste du briefing s'est fait en créole. Cela m'a fait sourire et à la fin je lui ai dit que le message est passé. C'est bien parce qu'au début on sentait qu'il cherchait ses mots pour faire passer son idée. Le créole est donc inévitable puisqu'il fait parti de la pratique : les anciens ont transmis en créole, nous avons des expressions en créole. Le créole fait parti de la culture martiniquaise. »

Pour AT, il serait vain de ne pas voir l'évolution du créole. Il estime que le créole avance doucement. Mais « *est-on prêt à le mettre partout ? Cette langue s'est vidée aussi. Il faut la remplir de termes. Quand on aborde des techniques, c'est beaucoup plus compliqué. Lors que les patrons s'adressent en créole, je leur réponds en créole. Si tu prends la bouée, la marque, donc nous avons mis dans nos termes la marque et la vigie. Il faut mettre les deux langues en parallèle. Mè yo ka déformé'y ! i ni dé ka di'w virji au lié de viji. Mais au sein de la Fédération, il l'emploie comme ils le veulent. On fait les deux, enfin quand j'y étais. »*

14.3 L'école de voile

Ces interviews, au nombre de deux, ont pour objet de comprendre le rôle de l'objet transmission dans le cadre institutionnel. **NN** est un éducateur sportif qui possède à son actif le BESAN. Salarié, il travaille dans le club nautique de la municipalité. Ce club de voile propose des activités de voiles européennes et une activité de yole ronde. Par ailleurs, faisant parti du conseil d'administration de la Fédération des yoles, c'est le seul diplômé en voile. **PP** est un enseignant d'éducation physique et sportive possédant une licence STAPS et un CQP de voile. Il travaille avec son père dans le cadre d'une association Loi 1901 qui propose des activités de gommiers traditionnels et de yoles rondes.

Thème 1

Le mode de transmission de la pratique

NN dit avoir appris seul : « *J'ai appris tout seul, j'ai appris avec les gars. Mon père était un marin-pêcheur. Quand on sortait de la pêche, on mettait la voile. On avait déjà cette connaissance là. Mais en fait, il faut que les gens soient intéressés. »*

PP a commencé son apprentissage en support moderne : « *J'ai appris à l'école de voile du Lamentin, sut l'optimiste à l'âge de 9 ans. Mais secrètement, l'objectif a été de m'envoyer faire mes classes en voile européenne pour intégrer la voile traditionnelle. J'étais seule dans l'association à avoir moins de 12 ans. Comme moi, j'étais trop petit j'allais donc en face et mon papa s'occupait des jeunes du quartier. J'étais juste « écopeur » lors des régates, j'aidais par ci par là. Et petit à petit, sachant que j'étais plus léger et je savais barrer. Lorsque les conditions climatiques le permettaient c'est moi qu'on envoyait sur la barre pour mettre quelqu'un de lourd sur le bois dressé. Et j'ai commencé à barrer occasionnellement de cette façon [...] mais si on remonte plus loin, on peut retrouver d'autres anecdotes. Mon papi, c'est lui qui coupait les agrès pour le gommier de compétition. Résultat : les *agrès*, les *bois dressés* qui séchaient devant sa maison. Mon cousin et moi récupérons ça et avec des bobines de fil collés et faisons des simulations d'embarcations, de courses de gommiers, à terre.*

Thème 2

Transmettre, enseigner

Selon NN, les anciens sont dans l'incapacité de transmettre la pratique de la yole :

« Ils ne peuvent pas retranscrire. Ils ne peuvent pas parler. Ils ne sont pas pédagogues à ce niveau-là. Comment les gens ont-ils appris la yole ? Ils ont commencé à faire de la yole, si je peux m'exprimer ainsi, en brut. Les békés ont commencé, avec leurs garçons, avec les gommiers, à deux voiles. Quand les Martiniquais pouvaient avoir un bateau gommier, une yole où il pouvait aller à la pêche. Par exemple, moi j'ai commencé la yole brute. Il avait M. M... qui faisait des ti-yoles : il avait fait des voiles. On prenait le truc et on partait dessus. Maintenant que les choses ont évolué. »

Selon l'interviewé, les éducateurs sont les meilleurs pédagogues en la matière :

« Par exemple, lorsqu'un éducateur enseigne, il y a des consignes, on va les lui donner et on va dire de faire car il y a des consignes : on va l'amener à un résultat. Un exemple : l'homme qui a formé FM, ce n'est pas un grand de la yole, il a couru avec F. mais vraiment ce n'était pas un super voileux. J'estime que lorsqu'on est patron de voile, il faut savoir jongler entre le côté humain et le côté sportif. Et aujourd'hui, il faut savoir mener son équipe : par exemple placer ses hommes au bon endroit, s'il ne sait pas faire ça, ce n'est pas un bon patron. Cela s'apprend car être patron ne signifie pas : tenir la tête de la pagaie. Je vais te prendre des exemples : Platini n'a jamais été un bon arbitre, il s'est planté car il n'a jamais été un pédagogue et pourtant c'est un bon footballeur il ne pouvait pas transmettre. [...] FM, un patron de yole ronde, a reçu un apprentissage de la yole avec deux grands patrons ; comme si avec l'un, il a appris la théorie et avec l'autre : la pratique. Il a donc eu un apprentissage complet. De plus il a fait de la voile ; on appelait ce support la yole ok [...] Quand tu as un savoir en tant qu'éducateur. Un éducateur doit savoir transmettre ses connaissances et ses acquis. Il y a quand même un facteur à prendre en compte dans la transmission : il a des gens qui sont intéressés et d'autres qui ne le sont pas.

Si nous prenons l'exemple de la voile : Vous avez vu un garçon entrer : c'est notre meilleur élément. C'est l'un des meilleurs éléments que j'ai eu depuis 20 ans en école de voile et dans toutes les écoles confondues. Si les enfants ne sont pas intéressés c'est un peu dur d'envoyer sa connaissance. Et pour que la personne puisse percevoir ceci... Quand tu aperçois les choses et que tu es intéressé ; cela te permet aussi d'innover. Beaucoup de gens sont venues à la yole car la yole a beaucoup de notoriété. Quand on regarde bien les Martiniquais... En Martinique, il faut avoir un côté fibre mer. Quand on regarde justement les gens, 75 % de personnes sont capables de naviguer : c'est fabuleux.

Toutefois, le monde de la voile est encore tabou et j'ai expliqué aux enfants que la yole est un facteur de réussite scolaire pour les enfants. Pour quelles raisons ? Si tu as appris la voile tu partiras tout seul avec un voilier. Ton bateau chavire, tu as un problème avec ta voile. Que fais-tu ? Tu seras contraint de réagir puisque tu es seul. La voile permet aujourd'hui de solutionner ton problème et je trouve très embêtant que beaucoup de Martiniquais ne veulent pas faire de la voile. Il faut des gens intéressés pour transmettre ses connaissances : le patron de "Yo té di" s'il n'était pas accroché il ne serait pas devenu ce qu'il est devenu aujourd'hui. Tout le temps il embêtait JM. Il lui donnait rendez-vous à 10 heures alors qu'il était en avance d'au moins de deux heures. »

Selon NN, un bon pratiquant de voile a la capacité d'allier les deux types de savoirs : le savoir-faire et le savoir théorique :

« Aujourd'hui, en voile, dans la pratique traditionnelle, à mon avis il faut deux choses faire de la pratique sauvage et amener à transmettre par l'intermédiaire de l'école. Il faut qu'il ait ça ; sinon on ne pourra pas évoluer. Lorsque je donne des cours de yole ronde, en fonction de ce que j'ai appris, j'arrive à transmettre par exemple expliquer le rôle de la

pagaie. A quoi sert-elle ? C'est une direction, une propulsion. C'est donc une question d'équilibre entre deux pratiques. Lorsque tu apprends la voile moderne, cela te permet de transmettre aujourd'hui et le fait de faire cette transversalité [savoir et savoir-faire], cela pourrait améliorer la navigation en yole. Tu peux appliquer ce que tu as appris de manière sauvage [...] Je vais te dire quelque chose je faisais quelques nœuds mais lorsque je suis arrivé l'apprentissage à l'école et lorsque j'ai vu quelqu'un faire le nœud pour tenir l'écoute sur la vergue : "an pa té bizwen yo di mwen dé fwa !" Mais j'ai eu un diplôme d'architecte, d'aquaculture, mon diplôme de voile, j'ai un diplôme de carrossier peintre : tous ces diplômes m'ont servi dans la yole. Tout ça pour revenir au lien entre la pratique et la théorie : Je peux prendre aussi l'exemple de Fr. P. L... je suis sûre que si on avait mis des encadrants derrière eux, ils auraient beaucoup avancé. On aurait peut être de bon yoleurs et de bons éducateurs. Mais, il vaut mieux faire de pratique sauvage avant d'étudier et écrire ? Pour quelles raisons ? Cela te permet de faire une relation avec ce qu'existe et ainsi tu ne feras pas d'erreurs dans ce que je vais transmettre ».

PP affirme que compte tenu son expérience qu'il serait judicieux de lier les deux modes de savoir :

« Il faut lier les deux. Le souci est que tous les anciens ne sont pas forcément pédagogues. Les anciens ont l'expérience. Lorsqu'on a un apprentissage à l'école de voile, ils vont nous amener tout ce qui est savoir assez rapidement : ce que l'ancien ne va peut-être pas nous transmettre. Lier les deux est important car l'ancien a l'expérience ; il a son vécu surtout sur le support traditionnel qui est particulier où chaque situation amène une action complètement différente. Et là on a besoin de l'expérience des anciens, pour aller plus vite et gagner en temps pour trouver des solutions adaptées. »

Thème 3

Une pratique traditionnelle ?

NN compare la saintoise de la Guadeloupe et la yole ronde de la Martinique. Il signale que la Guadeloupe a conservé son patrimoine. Dès lors nous pouvons parler de voiles traditionnelles. Il en explique les raisons : *« L'embarcation est telle qu'elle a été conçue, elle a la même dimension, les mêmes matériaux, le guie en bambou. C'est un bateau qui n'a pas évolué mais en fait il navigue et tout va bien. »*

Lorsque **NN** évoque la yole ronde, il la nomme yole *one design* :

« Donc on n'est pas dans la tradition en fonction de l'embarcation, de nouveaux matériaux [...] Concernant l'évolution, il faudrait revenir en arrière. Il faut stopper l'évolution. La yole aurait dû être une embarcation de l'environnement. Aujourd'hui on ne peut pas se débarrasser d'une yole : jou yo ké sav ke yo ka koulé yole toupatou an lanmè ! On pollue. Si tu fais une yole chaque année avec du carbone ... il a des optimistes qui date de 20 ans [...] Aujourd'hui nous avons de la colle plus performante ; avec une yole, on faisait 32 courbes. Maintenant, on en met 18. Mais avec une solidité ! Avant nous n'avons pas de palan c'est un être seul qui avait vu l'épaule de FF, il a demandé de modifier la pagaie et l'écoute : on dit de mettre la poulie ».

PP pense que la yole est une pratique traditionnelle :

« Seul le support diffère. La seule chose qui est différente, c'est juste les mots moderne/traditionnel par rapport au matériel. Le savoir est identique c'est à dire que je vais donner à barrer un gommier à quelqu'un qui fait de la voile, il va se retrouver facilement [...] Du fait que ce soit propre à la culture de la Martinique, ça reste le bateau traditionnel. Même si la yole est tout en résine ça reste un patrimoine avec une technique propre à la

Martinique. Nous irons en côte d'Ivoire, nous trouverons une pratique typiquement locale. Si le bateau est isolé sur une zone géographique, on peut dire que c'est le bateau traditionnel de la zone en question car lorsqu'on dit gwo-ka et bèlè, c'est une petite variation qui va faire la différence mais dans le fond ça reste une danse qui très rapidement peut être appropriée par les Guadeloupéens ou les Martiniquais. Mais c'est la zone géographique qui va donner deux noms différents ». Autrement dit, ce n'est pas tant l'embarcation qui caractérise l'appellation traditionnelle mais l'appartenance géographique mais surtout une appartenance culturelle, en dépit des innovations techniques apportées à l'embarcation : " Dans le temps, tu prenais du temps pour construire un bateau, il fallait économiser. Là on arrive dans une dérive qu'il faudra rectifier. Même s'ils sont partis dans une dérive, ça reste une tradition. Car la tradition est liée à la culture du pays. [...] Nous le gommier, on utilise le même matériel que la yole. Nous, on n'avait pas tendance à utiliser le carbone. Un gommier reste un gommier. Nos troncs sont entamés car ils sont anciens. Les gommiers qui sont sur la plage sont plus anciens que moi. J'ai 30 ans. À part peut être mwen pa sav, qui date des années 90. [...] Si je te dis qu'il reste des parties de section de gommiers, oui. Est-ce qu'ils sortent intégralement de la partie base du gommier, c'est clair que non. Après il en a que l'on a rallongé. Il y a la mouvance de coupé-lonjé. Une autre mouvance est l'aplatissement, l'élargissement, lui donner plus une forme ronde car le gommier, auparavant, on ne pouvait pas casser la coque, c'était interdit, il ne fallait pas qu'elle se fende. Donc il fallait élargir avec l'eau, le feu sans le casser. Et une fois que c'était élargi au maximum, des micro-fissures apparaissaient, ça s'arrêtait et ils membraient et ils avaient des gommiers assez fermés. Une mouvance dans un souci d'apprentissage et l'autre dans un souci de compétition Mais on avait respecté la coque qu'on avait. À part les parties abîmées qu'on changé, on a gardé le grand maximum de coques de gommiers. Et l'avantage des matériaux composites, même si la coque était fendue, comme après sa membrures, elle ne va plus trop bouger, on pouvait colmater les fissures assez facilement avec une colle ipoxy-résine avec de l'enduit, des choses comme ça. L'autre avantage qu'on a eu avec les matériaux composites la plupart de nos bateaux dormait à l'extérieur, on les laissait sous la pluie, au soleil, le matériau composite nous permettait de garder les embarcations en état puisque le matériau composite empêche la pénétration de l'eau. L'eau douce pourrit le bateau, on va davantage se concentrer sur la partie culturelle et moins sur la partie construction. »

Thème 4

Tradition, modernité : vers une codification d'une pratique

La réponse de NN est la suivante :

« Nous nous demandons si le savoir-faire n'a pas régressé puisque les anciens avaient un tel savoir que leur calcul, en dépit des nouvelles technologies, se révélaient juste. NN nous répond ceci : " La manière qu'ils analysaient les choses était différente. Ils ont plus de recul de connaissance. Alors que les gens de la génération 40-50, connaissent les innovations, les nouvelles technologies ; ils ont la météo. Les anciens ne l'avaient et pourtant ils savaient faire ". Ils étaient obligés d'expérimenter mais il faut dire que c'étaient des marins pêcheurs : ils étaient donc toujours confrontés à la réalité. Ils disaient mais : si on faisait comme ça ? Est-ce que ce ne serait pas mieux ? Ils étaient en permanence à la recherche de solutions. Ils n'attendaient pas tout sur un plateau d'argent. Je me souviens il disait : si nou fè sa kon sa, es sa pa té méyé ? Il disait : avan nou té ni vwel pli lou, pli étwèt ek nou té ka navigé ? Il faut dire aussi qu'il avait l'amour de faire ça. Et quand tu entends Monsieur Md : le gars vivait les choses car ils ont pu apprendre quelque chose et ils ont pu réaliser la chose par eux-mêmes. Il y a beaucoup de gens qui ne savent pas donner un coup de voile : il faut venir à un angle et pas à n'importe lequel. C'est FF qui nous appris ça : " Un jour, le gars, decends derrière nous mais il ne pouvait

pas nous doubler. I chanjé vwel la pozition épi i vin ibo nou. I désann flap épi boug-la traversé noualo ke boug-la pa té pé doublé nou. Il a empanné, i kité nou fon sa. Alors nous allions plus vité que lui. Ek an jou nou fè 'y sa. Nou di : mè tonton FF sé ou ki appran nou fè sa ! Tout ça pour te dire que ce type de pratique est complément. Mais ce complément il fait savoir il faut savoir le palper. Il y a bon coup de personnes qui se remettent au bon dieu. Il faut savoir sentir les choses palper. Il faut savoir sentir ce que tu as acquis et mettre en pratique. Ce que les yoleurs ne font pas. Pour revenir à la météo. Il faut dire que le climat a changé mais les anciens avaient le coup d'œil. Il regardait les nuages : Yo pa té konèt non 'y mè yo sav. Ils disaient : Gro niaj tala ki lèvé sé li ki ké poté lapli. Ta la ki o a i ké poté van. Il a beaucoup de coursiers qui ne savent pas naviguer avec les nuages ; surtout avec un cumulus qui arrive. Lorsque tu as un nuage stagnant : Sa ki pa konèt ? Gadé yo ka gadé 'w pasé. En voile moderne tu peux apprendre ça. Les anciens pêcheurs savaient observer ça. En mer, il faut savoir observer. Il faut dire aussi que par le métier, ils avaient le temps puisqu'ils étaient toujours en mer ».

PP est convaincu que les techniques et spécificités de la pratique ne sont pas issues du savoir des anciens mais de la spécificité du support :

« Cela vient du support. Le support a sa spécificité que l'ancien va t'amener plus rapidement du fait qu'il ait l'expérience du support. On s'appuie toujours sur les anciens quoi qu'il arrive, que ça soit moderne ou traditionnel. Par contre l'avantage, en voile moderne, il y a beaucoup d'écrit, si on fouille on va trouver. Nous, on a une culture du parler, de l'oral qui fait qu'il n'y aura pas d'écrit qui va nous expliquer telle chose, telle situation. Quand le vent est sud, on a l'impression qu'il a du vent fort. Sur la côte caraïbe, quand le vent est sud, on a l'impression qu'il y a du vent mais en fait le vent est très léger, on peut toiler notre bateau. Les nouveaux vont mettre des petites voiles. L'expérience des anciens va t'amener à rectifier ça. : Yo ké di 'w van-an sid, ou pé mété plis vwel ! {...]

Mais **PP**, en effectuant le lien entre le savoir explicite et le savoir implicite, nous démontre que nous assistons à une perte dans le processus de transmission :

« Il a eu une perte mais la perte n'est pas profonde pour moi car le plus souvent en voile traditionnel, nous sommes dans la culture créole. Le créole, c'est surtout parler très peu d'écrit. Il a très peu de traces. C'était se rassembler, écouter des histoires. On retient ce qu'on peut retenir. Il y aura toujours des petites déformations qui seront toujours déformés à nouveau. L'expérience du jeune apprenant fait qu'au fur et à mesure de son évolution sur le support que ce soit gommier ou yole, il va trouver aussi des solutions et il va se réapproprier ce qu'il a entendu brièvement il y a longtemps ; il va le concevoir lui même dans sa pensée. Il va se construire lui-même ».

La réappropriation de la pratique, convient-il, s'impose afin que celle-ci ne soit pas enfermée dans des codes et qu'elles ne deviennent désuètes. Autrement dit, cette réappropriation passe par une codification qui se doit d'être réfléchi :

« Là, ils ont ultra codifié les choses. La saintoise car ils avaient peur de l'abandon de certains éléments du patrimoine. Dans un souci de protection, nous ne sommes plus à même de respecter ces règles-là. Qui dit matériau naturel dit matériau en voie de disparition car il a une raréfaction des forêts. On construit des immeubles, des routes. Les ressources que l'on retrouvait facilement, on ne les retrouve pas. Même si on a envie de respecter le patrimoine des anciens tel quel, on se retrouve limité et on est obligé de changer les règles. Pendant longtemps, on a été obligé de couper beaucoup d'arbres pour pouvoir répondre à la demande des pêcheurs. Et au bout d'un moment, on a été obligé d'interdire la coupe d'arbres en Martinique pour pouvoir laisser les arbres grandir, renouveler car il les coupait trop tôt. Par conséquent, ils ont été obligés de s'expatrier sur

la Guadeloupe, la Dominique ; c'est ce qui a empêché l'essor du gommier puisque ça nous a limités. Les gens se sont désintéressés de ce bateau, ils ont favorisé la yole. Celui-ci était plus facile à construire, moins de contraintes. S'ils avaient autorisé à passer à un arbre plus petit ou moins d'arbres sur le gommier, peut-être que les gommiers seraient mieux sortis au lieu de rester enfermer dans certains codes ; on peut aussi amener la perte du support. Donc il y a un danger mais en fait c'est toujours mieux de respecter le code des anciens pour rester dans la tradition de ce qui se faisait ».

Thème 5

Rôle de la Fédération dans le processus de transmission

NN est un membre du bureau de la Fédération des yoles. À cet effet, il affirme que la Fédération des yoles n'est pas intégrée dans un processus de transmission des savoirs :

« Elle est une institution sans l'être. Je prends l'exemple de la Fédération française de voile. Elle a un panel de compétences. Nous, ici nous organisons que des régates. Mais au niveau de la Fédération française, ce sont les associations qui sont en club qui organisent. Nous pour citer le Cata Red, c'est le Red Force qui l'a organisé. La Fédération a d'autres secteurs d'activités : ils forment des arbitres, ils forment des moniteurs. Au niveau école, ils ont une autre démarche. La Fédération n'a pas du tout cette démarche [...] je ne sais pas si c'est une peur mais bon ils sont passés Fédération. Mais s'ils sont Fédération, on ne peut pas rentrer à la Fédération française de voile : dé mal'krab pa ka viv adan menm trou-a. Par conséquent, le passage d'association des yoles rondes de la Martinique à Fédération des yoles rondes de la Martinique s'avère être une stratégie afin que cette entité reste en quelque sorte dans les mains des locaux. »

NN souhaite que cette situation évolue. Il nous dit qu'en ce moment le diplôme du CQP est assuré par un club alors qu'il aurait pu être encadré par la Fédération :

« La Fédération aurait dû organiser ça pour ces jeunes. Mais on n'a pas l'impression que ça les intéresse ou peut être est-ce la peur de tomber sous l'égide de la France. Sans doute, il y a trop d'anciens. Pourtant en Guadeloupe, ils ont une licence fédérale : ils sont plus traditionnels que nous et ils n'ont jamais perdu leur tradition [...] Aujourd'hui, il ne faut pas que la Fédération pense aux diplômes de voiles traditionnelles. Il faut faire des formations voile traditionnelle et moderne. Hélas, lorsque le jeune souhaitera travailler, il faudra bien qu'il pratique de la voile moderne. Et s'il n'y a pas de vent ? Que fera-t-il ? ». C'est pareil, Il faut par exemple que le cours que tu fais en kayak puisse servir sur d'autres supports il faut diversifier. En ce moment il y a des centres nautiques qui ferment, on ne peut pas ouvrir un centre nautique voile traditionnelle ? Mais le club de Schoelcher attend que ça pour avoir un moniteur sachant tout faire de la voile traditionnelle aussi : yo té ké mète an yole. Il y a un existant, on ne peut pas l'ignorer. Aujourd'hui, il est vrai que nous avons de la yole à l'école primaire, dans les collèges et lycées. Toutefois, il faudrait qu'il y ait une école de sport ».

PP pense que la Fédération aurait du s'affilier à la ligue de voile afin de faciliter les associations qui enseignent la voile. Compte de tenu de cette lacune, ces petites structures ont énormément de charges et sont contraintes de trouver seules des solutions afin de former leur bénévoles et /ou salariés :

« Ils ont fait de la Fédération, dite Fédération de yole ronde de la Martinique, il y a le club de gommiers aussi, ils auraient pu mettre en place aussi avec la DJSCS, faire une relation directe avec eux. On n'aurait pas été obligé de passer par la FFV. Car les structures qu'il a ici sont obligées de partir, c'est ça qui font le surcoût de la formation. Si tu dois envoyer ton candidat un an en France, il faut le loger, le nourrir et payer sa formation cela te

revient plus cher. Si la Fédération jouait le jeu, on aurait tous les avantages du monde à être affiliés FFV. Cela nous aurait évité de payer des assurances mais pour la Fédération aussi. Lier la modernité à la tradition se fait car il y a des bateaux traditionnels en France qui sont affiliés FFV. La saintoise est affiliée FFV. On n'aurait pas pourtant perdu notre culture. Mais c'est dans les projets de l'association d'être affiliée FFV pour qu'ensuite proposer des régates ; surtout pour ce qui est subventions, formation ; puisqu'en ce moment on ne peut que demander des subventions locales : mairies, Conseil Régional. »

Thème 6

La part du magico-religieux dans la transmission

NN nous dit juste qu'en effet que cela existe. Toutefois, se baser sur ces phénomènes-là enlève toute crédibilité aux coursiers et au patron.

PP nous conte une anecdote :

« Je sais que A... racontait que la gomme du gommier, après l'avoir coupé, la première sève doit être récupérée. Il a gardé ça dans un bocal. Dès qu'il doit faire une réparation il doit prendre une boule de cette sève, l'allumer, la laisser brûler et ensuite il peut travailler sur son bateau. Tu imagines lorsqu'il doit travailler sur son bateau alors que la sève est finie, que fait-il ? Il va changer de bateau (rire). [...] Moi, je ne m'appuie pas sur cette pratique mais je sais que dans le temps c'était très répandu. Les gens n'y croient plus autant. Sur "Avant" on était proche des anciens, [...] Pendant les vacances, on restait avec l'oncle, on se formait à un truc. Maintenant, les parents emmènent les enfants moins souvent ou à des plages horaires définis. »

PP nous fait part de son expérience :

« Moi, on me mettait chez ma mamie, je voyais des trucs. Quand il y avait des courses, j'étais le premier sur un bois, je sais que je n'allais pas monter. Quand il est venu l'heure de monter, j'étais à bord. Je suis dans la période de transition. Et c'est ce qu'on veut remettre en place, des stages où l'on veut imprégner les enfants à la pratique. Une demi-journée, le matin ; l'autre demi-journée c'était du kayak. En trois jours et demi, ils savaient tout faire, ils sont des éponges, ils aspirent tout. On a des employés, donc on fonctionne pendant la période scolaire. »

14.4 L'institution scolaire

L'introduction de la yole ronde dans l'institution scolaire s'est faite il y a plus d'une vingtaine par un professeur des collèges du François. Aujourd'hui, l'enseignement de la yole ronde est enseigné par des moniteurs de voile, titulaire soit du BP JEPS, soit du CQP. Ils sont tous encadrés par leurs professeurs d'éducation physique et sportifs. Ces moniteurs font parti des encadrants de clubs de voile que nous avons interrogés, puisque ce sont eux qui reçoivent des scolaires.

Par ailleurs, cette activité est considérée davantage comme un sport qu'une pratique traditionnelle. Elle est évaluée au même titre qu'une activité nautique comptant pour la moyenne trimestrielle. Les professeurs d'EPS décident de la notation des élèves avec l'aide des moniteurs. La fiche d'évaluation est critériée selon une grille de notation de voile européenne.

Toutefois, les moniteurs de voile européenne font parti de la classe des *mapiipi*. Autrement dit, ils ont acquis leur savoir-faire par l'intermédiaire des *anciens* qu'ils ont formalisé par un diplôme d'État (BP JEPS) et/ou un diplôme fédéral (CQP). Très peu ont un BPJEPS. La codification de cette pratique par le CQP est très récente. Le professeur d'EPS non pratiquant de yole peut faire valoir son diplôme pour l'encadrement de l'activité de yole ronde.

Les formations de niveau IV type BP JEPS à la Martinique sont rares. En effet, la spécialité « nautisme » n'est pas bien représentée sur l'île. Elle date d'il y a plus de dix ans. La collectivité Territoriale de la Martinique a lancé un appel d'offre. Il a été obtenu par l'UCPA, un organisme fédéré par la France Hexagonale dont son antenne se trouve au Vauclin, au Sud de la Martinique. Diplôme d'État, les spécialités sont celles du *catamaran* et du *kayak*. Toutefois, compte tenu de la demande et des spécificités locales, deux UE intègrent respectivement la pratique de la yole ronde et du gommier.

Nous avons assisté à la réunion de rentrée. Le responsable pédagogique, sportif martiniquais de voile européenne n'est pas un spécialiste de voile traditionnelle. Cette épreuve sera validée par des pratiquants de voile traditionnelle. Il semble qu'à ses dires, que cette épreuve ne sera pas déterminante pour l'obtention du diplôme puisque dit-il « nous ne formons pas des spécialistes de voile traditionnelle mais des spécialistes de catamaran et de kayak qui se sont initiés à d'autres pratiques nautiques ». Nous pouvons espérer que la validation de ces diplômes par les pratiquants de voile traditionnelle engendrera la pratique de la yole ronde et/ou du gommier dans davantage de clubs de voile. Cette pratique sera donc proposée à un plus grand nombre de scolaires.

En somme, la formalisation de cette pratique est trop récente afin de juger de la qualité transmissive au sein de l'institution scolaire. Toutefois, nous pouvons interroger un apprenant dont la pratique lui a été transmise, à la fois au sein de l'institution et à la fois implicitement par un *ancien*.

Nous l'appellerons **MX**. Âgé de 18 ans ; il est actuellement au lycée en classe de première.

Thème 1 Le mode d'apprentissage

MX pratique la yole ronde depuis l'âge de 12 ans. Ses premiers pas dans la pratique se sont effectués auprès d'un *ancien* :

« I ni 10 zan an ka pratiké yole. Sé an bagay man té toujou enmen. I ti bren rèd men sè yol-la bel. Man koumansé fè yol épi EM. Man té ka abité Kourbaril anlè la yole S. Man té ka suiv li toupatou. Man pran pasion ek man rantré adan yol-la konsa. Épi lé gran misié-a. [...] Man aprann fè yole Robè. Épi Misiè EM. An pa té pé fè anlo bagay. Dlo ou té ka tiré adan kannot, ou piti. Ou té ka gadé, ou té ka observé. Ek sé à lalong ou té ka dékouvè bagay. »⁴³⁵

⁴³⁵ Notre traduction est la suivante : « cela fait 10 ans que je pratique la yole ronde. C'est une pratique difficile mais que j'ai toujours aimée. J'ai commencé à pratiquer avec EM lorsque j'habitais Courbaril sur la yole S. Je le suivais partout. C'est devenu une passion [...] Je ne pouvais faire grand-chose car j'étais petit : j'écopais le bateau ou j'observais. Et petit à petit, je me suis familiarisé avec la pratique ».

Thème 2

Entre apprentissage et acquisition

MX a appris auprès d'un ancien avant d'en venir à l'activité yole en institution scolaire. Compte tenu de son expérience, il conseille aux jeunes de passer par une école de voile :

« Koumansé par lékol de voile. Ou ké ni an baz ek ou ké konèt sans van-an pas i ni anlo yolè ki pa konèt monté o prè. Lè ou pasé anba an klas de voile, ou fè optomist. Lè yo di 'w navitjé o prè, ou sav ki sa sa vlé di [...] I trè bon ba lé jenn. Ou ni an lekzanp épi tour la a lanvè. An té épi C ka fè le tour épi Croix Rivail. Sé an bel bagay ba nou [...] Sé sa man té ka di 'w talé-a ; lè ou aprann adan an lékol de voile, ou konèt les termes techniques vraiment de la voile. En fait, lé zansien konèt anlo bagay mè yo pa ni lè mo qu'il faut. Yo ka aprann ou, ou ka konèt mè ou pé ké ni les termes techniques à l'heure actuelle yo ka itilizé adan lé base de de voile. [...] Adan yol-la ou ké ni des termes plus crus. An jenn fok eséyé pasé par l'école de voile avant [...] Man ni fanmi ki ka fè yole, man ni ti nivé, ti kouzin ki lé fè yole. Mè man ka ba yo konsey faîtes de la voile avant, faîtes de la planche à voile. Apprenez à connaître un vent. Aprann konèt an bagay, aprann konèt an rafal, aprann koumanniè an van ka vini anlè lanmè épi aprè zot ké fè an yolè. »⁴³⁶

Thème 3

Modernisation, modernité

Selon MX, la technologie a permis de soulager les maux de bon nombre de pratiquants :

« Heureusement, i ni teknoloji pas oparavan, moun té ka fosé trop an kous kannot. Sé teknoloji tala ka pèmèt ke magré sa nou ka soufè ti bren mwens. Atjelman dé moun ka mennen an kannot ; avan sété 4 pou mennen an kannot ; pas teknoloji a évolué. I ni an zafè di arnè : an senti ou ka mété an ren'y. Sa sé an gro téknoloji pou la yol. Surtou an yol avan té ka fè yonn ton atjelman i ka fè oliwon 400 kg. Sé an eksanp, man pa sav vréman. Teknoloji ka pèwmèt nou avansé. [...] Yo ka fé'y lékol. Ou ni **GHL** Marin, kidonk man ka pansé ke sa ka pansé toujou pa lenstitution. Tout ça avant de commencer la yole. »⁴³⁷

Thème 4

Les valeurs transmises

Une des principales valeurs identifiées par l'enquête se révèle être la solidarité :

« Yol sé an bagay rèd. Si nou pa solidè, nou pé dégoutè ek di ou mèn m ou ké tiré ko'w. Menm patron ki fo : FM ki sipè fo i pé pa pran yol li tou sèl an kous kannot. I oblijé ni 14

⁴³⁶ Notre traduction est la suivante : « je conseille aux jeunes de passer par une école de voile. Il faut savoir qu'il a, à l'heure actuelle, des pratiquants de yole qui ne connaissent pas les techniques de la navigation. Dès lors que tu apprends ces techniques par l'intermédiaire par exemple de l'optimisme, tu sauras ce que monter au près signifie. Je peux te citer l'exemple du tour à l'envers avec C. Tandis que les anciens, bien qu'ils aient acquis un savoir-faire, ils n'ont pas la pédagogie qu'il faut ; Tu apprends mais tu n'auras pas les termes techniques. Par ailleurs, je conseille même à ma famille de passer par une école de voile : de pratiquer de la planche à voile et d'apprendre à reconnaître une rafale, comment un vent se déplace sur l'eau. Et ce n'est qu'à partir de ce moment que tu pourras pratiquer la yole ronde ».

⁴³⁷ Notre traduction est la suivante : « Heureusement que la technologie est arrivée. Grâce à elle, les pratiquants de yole ont pu fournir moins d'efforts. Nous pouvons prendre l'exemple du harnais, une ceinture située au niveau des reins, qui a réduit le nombre de barreur (2 au lieu de 4). Par ailleurs, il faut savoir qu'une yole pesait près d'une tonne ; aujourd'hui, elle n'en pèse que 400 kg ; à titre d'exemple, je ne connais pas exactement son poids. [...] On a introduit la yole au sein de l'institution : GHL enseigne au Marin ; ceci pour montrer que l'apprentissage prime ».

ékipié adan tou yol. Ou ka pati a 14 si ou lé, ou pé rivé a dé a twa mèt pa plus de 14 anlè yol-la. Anlè yol-la non selman tout moun inpotan mèt i ni moun alantou yol-la ka ba'w koudmen. Si ou pa ni moun pou suiv yol la, ka fèt manjé ba'w, bagay ba'w asou koté ou pé ké rivé. Yol la sé an espès de bagay de solidaritè ek de bagay rèd ek nèg. Sé pa rédi chèt bo tab. »⁴³⁸

Thème 5 **La yole, patrimoine de la Martinique**

Nous avons demandé à MX s'il considèrait la yole comme faisant parti du patrimoine de la Martinique : « *Sé patrimwan nou. Pas ki nou lé ki nou palè yol la sé ta Matinik* »⁴³⁹.

Thème 6 **La langue de la transmission**

MX ne conçoit aucune langue autre que le créole au sein de la pratique :

« Adan yol sé kréyol ki ni. Pa ni fwansé adan yol. Si ou ka palé fwansé adan yole, ou ja koulé net. [...] pas yol la sé ta nou. Fok nou pratiké kréyol la. I rèd si ou siseptib fodrè ou pa fèt yol. Mènm kréyol la inévitable. [...] Pa ni an patron kannot ka esprimé ko'y an fwansé adan yol li. I ké palé fwansé adan an plato télévizion mèt lé i adan yol li sé kréyol i ké palé ba tout moun lan. Mènm pou fèt débriefing li sé kréyol i ké palé. »⁴⁴⁰

Thème 7 **Dé mo kat pawol ba la jènès**⁴⁴¹

Selon **MX**, il faut être passionné : « *Fok ou enmen yol la. Si ou pa enmen'y ou pé ké pé pratiké'y. Sé an ispo trè rigoureux ka mandé anlo efo. Si ou pa enmen lanmè pa angajé ko'w adan spo tala. »⁴⁴²*

Nous lui demandons des conseils afin de devenir un patron de yole ronde :

« Lé patron yol à l'heure actuel, sé dé boug ki lévé an lanmè. Il n'y a pas de secret. Tous les patrons qu'on a : FM, GHL, sé dé boug ki lévé an lanmè ki konèt lanmè. Sé pou sa yo divini

⁴³⁸ Notre traduction est la suivante : « la pratique de la yole est rude. Si nous ne sommes pas solidaires, nous allons être rassasiés et abandonner la pratique. Quelle que soit l'expérience du patron il ne peut pas courir seul : il est contraint de faire équipe avec un minimum de 14 personnes. Tu pars à 14 si tu le souhaites, tu peux arriver à 2, 3 mais pas plus de 14 sur la yole. Tout le monde est important à bord mais il ne faudrait pas oublier les à-côtés de la yole. Il en a qui suivent la yole, qui prépaer le repas. La yole est un vecteur de la solidarité et évoque une pratique difficile et purement identitaire. Ce n'est pas une pratique donnée à tout le monde ».

⁴³⁹ Notre traduction est la suivante : « c'est notre patrimoine. Que l'on veuille ou pas, la yole appartient à la Martinique ».

⁴⁴⁰ Notre traduction est la suivante : « la langue de la pratique ne peut être le français, c'est le créole. Si tu parles le français, considère que tu as déjà coulé. Il faut que nous pratiquions le créole. Il ne faut pas être susceptible. Le créole est inévitable. [...] Il n'y a pas un patron qui ne parle le français excepté sur un plateau de télévision. Toutefois, lorsqu'il est dans une yole, il parle le créole, même dans un débriefing ».

⁴⁴¹ Notre traduction est la suivante : « conseil pour la jeunesse ».

⁴⁴² Notre traduction est la suivante : « il faut aimer la yole. Si tu ne l'aimes pas, tu ne pourras pas la pratiquer. C'est un sport très rigoureux qui demande beaucoup d'efforts. Si tu n'aimes pas la mer, ne t'engage pas dans ce sport ».

dé patron. Ou pa ka rété la épi ou ka divini an patron yol. Mè ou pé drésé an kannot, ou pé tiré dlo. Mè ou pé ké sa an patron an kannot. »⁴⁴³

14.5 Un acteur oublié de la transmission : le *béké*

Les afro-Martiniquais n'ont pas conservé d'images positives du *béké*, du fait de sa descendance des colons et des conséquences irrémédiables dues à l'esclavage. Il ne viendrait donc pas à l'esprit des autochtones de considérer le *béké* comme l'initiateur d'une pratique traditionnelle. Pourtant, la commune du François, dite ville de la yole, n'a pas seulement accueilli des pratiquants et des charpentiers de marine. Dénommées *Békéland* par l'écrivain R. Confiant, les terres franciscaines renferment des îlets aux noms de *Cap Est* ou *Frégate* dans lesquels s'amusaient des amoureux de la mer : *les békés*. Ils se construisaient des embarcations pour régater entre eux. Puis leur vient un jour à l'esprit de penser un tour qui sera le premier tour de la Martinique, le 19 mai 1966, puis le second en juin 1967, jusqu'au jour où la Direction des Affaires maritimes, selon **M. DV.**, leur réclameront davantage de sécurité en mer et des contrats d'assurance.

Nous avons questionné un d'entre eux, nous l'appellerons **M. DV.** C'est avec un réel engouement qu'il nous parle de ses premiers pas sur l'ancêtre de la yole, le gommier qui, d'ailleurs appartenait à son père. **M. DV.** est âgé de 84 ans et vit au François (au lieu-dit *Frégate*). Qu'on le considère comme un *ancien* semble évident, compte tenu de son âge avancé et de l'expérience qu'il a acquise pendant toutes ces années. Toutefois, nous pouvons, à l'heure actuelle, le maintenir dans la catégorie *d'agent de la transmission* ; pour la simple raison qu'il ne fait plus parti de ce processus de catégorisation parmi les *anciens*. Néanmoins, son témoignage nous apporte, d'une part, des éléments complémentaires sur le facteur identitaire des afro-Martiniquais et des *békés* et d'autre part, il témoigne d'un esprit de solidarité entre deux communautés : marins-pêcheurs afro-martiniquais et anciens colons.

M. DV. nous conte en premier lieu son histoire de la yole ronde, ensuite nous livre quelques informations sur les deux premiers tours *non officiels*, puis de la demande faite par l'Ancien président de l'*ex-société* des yoles rondes de la Martinique pour organiser le premier tour officiel de la Martinique. Il parlera aussi de ses régates avec des compatriotes. Puis il jettera un regard attentionné sur la langue créole qu'il qualifie de langue martiniquaise ; ce qui justifie l'importance de la langue dans leur communauté.

« Les embarcations des amérindiens étaient le gommier. Lorsque les Européens sont arrivés dans la Caraïbe, ils utilisaient les annexes de voiliers. Mais il a vu que le bois devait être centenaire pour en faire un bateau. Ils ont vu que le gommier n'était pas assez marin : ils ont donc mis 2 bordées ; ce qui relève les bords et qui fait que le bateau est plus navigable. Puis dans les années 30, l'ONF a interdit la coupe de gommiers car celui-ci devenait trop rare. Alors on s'est rabattu sur la Dominique et Sainte-Lucie. C'était les grands gommiers de 5.5 m. Mon père avait un gommier de 6 m de long. Il était déjà considéré comme un gros gommier. Lors de la guerre, au temps de l'Amiral Robert, on n'avait pas le droit de sortir de la Martinique. Des charpentiers de marine martiniquais (franciscain précisément) ont donc conçu un bateau en planche car il existaient déjà des yoles plates mais eux ils ont copié le gommier et l'ont appelé yole ronde. Les premières yoles que j'ai connues petit, mon père en avait une, l'étrave était comme celle du gommier. Après ils voulaient copier le gommier en planche puisque nous n'avions plus de gommier, c'est donc de là qu'est venu la yole ronde.

⁴⁴³ Notre traduction est la suivante : « les patrons de yole sont nés les pieds dans l'eau. Tu ne deviens pas patron comme ça. Mais tu peux dresser une yole, retirer de l'eau mais tu ne pourras pas devenir un patron ».

Ainsi, les commune du François, Robert et Vauclin sont restées pendant longtemps avec les gommiers et sur toute la côte caraibe, il y avait la yole plate [...] Donc dans les courses, il y a eu le gommier. Depuis tout jeune il y avait toujours des courses qu'on faisait entre nous. Je patronnais un gommier qui s'appelait "Yvette". J'avais aussi des petites yoles que mon père avait faites : des petites yoles de 3m. Nous faisons donc des courses entre nous et il y avait L.. qui habitait l'îlet Frégate. C'était vraiment une question d'amitié : ma mère nous faisait des limonades [...] Par la suite, M. A. possédait un gommier et M. S... avait un autre gommier M. [...] JV avait fait étoile filante. [...] Et il y avait d'autres yoles : "Frisson" qui était à M. F... Il y a eu "vini wè sa", Il y a eu "Boeing". C'était des yoles de course de 7 m mais ce n'était pas les yoles d'aujourd'hui de 10,50 m. Nous faisons des courses de communes. Alors nous, nous étions tout le temps au club nautique du François avec CB, ME et d'autres. Un jour, on s'est dit, je ne me rappelle plus lequel : allons essayer de faire le tour de la Martinique en yole. Pourquoi pas ? [...] D possédait "Boeing" mais n'était pas bon patron. C'était un contrepoitier remarquable, il aimait ça. ME était avec nous et CB avait pris le "Frisson". Nous sommes partis le 19 mai 1966 : personne n'avait le droit de nous donner un coup de main pour mâter nos voiles. Et nous avions le droit d'avoir deux voiles, une de 18 m² et l'autre de 25 m². Quand on dit ça, ce n'est rien comparé au 80 m² de maintenant. Mais nous étions trois à bord : 2 dresseur et un patron. Les courbes étaient différentes, il n'y avait pas de poulie. Le fait de coucher le bateau pour mâter les voiles : ça n'existait pas. Nous sommes partis pour un tour de la Martinique. On avait le pharmacien S..P qui devait porter la pharmacie "pou si an kouri vini" [...] On avait très peur de la première étape c'est-à-dire doubler la caravelle. En plus on n'était jamais monté en haute mer la première étape : François – Trinité. [...] Au deuxième tour de la Martinique, on s'était dit que ce n'était pas la peine de faire une étape aussi courte. On a donc fait François-Prêcheur. Ensuite Prêcheur-Fort de France, puis Fort de France, enfin Fort de France-Sainte-Anne. C'était le dimanche qu'on faisait ça. On tirait notre bateau à terre dans la commune d'arrivée. Le dimanche d'après, on repartait. [...] On avait l'esprit compétitif mais on rigolait ensemble. Quelle que soit notre couleur : c'était : "sa ou fè nèg". C'était une gestion de challenge, on l'a fait une deuxième fois. Nous ne l'avions pas fait une troisième fois car les affaires maritimes nous ont demandé des bateaux suiveurs, des assurances. On a donc continué à faire nos petites courses. Un jour quelqu'un m'a arrêté et nous a demandé si c'était des courses interethniques. [...] Il n'y avait pas de parcours définis c'était de tel point à tel point ; tu passes par où tu veux [...] Je me rappelle un jour j'avais mis en œuvre une stratégie et suis arrivé avant les autres et on m'a dit : "sèl boug an sav ki té fè mwen sa sé chaben an ?" Tout ça pour vous montrer l'ambiance. [...] On a été très fier de voir le tour de maintenant. Georges Brival est venu nous demander comment ça se passait car il voulait faire le tour. Mais on sentait que c'était encore amical. [...] Effectivement la yole a changé mais il ne faut pas lui donner une mauvaise appréciation vis-à-vis du tourisme. »

L'intéressé nous parle de la langue créole : « *Il est difficile de traduire car il faut penser créole avec notre façon de voir. "Ou té maré kout yè o swé". Le créole est imagé. Il est sublime. Je te raconte un jardinier qui m'avait dit une fois : "an mantjè pèd an tondèz épi an madanm. Man mandé'y sa ki pasé. I réponn mwen : An la té ka pasé tondez, i fiolé, i fiolé, tondez chapé, madanm mété koy okonba, i fè an solibo, blogodo ! Blogodo ! I raché zeb... Tu vois comment le créole est imagé". »*

Nous pouvons, par ailleurs, attester d'une très bonne connaissance de la mer puisqu'il a su dans les détails analyser certaines étapes du tour passant par la Caravelle :

« Il faut remonter au vent serré, dans le canal de la Dominique, c'est dur. Alors que l'autre sens on remonte le canal de Sainte-Lucie. Quand on monte là il faut avoir un bord tribord armure pour [...], faire des grands bords nord, un petit bord sud ainsi de suite pour ne pas se retrouver dans le courant du canal. [...] »

Par ailleurs, il nous a semblé intéressant d'exploiter un travail de recherche d'un étudiant en master professionnel⁴⁴⁴. Son sujet, non loin du nôtre a traité de *la place de la yole ronde dans le monde de l'éducation* et plus précisément la pratique traditionnelle comme facteur d'intégration et d'insertion des jeunes Martiniquais. Il a interrogé quelques jeunes d'un équipage d'une commune du Nord de la Martinique. Ce choix se justifie par le travail que fait les membres associatifs. En effet, sont réunis au sein d'un équipage encadrant, animateurs, éducateurs et autres spécialistes du monde de l'éducation. Il a interrogé 19 personnes sur les 27 faisant parti de ce même équipage. Des questions telles que les catégories socio-professionnelles, la composition de la famille, le niveau d'étude, l'origine de ces jeunes a été posée. Celles qui nous intéressent plus particulièrement concernent les représentations que ces jeunes coursiers ont de cette pratique. Selon eux, la pratique permet une filiation étroite entre les générations. Ils retrouvent ce qu'ils ont perdu pour certains ou ce qu'ils n'ont jamais eu pour d'autres, un cadre. À ce titre, le rôle joué par le père est remplacé par une équipe d'encadrants ; des encadrants qui utilisent la yole comme pansement identitaire. Ces points positifs se dégagent de ces entretiens : tous affirment que la pratique de la yole ronde nécessite de la rigueur et un esprit combatif. Les principales valeurs sont similaires à celles de tous les enquêtés : nous retrouvons *la solidarité, le partage, l'écoute et l'esprit d'équipe*.

XV. RESULTATS DES ANALYSES DE TRACES

La langue de la pratique a subi des modifications : est-ce le fait d'une décréolisation quantitative et/ou qualitative ? La production d'un lexique intitulé : « Lexique & ABECEDAIRE, an nou palé lang yol » nous incite à rendre compte de phénomènes linguistiques inquiétant aussi bien à l'oral que l'écrit. En effet, le créole, récemment codifié est exposée à une introduction de la langue française qui, certes transforme le créole mais modifie en même temps la langue de la pratique et de surcroît la pratique en elle-même.

⁴⁴⁴ C. Jean-Marie. « Intégration des jeunes Martiniquais par les activités traditionnelles : L'exemple de la yole ronde. » [Mémoire de master DESS *Conception Réalisation Évaluation de Programmes Insertion Jeunes*]. Sous la direction de Max bélaïse. Université des Antilles et de la Guyane, 2003-2004.

15.1 Analyse d'un lexique de la yole ronde ⁴⁴⁵ :

INDICATEURS	CATÉGORIE D'ANALYSE DU LEXIQUE
<p>Marques de décréolisation</p> <p>manoeuvre</p>	<ul style="list-style-type: none"> – <i>lécoule filé</i> – <i>découpé van an</i> – <i>Filé mol</i> – <i>Bodé a sec</i> – <i>Coupé mat</i> – <i>Pa rale'y an vergue /pa ralé'y an mat</i> – <i>colé dos</i> – <i>tout moun an dlo</i> – <i>Blanchi pagay'la</i> – <i>tet pagay</i> – <i>fè la band</i> – <i>lot bô</i> – <i>kalico</i>
<p>Marques de décréolisation</p> <p>Allure</p>	<ul style="list-style-type: none"> – <i>lofer</i> – <i>abattre</i> – <i>van douvan</i> – <i>van doubout</i> – <i>ti zéfi</i> – <i>majand charbon</i> – <i>kout roche oudéyé i klè</i> – <i>fausse rafale</i> – <i>demi-ronde ou largue</i> – <i>tête en bas</i> – <i>kouri au van</i> – <i>van an ka pati</i>
<p>Marques de décréolisation</p> <p>L'embarcation</p>	<ul style="list-style-type: none"> – <i>yol ki ka drivé</i> – <i>semelle</i> – <i>fausse quille</i> – <i>faux mat</i>

Tableau 24: La correspondance entre indicateurs et l'unité d'analyse d'un lexique

⁴⁴⁵ FRANCE-ANTILLES. « Le lexique du tour ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

15.2 Articles de journaux

INDICATEURS	CATÉGORIE D'ANALYSE DE L'ATELIER D'INSERTION Yole ronde
Modernisation - modernité	<ul style="list-style-type: none"> • « je ne suis pas contre les innovations. »⁴⁴⁶ • « Dans cet ordre idée, il préside une commission de réflexion mise en place en cours d'années : l'évolution de la yole ; Vaste chantier car de nombreuses questions se posent : comment se débarrasser du carbone ? Faut-il raccourcir les yoles ? Limiter la surface des voiles ?⁴⁴⁷ • « le parcours à l'envers, les étapes annulées, les finances régionales, les communes s'essouffent, l'avenir du Tour en suspens »⁴⁴⁸
tradition	<ul style="list-style-type: none"> • « la yole a enfin son ouvrage de référence »⁴⁴⁹ • « Au début, j'étais africaniste. Comme beaucoup je situais l'origine de la yole en Afrique. Et j'ai pris ma première claqué à Dakar. »⁴⁵⁰ • « La yole, un élément fondamental du patrimoine culturel martiniquais et il faut qu'elle vive »⁴⁵¹ de Marcelin Nardeau, maire du Prêcheur.
Le politique s'en mêle	<p>« Le Tour à la sauce... Monthieux... on doit respecter les élus »⁴⁵² « Remise à plat de son plan de financement comme le réclame fortement le Conseil Régional »⁴⁵³</p>
créole français	<ul style="list-style-type: none"> • « <i>mi bel kant é kant</i> »⁴⁵⁴ • « <i>Sé sa ki mapipi</i> »⁴⁵⁵ • « <i>Mèt Mérine pé ké ladjé !</i> »⁴⁵⁶ • « <i>Brasserie za ka moussé</i> »⁴⁵⁷ • « <i>Rosette/orange déchiré lanm</i> »⁴⁵⁸

Tableau 25: La correspondance entre indicateurs et l'unité d'analyse d'articles de journaux

⁴⁴⁶ FRANCE-ANTILLES. « Je ne suis pas contre les innovations ». [Réf. du 3 août 2010]. Supplément au quotidien n° 13071, p.E.

⁴⁴⁷ *Id.*

⁴⁴⁸ FRANCE-ANTILLES. « 2015 : le tour de tous les dangers ». [Réf. du 25 & 26 juillet 2015]. N° 14576, p.20.

⁴⁴⁹ FRANCE-ANTILLES. « La yole a (enfin) son ouvrage de référence ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

⁴⁵⁰ *Id.*

⁴⁵¹ FRANCE-ANTILLES. « La yole, un élément fondamental du patrimoine culturel martiniquais et il faut qu'elle vive ». [1 & 2 août 2015]. N°14582, p. 21.

⁴⁵² FRANCE-ANTILLES. « Le tour à la sauce...Monthieux ». [Réf. 27 juillet 2015]. Supplément n° 14577, p. 5.

⁴⁵³ *Id.*

⁴⁵⁴ FRANCE-ANTILLES. « Mi bel kant é kant ». [Réf. 31 juillet 2015] N° 14581 ; p. 1.

⁴⁵⁵ FRANCE-ANTILLES. « Sé sa ki mapipi ». [Réf. 30 juillet 2015] N° 14580, p. 1.

⁴⁵⁶ FRANCE-ANTILLES. « Mèt Mérine pé ké ladjé ! ». [Réf. 29 juillet 2015] N° 14579, p. 1.

⁴⁵⁷ FRANCE-ANTILLES. « Brasserie za ka moussé ». [Réf. 29 juillet 2015] N° 14579, p. 1.

⁴⁵⁸ FRANCE-ANTILLES. « Rosette/Orange déchiré lanm ! ». [Réf. 28 juillet 2015] N° 1457 !, p. 1.

CINQUIÈME PARTIE :

LOGIQUES EN PRÉSENCE

De la tradition et du *lyannaj*⁴⁵⁹ transmissionnel, prégnance d'un modèle

⁴⁵⁹ Notre traduction est la suivante : alliance.

XVI. ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DES PRATIQUES

16.1 Les paradigmes de la tradition et de modernité

La dualité des modèles nous a permis d'affirmer que la tradition et la modernité sont deux concepts qui particularisent deux types de sociétés voire l'opposent ; chacune se définissant respectivement dans le cadre référentiel des sociétés traditionnelles et occidentales.

La Martinique est située à l'interface de ces deux paradigmes. Sa situation culturelle, sociale, politique et économique présente des ambiguïtés qui sont dues, en autres, aux résistances d'anciennes présences coloniales et aux nouvelles présences d'afro-Martiniquais ; et qui pèsent sur l'acte et le contenu de la transmission. Ces formes de résistances, visibles, en autres, dans l'espace des pratiques traditionnelles s'identifient à de nouvelles formes de créations culturelles et linguistiques. Toutefois, nous pouvons nous demander si ces nouveaux genres peuvent s'assimiler à une rationalisation de nouvelles formes de pensée mettant en dialectique le « sujet », la culture et la raison instrumentale. Cette dialectisation bouscule-t-elle les barrières identitaires qui emprisonnent l'Homme Martiniquais dans une société qu'André Lucrèce nomme *société archaïque*⁴⁶⁰?

Tradition

J.-P. Faye objective l'idée selon laquelle la tradition est « la part qui se transmet, de manière vivante, de génération en génération ».⁴⁶¹ Celle-ci a pour charge de transmettre la culture ; autrement dit des rites, des coutumes, des mœurs et des habitudes ; une culture au sein de laquelle toute société se meut, qu'elle soit dite moderne ou traditionnelle.

La Martinique est qualifiée de syncrétisme culturel car d'origine plurielle. Néanmoins, elle a su maintenir sa richesse patrimoniale. La yole ronde et le *bèlè* en sont les preuves. Certes, elles sont qualifiées de pratiques traditionnelles par la conscience collective ; répondent-elles, pour autant, au principe d'une société traditionnelle ? Quel sens accorder à cette part qui, de génération en génération, résiste aux influences occidentales ? Et permet-elle d'ailleurs de maintenir l'authenticité de l'objet patrimonial ?

Quelle que soit la catégorie des acteurs de la transmission, qu'ils relèvent d'une domination charismatique ou traditionnelle, qu'il pratique le *bèlè* ou la yole ronde, ces personnes transmettent un savoir-faire qu'ils ont acquis auprès de leurs aînés, des émotions qu'ils véhiculent à mesure qu'ils s'approprient du savoir, d'une langue acquise dès leur enfance : le créole, des coutumes magico-religieuses issues d'un savoir plus ou moins implicite.⁴⁶²

⁴⁶⁰ A. Lucrèce. *Société et modernité. Op. cit.*, p. 29.

⁴⁶¹ J.-P. Faye. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation ». *Op. cit.*, p. 1.

⁴⁶² Voir figure 3, p. 259.

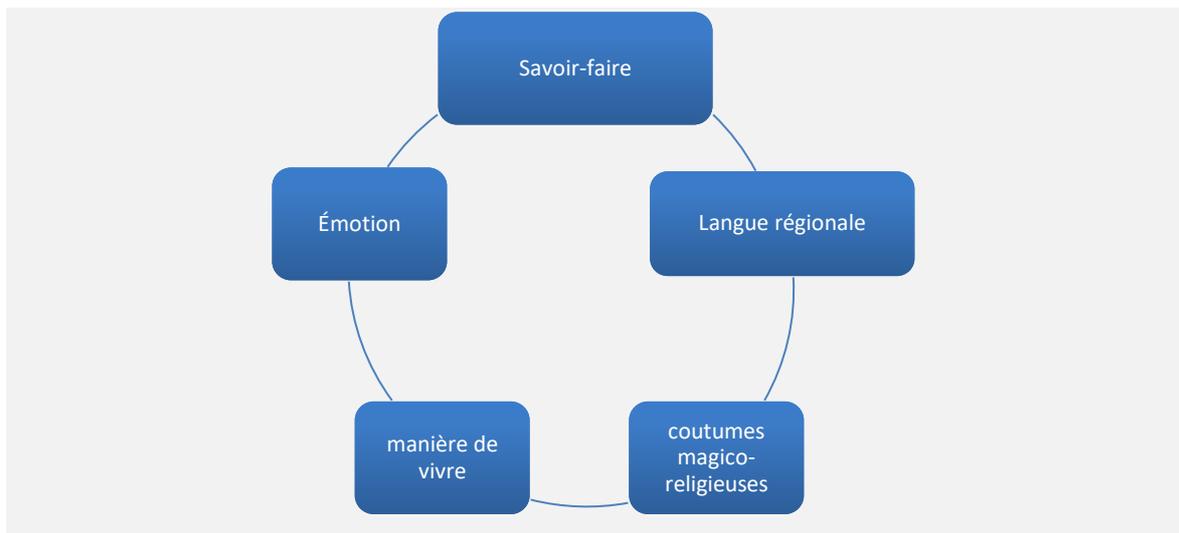


Figure 3: Les constituants de la tradition

En effet, quelle que soit la déclinaison préfixale du concept de génération soit du type intergénérationnel ou transgénérationnel, ces caractéristiques regroupent les principes de la pratique traditionnelle ; et ceux-ci permettent d'identifier la culture de la Martinique. Ce sont davantage les biens immatériels qui la composent et la structurent de sorte que le contenu soit conservé et que le savoir qu'il soit implicite ou explicite soit réinvesti auprès de plus jeunes (*djoubakè*, *mapipi* ou autres apprenants).

Le savoir faire : le respect des bases

Les agents de la transmission transmettent avant tout une pratique. Ce processus s'accompagne d'une longue période au bout de laquelle l'acteur acquiert un savoir-faire propre à la pratique. Cependant, il est nécessaire, selon les acteurs de *bèlè*, de maintenir les bases. En effet, nombreux sont les interviewés qui mentionnent la notion de *respect des bases*. Si nous nous référons à ces *anciens*, le respect de ces bases ne signifie pas la stagnation d'une pratique quels que soient les âges. Selon **E1/PR**, « il peut évoluer mais il faut respecter les bases ».⁴⁶³

En créole martiniquais, un *djoubakè* relate les propos d'un ancien « *tou sa ou ka fè bon dépi sé bèlè* »⁴⁶⁴, mais il signale aussi que le *bèlè* doit être créatif. Cet autre, danseur, nous explique, par le nombre de pas, les bases à maintenir pour que le *bèlè* continue à être nommé ainsi ; et la part d'imagination que tout pratiquant doit user afin que la pratique ne devienne pas désuète. Cet argument permet de comprendre que contrairement aux idées reçues, la tradition assure bien une continuité du passé vers le présent. D. Berliner et N. Barbalageta⁴⁶⁵ mettent en exergue cette notion de persistance, de continuum passé-présent. Le premier parle ensuite de continuité, le second de transformation qui permet à la fois de maintenir la tradition, mais aussi de se l'approprier afin que les plus jeunes l'adaptent à leur environnement comme l'ont effectué leurs aînés. C'est d'ailleurs l'un d'eux qui nous alertent sur son désir de transmettre son savoir mais dit-il selon son époque.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Cf. *Supra*. p. 138.

⁴⁶⁴ Cf. *Supra*. p. 139.

⁴⁶⁵ Cf. *Supra*. p. 40.

⁴⁶⁶ Cf. *Supra*. p. 136.

Les *djoubakè* ont su se réapproprier la pratique tout en respectant, selon eux les bases : « *La danse bèlè est fondamentalement une danse de la créativité qui s'exprime dans un cadre précis* ». ⁴⁶⁷ E4/CJ est le seul interviewé qui pense que le bèlè a fortement évolué (voir tableau ci-dessous). Il semble partager l'avis de Ciméline Rangon qui décrit la réalité: « *Manmay-la zot ka krazé sa ! sé sa zot ka krié bèlè !* » ⁴⁶⁸ Toutefois, sa réponse sans être catégorique rejoint celles des autres passionnés en affirmant que la codification de la pratique serait responsable de ce « non respect des bases ». Pourtant selon l'analyse des traces, l'un des instruments fondamentaux du bèlè, le tambour, n'a pas connu beaucoup d'évolution. Au caractère symbolique, la fabrication de cet instrument a su, selon le fabricant, Dartagan Laport, conserver les techniques de son père : « *L'homme qui pose ses mains d'or sur l'instrument en devenir définit son ouvrage comme un "devoir" à accomplir, dans le respect des ancêtres et de son père* ». ⁴⁶⁹

	RESPECT DES BASES	NON RESPECT DES BASES	TOTAL
<i>Anciens</i>	3	0	3
<i>djoubakè</i>	5	1	6
TOTAL	8	1	9

Tableau 26: le respect des bases chez les pratiquants de bèlè

Chez les pratiquants de la yole ronde, ces bases se réfèrent aux techniques de la navigation ; techniques sans lesquelles, la pratique n'aurait pas eu lieu. Toutefois, selon les pratiquants, ces principes ne suffisent pas à eux-mêmes pour que soit reconnue le côté traditionnel de la pratique.

La yole ronde relève du maintien d'une transmission matérielle et immatérielle. Les avis sont mitigés : la transmission immatérielle qui découle du savoir-faire reste sensiblement la même, au fil du temps. Mais il est surtout question, dans les esprits de ces yoleurs, de la part des évolutions technologiques de plus en plus grandissantes. Les résultats tendent à s'inverser entre les anciens et les *djoubakè*, car certains se réfèrent aux évolutions technologiques, tandis que d'autres voient dans la yole ronde traditionnelle un véritable savoir-faire. Deux anciens et trois *mapipi* affirment que la yole ronde a su préserver ses bases (voir tableau ci-dessus). L.P., un ancien « *croit fermement que la yole est une embarcation qui a évolué : sa coque, le grément, les appareils pour certaines yoles. Toutefois, le savoir-faire doit rester le même car nous avons toujours les mêmes éléments naturels ; si ce n'est le temps changeant et les saisons qui sont de l'ordre de l'imprévisible.* » ⁴⁷⁰ Les trois anciens et le *mapipi* qui mentionnent que la yole ronde n'est plus traditionnelle se réfère aux améliorations techniques apportées à l'embarcation et à son grément. Inversément, les quatre *mapipi* qui pensent que l'embarcation a conservé ses

⁴⁶⁷ Cf. *Supra*. p. 139.

⁴⁶⁸ Notre traduction : « Les enfants, vous démolissez le bèlè ! C'est ce que vous appelez bèlè ?! »

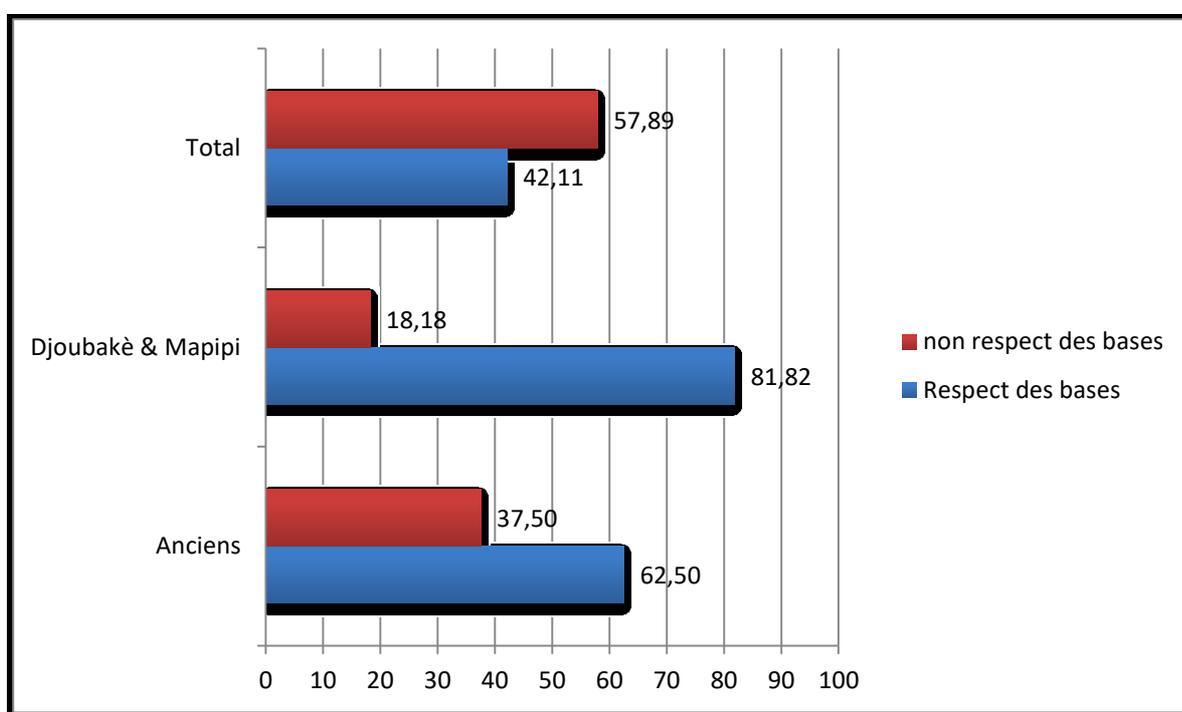
⁴⁶⁹ A. Cazalès. « Spécial patrimoine bèlè ». *Op. cit.*, p. 26.

⁴⁷⁰ Cf. *Supra*. p. 222.

atouts traditionnels se rapportent aussi à ce même savoir-faire.⁴⁷¹ GAH et GHL rajoutent que leur savoir leur permettent d'assurer une lignée entre le passé et le présent. Par conséquent, la yole ronde est une pratique traditionnelle. Tandis que PA se rassure sur la conservation de la matière de l'embarcation qui a pu se maintenir en bois (bien que le type de bois ait changé).

	RESPECT DES BASES	NON RESPECT DES BASES	TOTAL
Anciens	2	3	5
<i>mapipi</i>	4	1	5
TOTAL	6	4	11

Tableau 27: le respect des bases chez les pratiquants de la yole ronde



Graphique 3: Le respect des bases au sein des deux pratiques (en %)

Pour les adeptes de ces deux pratiques, les termes *évolution* et *respect des bases* a plusieurs acceptions. En effet, il n'existe pas de définition claire pour ces communautés ; chaque membre voit les choses à sa manière en fonction de ses conditions particulières. 42% des pratiquants affirmant que les bases sont respectées se réfèrent au maintien d'un savoir-faire et d'une réappropriation en fonction du cadre spatio-temporel. Les 57% restant pensent que la pratique subit beaucoup trop d'évolutions dues aux technologies, à l'instrumentation et aux nouveaux matériaux en autres. Ils en oublient la pratique en elle-même.⁴⁷²

Nous pouvons déduire le sens de la tradition comme étant une transmission qui assure une persistance d'un contenu culturel, qui ne cesse de se transformer au gré de son

⁴⁷¹ Voir tableau n° 27 : « le respect des bases chez les pratiquants de yole ronde », p. 261.

⁴⁷² Voir graphique n°3 : « le respect des bases au sein des deux pratiques », p.261.

environnement. Le caractère traditionnel de l'objet tient aussi de la subordination d'une conscience de soi sur la conscience collective. Nous en revenons à N. Barbalageta quand elle définit l'altérité qui implique l'autre, comme objet étrange et énigmatique, faisant de Moi un sujet incapable de se dépasser. Les interprétations deviennent multiples, incompréhensibles et difficiles à surmonter. Ce relativisme culturel est généralement visible entre des communautés bien distinctes. C'est par exemple le cas du *bèlè* et de la yole ronde qui appartiennent respectivement à des communautés d'adeptes bien distinctes. Mais au sein de la même communauté, plus particulièrement celle du *bèlè*, nous identifions plusieurs classes ou sous-groupes qui s'identifient d'une part selon des espaces géographiques et des conceptions de la pratique bien distinctes, et d'autre part selon des interprétations personnelles quels que soient les espaces géographiques concernées (Nord, Sud). Selon le *djoubakè* C.-V., il n'existait qu'un seul *bèlè* : celui de Sainte-Marie, le *bèlè* originaire du Bénin⁴⁷³. Aujourd'hui, hormis les types de danse qui se réfère à des origines culturelles⁴⁷⁴, nous identifions plusieurs *bèlè* : *bèlè lisid*, *bèlè lino*, ... ce sont là les différents genres selon les espaces et les interprétations. Nous observons aussi des interprétations différentes selon des conceptions particulières de la pratique : *le bèlè-Légliz*, *le Welto*, *le bèlè-fitness* : variantes que nous verrons en détail plus loin. Toutes ces variantes nous amènent à nous interroger sur la question du patrimoine comme maintien des bases.

En effet, la tradition, résultant d'un processus temporel, a-t-elle su respecter les principes de la pratique ? Comment définir le *bèlè* en dépit de toutes ces appellations ? Ce qui revient à redéfinir la tradition lorsque l'individuation amène à une succession d'appellations sans lien logique entre eux ? Le *bèlè* signifie, selon D.-B., « ainsi va la vie » issue de la syllabe *bè* qui signifie *vie* et *lè*, chemin d'où l'appellation commune du créole : « *an manniè viv* »⁴⁷⁵ Cette acception est connue de tous les pratiquants. Par conséquent, nous partons du principe que le *bèlè* est une manière de vivre. Selon le même *djoubakè*, cette manière de vivre avait pour principale fonction de résister aux pratiques esclavagistes. **E1/PR**, un ancien du *bèlè* affirme aussi que le *bèlè* a continué à être un moyen de résistance pendant qu'il s'adonnait à ses activités agricoles en tant que salarié.⁴⁷⁶ Devenue pratique culturelle selon les adeptes, elle continue à se maintenir comme étant une *manière de vivre* chez les uns et se réfère à un loisir, chez d'autres.

En tout état de cause, lorsqu'on interroge tous ces agents, ils disent unanimement ceci : « *bèlè, sé té an bagay vié nèg* ». Ainsi, une conscience collective s'est maintenue mais celle-ci tend à se déliter au fil des multitudes de variantes. La créativité est certes « un facteur d'enrichissement du genre communautaire »⁴⁷⁷, mais la part d'enrichissement se doit d'être acceptée par la communauté. Comme le préconise un *djoubakè*, « le *bèlè* est avant tout un art de vivre qui requiert un certain équilibre entre une pédagogie de l'adaptation et une pédagogie de l'adoption. [Cela revient à dire], que la pédagogie de la différence et de la tolérance signifie que tous les genres sont bons à condition qu'ils soient acceptés »⁴⁷⁸ En effet, si la tradition est une transmission d'un contenu culturel, il faudrait que soit accepté chaque apport de ce contenu. Olivier Morin, abordant la tradition selon le modèle mathématique, cherche à connaître « la durée de vie des traditions, les raisons de leur succès, leur accumulation dans le temps et [...] d'expliquer la plus ou moins grande

⁴⁷³ Cf. *Supra*. p. 139.

⁴⁷⁴ Cf. *Supra*. p. 78-80.

⁴⁷⁵ Notre traduction est la suivante : « une manière de vivre ».

⁴⁷⁶ Cf. *Supra*. p. 129.

⁴⁷⁷ Cf. *Supra* p. 147.

⁴⁷⁸ Cf. *Supra*. p. 148.

homogénéité culturelle de nos sociétés »⁴⁷⁹ Il est donc question de savoir si ces nouveaux genres perdureront. Selon le chercheur, la pérennité de la tradition dépend de son acceptation auprès d'un plus grand nombre, sur une longue période et au fil des générations. Toutefois, afin de justifier ces dernières réflexions, nous pouvons poser le fait que la qualité de la transmission constitue l'essentiel de la tradition. Il est justifié de dire que celle-ci perd de son essence si son contenu est jugé comme étant trop dilué. Ce qui revient à dire qu'il devient urgent d'établir les principes de base du *bèlè* et/ou de la yole ronde ; principe qui nous permettent de les qualifier comme étant des pratiques traditionnelles.

Un savoir-faire : une transmission fidèle

Ces pratiques sont dites traditionnelles puisque, par définition du mot *tradition*, elles participent au renouvellement du savoir-faire transgénérationnel et intergénérationnel. Mais nous pouvons nous demander si le processus de transmission se doit d'être une copie conforme du savoir de la précédente génération. En effet, la transmission « fidèle » serait-elle donc une réponse au respect de base ?

JM, un *ancien* de la yole ronde affirme qu'on ne peut transmettre à l'identique puisqu'il faut pouvoir s'adapter aux anciennes méthodes pour pouvoir évoluer : « *Talé a an boug ka di mwen an zafè lan monè ek i di mwen pran an kalkilatrìs. Man di'y non, an ni an métod*⁴⁸⁰. Il en est de même pour le *bèlè*, selon le *djoubakè* **DB**, cette pratique doit faire appel à l'imagination. Tel *ancien* du *bèlè* évalue d'une part les principes de base du *bèlè* et d'autre part le taux de créativité de l'apprenant.⁴⁸¹ Toutefois, nous sommes conscients qu'apparaît des formes de résistance qui nous pousse à croire qu'en fonction de la catégorie des pratiquants et de leur fonction dans la pratique, la transmission fidèle serait certainement une solution.

Ce sont les *anciens* qui émettent un avis mitigé : **E3/BR** affirme que le *bèlè* était une pratique de *vieux nègres* : « *bèlè sé té an bagay vié nèg* »⁴⁸² Et **E2/BR** considère le tambour comme étant l'instrument sacré de la pratique : il signale que la personne désirant jouer du tambour n'a pas le droit de faire n'importe quoi. Il signale qu'il a « des gens qui vont à l'église avec un tambour ». Il ajoute que lorsque l'on met le tambour sous les bras, celui-ci émet un langage.⁴⁸³

Le *bèlè* et la yole ronde sont des formes de résistance à une occidentalisation qui ne cesse d'étouffer ce qui relève de la culture d'un petit territoire tel que la Martinique. Ces considérations nous expliquent l'admiration d'un *mèt bèlè* pour sa pratique : « Partout, j'ai mesuré à quel point notre tradition est reliée à d'autres cultures noires comme au Brésil et dans une partie du Maroc ».⁴⁸⁴

Toutefois, ces formes de résistance n'ont pas pu supporter dans son intégralité la francisation et l'eupéanisation grandissantes du département. Autrement, la Martinique

⁴⁷⁹ O. Morin. *Comment naissent et meurent les traditions : la transmission culturelle*. Paris : Odile Jacob, 2011, p. 10.

⁴⁸⁰ Cf. *Supra*. p. 211. Notre traduction est la suivante : « Un homme m'a dit de prendre une calculatrice. Je le lui ai répondu que cela n'en valait pas la peine puisque j'avais une méthode. »

⁴⁸¹ Cf. *Supra*. p. 138-139.

⁴⁸² Cf. *Supra*. p. 138. Notre traduction est la suivante : « le *bèlè*, c'est l'affaire des vieux nègres (des nègres sans éducation) ».

⁴⁸³ Cf. *Supra*. p. 139.

⁴⁸⁴ FRANCE-ANTILLES. « Je suis un bâtisseur par la voix » [Réf. du 1^{er} juin 2016]. N° 14836, p. 38-39.

recopie à l'identique ce qui lui vient d'un *ailleurs*. C'est pour cela que nous devons nous convaincre qu'une transmission mimétique met en danger le succès de la tradition. Nous pouvons nous rappeler de la thèse soutenue par É. Glissant sur l'illusion d'une mimésis réussie. En effet, le *Retour* vers ses origines, désir de beaucoup d'Afro-Martiniquais est impossible puisque la pluralité de ces origines et l'adoption d'une culture occidentale ont provoqué une profonde transformation de l'être. É. Glissant en vient jusqu'à parler de Détour, l'impossibilité d'un Retour ; retour fait « d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles ».⁴⁸⁵ Ainsi, la pratique de la mimésis résulte d'une accumulation de négativités qui laisse penser que la transmission fidèle se caractérise elle aussi à cette illusion d'une mimésis réussie. Le dépassement de soi convoque ainsi le dépassement des principes acquis. Il ne s'agit pas de contourner les bases de la pratique mais d'aller au-delà des singularités et d'activer une conscience collective afin de penser la tradition dans un syncrétisme social et culturel : « Le Détour mène donc quelque part, quand l'impossible qu'il contourne tant à se résoudre en positivités concrètes ».⁴⁸⁶ Nous pouvons exemplifier cette affirmation par les propos d'un ancien de la yole ronde. L.-P. explique là, que c'est à partir du passé que l'on écrit l'avenir : « *Vouloir, c'est pouvoir. À partir du moment nou mété tèt nou épi... Il ne s'agit pas d'être isi-a. Être isi-a sé an choz mè vè ki but ou ka évolué* ».⁴⁸⁷ Il nous exhorte à prendre en compte le réel observable afin de construire et de penser l'avenir. Ainsi, l'homme martiniquais doit s'appropriier les pratiques traditionnelles afin que sa part d'imagination puisse s'acoupler à ce que les pratiquants nomment *respect des bases*. Ainsi, la tradition, au lieu de se référer à une forme de mimésis, sera en perpétuelle évolution et comme l'affirme O. Morin, celle-ci sera attractive pour les générations du moment. Une tradition est en autres attractive car elle parvient à transmettre des émotions. Ce n'est pas la médiatisation de la pratique qui la rend si attractive mais le fait qu'elle émotionne toute une communauté.

Les émotions

Dans le cas du *bèlè*, les anciens et *djoubakè* s'accordent à dire que la pratique ne se définit pas seulement par un enchaînement de pas, de gestes et mouvements ou encore de techniques instrumentales, le *bèlè* véhicule de l'émotion. Selon E7/CV, un *djoubakè*, « il faut accorder beaucoup d'importance à l'émotion ». Il en est de même pour la yole ronde : il ne suffit pas d'apprendre les techniques de la navigation pour que la communauté vous reconnaisse comme étant un bon coursier. Il est question, au sein des deux pratiques de *sensation* et d'*émotion*, les maîtres mots de la pratique traditionnelle que l'on acquiert sans formalisation au préalable. En effet, la maîtrise de celle-ci nécessite comme le préconise N. Barbalageta, de l'amour, permettant de « renoncer aux satisfactions immédiates et introduisant la temporalité proprement humaine, issue de la possibilité de différer la satisfaction. »⁴⁸⁸

Des passionnés de la terre pour les uns, des amoureux de la pêche pour les autres, ces deux communautés sont toutes deux proches de la nature.

Selon ces anciens marins-pêcheurs, la pratique est inhérente à leurs activités professionnelles. L'heure n'est plus d'amasser du poisson mais de faire de son outil de pêche un amusement : une profession et un loisir qui se sied à merveille lorsque ces

⁴⁸⁵ É. Glissant. *Le discours antillais. Op., cit.* p. 48.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁸⁷ Notre traduction est la suivante : « Vouloir, c'est pouvoir. Il faudrait que nous réfléchissions davantage car si nous sommes sur terre, c'est que nous avons un objectif. C'est l'avenir qui nous le dira. C'est à partir du passé et du présent que l'on pourra penser à demain et dès lors nous aurons fait un pas. »

⁴⁸⁸ N. Barbalagélata. « Transmission et exil ». *Op. cit.* p. 91.

anciens disent « faire corps avec la nature ». Nous retrouvons sensiblement la même expression chez les pratiquants de *bèlè* car proche de la terre, il raconte leur quotidien et leur souffrance. En s'exprimant avec leur corps, il conte cette même nature. Ils disent d'ailleurs être en relation avec elle. Un *djoubakè* (E5/DB) en faisant part de son expérience, nous raconte de quelle manière il a pu s'approprier le *bèlè* : « Tout ce que j'ai appris à faire près de la mer ; eh bien je l'ai fait au hand-ball, au volley-ball, au danmyé et au *bèlè* et à la *kalenda*. C'est le corps esprit qui est en créativité ». ⁴⁸⁹ Bien que la pratique de la yole ronde soit différente de celle du *bèlè*, les *yoleurs* emploient le même langage. Un *mapipi* (ST) affirme qu'en observant la mer, il a pu s'initier au fonctionnement des éléments naturels : le vent, les nuages, les rafales. Il tient son savoir-faire d'anciens, en particulier de JM où il dit avoir fait toutes ses classes. ⁴⁹⁰

Quelles que soient les pratiques, lorsque les *djoubakè* relatent le rapport qu'ils entretiennent avec la nature, c'est parce qu'ils tiennent leur connaissance des *anciens*. Ceux-ci, à leur époque n'avaient que ces outils pour pouvoir subsister à leur quotidien. Et c'est en autres, l'une des raisons pour laquelle le langage des anciens se rapproche davantage de leur environnement. Nous pouvons citer LP, un ancien de la yole ronde, qui nous fait part de ses émotions face à ce qui est pour beaucoup de pratiquants une inconnue :

« Kouté sa man ka di'w la ! Gran yol sé an kestion dé sansasyon lè ou bodlanmè, fok ou sa fè ko'w épi la nati ! Lé ou lé fè yol sé an élémán sine qua none. Fè ko'w épi la nati. Man ka di'w sa man ka tranblé ! Mésié ! (LP marque un temps de pose) Mésié ! Ou sav pouki ? Sa ka rivé mwen sé pas man an faz épi la nati. Man pa bouzwen ... Ou ka mété an bando anlè zyé mwen, man ka konté'w tout istwa-la bodlanmè-a ! Man pa bouzwen wè ! Si ou lé man ka fè ekspérians la. Ou ka mété mwen bodlanmé ofanswa ! Bodlanmé Trinité nenpot koté-a man ka konté'w tout istwa ki ka pasé bodlanmé-a. Pouki ? Gadé laj mwen ! Mennen mwen an tèt mon-lan bo kay mwen ou man rivé anlè an plaj an kous kannot ou man an bodlanmé dé zyé mwen rivé an lanmè-a toujou an analiz. Toujou ka analizé. Sa mwen ka wè-a ? Sé pa lefwi du hasard. Sé an san-mwen telman ! Mé sé pa fot mwen lé ou ka gadé lanmé, lanmé ni anlo enfomasyon ka poté. Lè ou wè an moun, yo ka gadé lanmé kon sa ! Mènm sé vag-la ni istwa yo ! Ou tann ? I ka rakonté'w istwa'w van-an ! Istwa'w lanmé-a [...] » ⁴⁹¹

Ainsi, tandis que les chercheurs analysent en catégorisant, les pratiquants analysent à leur façon en intégrant chaque élément implicitement dans un système ; un système qu'ils considèrent comme étant *une manière de vivre* : leur manière de vivre qui les particularise et qui fait d'eux une communauté. L'une à l'intérieur des terres, l'autre sur les côtes de l'île, ces communautés s'adonnent à leur préoccupation en fonction de leur environnement. Et c'est ainsi que revient l'expression : *faire corps avec la nature* ou encore *être en phase avec la nature* ; cette nature qui leur permet de développer des sensations et des émotions ; une caractéristique fondamentale qui distingue la société traditionnelle de la société moderne et qui se traduit d'*humanisme éthique* par C. Lévi-Strauss. ⁴⁹² En effet, le fait

⁴⁸⁹ Cf. *Supra*. p. 131.

⁴⁹⁰ Cf. *Supra*. p. 199.

⁴⁹¹ Cf. *Supra*. p. 231. Notre traduction est la suivante : « Écoute bien ce que je vais te dire. La grande yole : c'est une histoire de sensation. Lorsque tu es en bord de mer, il faut que tu fasses corps avec la nature, c'est et m'arrive car je suis en phase avec la nature. Je n'ai pas besoin de voir. Tu pourrais mettre un bandeau sur mes yeux et je te conterai l'histoire du bord de mer au François, à Trinité, n'importe où. Pourquoi ? Emmène moi en haut du *morne* auprès de chez moi, sur un lieu de course, mes yeux seront toujours en direction de la mer en train d'analyser. Ce que je vois n'est pas le fruit du hasard. C'est en moi ! La mer t'apporte tant d'informations. Même les vagues te racontent des histoires. As-tu compris ? Elles te racontent l'histoire du vent ».

⁴⁹² Cf. *Supra*. p. 45.

d'être en phase avec la nature place l'homme dans la nature « au lieu qu'il s'en institue le maître et la saccage, sans même avoir égard aux besoins et aux intérêts de ceux qui viendront après lui. »⁴⁹³

Replacer l'homme dans son univers naturel requiert un passage par les émotions. Et l'éducation par la pratique traditionnelle permet ainsi le transfert de l'évocation de l'activité perceptive en une activité conceptuelle. En effet, les émotions et sensations définies par ces pratiquants, plus particulièrement par les anciens peuvent s'orienter de deux manières. L'activité perceptive n'est que des successions d'évocations parasites qui selon Antoine de La Garanderie, « à peine regardent-elles ou écoutent-elles que des associations se font dans leur esprit dont l'objet n'a qu'un rapport lointain avec ce qu'elles visent à percevoir et, en tout cas, ne contribuent d'aucune façon à le leur faire connaître ». ⁴⁹⁴ C'est le cas de pratiquants dont les habitudes quotidiennes ne les ont pas amenés à prendre conscience de leurs actes : il les répète sans établir de cause à effet. L'intuition n'a pas de projet de devenir un « *progrès de sens* ». ⁴⁹⁵

Dans le cas du *bèlè*, les pratiquants aiment que le *bèlè* ne soit pas que des enchaînements de pas et de gestes. Chaque mouvement s'inscrit dans un processus d'intelligence permettant l'appropriation de la pratique.

Il en est de même pour les sensations ressenties surtout par les *anciens* et quelques *mapipi*. Il y en a de ceux qui analysent la mer : leur technicité sera amplement déployée car il les aura appris. Tandis que d'autres seront « en phase avec la nature ». Autrement dit, sans vouloir la dominer, leur activité perceptive vise à obtenir du sens. **E5/DB** fait aussi référence à plusieurs reprises du rôle de la perception dont la relation est du type pragmatique par rapport à un contexte donné. ⁴⁹⁶ Le *djoubakè* se réfère à plusieurs types de perception : visuelle, auditive, kinesthésique et onirique ⁴⁹⁷ ; perception qui doivent être saisies selon des modalités de la perception se rapportant à l'image perçue dans sa globalité, selon un espace et une temporalité défini. ⁴⁹⁸

Un art de vivre

Du créole martiniquais *an mانيه viv*, ⁴⁹⁹ ces nouveaux groupes afro-martiniquais, plus particulièrement les *anciens* n'ont pas appris une pratique mais ont acquis tout un savoir vivre. Le *bèlè* et la yole ronde n'en sont d'ailleurs que des traductions de cette philosophie de l'existence. Lorsqu'ils emploient le terme « faire corps avec la nature », c'est parce que beaucoup d'entre eux ont vécu à la campagne et/ ou au bord de mer ; ils ont donc été éduqués dans un cocon familial au sein duquel il n'était question que de subsister avec ce que la nature les pourvoyait. Si les *djoubakè* et *mapipi* en parlent, c'est aussi parce qu'ils ont suivi la trace de leurs aînés en s'appropriant leur mode de vie. Ainsi, en dépit de la forte institutionnalisation des pratiques, certains *djoubakè* et *mapipi* ont su transmettre leur manière de vivre et préserver ainsi l'authenticité de leur savoir. Les *djoubakè*, en particulier font référence à ce qu'ils appellent la *culture bèlè* » pour désigner cet art de vivre ; une culture qui se définit selon D. Berliner par les représentations, pratiques et émotions, n'est-ce pas là des constituants de la tradition ?

⁴⁹³ *Id.*

⁴⁹⁴ A. De la Garanderie. *L'intuition : de la perception au concept*. Paris : Bayard éditions, 1995, p. 17.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁹⁶ *Cf. Supra.* p. 144.

⁴⁹⁷ *Cf. Supra.* p. 144.

⁴⁹⁸ A. De la Garanderie. *L'intuition : de la perception au concept. Op., cit.*, p. 14.

⁴⁹⁹ Notre traduction est la suivante : « une manière de vivre ».

Le terme *représentation* pourrait s'identifier à la perception du pratiquant dans son rôle d'homme culturel ; ce qui revient à penser à *l'humanisation de la société et la socialisation de l'Homme*. En effet, l'homme est un être doté de culture. Son savoir et sa manière de percevoir le monde qui l'entoure s'identifie au moyen du groupe social. R. Toumson parle de singularité culturelle qui se reconnaît non seulement en tant que groupe social mais aussi par sa distance généalogique⁵⁰⁰. Autrement dit, cette manière de vivre se perpétue de génération en génération au moyen d'agents de la transmission : *ancien, djoubakè* ou *mapipi* et apprenants. Toutefois, selon l'essayiste, la culture d'un peuple doit outrepasser « les pesanteurs politiques et socio-économiques ». Celle-ci, tout comme la transmission, relève davantage du domaine socio-anthropologique.

Les concepts de culture et de transmission tiennent une place importante dans la description des sociétés dites traditionnelles. La question est donc de savoir ce qu'est une société traditionnelle. C. Lévi-Strauss démontre à l'évidence que les sociétés traditionnelles, qu'ils nomment sociétés primitives, se définissent dans leur manière de vivre, par leur capacité à considérer l'autre comme un être doté de sens et capable de se réaliser par soi-même. Leur singularité culturelle ne les soumet aucunement à penser l'altérité comme un « objet étrange »,⁵⁰¹ contrairement aux sociétés modernes ; mais à le concevoir la relation à l'autre comme une situation normale comblant un espace vide, afin de maintenir le groupe en équilibre. Nous exemplifierons nos propos dans les prochains chapitres dès lors que nous aborderons l'éthique des pratiques qui, d'ailleurs relève aussi d'une manière de vivre qui convient d'explicitier comme manière de se comporter et d'agir entre eux et avec autrui ; une manière de vivre qui n'a pas pour autant délaissés ses anciennes coutumes. En effet, du type magico-religieuses et glissé sous un catholicisme qui leur a été contraint, ces coutumes subsistent et reviennent sous forme thérapeutique.

Les coutumes magico-religieuses

Les sociétés africaines n'emploient pas de coutumes de type magico-religieuses pour un usage précis et occasionnel. Ces coutumes font parti de leur existence. En les cotoyant quotidiennement, ces sociétés traditionnelles n'établissent aucune différence dans ce qui relève du naturel et du surnaturel. Il n'en est pas de même pour les sociétés créoles.

R. Massé a analysé les causes structurelles de la détresse des Martiniquais et leurs conditions concrètes d'existence.⁵⁰² Ainsi, la détresse psychique apparaît comme un langage. Loin de tout procédé scripturaire, elle devient la forme orale d'une souffrance sociale ; un langage permettant de considérer la détresse comme un mode d'expression orale, un moyen de communication des idiomes d'identification, d'expression et d'explication.⁵⁰³ Il a pu vérifier que les coutumes magico-religieuses sont des idiomes d'explication, voire des formes culturelles et langagières jouant le rôle de guérison ou d'attaque contre le mal et de protection pour les sociétés créoles. Les termes les plus courants sont ceux du quimbois, des esprits et de la *dévenn* qui sont fréquemment la cause d'un mauvais sort, d'une mal chance et/ou d'une maladie. Elles viennent enfeindre le déroulement ordinaire des événements causé en autres par la jalousie, l'envie ou tout simplement la méchanceté d'autrui. La question du hasard dans ces sociétés est absente, le vide explicatif étant comblé par les forces surnaturelles.

⁵⁰⁰ Actes du premier congrès des écrivains de la Caraïbe (réunis par R. Toumson). *Op. cit.* p. 48.

⁵⁰¹ N. Barbalageta. « Transmission et exil ». *Op. cit.* p. 95.

⁵⁰² Cf. *Supra.* p. 44.

⁵⁰³ R. Massé. *Détresse créole : ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique.*

Se laisser convaincre par les pratiquants que les coutumes magico-religieuses sont absentes serait une aberration. L'objectif n'étant pas de savoir si elles sont bien réelles ou pas ou si les adeptes des pratiques étudiées croient, mais l'intérêt serait de connaître si tel est le cas, les modalités de la transmission de ces coutumes. Seraient-elles transmises implicitement ? Où font-elles parti d'un processus d'apprentissage ? Car si le *bèlè* et la yole ronde sont des modalités de cette manière de vivre, ces pratiques seraient des modèles servant à objectiver la thèse défendue ci-dessus par R. Massé, sur les idiomes d'explication des sociétés créoles.

Dans la pratique du *bèlè*, les interviewés n'ont pas souhaité en parler ; ce qui ne signifie pas qu'ils n'y croient pas ou qu'ils n'usent pas de ces types de pratiques, mais que celles-ci restent taboues. Seuls quelques enquêtés nous font part de leur avis. **E5/CV**, *tanmbouyé*, dit que le tambour a une fonction symbolique, voire sacrée. C'est d'ailleurs le seul instrument qui n'accepte aucune évolution. Dès lors, la question du genre reste problématique. Bien qu'il y ait de plus en plus de femmes s'initiant à la pratique du tambour, certains n'y sont pas favorables. Il en est de même pour l'introduction du tambour *bèlè* dans les églises – il ne peut être introduit dans l'espace sacré, car le plus souvent, il est habité par un esprit malveillant dont la fonction est de galvaniser celui qui l'utilise.

En effet, le *bèlè Légliz* reste une pratique évolutive qui soulève des mécontentements au sein de la communauté de *bèlè*. Le tambour, de la préparation à la pratique, a conservé des rites qui ne sont pas d'usage dans les sociétés occidentales. Selon **E2/BG**, « la personne désirant jouer du tambour n'a pas le droit de faire n'importe quoi [...] des gens qui vont à l'église avec un tambour [...] lorsque l'on met le tambour sous les bras, celui-ci te donne des "lettres". Le tambour est porteur d'histoire [magico-religieuse] ». ⁵⁰⁴

Concernant la pratique de la yole ronde, les résultats n'auraient pas été aussi enrichissants que ceux du *bèlè*, si d'une part nous n'avions pas avec nous un indicateur ; et d'autre part si le chercheur était complètement inconnu de la communauté. Il est bien entendu que certaines informations n'ont pas été divulguées, mais celles-ci n'entravent pas le bon déroulement de ce travail. Seuls quelques uns ont évité la question mais la plupart relatent ce que l'autre fait ou ne fait pas. La transmission de ces coutumes reste le plus souvent de l'ordre de l'implicite.

Dans tous les cas, il est rare que ce soit l'enquêté qui ait procédé lui-même aux rites. Il a fait appel à un tiers. R. Massé l'appelle, quimboiseur ou esprit, un homme doté de pouvoir surnaturel chargé par le commanditaire pour exécuter ses désirs ⁵⁰⁵ ; charlatan ou véritable « *gadéd zafè* » ⁵⁰⁶. Quoiqu'ils en soient, les résultats d'enquêtes révèlent une forte prégnance de ces coutumes dans ces deux milieux de la culture. Certains font croire qu'ils ne s'y engagent pas, que cela a disparu. L'approfondissement de la question a pour seul résultat, d'accuser l'Autre. Ces pratiques, qu'elles aient un rôle protecteur ou maléfique, que l'on soit acteur ou victime, laissent de mauvaises empreintes vis-à-vis des du « qu'en pensera-t-on » et des regards des autres. Ces coutumes sont donc des pratiques taboues qui sont, dans nos sociétés créoles, intégrées dans le quotidien de beaucoup de Martiniquais. Elles sont considérées comme vitales et sont fréquemment la cause d'un malheur venant

⁵⁰⁴ Cf. *Supra*. p. 138.

⁵⁰⁵ *Id.*

⁵⁰⁶ Littéralement : un regardeur d'affaires.

bouleverser le cours normal des événements. Encore faut-il définir ce qu'est la normalité dans une société qu'Augustin Armet nomme société du *krazé* ?⁵⁰⁷

DB, représentant de la FYRM, en dégage une explication en faisant remarquer que les membres actifs se doivent en tant que représentants d'une institution d'être rationnelle et anticiper tout événement :

*« Nous devons avoir une approche pragmatique. En fait, c'est dû aux contraintes de la vie de tous les jours par rapport à l'organisation que nous mettons en place. On est sous la pression constante des autorités [étatiques], que ce soient pour les courses du dimanche du championnat que pour le tour des yoles. On se doit d'imaginer tout ce qui va fonctionner ou pas. Nous ne sommes à ce niveau-là [...] Maintenant, nous savons tous que ça existe ou pas mais ce n'est pas un tabou ; c'est vraiment parce qu'il a les autorités. Après entre nous, nous nous disons : " I ni an bagay ki fèt la ! " mais on va justifier : que s'est-il réellement passé ? »*⁵⁰⁸

Pour AT, un autre représentant de cette même institution, les choses sont, dit-il, souterraines :

*« Moi, je n'en ferai pas un sujet. Dire que cela n'existe pas c'est quand même nier les choses mais je n'en ferai pas un sujet car les choses ne sont plus flagrantes comme avant. Avant il avait des bains d'amonniac, des gars déclaraient qu'ils fouettaient les bateaux. Mais je pense que c'est lié à ce qu'il a à l'intérieur de chaque famille. Mais quel que soit le milieu, il a des superstitions dans le milieu marin. »*⁵⁰⁹

Bien qu'institution, nous percevons chez ces membres du Conseil d'Administration, une croyance en ces coutumes. Toutefois, ces personnes doivent rationaliser l'ensemble des événements et des pratiques des coursiers que ce soit à terre que ce soit sur l'eau ; ceci afin de rendre compte aux différentes instances (préfecture, DJSCS, CTM, CMT et autres partenaires). Ce que nous devons admettre : c'est que les *anciens* restent les principaux porteurs de ces types de pratiques :

*« Kouté sa man ka di'w la. Lè mwen lèvé fè yol. Man tann palé di sa men sa pa janmèn... Dada mwen, sé chouval de batay mwen. Mwen pa ka di man pa konèt. Sé pa sa man vlé di-a. Bien kouté sa man di'w la ! Avan, man alé analisé sé bagay'tala, man préféré ni an bon konésans de la mer, an bon konésans dé kouran é an bon konésans du van. Sé sa ki promordial ! Ou tann ? Lè ou ni konésans tala, man pa sav sa i pé ni gréfè an alantou [...] »*⁵¹⁰

Ensuite, nous lui répétons la question, il affirme qu'il croit en Dieu : *« An dié ! Ma fi pour ne pas kaché'w ayen. Man pasé par toutes les faz alantou yol. Man sav sa pou fè ek sa pou pa fè. Ou tann ? Es ou wè kon nou yé la-anlo istwa o alantou yol. Si ou lé sav, man ké di'w tout bagay. »*⁵¹¹

⁵⁰⁷ A. Armet. *Société et santé à la Martinique : le système et le masque*, Paris : éditions présence africaine, 2001.

⁵⁰⁸ Cf. *Supra*. p. 241.

⁵⁰⁹ Cf. *Supra*. p. 241.

⁵¹⁰ Cf. *Supra*. p. 218.

⁵¹¹ Cf. *Supra*. p. 216. Notre traduction est la suivante : Écoute bien ce que je vais te dire. Lorsque j'ai appris à faire de la yole, j'ai effectivement entendu les gens parler de ça [...] mon dada, c'est mon cheval de bataille. Je ne te dis pas que je ne connais pas, mais avant de me pencher sur ces choses-là, je préfère avoir une bonne connaissance de la mer, des courants et du vent. C'est primordial ! Dès lors que tu as ce type de connaissances, je ne sais pas ce qui pourrait t'arriver [...] En Dieu pour ne rien te cacher. J'ai vécu tant

Ainsi, une fois la relation bien établie, LP se confie. L'ensemble des enquêtés dit croire et faire confiance à un seul référent, Dieu. En dépit de cette croyance, leur *rage* de vaincre les pousse à user des forces dites surnaturelles afin d'atteindre leur objectifs :

« [...] ou ka achte an parchemen. [...] Ou ka ekri sa anlè parchemen vierj la é ou ka mété'y an soulié goch'li ! I ka fê tout bagay [...] Yo maché san fatitjé ko yo! Pran bib-la, ou tann ? I déyé kannot-la. Yonn [...] Ki sa ki ka fê an kannot avansé ? Sé pa lavan'y, sé larié'y. Si yo pozé'w kestion, di sé LP ki di'w sa ! Sé pa lavan kannot ki ka fê i ka avansé! Sé larié'y : sé an lè fês-li i ka piyé pou i pé pwopilsé eh bien, [...] Ou tann ? Dènié bagay pou fê sé koulé ! Lè ini koulé i ni danjé ! Pa fé'y! An ka ba'w an bagay mé pa fé'y pas i danjéré! [...] Difé fèt anlè kannot-la Nissan. Lè man rivé, man di yo: koulé kannot! Épi roulé sa ! [...] »⁵¹²

Pour CE, un autre ancien de la yole ronde, ces pratiques ont un rôle protecteur :

« Dans les années 88, CE se rappelle des anciens qui prenaient des branches d'accacia qu'ils mettaient dans la yole. L'odeur éloignait les adversaires ; nous pouvons en déduire que cela agissait sur le concurrent puisqu'ils en avaient peur. Toutefois, selon CE, cette pratique ne relevait pas de phénomènes magico-religieux. Elle avait pour objectif de " désarçonner " son adversaire. Il faut donc être habitué à ce genre de pratiques »⁵¹³.

L'essayiste Charles-Henri Lafagues nous prouve bien que ces types de coutumes sont ancrés dans la pratique ; ce que confirme le coursier JM en apportant de plus amples détails. C'est à travers des anecdotes, que la transmission de ces pratiques s'effectue. En ce qui concerne LP, il nous a révélé certaines anecdotes. Nous pouvons déduire qu'un apprenant désirent réellement approfondir la pratique intégrera, dans le processus de transmission, certaines pratiques magico-religieuses tout en sachant que la transmission nécessite au préalable une relation de confiance entre le transmetteur et l'apprenant. La biographie d'Athon, un jeune ancien de la yole ronde a transmis son savoir à ses fils. Âgés d'une vingtaine d'années, ils ont acquis cette pratique dès leur plus jeune âge. Nous ne connaissons pas les modalités de transmission de ces coutumes. Toutefois, qu'elles relèvent de l'implicite ou de l'explicite, son ouvrage aborde en détail la question. Par conséquent, nous pouvons en déduire qu'une transmission s'effectue :

« Jennjan, ou pa ka alé an kous kannot kon sa, fok ou ranjé ko'w. Jeunes gens, on ne va pas en course de canot comme ça, il te faut t'arranger [...] Yol-ou a frennen. Yo ba'w kloché légliz Franswa-a. Ou maré. Dépri ko'w ti-bolonm. Mandé Agwé lafos ek proteksion. Ta yole est freinée. On t'a donnée le clocher de l'église du François à trapiner. Tu es attaché. Défais-toi de ça, garçon. Demande à Agwé force et protection. [...] Ben démaré ».⁵¹⁴

d'événements. Je sais ce que je dois et ne dois pas faire. Je suis capable de te raconter toute l'histoire de la yole. Si tu désires savoir, je te raconterai.

⁵¹² Cf. *Supra*. p. 216. Racontez-en nous une. Celle qui te vient à l'esprit! Et il se mit à parler : « Tu vas à la pharmacie et tu achètes un parchemin [...] Tu l'écris sur le parchemin vierge et tu le mets dans sa chaussures gauche ; dès lors il sera performant. Il marchera sans fatigue. Il prend ta bible et tu verras, il est derrière ta yole [...] Qu'est-ce qui fait avancer une yole ? Ce n'est pas l'avant de la yole mais l'arrière. Si on te pose la question, tu pourras dire que c'est LP qui t'a donné la réponse. L'appui se fait à l'arrière pour accroître la propulsion [...] La dernière chose à faire, c'est de couler. Dès lors qu'il a dessalage, il a danger ! Je te révèle ceci mais ne la fais pas car c'est dangereux... La yole de Nissan était en feu. Dès mon arrivée, je leur ai dit de la couler et de la retourner. »

⁵¹³ Cf. *Supra*. p. 214.

⁵¹⁴ C-. Fargues. *Le grand défi*. Op. cit., p. 108-109.

En effet, nous avons interrogé ce jeune *ancien*, il nous confirme ces anecdotes en nous dévoilant les véritables noms de ces personnages. Lors que nous lui demandons si ces pratiques font parti de son quotidien, il rebondit sur le fait que celles-ci ne remplaceront jamais le savoir-faire. Tandis que R. Massé révèle que la cause des infortunes des Martiniquais sont dues à des maléfices ; l'enquêté dans ce témoignage affirme que seul le travail fera la différence. L'analyse de son ouvrage et les détails de ses réponses attirent notre attention sur la prégnance de ces pratiques et nous prouvent du contraire.

Ainsi, les coutumes magico-religieuses sont visibles comme le relate Ozier-Lafontaine (cité par R. Massé), « sous forme de débris ». ⁵¹⁵ Les Martiniquais n'ont pas su préserver l'essence même de ces coutumes. : « C'est cette forme déstructurée du *quimbois*, vidée de son essence originelle, qui survivrait comme idiome d'explication ». ⁵¹⁶

La langue créole fait aussi parti, selon les interviewés, de ces formes vidées de leur essence originelle. En effet, le lexique n'est plus celui des anciens au sein duquel la prégnance du langage bèlè et du langage yole avait toute sa place jusqu'à la massification de la pratique et l'introduction de la langue française dans les pratiques traditionnelles et le créole martiniquais.

La langue créole

Sont traitées dans cette partie la langue du discours et celle de la transmission, inhérentes au même processus de transmission et issues du concept de tradition. Il convient aussi d'analyser dans une tout autre partie le créole, considéré par les pratiquants comme étant le langage yole et/ou langage *bèlè*.

En effet, les chants créoles sont métaphoriques, les mots et expressions de la yole ronde se révèlent être une source enrichissante pour la langue et le langage de la pratique ; ceci selon des catégories linguistiques choisies et définies ; catégories qui pourraient servir de modèles à une didactique de la langue créole au moyen de support appartenant au patrimoine local.

En ce qui concerne la langue du discours, les interviews avaient pour objet, d'une part, d'identifier le choix de la langue parlé entre les pratiquants et d'autre part, de déceler l'idiome dans lequel ces pratiquants seraient à l'aise. Ces personnes ont fait le choix de la langue en fonction de plusieurs facteurs. Le premier concerne le degré des relations entre le chercheur et l'enquêté. En effet, les premières interviews se sont effectuées en français. Les enquêtes suivantes se sont déroulées dans la langue de choix de l'enquêté.

La question du genre a joué aussi un rôle important. En effet, les premiers entretiens se sont déroulés, soit intégralement en langue française, soit au début en français puis dans les minutes qui suivent en créole. Certains avouent que le français s'avère plus respectueux dès lors que l'on s'adresse à une femme : « *Toi qui es une femme, ça va prendre beaucoup plus de temps [...] mais parler le créole à un homme sera plus facile. Parler le créole à une femme, je ne vais pas dire que c'est gênant mais [...] Ça gêne la personne qui parle la première. Mais après ça va mieux. Pour un homme, cela coule de source* ». ⁵¹⁷

⁵¹⁵ R. Massé. *Détresse créole : essai d'interprétation de la détresse psychique en Martinique*. Op. cit.

⁵¹⁶ *Id.*

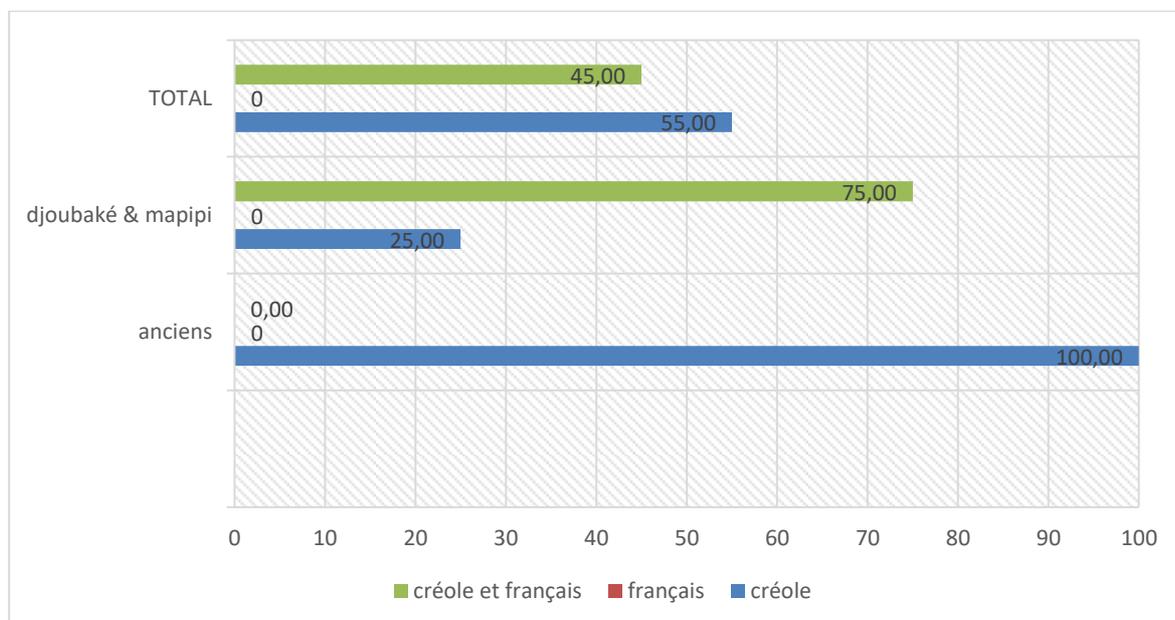
⁵¹⁷ Cf. *Supra*. p. 224.

Le deuxième facteur concerne la maîtrise de l'une et/ou de l'autre langue. C'est le cas de la plupart des anciens qui s'adressent à nous en langue créole. Et le troisième facteur concerne la langue de l'enquêteur. En effet, concernant le *bèlè*, nous n'avons pas procédé à tous les entretiens. Cela ne nous a pas empêché de compléter les enquêtes de la pratique du *bèlè* et de mener la totalité de celles de la yole ronde. Au contraire, il s'est avéré judicieux de procéder à un état des lieux et de ne pas reproduire ce qui avait déjà été initié.

Lorsque nous soumettons ces entretiens à l'analyse, il s'avère que le créole est la première langue du discours de l'ensemble des pratiquants. (Voir tableau et graphique ci-dessous).

	ANCIENS		MAPIPI & DJOUBAKÈ	
	BÈLÈ	YOLE RONDE	BÈLÈ	YOLE RONDE
CRÉOLE	3	5		3
FRANÇAIS				
CRÉOLE & FRANÇAIS			7	2
TOTAL	3	5	7	5

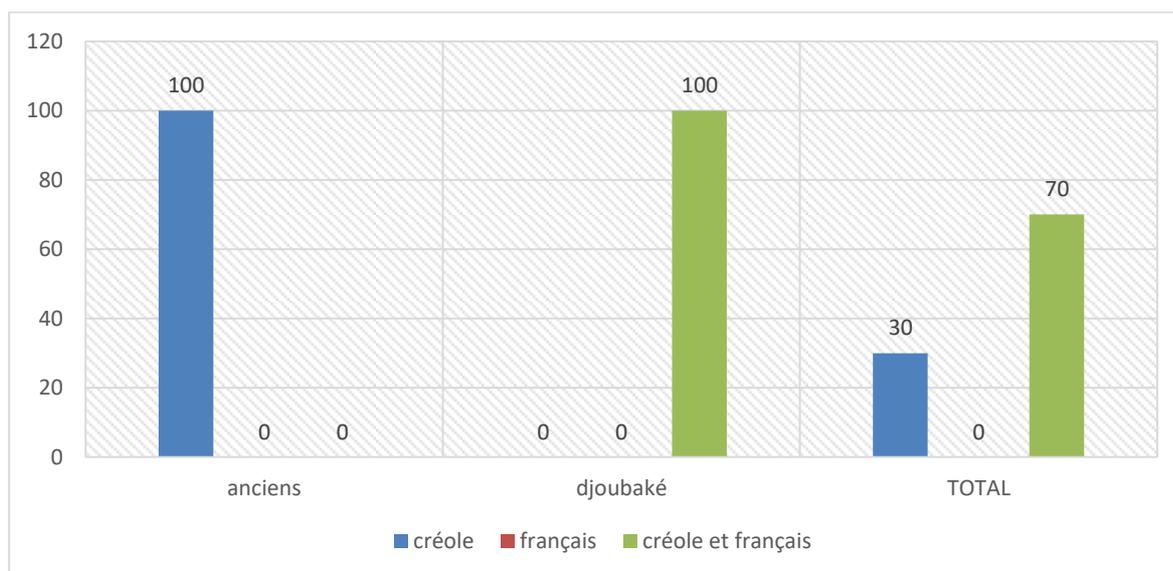
Tableau 28: La langue du discours au sein des deux pratiques



Graphique 4: La langue du discours au sein des deux pratiques

Nos enquêtés sont pour la plupart des autochtones qui ont acquis la langue créole dès leur plus jeune âge. Les plus âgés (les *anciens*) l'ont comme première langue (voir tableau et graphique ci-dessus). E3/BR, un ancien du *bèlè* affirme d'ailleurs ceci : « *Bèlè pa ni fransé adan sé kréyol ki ni* ». ⁵¹⁸ Il en est de même pour les pratiquants de la yole ronde dont l'un considère la langue comme étant encore un patois : « *Patwa mié. Fok ou santi ko 'w a lèz. Si i ni an étranjé, fok ou espliké. Mè an patwa, ou fè ko 'w konprann pli fasil.* » ⁵¹⁹ D'autres, conscients de l'évolution du créole la chérissent ; c'est la cas de LP, un *ancien* de la yole ronde : « *Dans la langue de shakespeare (jeu de mots) je suis plus à l'aise* ». ⁵²⁰ Ce n'est pas le cas de FF, qui a voulu être accompagné de son ami LP. Il considère encore la langue comme une tare. Cet ancien yoleur se situe dans la situation que le *djoubakè* E5/DB présente : « *Ils comprennent le français mais la performance linguistique la plus développée et la plus aise demeure le créole* ». ⁵²¹

75% des enquêtés de la génération suivante, les *djoubakè* et *mapipi*, maîtrisent les deux langues. Il est entendu que cette dernière tendance dépend de l'entourage familial pour qui le créole a été de moins en moins employé à la maison. Concernant la pratique du *bèlè*, tous emploient les deux langues (100%). E5/DB affirme que « la langue et l'imaginaire qui structure la culture *bèlè* est le créole. Toutefois, c'est en fonction des situations et des personnes qu'ils usent de tel ou tel idiome. Cependant, malgré leur bilinguisme, le créole reste la langue de la pratique. »



Graphique 5: La langue du discours chez les pratiquants de *bèlè* (%)

Concernant la pratique de la yole ronde, bien que les résultats soient différents, le créole reste la langue prestigieuse au sein de cette pratique. Les trois *mapipi* (60%) qui disent s'exprimer uniquement qu'en créole ont pu s'entretenir avec nous en français. Ils sont aussi conscients que la pratique se démocratise. De ce fait, les participants sont d'un milieu social assez diversifié : « [...] Avant tu n'avais que des marins-pêcheurs sur une yole,

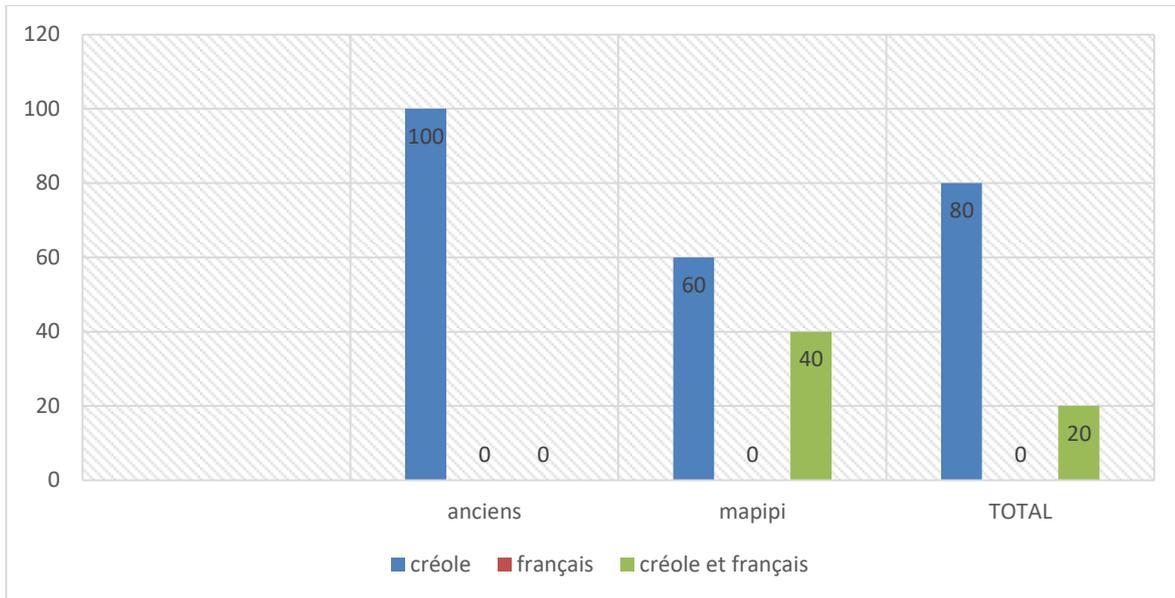
⁵¹⁸ Cf. *Supra.* p. 140 : notre traduction est la suivante : « La langue du *bèlè* demeure le créole. Le français n'a pas sa place. »

⁵¹⁹ Cf. *Supra.* p. 223 : notre traduction est la suivante : « Le patois est mieux. Il faut que tu te sentes à l'aise mais face à un étranger, il lui faut l'expliquer. Toutefois, avec le patois, tu te fais comprendre plus facilement ».

⁵²⁰ Cf. *Supra.* p. 223.

⁵²¹ Cf. *Supra.* p. 140.

*maintenant tu as le banquier. Tu as des gens qui brodent*⁵²². *C'est à M. tout le monde. Mais c'est bien même si la tradition change* ». ⁵²³ Par conséquent, ces coursiers sont contraints, dans les premiers instants, de s'adapter à l'idiome linguistique du touriste : 40% disent parler des deux langues. Toutefois, la langue de discours reste le créole. Les résultats nous le prouvent : 80% parlent uniquement le créole contre 20% qui parlent le français et le créole.



Graphique 6: La langue du discours chez les pratiquants de la yole ronde

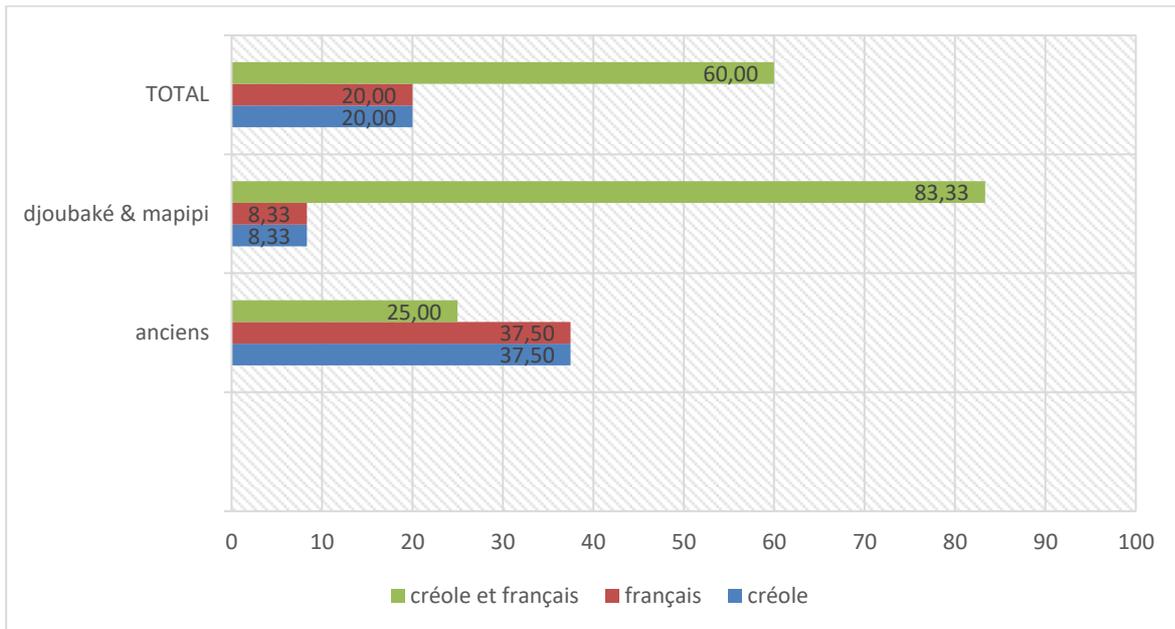
Lorsque nous transmettons un savoir-faire, nous transmettons aussi la langue de la pratique. Toutefois, en fonction du locuteur, il n'est pas toujours aisé d'employer cette langue ; celle-ci étant fonction de la compétence linguistique du locuteur et de son destinataire.

	ANCIENS		MAPIPI & DJOUBAKÈ	
	BÈLÈ	YOLE RONDE	BÈLÈ	YOLE RONDE
CRÉOLE		3	1	
FRANÇAIS	3		1	
CRÉOLE & FRANÇAIS		2	5	5
TOTAL	3	5	7	5

Tableau 29: La langue de la transmission au sein des deux pratiques

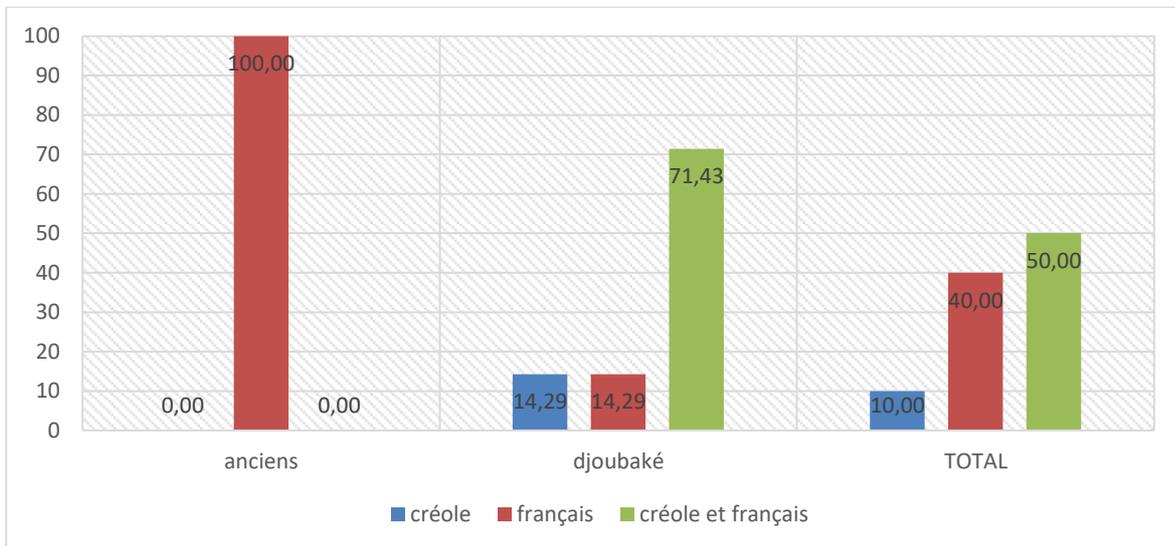
⁵²² C'est-à-dire qui roulent les R et adoptent un accent « parisien ».

⁵²³ Cf. *Supra*. p. 224.



Graphique 7: La langue de la transmission au sein des deux pratiques

Selon **E5/DB**, « la situation est plus complexe ». ⁵²⁴ Enseigner le *bèlè* en français, c'est lui enlever son enveloppe imaginaire : ce qui revient à dire que même dans le processus de transmission, le créole reste la langue qui permet de maintenir l'immatériel. Trois anciens du *bèlè* sont unanimes quant au choix de la langue de transmission (voir tableau ci-dessus). Étant donné qu'on leur a transmis la pratique en créole, ils souhaiteraient maintenir ce mode de transmission. Toutefois, ils disent être contraints d'utiliser la langue française.



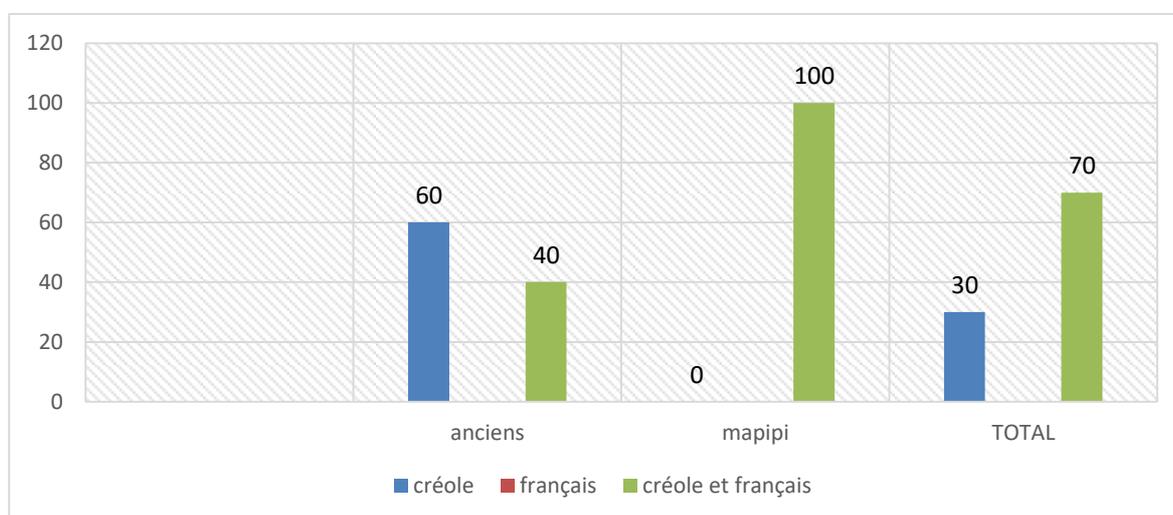
Graphique 8: La langue de la transmission chez les pratiquants de bèlé

⁵²⁴ Cf. *Supra*. p. 140.

Les raisons semblent évidentes. Ces anciens sont les maîtres du *bèlè* dans une structure à Sainte-Marie, la *maison du bèlè* dans laquelle ils sont aussi les référents en la matière. Cette structure est située au Nord-caraïbe de la Martinique, le vivier du *bèlè*. Elle accueille beaucoup d'Hexagonaux qui veulent s'initier à la pratique. Les anciens disent d'ailleurs que celle-ci est devenue un atout économique pour la Martinique ; ce qui a entraîné, sa massification.⁵²⁵

La yole ronde connaît le même phénomène. CE, un *ancien*, est le premier à avoir créé un équipage entièrement féminin. C'est la langue française qui prime dans ces situations. Il en est de même avec les touristes.

Toutefois, la langue créole est la plus utilisée puisque les expressions ne peuvent se traduire. HN, un *ancien* de la yole ronde considère que l'apprentissage du créole s'avère indispensable mais pour lui le français est un idiome de domination : « *Dépi an jenn vin abo mwen. Man toujou enmen ispo. An ti jenn pour être dominateur, fok ou koumansé palé fransé bay. Pas ou gran pasé'y pi apré, ou pé esprimé ko'w an patwa pou i pé bien konprann bay'la pas dé moman sé anta-a i ka konprann* ». ⁵²⁶



Graphique 9: La langue de la transmission chez les pratiquants de la yole ronde

Les *mapipi* et *djoubakè* emploient pour la plupart les deux langues. Les avis sont mitigés, compte tenu les résultats du tableau ci dessus. Un seul déclare employer uniquement le créole. Toutefois, sa langue natale reviendra lors d'une manœuvre rapide à réaliser ou d'un danger imminent : « *Les explications données lors des initiations et les balades en yoles peuvent se dérouler en français. Cependant, la pratique de la yole ronde lors des entraînements et des compétitions doivent se maintenir en créole les enjeux sont présents et il n'y a pas de temps à perdre.* » ⁵²⁷ Cependant, en ce qui concerne le seul interviewé qui déclare transmettre en français, c'est un jeune *doubakè* de 33 ans exerçant la profession d'enseignant de mathématiques. Bien qu'il ait acquis la pratique au sein de son entourage familial, sa compétence linguistique reste partagée entre deux langues. De plus, il dit avoir poursuivi son apprentissage au sein des ateliers *bèlè* à l'école. Compte tenu de sa profession, la

⁵²⁵ Cf. *Supra*. p. 135-136.

⁵²⁶ Cf. *Supra*. p. 223. Notre traduction est la suivante : « J'ai toujours aimé le sport. Lorsque j'encadre un jeune, j'établis une relation de maître à élève. Pour cela, je m'adresse à eux en français car je suis plus âgé. Mais moi, je m'autorise à lui parler en créole aussi afin qu'il me comprenne ».

⁵²⁷ *Id.*

langue de la transmission est la même que la langue de l'enseignement. Toutefois, il use de l'alternance codique dès qu'il parle des anciens ou qu'il emploie un lexique propre à la pratique.⁵²⁸

Ainsi, nous sommes en présence de deux langues, le créole et le français. Lorsque nous nous référons à la situation linguistique des Antilles françaises, les linguistes créolophones ont pour habitude d'interroger le concept de diglossie, qui d'ailleurs est défini dans notre partie théorique.⁵²⁹ La situation diglossique tend à s'inverser lorsque nous sommes en présence de la langue parlée dans le cadre des pratiques du *bèlè* et de la yole ronde : le créole est la langue du discours des pratiquants. Il est certes employé dans le milieu informel puisqu'il s'agit de pratiques traditionnelles, mais ces pratiquants de *bèlè* et de la yole ronde sont fiers de l'employer, ce qui n'était pas forcément le cas, il a une vingtaine d'années. Même s'il s'adresse en français devant les médias, nous percevons ce qu'il appelle le langage de la pratique. Autrement dit, qu'ils francisent des mots et expressions créoles ou qu'ils les intègrent tels quels dans leur discours, la langue reste le créole. Ainsi, Raymond Massé, en citant F. Affergan, A. Armet et bien d'autres essayistes, analyse cette société déraillée⁵³⁰ par la subordination, entre autres, culturelle à l'Hexagone. Cette subordination n'a pas épargnée la langue qui, bien que présente, ne semble plus représenter l'imaginaire des sociétés rurales. Elle est un signe d'une dilution culturelle, issue de l'assimilation française des sociétés créoles. Cette situation n'a pas épargné les pratiques traditionnelles qui pourtant attirent de nouveaux pratiquants recherchant dans celles-ci des valeurs de cohésion sociale. En effet, l'individualisation des sociétés fait parti de ces problématiques qui découle des formes de détresse ; détresse que R. Massé analyse comme étant le langage des sociétés créoles. Face à cette situation, **E9/GD** nous livre ces paroles : « *Le bèlè peut aider la jeunesse, elle peut l'éduquer* ». ⁵³¹

En quoi une pratique traditionnelle, longtemps dénigrée par les colons et les Afro-Martiniquais, peut-elle venir en aide à des enfants issus d'un monde moderne ? Au préalable ne faudrait-il pas se pencher sur la manière de penser la tradition dans une société en quête de reconnaissance et de sens commun ?

La Martinique entre modernisation et modernité

Selon Franc Morandi, « aucune société ne peut faire l'économie de porter de nouvelles générations à l'état adulte. Des dispositifs naturels aux dispositifs sociaux et éthiques, se construit le principe de notre personnalité et de toute humanité ». ⁵³² La progression faisant passer tout individu des dispositifs naturels aux dispositifs sociaux se réfère au caractère éduicable de l'homme et à son aptitude à rendre intelligible sa pensée. Ainsi, se mettrait en place une conscience collective, afin de transcender les conditions particulières et penser l'éducation comme un projet social et éthique qui aurait pour but d'accéder au bonheur et à une liberté intellectuelle. Celle-ci se veut être une utopie puisque toute liberté renvoie à un but à atteindre, telle la ligne imaginaire que se fixent les yoleurs pour arriver à bon port. ⁵³³ Autrement dit, l'accès au bonheur résulte d'un acte en devenir ; les moyens pour parvenir sont multiples et spécifiques à chaque société. La spécificité de la société martiniquaise tient à ce qu'affirme A. Lucrèce ; elle serait une société archaïque car elle n'a pas su

⁵²⁸ Cf. *Supra*. p. 132.

⁵²⁹ Cf. *Supra*. p. 65.

⁵³⁰ A. Lucrèce : *Société et modernité : essai d'interprétation de la société martiniquaise*. *Op. cit.*, p. 57.

⁵³¹ Cf. *Supra*. p. 134.

⁵³² F. Morandi. *Philosophie de l'éducation*. Paris : Nathan, 2005, p. 6.

⁵³³ Cf. *Supra*. p. 53-57.

pleinement profiter de la transition la faisant passer de l'état de nature à l'état de culture, de société irrationnelle à société rationnelle. La pratique traditionnelle, présente dans toutes les sociétés modernes, se veut traditionnelle car s'opposant aux pratiques modernes, elle est la part qui se transmet, de manière vivante, de génération en génération. La pratique traditionnelle représente un contenu culturel qui constitue les spécificités des sociétés quelles soient caractérisées comme étant une société moderne ou traditionnelle.

À la Martinique, notre choix s'est porté sur le *bèlè* et la yole ronde. Notre problématique s'est moins orientée sur le qualificatif traditionnel de ces pratiques que sur le contexte dans lesquels elles s'inscrivent : une société traditionnelle, moderne, post-traditionnelle, post-moderne. Toutefois, s'intéresser à la transmission de ces pratiques permet aussi d'analyser le type de société dans lequel s'inscrit ce territoire français.

Nous nous interrogeons dans cette partie au processus de modernisation et à l'état de modernité contextualisés au sein de nos deux pratiques traditionnelles. Certains indicateurs permettent de mesurer qualitativement le taux de modernisation de ces pratiques voire celui de la société qui la constitue. Nous nous sommes intéressée pour cela à l'institution rectorale, en tant que personne morale, représentant l'État en matière d'éducation. Ces institutions sont les garants de la société moderne.

Nous avons défini la société moderne par tout ce qui est récent, et marquée par une révolution intellectuelle et des progrès scientifiques et technologiques.⁵³⁴ La modernité étant un but à atteindre et la modernisation un processus qui sous-tend l'état de modernité. A. Touraine souligne que la « distance qui s'est creusée entre modernité et modernisation, entre capitalisme et nationalisme, a conduit la ruine du rêve d'une société moderne, définie par le triomphe de la raison ». ⁵³⁵ Sur quels principes repose la modernité des pratiques étudiées ?

Les pratiquants du *bèlè* et de la yole ronde ne partagent pas le rêve consistant à passer de l'état tradition à celui de modernité. Ils veulent, pour la plupart, tout au contraire, préserver, en l'état, la culture de leur territoire et résister à l'occidentalisation. Toutefois, ils établissent un paradoxe culturel et symbolique les plaçant dans un entre-deux ni traditionnel, ni moderne. Prenant des formes diverses, ces pratiques s'établissent selon des règles de plus en plus occidentales ; ce qui ne permet pas pour autant de les définir comme des pratiques rationnelles, car toute action de leur part serait déçue de leur triomphe sans une réelle prise de conscience collective. En quels termes décrire ces territoires ?

Selon A. Touraine, « la pensée moderniste affirme que les êtres humains appartiennent à un monde gouverné par des lois naturelles que la raison découvre et auxquelles elle est tellement soumise. Et elle identifie le peuple, la nation, l'ensemble des hommes à un corps social qui fonctionne lui aussi selon des lois naturelles et qui doit se débarrasser des formes d'organisation et de domination irrationnelles qui cherche frauduleusement à se faire légitimer par le recours à un révélation ou à une décision supra-humaine ». ⁵³⁶

Des dominations irrationnelles renvoient aux caractéristiques de la tradition ; caractéristiques basées sur l'émotion, les pratiques magico-religieuses inhérentes à un savoir-faire que les pratiquants ont reçues de leurs aînés. Fondée sur des modalités de la transmission implicite, leurs savoirs de bases constituent des valeurs factices ne permettant

⁵³⁴ Cf. *Supra*. p. 53.

⁵³⁵ A. Touraine. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 45.

⁵³⁶ *Id.*

pas d'établir de raisonnement rationnel. Il en est de même pour la langue créole, tous ces pratiquants affirment que son statut a évolué. Toutefois, bien que conscients de la décréolisation qualitative, ces pratiquants affirment leur statut identitaire en revendiquant leur culture et leur langue, sans toutefois l'inscrire, en tant que pédagogues pour ceux qui le sont, dans un projet éducatif permettant d'inscrire le créole au sein d'une pratique qui se veut traditionnel. N'est-ce pas là le rôle de l'institution ?

Toutefois, ces pratiquants (*anciens, djoubakè* ou *mapipi*) sont inclus dans les institutions : école de *bèlè*, fédération des yoles rondes de la Martinique, institutions scolaires, clubs de voile qui les légitiment dans leur acte par leur statut juridique ; mais qui les contraignent à promouvoir ensemble des liens éducatifs. Le rôle de l'État n'en est pas moins exclu. En effet, l'État délègue aux associations la charge culturelle et éducative, mais c'est à lui que relève la charge de mettre en place des actions préventives et curatives. Ainsi, la notion du politique est nouvelle puisqu'elle n'apparaît pas dans les caractéristiques de la tradition puisque celui-ci se charge de moyens d'actions basés sur une pensée critique qui se veut rationnelle. Or, il s'avère que les pratiques traditionnelles s'inscrivent à la fois tant au sein des caractéristiques de la tradition et des institutions afférentes : association et « écoles » que dans les missions de politiques éducatives étatiques. Par voie de conséquence, nous pouvons nous interroger sur le type de société dans lequel s'inscrivent ces pratiques. Nous nous référons pour cela aux indicateurs permettant de classer les pratiques traditionnelles dans le processus de modernisation. Autrement dit, nous verrons si la modernité en acte résulte de transformations symboliques, culturelles et intellectuelles.

L'avis des agents de la transmission a été important d'autant plus que la plupart d'entre eux sont des pédagogues dans les écoles de *bèlè* ou des moniteurs dans les écoles de voile. Ils disent être contraints de codifier leur pratique afin d'en assurer la transmission. **E5/DB** rappelle : « Que les objectifs du *bèlè* à l'école sont différents des objectifs philosophiques enseignés par les *djoubakè* ; il y a incompatibilité. À l'école, l'élève est totalement libre, c'est donc à lui de créer ses pas... »⁵³⁷ La liberté dont parle cet enquêté se réfère à la divergence des codes observés par la communauté *bèlè* et ceux standardisés par l'institution scolaire, en particulier par le phénomène de l'évaluation.

Au sein de la pratique du *bèlè*, trente quatre structures associatives (les écoles de *bèlè*) ont été recensés dont 18 sur la côte Caraïbe, 11 sur la côte atlantique et 5 au centre Nord et Sud de la Martinique.⁵³⁸ Le nombre d'entités est fonction du nombre d'adeptes de plus en plus croissant. Selon CJ, « [...] dans les années 80, il n'y avait pas autant de pratiquants, pas autant d'associations. L'association n'existait pas à l'époque ; c'était des groupes ».⁵³⁹

Ces structures emploient, entre autres, des pratiquants de *bèlè* formés sur le tas. Ils se nomment responsables de centre, présidents d'associations, cadres des activités physiques et sportives, animateurs. Quels que soient leurs statuts, ils assument tous la charge de pédagogues d'une pratique traditionnelle : le *bèlè*. Toutefois, tous n'ont pas répondu aux questions ; ce qui n'entrave pas l'objectivité des résultats puisque ceux-ci seront ajoutés aux enquêtes de l'institution scolaire et répétés au sein de la pratique de la yole ronde.

L'institution scolaire est composée notamment d'enseignants diplômés d'État qui ont la charge d'encadrer les élèves. Bien qu'elle soit composée d'établissements des 1^{er} et 2nd

⁵³⁷ Cf. *Supra*. p. 134.

⁵³⁸ Voir graphique n° 1 : « la répartition des écoles de *bèlè* par région », p. 158.

⁵³⁹ Cf. *Supra*. p. 148.

degré, nous avons analysé plus particulièrement les lycées. Ces derniers établissements proposent une pratique traditionnelle comme option au baccalauréat. Nous avons interrogé ces apprenants (de l'institution formelle) pour qui l'option apparaît d'une part comme une possibilité de gagner des points à l'épreuve et d'autre part un moyen de valoriser une culture : leur culture, disent-ils. Nous n'avons pas manqué de questionner l'équipe éducative afin de comprendre le rapport triadique entre l'enseignant, l'enseigné et l'objet d'éducation : la pratique traditionnelle. Un complément d'informations sera finalement apporté par un autre type d'institution : l'église pour mieux penser notre objet d'étude. En effet, le *bèlè Légliz* est une pratique récente qui mérite d'être analysé qui, comme une revanche sur les avatars de l'histoire, a bouleversé certains dogmes ; ce qui a remis en question la pratique considérée jadis comme *pratique de nègres sans aucune instruction*. Les analyses de traces ont éclairé aussi nos propos. Elles ont consisté à dépouiller des articles de journaux ou des ouvrages de didactique qui d'ailleurs se sont avérés comme des modèles de modernisation et de formalisation d'une pratique.

Les enquêtes sur la pratique de la yole ronde ont apporté des renseignements supplémentaires, au sens où, elle n'est pas que « répétition » des interviews du *bèlè*. En effet, elle apporte des éclaircissements sur la notion d'évolution d'une tradition en voie de modernisation. Qui plus est, la yole ronde étant une pratique plus récente que le *bèlè*, les représentations sont d'autant plus divergentes. Ont été interrogés quelques représentants de la FYRM et d'une école de voile. Nous avons jugé utile de tenir compte de la notion d'évaluation, bien que soient représentés davantage les spécialistes de la voile traditionnelle que les établissements scolaires.

Nous n'avons pas manqué d'explicitier nos propos par l'analyse de traces tant dans le domaine du *bèlè* que dans celui de la yole ronde. En effet, les journaux de vulgarisation, bien que n'ayant aucune portée scientifiques, nous ont aidé à comprendre le réel. Ils ont été des vecteurs de conceptualisation de la réalité que F. Morandi décrit comme, *une conscience comme expression d'une humanité ?*⁵⁴⁰ Ou encore mieux, lorsque Kant dit « qu'il n'y a de vérité que dans l'expérience »⁵⁴¹. Et ce réel s'exprime par son action et cette action est implicitement au service de l'éducation. En effet, « l'homme s'éduque à l'occasion de n'importe quelle étude ». ⁵⁴² Et c'est sur cette citation que se base l'empirisme de nos travaux.

La diffusion de la pratique

La vulgarisation de la pratique traditionnelle implique sa standardisation voire sa normalisation. En effet, le nombre de personnes s'adonnant à la pratique traditionnelle n'a cessé d'augmenter ; ceci depuis les années 80. Les raisons, loin d'être exhaustives, nous ont été apportées par un des *djoubaké* (qui est aussi animateur dans une école de *bèlè*) pour ce qui concerne le *bèlè* et par le Président de la FYRM pour la yole ronde.

Plusieurs enquêtés *djoubaké* et autres représentants d'institutions se remémorent les années 70 pendant laquelle *Ti-Émile*, ce référent de la communauté *bèlè*, est *descendu d'entre les mornes* vers la capitale à la demande du poète ; ce qui a permis d'étendre la pratique au centre de la Martinique, selon **E9/GD** « [qui] dit avoir cotoyé un foyer rural de la JEC au sein duquel il a fait la connaissance de deux *anciens*. L'un deux surnommé *Ti-Émile* qui,

⁵⁴⁰ F. Morandi. *Philosophie de l'éducation*. Paris : Nathan, 2005, p. 18.

⁵⁴¹ *Id.*

⁵⁴² *Ibid.*, p. 20.

dans les années 70 a quitté Sainte-Marie pour rejoindre Sainte-Marie pour rejoindre Fort-de-France, la ville natale de **E9/GD**. Il a donc été sensibilisé au *bèlè* dès son plus jeune âge du fait de la proximité du foyer à celui de ses parents ». ⁵⁴³

UC, un directeur de centre de loisirs nous a déclaré : « *Depuis tout petit, je faisais des petites danses traditionnelles. Alors entre temps, avec Ti-Émile qui est sorti de Sainte-Marie, qui est descendu à Fort de France, j'allais voir un petit peu le bèlè, le danmyié [...]* ». ⁵⁴⁴

Quant à **11/SN**, le proviseur d'un lycée, il nous tient les mêmes propos : « *L'émergence du bèlè a démarré lors de la venue de Ti-Émile à Fort de France [...]. C'est à partir de ce moment que l'AM4 a été créé [...] Beaucoup d'enseignants ont adhéré. Ils ont créé l'option* ». ⁵⁴⁵

Ainsi, l'ensemble des acteurs de la transmission sont unanimes sur le fait que la diffusion de la pratique est due à cet *ancien* qui pour des raisons professionnelles a quitté sa commune natale. Et c'est, en autres, Aimé Césaire, maire de l'époque qui le convainc puisque celui-ci voulant promouvoir la culture locale n'a pas hésité à faire appel à l'un des plus grands chanteurs de la communauté. **E4/CJ** s'en remémore : « L'évolution a commencé à s'effectuer avec Aimé Césaire. En créant des structures, les Martiniquais se sont en quelque sorte réappropriés leur culture. » ⁵⁴⁶ L'écrivain, J.-M. Terrine en parle comme étant le chanteur à jamais irremplaçable par son timbre de voix et sa sensibilité hors pair : « Quand il a quitté son quartier Bezaudin, pour travailler à Fort de France, il n'avait pas trop le choix. Aimé Césaire lui a proposé un emploi au *pitt* Jean-Marie Serreau, du quartier Dillon » ⁵⁴⁷.

Toutefois, dans le cas de la pratique de la yole ronde, ce ne sont pas tant les anciens et/ou les *mapipi* qui ont promu cette pratique, selon **AD**, président de la FYRM, mais c'est l'initiative de l'institution. En effet, **A.D**, président de la FYRM affirme que la médiatisation de la yole ronde est dûe à la volonté et la ténacité des membres actifs de la Fédération. Selon lui, c'est à partir de slogans tels que : « *sé ta zot* » ⁵⁴⁸, « *pran'y sé ta zot* » ⁵⁴⁹, « *viv li sé ta zot* » ⁵⁵⁰, « *pran'y ek vini viv-li, sé ta zot* » ⁵⁵¹, « *di yo vini viv épi nou* » ⁵⁵² que la pratique de la yole ronde s'est vulgarisée. Elle n'est plus celle des marins pêcheurs ou même celles de ses descendants ; elle établit un lien direct avec la population martiniquaise et s'ouvre à l'internationale, compte tenu du grand nombre de spectateurs du tour des yoles rondes de la Martinique.

L'évocation des débuts de la manifestation nous ramène à une pratique du petit peuple du secteur de la pêche qui, avec ses maigres moyens, s'adonnait à une activité des moins coûteuses. Aujourd'hui, selon **AD**, « *on pouvait dire qu' il y a une quinzaine d'années, qu'il avait 40 à 50 % de marins pêcheurs au sein de la Fédération des yoles rondes. Aujourd'hui il n'y en a plus que 3 à 4 %* ». ⁵⁵³ En effet, que ce soit au sein de la Fédération qu'au sein de la communauté des yoles, le nombre de marins pêcheurs tend à disparaître ; laissant place à adeptes issus venant des quatre coins de l'île et de tous les corps de métiers. Mais il en va

⁵⁴³ Cf. *Supra*. p. 131.

⁵⁴⁴ Cf. *Supra*. p. 161.

⁵⁴⁵ Cf. *Supra*. p. 171.

⁵⁴⁶ Cf. *Supra*. p. 138.

⁵⁴⁷ J.-M. Terrine. *La ronde des derniers maîtres du bèlè*. *Op. cit.*, p. 60.

⁵⁴⁸ Cf. *Supra*. p. 233.

⁵⁴⁹ *Id.*

⁵⁵⁰ *Id.*

⁵⁵¹ *Id.*

⁵⁵² *Id.*

⁵⁵³ Cf. *Supra*. p. 234.

davantage d'une promotion de la yole ronde que d'un véritable renouveau qu'a connu le *bèlè*. Le principal objectif de la FYRM, selon **AD**, étant de promouvoir la yole ronde et d'organiser des compétitions⁵⁵⁴. La part transmissive est peu présente, en dépit de l'intérêt que nous montre le dit président (enseignant à la base) à vouloir inscrire l'institution dans un processus de transmission.

Il apparaît que la diffusion de la yole ronde a été d'abord l'initiative de minorités : des *anciens* et des *djoubakè* qui transmettent par amour (en référence à N. Barbalagéta) une tradition qui avant d'être un savoir-faire est leur savoir-vivre. Beaucoup de yoleurs ont pu s'investir afin des plus jeunes puissent s'intéresser à la pratique. Nous pouvons citer un ancien, **HN** :

« *An yol-la mèn m an kontinué fè dé fomasion. Alé pran dé ga tout koté ; désantralizé bagay-la pas si ou pa té péché ou pa té ka fè kouss yol. Alo dès que man té sav ke moun-lan té sa najé, man té ka pran yo an kanpan', man té ka fè iniasion yol épi yo. Sé sa ki fè man désantralizé sa nèt. I pa té ni zafè péchè, nenpote moun épi gran kravats ek gran chimiz, dépi i sa najé* ». ⁵⁵⁵

En référence aux propos de la Fédération et de ceux de la communauté des yoles rondes, nous pouvons questionner à nouveau, en lien avec nos travaux, les différentes acceptions que nous livre C. Coutel sur le mot apprendre. En effet, il revêt trois acceptions. *Apprendre que*, *apprendre à* et *apprendre*. Nous objectivons que la FYRM revêt du terme apprendre qu'au sens où « l'acte est l'information et le résultat est le renseignement »⁵⁵⁶. Autrement dit, celle-ci informe que la pratique n'appartient plus à une communauté d'anciens marins pêcheurs mais à la société. Les agents de la transmission se situent à *apprendre à* qui relève d'un apprentissage dont « le résultat est la maîtrise d'un savoir-faire »⁵⁵⁷. Et enfin le terme *apprendre* renvoie à « l'action dont l'étude et le résultat est la compréhension »⁵⁵⁸. Dans le cas de la pratique traditionnelle, elle se réfère à son appropriation et à son adaptation au cadre spatio-temporel. Ce terme englobe ce savoir-vivre qui permet à l'homme d'accéder à une liberté de conscience.

Nous pouvons déduire que la massification de la pratique, que ce soit celle du *bèlè*, que de la yole ronde est due à la volonté des communautés qui ont pu grâce à leurs expériences et leur amour de la pratique transmettre la tradition. La transmission impose un rapport au savoir et un lien affectif entre l'ancienne et la nouvelle génération. De ce fait, une institution ne peut qu'exceptionnellement établir ce lien.

Une transmission ultra-codifiée : la disparition du lawonn bèlè

Le rapport au savoir entre la communauté et l'institution n'est pas le même. Cette confusion est due à l'interprétation du mot *transmission* et *instruction* ; tout comme il a la confusion des différentes acceptions du mot *apprendre*. L'instruction impose que soient

⁵⁵⁴ Cf. *Supra*. p. 233.

⁵⁵⁵ Cf. *Supra*. p. 201. Notre traduction est la suivante : « j'avais déjà formé des jeunes en vélo. J'ai continué à faire de la formation au sein de la yole. J'ai décentralisé tout ça, car si tu n'étais pas pêcheur, tu ne pouvais faire des courses de yole. Lorsque je m'assurai que la personne savait nager, je les récupérais dans leur campagne et je les initialisais. C'est ainsi que j'ai généralisé cette pratique à tous. Il n'y avait pas que des pêcheurs ; n'importe qui pouvait pratiquer : même des costards cravates à partir du moment où ils savaient nager ».

⁵⁵⁶ Cf. *Supra*. p. 53.

⁵⁵⁷ *Id.*

⁵⁵⁸ *Id.*

établies par une institution des règles. Ceux qui veulent adhérer doivent respecter les normes. La tradition ne suit pas ces principes : il existe certes des règles faisant que telle communauté se reconnaisse et/ou soit reconnue selon ses propres codes, mais ceux-ci ne sont pas édictés et sont connus d'un nombre plus restreint. En revanche, les codes de l'institution sont formalisés au moyen de textes sous format papier ou électronique. La norme dans le cas des sociétés traditionnelles relève davantage de l'implicite que de l'explicite puisque seuls les individus se connaissant depuis de longues dates et ayant établis des liens affectifs pouvaient faire parti de la communauté. Ainsi, le nombre de plus en plus croissant d'adeptes du *bèlè* et/ou de la yole ronde a bouleversé la codification de la pratique. L'oralité, principale caractéristique des sociétés traditionnelles est remise en cause du fait de l'arrivée des codes scripturaires. La parole, n'ayant pas de sens dans les sociétés occidentales, s'est contractualisée en normes écrites. Selon les *anciens*, l'apprentissage doit rester de l'ordre de l'informel⁵⁵⁹. Ils ne s'opposent pas à l'introduction de la pratique à l'école, mais ne la reconnaissent pas pour autant en tant que telle lorsqu'on lui applique de nouveaux codes. Quels sont ces nouveaux codes ?

É. Jean-Baptiste, dans son analyse scientifique, nous montre que le *lawonn bèlè*⁵⁶⁰ est l'un des principes structurants du *bèlè*⁵⁶¹. Celui-ci est représenté dans la figure 4⁵⁶² par différents cercles correspondant à des rites de passage. Selon l'auteur, « le *lawonn* trouve ses origines dans les rassemblements des ancêtres esclaves autour de leurs danses, dans leur démarche pour restituer leur statut d'hommes libres pouvant jouir du fruit de leur travail [...] »⁵⁶³ Le cercle de couleur orange se réfère au cercle de l'assistance. Celui-ci regroupe des personnes comme son nom l'indique assiste à la *swaré bèlè*. Celui-ci se constitue des restaurateurs, buveurs ou de simples observateurs qui profitent de ce moment pour partager des *brins de causette*. Il est aussi, selon É. Jean-Baptiste, « le plus grand cercle performatif [...] encadrant le cercle des danseurs dans leur évolution ».⁵⁶⁴ Le cercle bleu correspond au cercle de participation. Il est le premier niveau d'apprentissage. Les participants exécutent des pas sans que ceux-ci soient pour autant visibles par tous. Le cercle vert est celui de l'initiation car il participe à l'apprentissage de la pratique dans l'attente de faire parti un jour du cercle des initiés.

Selon E4/CJ, le vocable *lawonn dèyè* signifie qu'il y aurait des gens qui ont envie de faire quelques pas mais qui ne sont pas encore prêts à les exécuter devant le tambour. Par conséquent, ils se situent à l'extrémité de la *ronde* : « Ah ! Celui-là a fait cela, je vais apprendre à faire ça, aussi je fais ça. Donc c'est comme cela que beaucoup de personnes ont appris à danser ».⁵⁶⁵ Le cercle des initiés est matérialisé dans notre figure en rouge. Ces initiés ont acquis le savoir-faire ; leur expérience leur donne donc accès au cercle de la performance. Ces rites de passage disparaissent au fil des générations, laissant place à une relation de maître à l'élève où l'on passe d'un mode circulaire à un mode linéaire ; deux modes présents dans un même cadre temporel qu'A. Lucrèce nomme *temps archaïque*

⁵⁵⁹ Cf. *Supra*. p. 132.

⁵⁶⁰ Notre traduction est la suivante : « la ronde *bèlè* ».

⁵⁶¹ Cf. *Supra*. p. 84.

⁵⁶² Voir figure 4 : « du *lawonn bèlè* au maître d'école », p. 287.

⁵⁶³ É. Jean-Baptiste. *Matrice bèlè : les musiques bèlè de Martinique, une référence à un mode social alternatif*. *Op. cit.*, p. 137.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁶⁵ Cf. *Supra*. p. 130.

faisant référence à la *société archaïque*.⁵⁶⁶ **E4/CJ**, un *djoubakè* fait état de la disparition du *lawonn bèlè* :

« Il fut une époque où même si la ronde n'était pas formé mais les gens qui se sentaient concerné était à l'écoute. On peut être à trois à parler mais nous sommes toujours connectés à *lawonn* qui est là... Quelqu'un crie " wè ! " aussi alors que tu étais en train de parler. Et donc c'est ça une micro-ronde, de la ronde bèlè. »⁵⁶⁷

Il rajoute que les écoles de *bèlè* sont l'une des causes de la disparition du *lawonn*. :

« On ne regarde plus l'autre danser pour apprendre. Tu es arrivé avec ton dictionnaire blindé, tu es venu vomir ça sur les gens. Pardonnez-moi l'expression. Non mais c'est ça, les gens : ils arrivent, ils viennent d'ailleurs. C'est pour ça qu'ils se bousculent. Il faut dire, la bousculade est un peu normal [...] »⁵⁶⁸

De nouveaux gages symboliques, signe d'une distanciation spatio-temporelle

L'exemple de la disparition du *lawonn bèlè* nous prouve de la disparition des fondements de la tradition. Le temps archaïque dont parle A. Lucrèce a bouleversé les relations sociales : le temps circulaire, en devenir linéaire souvent concomittants, se réfère paradoxalement à deux situations : l'une à une identification de la population au passé pour vivre le présent, l'autre à un essai de réflexion sur le passé pour construire le futur. Objectivement, le temps circulaire est traditionnel dans la mesure où la population tente de reproduire à l'identique le passé, d'où la définition que donne J.-P Faye au qualificatif traditionnel : « l'attachement sans mesure par un peuple ou par un individu au culte du passé ». ⁵⁶⁹

Le Martiniquais ne contrôle pas le temps, mais il le vit d'où l'expression « l'heure martiniquaise » qui le définit comme un individu sans cesse en retard et indolent ; et l'oppose à la maîtrise du temps en Occident que restitue l'expression : « le temps, c'est de l'argent ». Le temps circulaire se réfère donc à une régularité voire une répétition des événements dans le temps qui se vit dans nos aires culturelles comme des modalités de la résistance. Mais on ne peut oublier que le temps compose la modernité.

Ainsi, le monde moderne implique une distanciation de l'espace et du temps ; ce qui n'est pas le cas dans les sociétés traditionnelles : « Toutes les cultures pré-modernes possédaient leur propre méthode de numération du temps [...] le calcul du temps qui rythmait la vie quotidienne de la majorité de la population associait temps et espace ». ⁵⁷⁰

Prenons l'exemple de la mesure du temps. Les marins-pêcheurs l'associaient à l'espace lorsqu'il était question de trouver l'heure ou de faire coexister tel événement à tel espace qu'ils attribuaient à cet événement. Qu'advient-il de la transmission dans ce contexte ?

Les logiques de la transmission ne se sont pas perpétuées puisque la découverte de nouvelles techniques a expulsé les pratiques traditionnelles au profit d'une déferlante de technologie qui laisse peu de place à l'activité intellectuelle.

La distanciation spatio-temporelle explicité par le concept de dé-localisation a permis de montrer la manière dont les valeurs modernes – confiance, risque, argent – se sont introduites dans la sphère privée ; non pas qu'elles n'existaient pas mais elles se sont

⁵⁶⁶ A. Lucrèce. *Société et modernité : essai d'interprétation de la société martiniquaise*. Op., cit. p. 107.

⁵⁶⁷ Cf. *Supra*. p. 148.

⁵⁶⁸ Cf. *Supra*. p. 149.

⁵⁶⁹ J.-P. Faye. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation ». Op. cit., p. 1.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

transformées et conformées sur des systèmes impersonnels et abstraits. La Martinique, par la création d'institutions telles que la FYRM, a essayé de reproduire ce type de systèmes. Toutefois, compte tenu de ses caractéristiques socioculturelles, elle est restée à un stade communautaire, bien évidemment supérieure à celui de la communauté de base des associations de yoles rondes puisqu'elle a su se munir de carapaces politiques et langagières qui apparaissent pour ces associations comme relevant d'un fonctionnement moderne.

Anthony Giddens aborde une telle situation en faisant remarquer que la confiance dans les systèmes abstraits transforme l'intimité de la vie quotidienne et empêche la construction du *moi* puisque ce sont avant tout les relations personnelles qui permettent le projet réflexif. Et lorsque ces systèmes abstraits ne sont pas de véritables systèmes, lorsque les buts sont confondus avec les moyens, lorsque ces systèmes se multiplient sans que les bénéficiaires connaissent le rôle de chacun, nous pouvons parler dès lors parler de désorganisation sociale et de perte des certitudes.⁵⁷¹

Parler à propos de la crise de l'éducation à la Martinique, c'est dire en premier lieu que cette situation n'est pas un problème spécifique, elle découle dans notre société martiniquaise de cette distanciation spatio-temporelle et d'une tentative de *re-localisation*, c'est-à-dire d'un déplacement de valeurs symboliques et d'une confiance extrême en des systèmes abstraits ; des systèmes étrangers à notre culture qui ne feraient qu'accroître cette crise de l'éducation qui semble être un problème généralisée.

Dans tous les cas de réflexion sur le temps dans sa déclinaison créole, il convient de se référer à nouveau à l'analyse qu'établit A. Lucrèce ; particulièrement lorsque ce dernier fait allusion au temps circulaire et linéaire dans notre société qu'il qualifie d'archaïque. Il pointe le doigt sur un refus de la reconnaissance de nos racines culturelles et un mimétisme exagéré envers la culture occidentale. Quelle est la conséquence ? Cette distanciation culturelle laisse un vide comblé par une détresse que R. Massé nomme *détresse psychique* et un détour qui semble inefficace : « le Détour ne mène nulle part, quand sa ruse ne rencontre pas les conditions concrètes d'un dépassement ».⁵⁷² Un dépassement dont parle beaucoup d'essayistes, y compris A. Giddens lorsqu'il traite du concept de réflexivité de la modernité.

Ce dépassement est rendu possible notamment par la prise en compte de nos facteurs temporels : passé – présent- futur ; les concepts de tradition et de modernité sont tous les deux sur des sables mouvants ; ce qui les différencie, c'est que le passé pèse plus lourd dans la tradition et que le futur prend sens dans la modernité. La nouveauté est toujours analysée en fonction du passé. Et le concept de transmission prend tout son sens car c'est lui qui permet cette pensée réflexive puisque l'objet de la tradition n'est pas forcément de mimer le passé et celui de la modernité n'est pas d'apporter de la nouveauté mais de construire l'avenir en *positivités concrètes*⁵⁷³. Comment ? Par la sélection de nos compétences et la transformation de nos *néglativités* en *positivités*, par l'appropriation de notre culture et un raisonnement logique de nos pratiques. Puissent-elles l'objet de l'éducation et la transmission, un moyen d'aboutir à cette liberté intellectuelle.

⁵⁷¹ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan.

⁵⁷² É. Glissant ; Le discours antillais. *Op. cit.*, p. 53.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 51.

Celle-ci s'acquiert au moyen des actions éducatives entre la sphère publique et privée, notamment entre la famille et l'école et d'une manière générale, à tous les instants de la vie. À cet effet, nous pouvons nous référer à nouveau à É. Durkheim :

« L'éducation, c'est l'action exercée sur les enfants par les parents et les maîtres. Cette action est de tous les instants, et elle est générale. Il n'y a pas de période dans la vie sociale, il n'y a même, pour ainsi dire, pas de moment dans la journée où les jeunes générations ne soient pas en contact avec leurs aînés, et où, par suite, elles ne reçoivent de ces derniers l'influence éducatrice. Car cette influence ne se fait pas seulement sentir aux instants très courts où parents ou maîtres communiquent consciemment, et par la voie d'un enseignement proprement dit, les résultats de leur expérience à ceux qui viennent après eux. Il y a une éducation inconsciente qui ne cesse jamais. Par notre exemple, par les paroles que nous prononçons, par les actes que nous accomplissons, nous façonnons d'une manière continue l'âme de nos enfants. »⁵⁷⁴

La société, dans son ensemble a un rôle primordial dans le processus d'éducabilité. L'acte éducatif est l'affaire de tous. Il est en premier lieu l'affaire de la famille puisque l'enfant grandit au sein de la cellule familiale. Il est ensuite l'affaire de l'État qui a un rôle de sociabilité et d'instruction pour que son savoir soit universel et empreinte d'une citoyenneté. Mais il est aussi l'affaire de la société puisque la transmission est aussi bien implicite qu'explicite. Cette société, comme d'ailleurs toute société a gardé dans sa sphère privée le maintien de communautés : empreinte d'une société traditionnelle, elle a su pérenniser ses pratiques traditionnelles ; et son intégration dans la sphère publique, en l'occurrence l'école, pourrait être la résultante d'un malaise culturel et d'une recherche de cohésion sociale entre les systèmes abstraits et les systèmes personnels, ce qui fait référence au concept de re-localisation, selon A. Giddens ; une re-localisation qui se révèle être des manières de percevoir l'éducation. À cela, les instances éducatives rechercheraient à contextualiser des pratiques éducatives ; pratiques spécifiques à nos sociétés martiniquaises. Le *bèlè* et la *yole ronde*, introduites dans les institutions sont des supports pédagogiques qui peuvent faire l'objet de pratiques innovantes. Toutefois, celles-ci imposent un nouveau cadre spatio-temporel de la pratique. Quel est-il ? Ces pratiques innovantes sont-elles le fait d'une réappropriation de la tradition et participent-elles réellement à l'éducation de la jeune génération ?

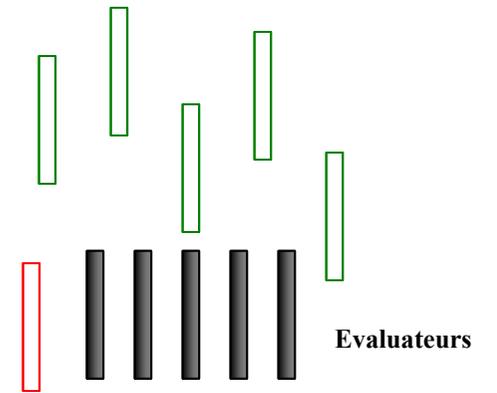
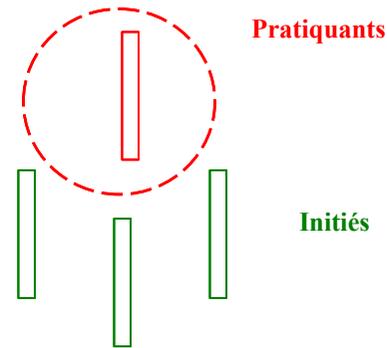
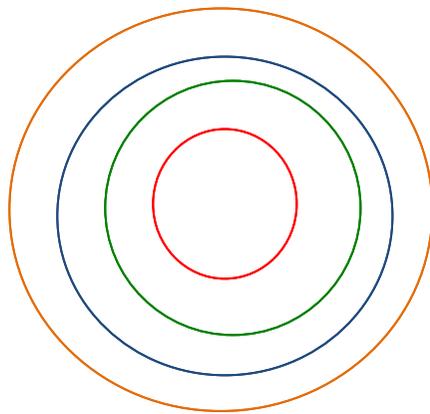
⁵⁷⁴ É. Durkheim. *Éducation et sociologie. Op. cit.*, p. 19.

ARCHAÏSME

Sportivisation / renouveau bèlè

TRADITION

MODERNITÉ



Légende :

-  Cercle de l'assistance
-  Cercle de participation
-  Cercle de l'initiation
-  Cercle de la performance
-  Destructuration des cercles des initiés

Figure 4: Du lawonn bèlè au maître d'école

Cet attachement à une identification du passé ne semble pas s'opposer au temps linéaire qu'évoque A. Lucrèce : une continuité temporelle se définissant par une réflexivité de nos pratiques, une *historicité* qui, d'après l'analyse A. Giddens, est un des fondements de la modernité :

« On pourrait la définir comme l'utilisation du passé pour mieux modeler le présent. Mais elle ne dépend pas du respect pour le présent. Au contraire, l'historicité signifie l'utilisation de la connaissance du passé en tant que moyen de s'en démarquer – ou, de toute façon, de ne prolonger que ce qui peut être justifié en principe. En fait, l'historicité nous tourne en premier lieu vers le futur [...] il s'agit là d'un aspect fondamental de l'étirement spatio-temporel que le contexte de la modernité rend à la fois possible et nécessaire. »⁵⁷⁵

Et c'est l'une des raisons pour lesquelles certains pratiquants ne manquent pas de conscientiser leur pratique par ce qu'ils appellent une *appropriation* ou de la *créativité* : des termes qui, d'ailleurs, n'auraient pas de sens sans ce retour au passé. LP, un *ancien* de la yole, affirme que la tradition ne s'oppose pas à une pensée réflexive de la pratique :

« *Man pa kont lévolisyon mèn... kouté... fok nou avansé. Disons que... nou pa té konèt odinatè, atjelman nou konèt odinatè. Donk bagaj-la ka évolué, fok nou évolué osi mèn adan an serten sans ni an tradysion, fok nou pa ladjé tradisyon-an. Nou ka pédi'y. Pouki ? Pas nou ka mété anlo teknoloji. Man pa kont mèn an menm tan, tradysion ka pran an kou. Kouté... Mèn si i ni évolusyon, mèn mété an lékol tradisionel osi. Mété moun ki ni tradisyion an patrimwan pou sa deméré [...] Vouloir, c'est pouvoir. À partir du moment nou mété tèt nou épi. Il ne s'agit pas d'être isi-a. Être isi-a sé an choz mèn vè ki but ou ka évolué [...] Si i konèt ta yè épi i konèt ta jodi, ce qui veut dire qu'il aura grandi [...] Il aura deux informations. Hier et aujourd'hui pour fabriquer demain, point. Sa senp kon bonjou [...] Lespri mwen sé sa. Faire de l'initiation mèn bon inisysion-an. Man pa di ke ta-a mové ! Mèn pouki misié pé pa anmizé ko'y bodé an vwel épi dé lanmen'y ? Sé an travay ou ka aprann. I sa fe'y épi palan-an et si demain si dieu le veut, il s'avère que i pa ni pala-an ? Fok bodé vwel-la ! Si i pani prensip de baz-la i pé ké... es ou konprann ? Ek mèn épi palan-an moun ka fè bétiz ! Pourquoi ? Ou pa inisié'y, kannot ké an ninpot pozisyon, ou ka rédi palan-an ».⁵⁷⁶*

Selon **JM**, un jeune *ancien*, « tout le monde fonctionne avec un GPS. En fait, les gens ne savent rien car ils vont mettre un GPS pour tracer le route, GPS pour leur donner la force du vent qui diminue ou qui augmente, qui te donne déjà dans 10 min ce qui va se passer. Or les anciens,

⁵⁷⁵ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan, 1994, p. 56-57.

⁵⁷⁶ Cf. *Supra*. p. 209. Notre traduction est la suivante : « Je ne vais pas à l'encontre de l'évolution car nous nous devons d'avancer. Disons que nous ne connaissions pas ce qu'était un ordianteur. Aujourd'hui, nous le connaissons ; ce qui signifie que nous devons aussi évoluer mais nous devons être conscients qu'il a une tradition à respecter et pourtant nous la perdons. Pour quelles raisons ? Parce que nous intégrons beaucoup de technologie. Je le dis encore : « Je ne suis pas contre l'évolution mais la tradition en prend un coup. Pourquoi ne pas créer une école de voile traditionnelle avec des personnes aptes à faire perdurer la tradition [...] Vouloir, c'est pouvoir. Il faudrait que nous réfléchissions davantage car si nous sommes sur terre, c'est que nous avons un objectif. C'est l'avenir qui le dira. C'est à partir du passé et du présent qu'on pourra penser à demain et dès lors nous aurons fait un pas [...] S'il se réfère au passé et au présent, alors là, il aura grandi [...] c'est très simple, c'est ma manière de penser. Je suis d'accord pour faire de l'initiation mais une bonne initiation. Je ne dis pas que ce qui est fait est mal fait mais pour quelles raisons nous ne pouvons pas nous amuser à border une voile sans appareil avec ses deux mains. Cela s'apprend. Il sait le faire avec un palan. Toutefois, que fera-t-il s'il n'a pas de palan ! Pourtant il faut border la voile. Il sera en difficulté puisqu'il n'aura pas les principes de base. As-tu compris ? Et en utilisant le palan, les gens arrivent à commettre des erreurs. Pour quelles raisons ? Tu ne l'as pas initié, ton bateau n'obéira à aucun de tes désirs puisque tu tires sur le palan. »

comme nous, il fallait creuser, il fallait tout le temps aller sur l'eau pou té sav ki sa sa yé.⁵⁷⁷ » **JM** reconnaît essayer de s'adapter, sans toutefois oublier les anciennes méthodes :

« Talé a an boug ka di mwen an zafè lan monè ek i di mwen pran an kalkilatriss. Man di'y non, an ni an métod.⁵⁷⁸ Alors ce sont des méthodes à l'ancienne qui sont tout aussi valables. Donc concernant la yole, boug la ki ni téori-a, tout aparey la, i pa konèt ayen pas si i tonbé an pann, i pri : i pa ni ayen. Alo la i ni an sistèm pou détekté sans kouran, yo ka mété an bagay anlé kok la. Lè man rété la, man gadé'y flap, i di mwen van an ka fè sid. Pour moi les anciens : i lèvé, yo té ka di : la lin-lan té ka fè sa, pou mwen tala sé li ki té éfikas, il n'y a pas photo. Man ka gadé sé péché-a mais pour moi il n'y a pas de pêcheurs, aujourd'hui. Boug la pa konèt DCPA, i ni aparey li mais le jour bay la tonbé an pann i pé pa rivé a tè⁵⁷⁹. Donc, la yole il faut creuser pour arriver. Mais dans un autre sens, il a des gens qui ont été surpris en cours de route : je te donne un exemple, tu vas chez G.-A. Il est très bon mais avec l'évolution, il est dépassé. Tu sais pourquoi ? Car il a eu cette information par rapport à son père, son entourage mais la yole aujourd'hui ce n'est pas comme avant. Même Christophe, aujourd'hui ki fini rivé⁵⁸⁰, il est devant car il a la nouveauté. Pareil pour Marcel dans UFR, il est dedans. Si ou pa ka évolué avec le temps, ou pa adan. Sé ordinatè-a, sé an servo. Ek sé ti moun jodi a, mwen ka di janmè janmè yo pé ni fos tala [...] Alors les jurys de la Fédération, sé sa pou bayo pou alé mouyé an bwé, la carte te donne le haut fond, tant de mètres de profondeur. »⁵⁸¹

Il en est de même pour la pratique du *bèlè* lorsque que le *djoubaké* tel que DB nous parle de la pédagogie de la créativité qui doit se référer à une pédagogie de l'exemple.⁵⁸² **YR**, un agent institutionnel, pratiquant du *bèlè-fitness* prend l'exemple de ce concept pour nous prouver qu'il est un signe d'une réappropriation de la pratique. Celle-ci passe, selon lui, par « un brevet de la propriété intellectuelle ».⁵⁸³

Au vu de ces exemples, pourrait-on attribuer à ces nouvelles pratiques des marques d'une modernité naissante ?

Selon Anthony Giddens, « la tradition n'est pas complètement statique, parce qu'elle doit être réinventée à chaque nouvelle génération, à partir de l'héritage culturel de celle qui précède. Il n'est pas tout à fait exact d'affirmer que la tradition résiste au changement. Elle se rattache plutôt à un contexte dans lequel il existe peu de jalons temporels et spatiaux distincts, en fonction desquels le changement peut avoir une quelconque forme signifiante. »⁵⁸⁴

De cette analyse, il résulte que la tradition et la modernité impliquent une modification de la pratique. La principale différence entre ces deux concepts réside dans le degré de

⁵⁷⁷ Cf. *Supra*. p. 210. Notre traduction est la suivante : « il fallait aller en mer régulièrement afin de trouver des solutions à notre questionnement ».

⁵⁷⁸ Cf. *Supra*. p. 211. Notre traduction est la suivante : « Un homme m'a dit de prendre une calculatrice. Je le lui ai répondu que cela n'en valait pas la peine puisque j'avais une méthode ».

⁵⁷⁹ Cf. *Supra*. p. 211. Notre traduction est la suivante : « Au sujet de la yole, une personne qui a le savoir théorique des appareils sera sans défense en cas de panne de bateau. Mais il existe même des systèmes pour indiquer le sens du courant : tu mets cet appareil sur la coque du bateau. Il suffit que je le regarde pour qu'il me dise que le vent est sud. Tandis que les anciens ont été éduqués avec la lune. Pour moi, il n'y a plus de pêcheurs. Si leur appareil tombe en panne, il n'arrivera pas à terre ».

⁵⁸⁰ Cf. *Supra*. p. 209. Notre traduction est la suivante : « il en est de même pour Christophe qui vient d'arriver... »

⁵⁸¹ Cf. *Supra*. p. 209. Notre traduction est la suivante : « il faudrait leur remettre un GPS pour qu'ils puissent placer les marques de parcours ».

⁵⁸² Cf. *Supra*. p. 147.

⁵⁸³ Cf. *Supra*. p. 172.

⁵⁸⁴ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. *Op. cit.*, p. 44.

distanciation spatio-temporelle. Même si A. Giddens objective sur le fait que la tradition prend sens dans un passé, présent et futur, sa déclinaison temporelle de celle-ci est limitée dans la mesure où « dans la balance du passé le plateau pèse plus lourd que celui du futur ». ⁵⁸⁵ Le degré de distanciation spatio-temporelle est donc réduit. En procédant réflexivement, nous admettons la difficulté de positionner la Martinique à l'un de ses deux pôles. En effet, ni traditionnel, ni moderne, cette société est-elle réellement post-traditionnelle ? Ce qui revient à la décrire comme le fait le sociologue A. Lucrèce en lui réservant l'épithète archaïque.

Selon les interviewés cités précédemment, l'actualisation des pratiques participe à son évolution. Cette interprétation est-elle applicable grâce à l'intervention de l'institution ? La codification de la pratique par l'institution permettrait une meilleure appropriation cognitive. Celle-ci passe par une modification des modalités de la transmission : imprégnation vs formalisation. En effet, le passage de l'oral à l'écrit suppose une meilleure réflexivité et « une routinisation de la vie quotidienne [qui] n'a absolument aucun lien avec le passé, sauf dans la mesure où ce qui était auparavant coïncide parfois avec ce qui est justifié, au niveau des principes, à la lumière du savoir nouveau. » ⁵⁸⁶

Ainsi, l'écriture est un facteur de distanciation spatio-temporelle. Elle impose dès lors que la transmission de la pratique nécessite une standardisation. Concernant la pratique du *bèlè*, nous avons vu que la disparition du *lawonn bèlè* était due à l'institutionnalisation de la tradition. De ce fait, la pratique traditionnelle et les relations sociales qui en découlent se sont modifiées, au point où certains pratiquants ne la reconnaissent plus.

Dans l'exemple du *bèlè*, nous pouvons porter un intérêt aux associations (les écoles de *bèlè*) et à l'institution scolaire. En effet, la disparition du *lawonn bèlè* a été remplacée par l'introduction des ateliers d'apprentissage organisés par niveau, se déroulant à des jours et heures précises. ⁵⁸⁷ Le corollaire de ce phénomène est donc la disparition du *vivre ensemble traditionnelle*, une des valeurs fondamentales que nous déclinons plus loin.

Ainsi, YR a introduit un nouveau concept décrivant sa pratique davantage comme un sport qu'une tradition. Ce nouveau concept prend un nouvel essor qui suscite l'adhésion de la gente féminine de plus en plus portée sur son bien-être. Ainsi, les femmes trouvent dans ce concept un moyen de retrouver la forme. En revanche, **A2/HB** constate que les hommes s'en intéressent de moins en moins.

⁵⁸⁵ *Id.*

⁵⁸⁶ *Id.*

⁵⁸⁷ Voir tableau n° 29 : « la langue de la transmission au sein des deux pratiques », p. 274.

NATURE DE LA MODIFICATION				
	Âge	Nombre de participants par groupe	Niveau d'apprentissage	Autres
A1/MA	Deux niveaux : un pour adultes & un pour enfants	18 à 20 élèves par groupe Lundi, mardi, vendredi	Quatre niveaux : Apprentissage d'au moins 16 figures (un mois par figure)	Groupe de lycéen en préparation de l'épreuve <i>bèlè</i> au baccalauréat Introduction du CD
A2/HB	Deux niveaux : un pour adultes & un pour enfants	65 adhérents	Deux niveaux d'apprentissage (arrivée d'un troisième niveau)	Recherche d'une indépendance musicale d'où la formation d'instrumentiste. Raréfaction de la gent masculine Prévision d'une section de tanbouyé Introduction du CD
YR	<p>Le <i>bèlè fitness</i> : une préparation physique pour le <i>bèlè</i> Organisation spécifique telle une séance d'éducation physique et sportive :</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1^{ère} phase : échauffement • 2^{ème} phase : renforcement musculaire : répétition de mouvements bien placés pour renforcer le corps • 3^{ième} phase : chorégraphie 			
UC		Une 20 ^{aine} par groupe	Cours pour débutant : le mardi Cours pour confirmé : le jeudi Cours pour tout le groupe : le jeudi	Partie : échauffement Partie : danse
MR	Jeune association de 25 pratiquants (pas de niveau pour le moment)			

Tableau 30: Catégorisation de la pratique *bèlè* : les écoles de *bèlè*

Outre les modifications apparentes survenues dans les écoles de *bèlè* (tableau 29), le bouleversement des mécanismes spatio-temporels fait intervenir, selon A. Giddens, deux mécanismes de *dé-localisation* : la *création de gages symboliques* et *l'établissement de systèmes experts*.⁵⁸⁸ Nous verrons le second lorsque nous traiterons des agents et leurs modalités de la transmission.

A. Giddens entend par *dé-localisation* : « L'extraction des relations sociales des contextes locaux d'interaction, puis leur restructuration dans des champs spatio-temporels indéfinis ». ⁵⁸⁹ Ainsi, la *dé-localisation* de cette pratique, des mornes au quartier urbain, a donné naissance à un instrument de gages symboliques : l'argent – impliquant, du coup, systématiquement l'intervention de l'État et du système bancaire, un autre outil de distanciation spatio-temporel. En effet, l'argent a une valeur d'échange qui ne résulte pas seulement de faits économiques. Il modifie profondément les relations entre individus puisque l'argent instaure un biais dans le lien qui unit l'*ancien* au *djoubakè* (ou le *mapipi* dans le cas de la yole) ou encore le *djoubakè* (et/ou l'*ancien*) à l'apprenant.

Dès lors, la relation est basée sur un simple échange de procédés, « une concrétisation de la séparation entre le sujet et l'objet » que Marc Sagnol dépeint en analysant l'ouvrage de Georg Simmel : *Philosophie de l'argent*. Pour ce dernier, « chaque action réciproque est un échange. Ainsi, Simmel montre que l'échange économique a son origine dans l'échange de dons tels qu'il est pratiqué dans les sociétés primitives [...] ». ⁵⁹⁰ L'argent revêt un caractère symbolique (puissance, pouvoir pour celui qui en détient) qui annule la logique de don dans le processus de transmission. Son intégration a pour conséquence d'introduire une politique tarifaire au sein des deux pratiques. L'accès au *bèlè* est conditionné par le paiement d'une cotisation dont le montant varie en fonction du statut juridique de la structure, selon qu'elle soit régie par une structure publique ou une association.

La logique économique

A1/M défend la politique tarifaire du service d'actions culturelles de la capitale :

*« C'est une structure municipale, les employés sont des employés municipaux. Aimé Césaire avait toujours fait les cours gratuitement, depuis la création du SERMAC. Maintenant, la vie est devenue dure, on a demandé de faire un geste symbolique. Le geste symbolique, c'est 20 euros l'année pour adultes, 10 euros pour enfants. On pourrait même augmenter la dose à petit prix, ce ne serait pas un problème ». Selon UC, « Nous avons un tarif d'association. Si la personne adhère à l'association, nous avons une cotisation de 45 euros, et la personne est dans l'association, il participe à toutes les activités de l'association. Et si quelqu'un veut apprendre à danser, là c'est autre chose, nous lui faisons un tarif d'après aussi la position de la personne, les financements aussi parce qu'il y a des gens aussi qui n'ont pas beaucoup de sous, qui veulent apprendre à danser le bèlè, nous agissons d'après le financement. »*⁵⁹¹

L'argent dans le domaine de la yole ronde a non seulement provoqué une atomisation du cadre spatio-temporel, mais il contribue à instaurer des formes de pouvoir. Une perversion fiduciaire que signale M. Sagnol dans son essai : « *L'argent contribue à l'objectivation des formes de pouvoir* ». ⁵⁹²

⁵⁸⁸ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. Op. cit., p. 30

⁵⁸⁹ Id.

⁵⁹⁰ M. Sagnol. « Simmel Georg, philosophie de l'argent ». *Revue française de sociologie*, 1988, 29-4. Sociabilité et action collective. p. 691-695.

⁵⁹¹ Cf. *Supra*. p. 168.

⁵⁹² M. Sagnol. « Simmel Georg, philosophie de l'argent ». Op. cit., p. 691.

Loin de nous une volonté de remettre en cause le fait que la yole ronde est une pratique qui demande une certaine adresse, les yoleurs parlent de tactique, d'une bonne connaissance de la mer et une expérience accrue. Toutefois, l'introduction de nouveaux matériaux améliore considérablement les conditions de la course. La recherche de la légèreté est notamment une donnée que les pratiquants ne négligent pas. Tous ces appareillages nécessitent de gros financements. Autrement dit, les associations établissent des partenariats avec des sponsors. Aussi, l'argent instaure chez ces pratiquants d'autres valeurs qui pervertissent des rapports *fair-play*. Celles-ci existent dans le cas du bèle particulièrement lorsque la création de genres nouveaux (bèle-fitness, par exemple) d'où des tensions entre groupes. A cet égard, il n'est pas rare d'entendre que le vainqueur du championnat et/ou du tour avait fait appel à des pratiques magico-religieuses ; ou encore que cette association était sponsorisée par une *grosse boîte privée*. Cette régression des valeurs inspire à M. Sagnol cette pensée : « *l'argent est l'exemple le plus parfait de la transformation des moyens en buts* ». ⁵⁹³

Le schème qui se présente dans le cas de la yole ronde est celui que dialectise Jérôme Pruneau *et al.* Ces chercheurs parlent de sportivisation et d'institutionnalisation d'une pratique lorsqu'elle passe de jeux traditionnels en véritable sport de compétitions. Un tel processus selon ces auteurs est une pénétration dans la modernité. Toutefois, dire que la yole ronde participe au phénomène de modernité serait inexact puisque le concept de sportivisation ou la notion d'institutionnalisation, comme son suffixe l'indique, définit une action en cours, un processus ou encore un état en devenir. Nous dirons même que cet effort de distanciation n'a eu qu'un effet pervers dans la mesure où cette pratique traditionnelle a été piégée dans le gouffre de l'assimilation, dans l'illusion d'une mimésis réussie – en référence au concept d'É. Glissant. En dépit des slogans identitaires, tels que « *yol la sé ta nou* », la FYRM est une institution qui a reproduit des formes de pouvoir, semblable à une forme de bureaucratie entre les véritables acteurs des yoles rondes, les agents de la transmission et l'institution. M. Sagnol, en citant G. Simmel parle d'intellectualisation de l'argent :

«La forme d'existence de l'État moderne, avec son organisation de fonctionnaires, ses moyens de pouvoir, sa centralisation, est beaucoup plus intensive que celles des petites communautés primitives. [...] Simmel en vient à désigner ce phénomène comme une « intellectualisation (vergeistigung) de l'argent », dans la mesure où l'argent permet à des formes purement intellectuelles (comme l'État nation, etc.) d'avoir une résistance réelle. »

Ainsi, le passage de société des yoles rondes à Fédération n'a fait qu'amplifier la désagrégation du lien social (traditionnel) et le renforcement d'une forme de bureaucratie qui l'a pourtant laissée dans un identarisme exacerbé. En effet, pour preuve, le président nous explique son refus à ce que la FYRM fasse partie de la ligue française de voile. tout comme la saintoise dans l'île sœur, la Guadeloupe :

«Au départ, nous étions des indépendantistes. Il n'est pas question que la FFV vienne nous gérer donc nous restons indépendants, nous appartenons ni à la ligue de voile ni à la FFV, jusqu'à maintenant mais aujourd'hui, ils me garantissent qu'on peut être à la FFV et garder notre indépendance. Mais bénéficier d'un certain nombre d'apports comme les assurances. [...] C'est un peu paradoxal car tu as des associations affiliées à la DJSCS ? Nous aussi. Nous sommes affiliés à la DJSCS. Ce qui nous permet d'avoir des subventions de l'État mais nous ne sommes pas sous la tutelle de la FFV. Par exemple, si on a un problème de dopage, c'est nous qui gérons. Un moment, ils voulaient faire un contrôle anti

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 3.

dopage sur le tour, j'avais refusé. Imagine-toi, on dit que GHL s'est dopé, mais le tour vole en éclat la Martinique avec ! Où est-ce que je vais avec ça ? »⁵⁹⁴

La FFV (Fédération française de voile) représente l'État en matière de voile française. Elle est à distinguer de la FYRM (Fédération des yoles rondes de la Martinique), simple association, non reconnue par l'État en tant que ligue de voile. En effet, une association de yoles rondes désirant s'affilier à la direction de la jeunesse et du sport est dans l'obligation, comme toute association et/ou clubs de sport de s'affilier à une ligue, en l'occurrence la ligue de voile. Or la DJSCS ne reconnaît nullement la FYRM comme telle. Par conséquent, cette association ne peut disposer des privilèges qu'offre la FFV, en matière de subventions de l'État ou d'assurances. Quant à la ligue de voile de la Martinique, elle déclare que la FYRM n'est qu'un comité. Par conséquent, les associations reçoivent, sur demande et dépôt de dossier, des aides de l'État car elles sont reconnues associations loi 1901. Ainsi, la FYRM souhaite garder toute autonomie non seulement vis-à-vis de l'État, ce qui engendre un frein dans toute initiative des associations de yoles. Rassemblant la plupart des structures qui s'occupent de yole, elle fait figure d'autorité de tutelle et de régulation. Sa disposition à l'égard de l'argent peut expliquer les postures des coursiers sur ce plan. Quelle lecture faire ? L'analyse de G. Simmel peut nous éclairer.

Lorsque le sociologue parle d'intellectualisation de l'argent, il se réfère à l'État moderne. Nous nous référons aussi à cet État moderne régulateur. Cependant, nous pouvons établir aussi un rapprochement avec la FYRM, pour ce qu'elle représente pour la communauté des yoles rondes : les représentations sont telles que, jusqu'à ces dernières années une relation de confiance s'est véritablement établi compte tenu de l'importance médiatique de la FYRM et de son intégration dans la sphère internationale. Bien que simple association Loi 1901, le fonctionnement de la FYRM est beaucoup plus intensive compte tenu du nombre massif de membres qu'elles embrassent et du montant des subventions des collectivités locales. L'intellectualisation de l'argent fait davantage référence à des principes de formes qu'à une réflexivité de la pratique traditionnelle en voie de modernisation.

Si nous nous référons au tableau 30⁵⁹⁵, nous constatons que l'objectivation du pouvoir s'établit entre personnes morales. Les transactions entre les agents de la transmission sont restées sous leur forme primitive. Elles sont souvent basées sur de l'économie de troc, qu'ils appellent d'ailleurs des *échanges de bons procédés*. Ces dernières années, la transaction a évolué vers l'*argent marchandise*⁵⁹⁶. L'apparition de la dématérialisation a profondément changé les relations sociales : « Aujourd'hui, l'argent proprement dit, indépendant du support matériel qui le représente, est devenu une information chiffrée sur un listing informatique »⁵⁹⁷ ; ce qui est d'ailleurs le cas entre les acteurs présenté dans le tableau 30. L'argent est donc devenu une valeur symbolique que l'agent de la transmission considère davange comme un but qu'un moyen.

Or l'éducation est un moyen pour accéder à une liberté intellectuelle, l'argent devrait être un moyen, non pas pour accéder à une intellectualisation de l'esprit mais pour annuler la reconnaissance de dettes, passer de la matérialié à l'immatérialité et accéder aussi à une liberté intellectuelle.

⁵⁹⁴ Cf. *Supra*. p. 241.

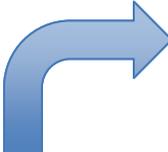
⁵⁹⁵ Voir tableau n° 30 : « l'intellectualisation de l'argent », p.296-297.

⁵⁹⁶ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. p. 33.

⁵⁹⁷ *Id.*

C'est assez dire la nécessité, dans ce contexte, de revenir sur cette relation de *confiance* ; un concept qui, selon A. Giddens associé au *risque* a vu le jour à l'époque moderne.⁵⁹⁸ En effet, la notion de confiance que nous établissons envers la génération vieillissante tend à se déplacer. Elle n'était pas associée à la notion du risque comme dans les sociétés modernes. Les communautés avaient une totale confiance envers les *anciens*. L'imprévisible était la conséquence de malchances et /ou de mauvais sorts ou lorsque celui-ci s'avérait positive, il était l'œuvre divine. Ainsi, il est pour nous question d'un risque « irrationnel » vis à vis des sociétés traditionnelles en opposition au risque rationnel du point de vue des sociétés modernes. L'introduction des institutions conduit les communautés traditionnelles dans une confusion à la fois culturelle et organisationnelle. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles la population martiniquaise, en adhérant aux pratiques traditionnelles, recherche un sentiment de sécurité en référence au concept de confiance, une économie relationnelle fondée sur des valeurs plus spiritualistes que matérialistes.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 37.



	Agents de la transmission	Partenaires privés	Institutions FYRM	collectivités	L'État
Agents de la transmission	Vente de matériaux fabriqués : reconnaissance d'une expertise (économie souterraine)	Sponsoring	Paiement des cotisations (licence) Pour le droit de participer aux compétitions	Demande de subventions pour projet (rare compte tenu des découragements de la FYRM)	Petites aides pour des besoins en formations (ou possibilité en cas d'adhésion à une ligue de voile française, sous condition)
Partenaires privés	Recherche de résultats (performance)		Attente du bon déroulement des festivités – publicité faite		Exonération d'impôts (aide envers association)
Institution FYRM	Respect des statuts et du règlement intérieur Respect des règles de courses	Cotisation au droit de compétition du championnat et du tour de la Martinique		Demande de subventions	Adhésion faite à la DJSCS en tant qu'association Loi 1901
Collectivités locales	Mise en place de projet (rare)		Respect des conventions et bonne utilisation des subventions		

L'État	Bonne utilisation des aides pour les besoin en formation	Exonération d'impôts	Bonne utilisation des subventions		
--------	--	----------------------	-----------------------------------	--	--

Tableau 31 : « l'intellectualisation de l'argent » par les acteurs de la yole ronde

La logique scolaire

La présence d'un ou de plusieurs *djoubakè* s'avère indispensable si l'enseignant n'est pas lui-même un *djoubakè* ou si celui-ci n'a pas appris le *bèlè* soit en école ou auprès d'un agent (*traditionnel*). Le lieu de la pratique n'est plus celui de la terre battue comme celle évoquée par **DB**, et ne rythme donc plus les travaux de la vie quotidienne.⁵⁹⁹ En rejoignant le milieu formel, le *bèlè* se pratique dans les salles de sport. L'enseignement est sanctionné, pour les lycéens l'ayant choisi en tant qu'option, par une évaluation prenant en compte les points en dessus de la moyenne.

La yole ronde (tout comme le *bèlè*) est une pratique traditionnelle. Elle est considérée comme un sport à part entière. Celle-ci, présente dans les collèges et lycées, est aussi encadrée par un enseignant d'Éducation physique et sportive. Cet enseignant, bien que diplômé en STAPS ne peut encadrer l'activité s'il n'a pas la maîtrise de la pratique de la voile et plus particulièrement de l'embarcation. Sa présence, le plus souvent n'est pas requise si l'activité est encadrée par une école de voile pratiquant la yole ronde. Dans le cas contraire, l'enseignant peut faire appel à un moniteur auto-entrepreneur diplômé mais la présence du professeur d'EPS est obligatoire. L'activité yole ronde, faisant partie des sports nautiques, selon l'Éducation nationale, est sanctionnée par une note trimestrielle. L'enseignant peut la proposer avec une ou plusieurs activités sportives, comme épreuve au baccalauréat.

Une étudiante en sciences de l'éducation a présenté un dossier pour la validation d'une de ses unités d'enseignement. Cette femme se présente comme pédagogue de danse traditionnelle. Elle prépare les lycéens à l'évaluation du *bèlè* au baccalauréat. Ce dossier intitulé « Préparation du jury à l'évaluation au baccalauréat option danse traditionnelle » présente une formation d'une pratique dite traditionnelle au sein d'une institution. Cette pédagogue propose aux élèves un programme de formation comprenant l'apprentissage de sept danses ; soit une danse par séance de trois heures.⁶⁰⁰ Chacune de ces séances sont codifiées par :

- une prise de contact sous forme d'échanges entre les stagiaires et le formateur de 5 minutes ;
- une vérification des connaissances (présentation de la danse sous forme de diaporama) ;
- un apprentissage des différents pas de danse et des déplacements à raison de 5 min et de 10 min par technique (diaporama et mise en situation) ;
- Des déplacements (diaporama et mise en situation) ;
- La vérification des acquis de 15 minutes.

Ces séances sont validées par une mise en situation, des jeux de rôle permettant de mimer tant des candidats à l'œuvre, que le jury. Cet examen blanc permet d'analyser au mieux la prestation et d'anticiper les questions et/ou critiques du jury. L'objectif étant aussi de se préparer au mieux à d'éventuels stress.

⁵⁹⁹ Cf. *Supra*. p. 146.

⁶⁰⁰ Les sept danses sont les suivantes : *bénézwel*, *Ting-bang*, *kanigwé*, *gran bèlè*, *bèlè pitjé*, *bèlya*, *kalennda*.

Selon une enseignante interviewée (**I3/MA**), la grille d'évaluation est détaillée et pourrait être un modèle pour évaluer « la danse bretonne, slave, etc. La grille est à l'échelle nationale [Or] La danse traditionnelle a des indicateurs, des repères, des contenus spécifiques.⁶⁰¹ »

La pratique de la yole ronde suit aussi un programme défini. Il se présente à l'image des différents niveaux de la Fédération Française de Voile. Autrement dit, il correspond théoriquement aux cinq niveaux référencés par le FFV. Les cinq niveaux sont les suivants :

- premiers bords ;
- Évolution ;
- Autonomie ;
- Maîtrise.

Chacun des niveaux évalue les compétences suivantes : la technique, la sécurité et le sens marin et environnement. Le dernier item permet de justifier, notamment l'aisance du candidat face aux aléas techniques et/ou climatiques et sa capacité à naviguer sans contrainte de parcours. Toutefois, l'évaluateur, en l'occurrence le moniteur de voile se réfère aux niveaux 3 et 4 pour évaluer. Le candidat doit naviguer en vent moyen, à toutes les allures et en toute autonomie ; le parcours à réaliser doit bien sûr être à la portée des candidats et fonction du nombre de séances de formation.

L'évaluation de ces pratiques traditionnelles s'effectue en deux phases : la première se compose d'une évaluation dite pratique ; dans le cas du *bèlè*, elle est basée sur une prestation (une danse obligatoire : la *kalennda* et une autre tirée au sort) et dans celui de la yole ronde, elle consiste à naviguer à différentes allures, à des postes de travail donnés. La deuxième partie de l'épreuve est constituée d'un dossier. La réalisation du dossier dans le domaine de la yole ronde est fonction de l'évaluateur. Des grilles d'évaluation permettent de formaliser et de juger de la performance du candidat.

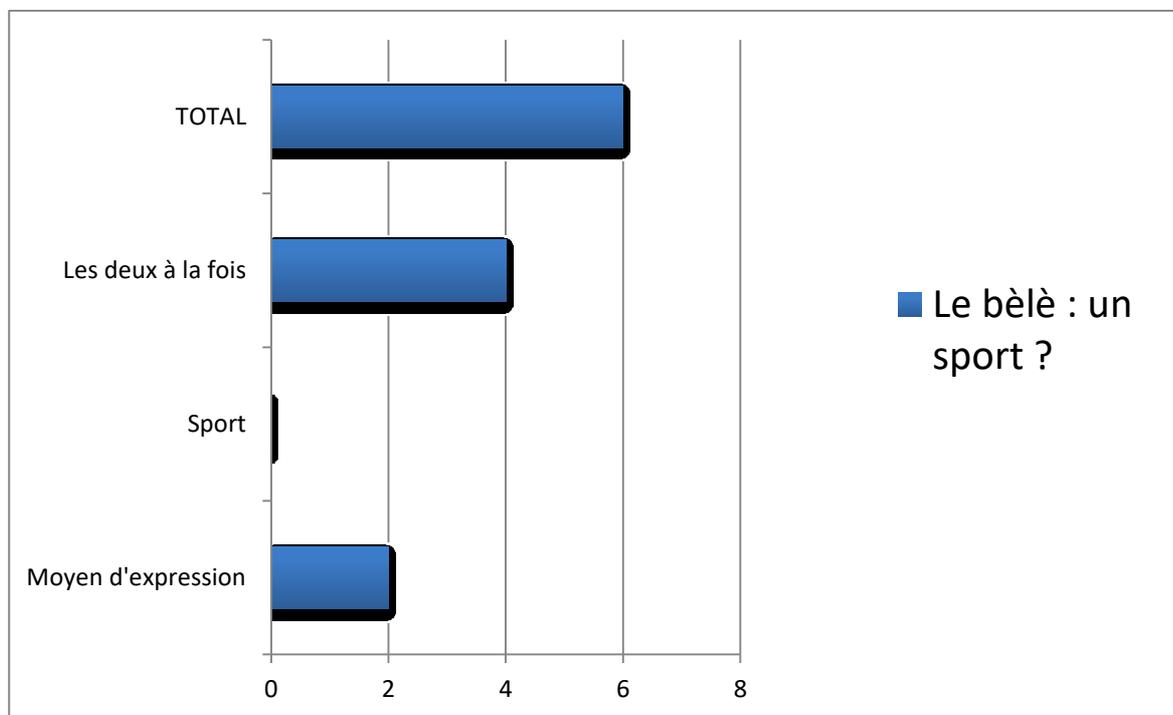
Dans le cadre de nos enquêtes, l'institution la plus codifiée qui soit, est représentée par l'institution scolaire. En effet, nous avons interrogé de nouveaux agents de la transmission du *bèlè* ; nouveaux car ce sont les derniers acteurs du processus de la transmission. Issus de la société moderne, ils proviennent d'une filiation où le cadre spatio-temporel s'est transformé, changeant ainsi le lien social et le mode d'apprentissage.⁶⁰² Nous sommes passés d'un savoir-vivre à des méthodes d'apprentissage répondant aux exigences de l'Éducation nationale. Autrement dit, il semblerait que l'école laïque re-codifie une tradition ; ce qui permet d'enrayer à jamais les « traces d'obscurantisme » et d'appeler à la raison toute pratique même traditionnelle. De ce fait, son intégration au sein d'une discipline sportive semble dénaturer le *bèlè*. Nous pouvons exemplifier tous ces propos en portant à l'analyse les réponses aux questions des lycéens que nous avons complétées avec celles des enseignants.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'option *bèlè* est encadrée par un professeur d'EPS ; ce qui n'empêche pas les avis mitigés de ces jeunes qui semblent comprendre que le *bèlè* soit davantage qu'un sport. Il est un « moyen d'éduquer, d'apprendre des choses de la vie [...]

⁶⁰¹ Cf. *Supra*. p. 177.

⁶⁰² Voir tableau n°31 : « l'intellectualisation de l'argent par les acteurs de la yole ronde », p. 297.

de faire des rencontres en même temps »⁶⁰³. Si ces enfants considèrent aussi le *bèlè* comme une pratique sportive c'est parce qu'il requiert, selon eux, beaucoup d'entraînements. Les deux enseignants se joignent à eux, mais sont conscients que le diplôme est le passeport pour l'enseignement.⁶⁰⁴ Toutefois, selon un chef d'établissement du lycée, le *bèlè* peut être proposé et animé par un *djoubakè* et/ ou un enseignant d'une matière autre que la pratique sportive.⁶⁰⁵ Mais retenons que l'évaluation, malgré la présence du *djoubakè*, sera formalisée par un enseignant d'EPS.



Graphique 10: Le bèlè : un sport ?

La formation est un élément fondamental pour l'institution scolaire. Le chef d'Établissement veille à ce que ces types de critères soient respectés. Selon lui, seul le Campus Caribéen des Arts délivre des diplômes professionnels du type : DEM ou DUMI. Cependant, pour des questions d'ordre politiques, le campus caribéen des arts œuvre en priorité en faveur des arts visuels. Un départ s'impose pour tous ceux qui souhaitent obtenir un diplôme de ce type. Les diplômes universitaires sont des alternatives pour ceux qui veulent encadrer toutes pratiques sportives. Mais selon ce même enquêté, les Martiniquais sont timidement représentés au sein de l'Éducation Nationale ; le nombre de candidats se présentant au CAPES est restreint : « combien de Martiniquais ont passé le CAPES ou l'agrégation de musique dans les dix dernières années. On donne la place à la personne qui obtient la qualification [...] Si on veut se faire respecter, il faut étudier » ?⁶⁰⁶

Autrement dit, les diplômes professionnels permettent d'animer les ateliers *bèlè* en cas d'absence d'enseignants ayant le savoir-faire. Concernant l'option du baccalauréat, ils doivent être assistés d'un professeur de sport. Toutefois, un animateur diplômé peut tout de même encadrer seul l'activité dans le cas des ateliers *bèlè*. Faute de diplôme, un atelier

⁶⁰³ Cf. *Supra*. p. 179.

⁶⁰⁴ Cf. *Supra*. p. 173.

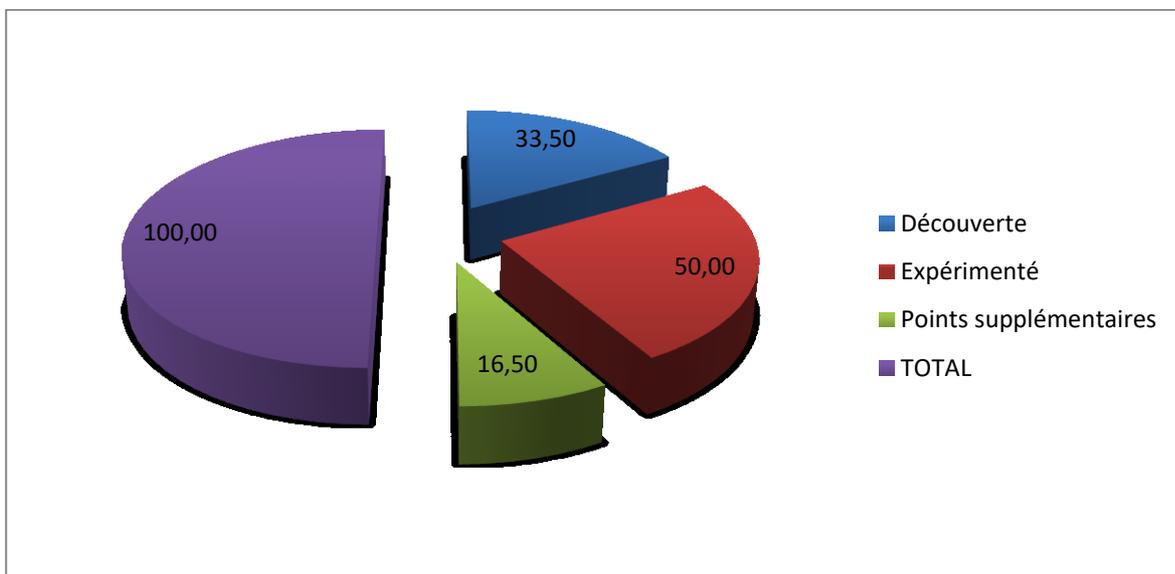
⁶⁰⁵ *Id.*

⁶⁰⁶ Cf. *Supra*. p. 175.

peut tout de même pris en charge par un *djoubakè* de renom dont le savoir-faire est reconnu de la communauté. Selon ce chef d'établissement, son choix se portera sur l'association L'AM4, reconnue au sein de la communauté *bèlè* et représentée dans toute la Martinique. Nous mentionnerons aussi que cette association rassemble beaucoup de cadres, notamment des enseignants qui ont participé activement au renouveau du *bèlè*. Si ce chef d'Établissement est prêt à embaucher une personne sans diplôme, c'est parce qu'il a vécu auprès des anciens et *djoubakè* et qu'il peut personnellement reconnaître leur savoir-faire. Le Rectorat fait-il l'impasse pour ce détail ?

Il est donc question de légitimité de l'enseignant face à la tradition. Des deux enseignants de sport, un seul dit évaluer en tout légitimité tant au niveau de l'Éducation Nationale que vis à vis de la communauté *bèlè* puisqu'il se dit animateur de *bèlè*. Tandis que l'autre enseignant se justifie par la connaissance de l'évaluation. Le chef d'établissement relate une enseignante métropolitaine ; nous avons supposé que c'était celle qui se justifie par ses connaissances en terme d'évaluation. Selon lui, au delà de la technicité de la pratique, il s'avère presque impossible de faire avec une culture. Les anciens, ne disent-ils pas que le *bèlè* est une manière de vivre ? La culture nous prévaut de prédispositions qui invitent le corps martiniquais à bouger selon des rythmes bien définis ; « c'est le bouger de l'Africain, dit-il »⁶⁰⁷.

À cet effet, nous pouvons nous interroger sur le profil de ces élèves qui choisissent l'option *bèlè* au baccalauréat. Cette option, au même titre que toute autre discipline de l'école laïque, est ouverte à tous. Selon I3/MA l'établissement scolaire est « un lieu ouvert qui accueille des élèves venant d'ailleurs et qui n'ont pas forcément des notes satisfaisantes. Ce ne sont pas forcément les élèves dont les parents ont pratiqué [...] »⁶⁰⁸



Graphique 11: Le choix de la pratique du *bèlè*

Bien que l'enseignant nous ait relaté que la pratique reste un lieu ouvert à tous, la réussite de l'examen est notamment fonction de l'expérience des candidats en la matière. Toutefois, cette pratique reste pour 33,5% une découverte ; découverte tant au niveau de la

⁶⁰⁷ Cf. *Supra*. p. 176.

⁶⁰⁸ Cf. *Supra*. p. 178.

musicalité que de l'appropriation de sa dimension culturelle.⁶⁰⁹ Selon l'enseignant **I3/MA**, « beaucoup arrivent timide. Ils sortent de là grandis, avec une confiance en soi [...] L'effet, c'est d'apprendre un pan de leur culture [...] »⁶¹⁰. Nous pouvons supposer que la candidate **I9/E7** ne soit pas la seule à désirer des points supplémentaires au baccalauréat. L'ensemble des candidats partage cet avis. La plupart dansent aussi pour le plaisir ; seule une lycéenne souhaite en faire son métier. Toutefois, celle-ci reste indécise.⁶¹¹ Elles sont aussi fières de s'investir dans une pratique traditionnelle qui tend à s'exporter : « Les personnes auront une autre vision de la danse [...] Si d'autres cultures arrivent en Martinique, pourquoi pas notre culture dans d'autres pays ? »⁶¹² Nous revenons aux *anciens* qui disent que le *bèlè*, « *sètè an bagay vié neg'* ». En effet, l'enregistrement vidéo d'un ancien le confirme : « *Atjèlman épi bèlè, man konnèt tout péyi, man pa janmen péyé an sentim lavion, man ni biyè pou ayen Man ka di'w atjèlman, bèlè an légliz é moun pa té lé wè'y. Man chanté bèlè an légliz ba an labé* ». ⁶¹³ Le *bèlè*, issu des mornes de la commune de Sainte-Marie, traverse les frontières. Elle n'est plus un moyen d'évacuer les malheurs de l'esclavage. Toutefois, au delà de l'aspect folklorique, nous pouvons nous demander si celle-ci ne soigne pas les maux engendrés par la société dite moderne ; des maux qui se traduisent selon R. Massé une détresse culturelle.

⁶⁰⁹ Voir graphique n°11 : « le choix de la pratique du *bèlè* », p. 301.

⁶¹⁰ Cf. *Supra.* p. 178.

⁶¹¹ Cf. *Supra.* p. 179.

⁶¹² Cf. *Supra.* p. 179.

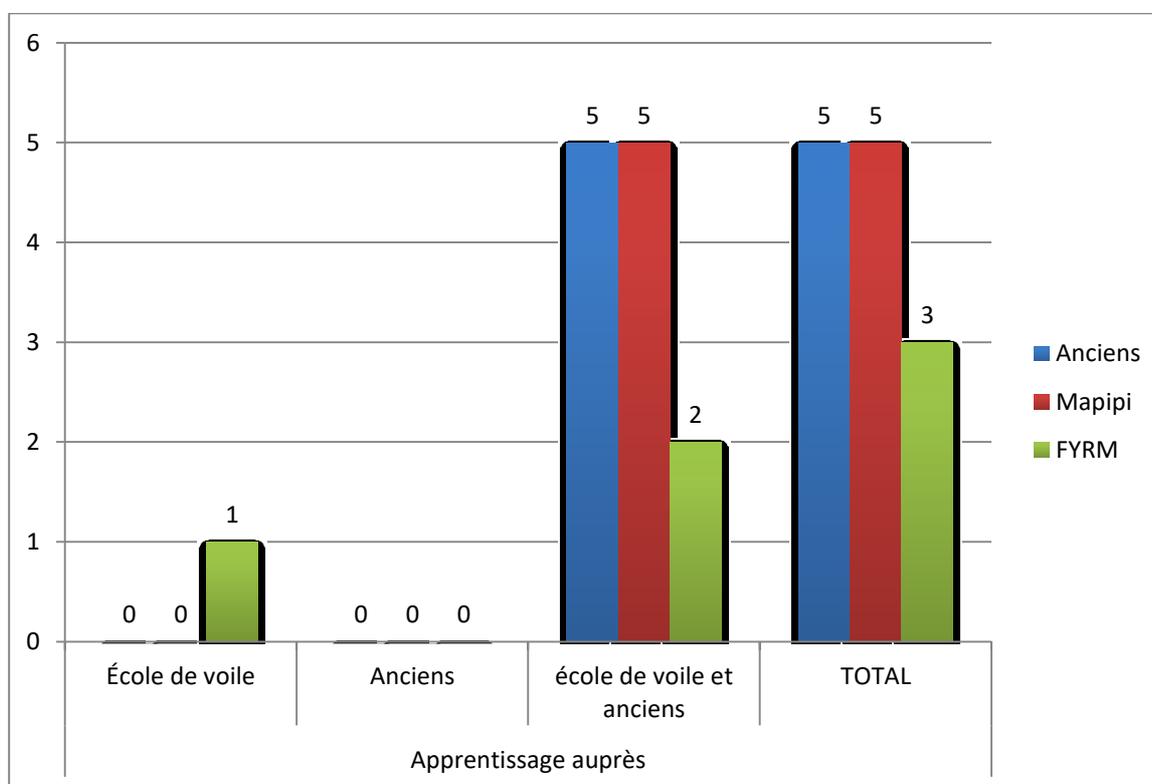
⁶¹³ Cf. *Supra.* p. 186. Notre traduction est la suivante : « Aujourd'hui, grâce au *bèlè*, je connais tous les pays. Je n'ai jamais payé de billet d'avion. Le *bèlè* est même à l'église. J'ai chanté le *bèlè* pour un prêtre alors que personne ne voulait en entendre parler ».

	apprenants	espace	temps	Types de la relation	Types de transmission	Moment de démonstration
<i>Anciens</i>	<i>djoubakè</i>	Quartier (terre battue)	Hors temps de travail ; dès que l'occasion se présente	Relations familiales, paternelles – An manniè viv	Implicite	Swaré bèlè + en quartier
<i>Djoubakè</i>	Famille (souvent le père – fils)	A la maison	Hors temps de travail	Relations familiales	Implicite	Swaré bèlè
École de <i>bèlè</i>	Société (adultes et enfants)	En salle	Jours et horaires définis selon un calendrier	Contractuel / amical	Explicite	Spectacles de fin d'année
Institution scolaire	Collégiens, lycéens, écoliers	En salle de danse ou salle de classe aménagée	Jours et horaires définis selon un calendrier	Contractuel : relation enseigné / enseignant	Explicite	Spectacle de fin d'année (atelier <i>bèlè</i>)

Tableau 32: évolution de la pratique du bèlè

Les nouveaux codes formels, dans le cas de la yole ronde, ne peuvent s'évaluer au sein de l'institution scolaire, pour deux principales raisons. La première réside dans le fait que très peu d'enseignants maîtrisent cette pratique. Nous avons dit plus haut que l'encadrement s'effectuait par les écoles de voile. Par conséquent nous avons interrogé ces écoles et nous avons complété les réponses données à celles de la FYRM. La deuxième raison découle de la première, les enseignants connaissant très peu cette pratique, s'investissent très peu dans l'organisation d'une telle activité. Les écoles de voile, disposant de ce type d'embarcation sont rares. À certains endroits de notre analyse, vont figurer l'avis des *anciens* et des *djoubakè* ; ceci pour compléter l'analyse de la FYRM et d'enquêtés représentant l'école.

La question de la pédagogie s'opère aussi au sein de la yole ronde. L'évaluation, effectuée par le moniteur de voile, permet d'attester de la maîtrise de la navigation et d'une connaissance de son embarcation. Celle-ci s'acquiert donc au contact régulier des pratiquants et des institutions. Les acteurs de la transmission (*anciens* et *mapipi*) sont favorables à l'introduction de la yole ronde dans l'institution scolaire. L'apprentissage, disent-ils, est plus régulier et centré sur l'apprenant.



Graphique 12: Apprendre la yole ronde à l'école de voile ?

Selon le tableau ci-dessus, les *anciens* et *mapipi* ainsi que la fédération affirment qu'un apprentissage auprès des deux acteurs serait l'idéal pour une bonne transmission de la pratique. Sur les 13 personnes interrogées, un seul pense que l'apprentissage en école de voile suffit pour l'apprenant ait la maîtrise de son embarcation et un savoir-faire qu'il pourrait mettre à profit en toute autonomie.

Les *anciens* militent pour un apprentissage selon les deux modes de transmission : CE parle « du père et de la structure »⁶¹⁴ en se référant d'une part à sa propre expérience en

⁶¹⁴ Cf. *Supra*. p. 204.

tant que père de plus de six enfants et de plusieurs petits-enfants et d'autre part à la structure puisque ses petits fils sont inscrits et pratiquent régulièrement aussi bien la voile traditionnelle que la voile européenne. Toutefois, ces *anciens* reconnaissent que les transmissions implicite et explicite sont deux modes différents qui, selon HN peuvent être complémentaires. Autrement dit, l'un ne peut remplacer l'autre. D'après son expérience, HN conclut que la pratique de la yole dans les écoles de voiles aurait également pour rôle de limiter la délinquance ; le rôle éducatif serait donc de ramener les nouveaux pratiquants à la raison en les intéressant aux valeurs attribuées à cette pratique.⁶¹⁵ Quant à JM, un jeune *ancien*, de père marin-pêcheur et lui même marin-pêcheur a su compléter son savoir-faire par les enseignements du club de voile de son quartier.⁶¹⁶

Les *mapipi* sont aussi très favorables aux deux modes de transmission. Selon eux, l'arrivée de la modernité ne doit pas écarter le savoir-faire des *anciens*. Nous sommes face à une tradition qui, selon GAH, ne s'apprend pas forcément en club de voile ; c'est le cas des tactiques de navigation de l'*ancien*. ST rappelle bien le côté traditionnel qui n'est pas mis en avant afin que les apprenants prennent conscience que l'embarcation est riche en histoire. Toutefois, selon PA, les anciens n'ont pas le temps. Selon lui, « il y a des individus qui captent tout tout de suite, mais il y en a qui sont moins réceptifs ».⁶¹⁷

Les membres de la FYRM reconnaissent également les limites des clubs de voile. Selon AD, seuls les moniteurs diplômés, ayant la maîtrise de la yole ronde, peuvent transmettre. Les *anciens*, quant à eux, selon ce même enquêté, ne savent pas transmettre : ils ne font que conter des histoires. D'ailleurs, selon AT : « *je pense que tous les anciens ne sont pas bons pédagogues : sé zansien-an ka krié dèyé'w* ». ⁶¹⁸ Quant aux derniers enquêtés, DB, c'est le seul à penser qu'un apprentissage en club de voile peut suffire à former par exemple un futur patron. Toutefois, sa réponse est nuancée car le club de voile doit se munir du savoir de l'*ancien* : « Mais il faudrait que ces écoles n'aient pas loin d'elles un *ancien* qui puissent expliquer aux jeunes ». ⁶¹⁹ Selon ce même enquêté, la connaissance du patrimoine doit aussi faire parti des apprentissages de la pratique.

Lorsque nous nous référons aux écoles de voile, l'avis des 2 moniteurs de voile restent identiques à celui de la plupart des agents de la transmission : les *anciens* ne savent pas transmettre :

*« Ils ne peuvent pas retranscrire. Ils ne peuvent pas parler. Ils ne sont pas pédagogues à ce niveau-là [...] Par exemple, lorsqu'un éducateur enseigne, il a des consignes, on va les lui donner et on va dire de faire car il a des consignes : on va l'amener à un résultat ».*⁶²⁰

Toutefois,

« Aujourd'hui, en voile, dans la pratique traditionnelle, à mon avis il faut deux choses : faire de la pratique sauvage et amener à transmettre par l'intermédiaire de l'école. Il faut qu'il y ait ça ; sinon on ne pourra pas évoluer. Lorsque je donne des cours de yole ronde, en fonction de ce que j'ai appris, j'arrive à transmettre par exemple expliquer le rôle de la pagaie [...] Il faut lier les deux. Le souci est que tous les anciens ne sont pas forcément pédagogues. Les anciens ont l'expérience. Lorsqu'on a un apprentissage à l'école de voile,

⁶¹⁵ Cf. *Supra*. p. 205.

⁶¹⁶ Cf. *Supra*. p. 206.

⁶¹⁷ Cf. *Supra*. p. 208.

⁶¹⁸ Cf. *Supra*. p. 240. Notre traduction est la suivante : les anciens crient.

⁶¹⁹ Cf. *Supra*. p. 238.

⁶²⁰ Cf. *Supra*. p. 243.

*ils vont nous amener tout ce qui est savoir assez rapidement : ce que l'ancien ne va peut-être pas nous transmettre. Lier les deux est important car l'ancien a l'expérience ; il a son vécu surtout sur le support traditionnel qui est particulier où chaque situation amène une action complètement différente. Et là on a besoin de l'expérience des anciens, pour aller plus vite et gagner en temps pour trouver des solutions adaptées ».*⁶²¹

Nous sommes tentée de revenir au concept d'historicité évoqué par A. Giddens dans lequel il s'agit d'emprunter la connaissance du passé pour construire le futur. La yole ronde, bien que pratique traditionnelle ne peut plus reproduire à l'identique le savoir des *anciens*. Et c'est la raison pour laquelle les pratiquants disent-ils s'approprient une tradition. En effet, en mimant les anciennes pratiques, ils en oublient leur environnement : ils évoluent dans un contexte différent au sein duquel le savoir-faire n'est plus exclusivement dans les mains du particulier mais au sein des systèmes abstraits ; des systèmes qui trouvent leur légitimité dans des lois et décrets. Qui plus est, la confiance envers ces systèmes est, compte tenu des interviews, limitée de façon à ce que la parole des anciens soit toujours symbolique.

Selon A. Giddens, « la nature des institutions modernes est intimement liée aux mécanismes de la confiance dans les systèmes abstraits, particulièrement la confiance vis-à-vis des systèmes experts »⁶²². Nous sommes à nouveau face à un phénomène de délocalisation avec l'apparition de ces types d'école. Toutefois, la transformation de celles-ci entraîne une *re-localisation*, c'est à dire une transformation des acteurs de la transmission ou plutôt une transformation de la confiance envers ces acteurs. En effet, nous sommes toujours en présence des agents de la transmission avec notamment l'introduction de l'institution. Cependant, leur rôle s'en trouvant modifié, nous assistons selon A. Giddens à une *re-localisation*, c'est à dire une re-placement des rôles de la transmission ou du moins, dans certains cas, une multiplication du processus de transmission.

« Le père et la structure » dont se réfère CE enrayer en partie le processus de tradition dans la mesure où la tradition ne se rapporte pas forcément à une répétition du passé, il n'implique pas « forcément » une réflexion vers le futur. Or, cette structure, se rapportant à un système abstrait, impose de nouveaux cadres formels qui invitent à se projeter sur une historicité de la pratique. Toutefois, celles-ci ne sont que pure théorie si des actions ne sont pas clairement définies. Définir au préalable le rôle de chacun des agents permet à l'apprenant de ne pas opposer tradition et modernité, mais d'unir les deux afin que l'enchaînement soit des plus naturels, logique et réfléchi. C'est la raison pour laquelle les moniteurs doivent s'armer du savoir-faire des *anciens* afin d'établir une continuité culturelle car dire que les *anciens* ne savent pas transmettre ou qu'ils n'ont pas la pédagogie revient à dire que les *mapipi* n'ont aucune maîtrise de la navigation puisque leur savoir-faire est issu de celui des anciens. De génération en génération et dans un contexte de modernité, nous serions passé d'un système expert individuel à un système expert institutionnel.

Mais dans notre cas, nous étions effectivement au sein d'un système expert individuel dans lesquels seuls les *anciens* marins pêcheurs détenaient la connaissance. À cela, se rajoute un système expert collectif dont la confiance est aussi attribuée à l'institution. C'est aussi le cas pour la pratique du *bèlè* : la disparition des *anciens* altère que de très peu la transmission ; une transmission via les *djoubakè* qui fait perdurer la tradition en fonction de l'environnement actuel. Toutefois, nous sommes conscient que les systèmes experts tels

⁶²¹ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité*. Op., cit. p. 89-90.

⁶²² *Id.*

que les écoles de *bèlè* ou l'institution scolaire entraîneront petit à petit une subordination du collectif à l'individuel puisque la plupart des *djoubakè*, à la différence des *yoleurs*, ont intégré les institutions modernes.

Le processus de *re-localisation* implique, comme dans le *bèlè*, une mise à distance spatio-temporelle et une transformation de ces cadres impliquant un bouleversement notamment des relations sociales et des modalités de la transmission. Le tableau ci-dessous⁶²³ présente l'évolution de la pratique de la *yole* à travers les trois générations d'acteurs de la transmission : les anciens, les *djoubakè* ou *mapipi* et les institutions. L'institutionnalisation de la pratique a fait disparaître la notion de communauté au sein de laquelle le lien de filiation permet la continuité culturelle. Aujourd'hui, nous proclamons l'institution comme le défenseur du patrimoine. Cependant on peut aisément souscrire à l'idée que défendent Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet *et al.* à savoir : « Que les choses changent à partir du moment où l'organisation politique ne peut plus se concevoir comme le miroir élargi d'une famille subordonnée à un chef qui protège, interdit et autorise. »⁶²⁴

⁶²³ Voir tableau n° 33 : « évolution de la pratique de la *yole* ronde », p. 308.

⁶²⁴ M.-C. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi. *Conditions de l'éducation*. Paris : éditions Stock, 2008, p.13.

	apprenants	espace	temps	Types de la relation	Types de transmission	Moment de démonstration
Anciens	fil	Plan d'eau de la commune du domicile	Le dimanche	Relation amicale	Implicite	Lors des <i>kous arété</i> : le dimanche
<i>Mapipi</i>	Fils et filles	Plan d'eau de la commune imposée par la FYRM	Obligatoirement le dimanche lors des compétitions	Relation amicale en devenir institutionnalisé	Implicite	Courses organisées par la FYRM
École de voile	Société (enfants et adultes)	Plan d'eau du domicile de l'école de voile	Pendant les vacances scolaires et les grandes vacances selon le programme défini par le club.	Relation sociale institutionnalisé	Explicite	Dans un circuit prévu à cet effet : parcours établi par l'école de voile en fonction des conditions de la navigation et du plan d'eau
Institution scolaire	Collégiens, lycéens, écoliers	Plan d'eau défini par le moniteur autoentrepreneur ou plan d'eau du lieu du club de voile	Pendant les heures attribuées à la pratique d'éducation physique et sportive, selon l'emploi du temps de l'apprenant.	Relation sociale d'enseignants à élèves	Explicite	Dans un circuit prévu à cet effet : parcours établi par l'école de voile en fonction des conditions de la navigation et du plan d'eau

Tableau 33: Évolution de la pratique de la yole ronde

Peut-on penser la transmission au sein des politiques éducatives ?

L'intervention de l'État dans la sphère privée a profondément modifié les manières d'agir des pratiquants. Nous avons vu précédemment que la pratique s'est démocratisée : elle n'est plus réservée à une élite mais embrasse une plus large population. Ce phénomène est dû en grande partie aux actions politiques qui, dans le cadre du *bèlè*, ont su reconnaître un besoin d'un retour à la culture. En effet, Aimé Césaire politicien et homme de culture a su défendre la cause de son peuple. Ses intentions sont révélées dans le concept de négritude qui, en établissant un retour à l'Afrique, permet au peuple martiniquais, de se réappropriier de sa culture *nègre* en leur proposant la danse des esclaves africains : le *bèlè*. Elle est une danse de résistance, danse des nègres *marrons* qui rappellent au Martiniquais que la liberté se gagne par un mouvement de dissidence et une réappropriation de sa culture. Outre les citations précédentes⁶²⁵, CJ, un *djoubakè* confirme ces remarques : « *Quelqu'un comme Aimé Césaire était conscient que si le Martiniquais ne se réappropriait pas sa culture, il ne pourrait pas s'émanciper, vraiment il n'aurait pas pu s'émanciper. Et donc il a contribué à ça et il a plein d'associations et d'acteurs comme ça qui ont suivi ce chemin-là.* »⁶²⁶

Nous sommes en présence d'une volonté politique qui émane à la fois d'un politicien mais aussi d'un homme de lettres. Mais peut-on percevoir cette entreprise comme un projet politique ? En tout état de cause, cette initiative a entraîné indirectement la naissance de ces *djoubakè* au centre de la Martinique. En effet, la crise sucrière dans les années 70 va engendrer l'exode rural : Ti-Emile, ouvrier agricole, se verra proposer par Aimé Césaire un poste d'animateur *bèlè* à Fort de France. Dès lors un processus de transmission explicite s'installera ; processus qui débouchera sur la création de structures associatives, dont l'AM4 à qui nous devons le concept de *Renouveau culturel*.⁶²⁷ Les années 70 inaugurent une période d'intellectualisation des pratiques dont les *djoubakè* ont su se réapproprier et créé de nouveaux concepts musicaux tels que le *Welto*.⁶²⁸ L'intellectualisation du *bèlè* permet son introduction dans les écoles puisque ces *djoubakè* sont pour la plupart des cadres enseignants. Par l'intermédiaire de l'institution scolaire, le *Renouveau culturel* se fondera dans la masse de lois éducatives.

Toutefois, cet intérêt pour la culture n'est pas l'affaire de tous. Selon le chef d'Établissement (11/CV), la musique traditionnelle est très peu représentée à la Martinique. Des inégalités logistiques et financières place le département en position subalterne par rapport à la France. Selon cet enquêté, « si nous étions en France, la collectivité, la commune mettraient de l'argent pour ça. Or, aucune école municipale ne prend en charge cette activité. Seule la DRAC intervient dans la carrière des artistes ». ⁶²⁹ L'existence des querelles entre pédagogues et Républicains qui datent de la Loi du collège unique dite *Loi Haby* va entraîner la suppression de spécialisations telles que les filières techniques et professionnelles. Selon M.-C. Blais, M. Gauchet *et al.*, « elle[s] (les querelles) [font] apparaître des tensions constitutives aussi bien de l'idée de république que celle d'éducation démocratique ».

On saisit mieux les critiques qui se font entendre. Il est en effet, commun d'entendre que l'art musical est peu représenté par rapport à l'art visuel ou encore que les jeunes s'adonnent davantage à la culture exogène, délaissant sans aucun état d'âme la culture

⁶²⁵ Voir p. 280 : la diffusion de la pratique.

⁶²⁶ Cf. *Supra*. p. 148.

⁶²⁷ Cf. *Supra*. p. 22-23.

⁶²⁸ Le *welto* est un concept musical créé par un *djoubakè* du nom d'Etienne Jean-Baptiste.

⁶²⁹ Cf. *Supra*. p. 174.

autochtone. Toutefois, lorsqu'ils s'y intéressent, la communauté proteste sur ce qu'ils appellent une *dénaturation* de la pratique ; une dénaturation qui est d'ailleurs en grande partie dûe à l'intervention indirecte de l'État dans la sphère privée. Quelles attentions apportées aux conséquences de telles politiques d'enfermements culturels ? Corollairement, dans quelle mesure les politiques éducatives incluraient dans leurs champs d'action les initiatives locales, afin que chaque territoire opère en faveur de la communauté humaine qui le fait vivre, tout en considérant les valeurs (unificatrices) républicaines comme une finalité à respecter ?

L'analyste en éducation doit, au préalable, tenir compte de la politique éducative de la France ; celle dont nous devons obéissance en tant que département français d'Outre-Mer pour ensuite analyser la tentative de contextualisation de nos aires créolophones, en particulier la Martinique. La prise en compte des spécificités locales débouche sur la transmission des pratiques traditionnelles. Nous pouvons aussi inverser le processus en établissant des va-et-vient entre contextualisation et universalisme, entre le particulier et l'universel. La réflexion se porte donc sur les enjeux de l'intégration du patrimoine local dans le système éducatif français. Le patrimoine est-il inclus dans un véritable projet éducatif ? Où serait-il encore le résultat de militantisme exagéré de nos acteurs locaux ? Autrement dit, les politiques éducatives prennent-elles réellement en compte les activités extra-scolaires, comme dans le cas des ateliers *bèlè* ? L'intégration du patrimoine dans le cursus scolaire, notamment au sein de la discipline d'éducation physique et sportive, serait-elle le fruit de rencontres entre système politique, chercheurs et pédagogues ? Autrement dit, quel sens donner à la transmission au sein d'un système éducatif qui, d'après Nathalie Mons, est si éloigné de la dimension politique ?

À tout le moins, lorsque nous abordons la dimension politique auprès de nos enquêtés, notamment ceux issus du système scolaire et des écoles de *bèlè* et de voile, la plupart s'attachent à dénoncer le manque d'initiatives culturelles pour les autochtones et leurs faibles moyens logistiques et financiers. Sont révélées dans le tableau n°34, les représentations que se font les acteurs du *bèlè* sur l'intervention de l'État dans la sphère privée.⁶³⁰ Selon les *anciens*, l'État a pour seul objectif d'attirer la gente touristique.⁶³¹

Certes, le patrimoine traditionnel est, selon eux, un atout économique et donc une force attractive pour accroître le nombre de touristes pendant la période estivale et créer un engouement hors période coïncidant avec les moments forts du *bèlè*. Ces *anciens* sont pour la plupart des animateurs qui se produisent régulièrement à la maison du *bèlè*, à Sainte-Marie : lieu de passage évènementiel pour les touristes voulant apprendre la pratique. Toutefois, les *djoubakè* sont plus perplexes, car les projets menés par Aimé Césaire n'ont pas été suivis par d'autres dirigeants politiques. Les deux *djoubakè*, ayant répondu que les pouvoirs publics redynamisaient le *bèlè*, semble se baser sur de faibles argumentations : l'un mentionne la sauvegarde de l'option *bèlè* au baccalauréat en dépit de la suppression de beaucoup d'autres options. Nous déduisons que le maintien de l'option *bèlè* est dû davantage au militantisme des élèves et du quota de pratiquants se présentant à l'examen. Tandis que l'autre *djoubakè* signale que l'objectif du politique étant de « faire perdurer notre culture et qu'on puisse se rémémorer notre histoire par celle-ci ». ⁶³² Mais cet agent ne peut justifier ses propos. Nous nous demandons simplement si ces actions ne sont pas le résultat de volontés individuelles qui, voulant faire revivre le patrimoine, se sont vus

⁶³⁰ Voir tableau n°34 : « le rôle des politiques publiques dans la sphère privée », p. 311.

⁶³¹ Cf. *Supra*. p. 225.

⁶³² Cf. *Supra*. p. 136.

contraindre de créer des associations Loi 1901. En effet, nous nous remémorons du Renouveau culturel qui suite à Aimé Césaire a su se démarquer d'autres musiques dans les années 80. À ce nouveau cadre, en dépit de la création de quelques concepts musicaux de ça et là, le projet collectif s'est transformé en projets individuels disparates.

Les autres *djoubakè* affirment que les pouvoirs publics n'investissent pas en faveur de la redynamisation du *bèlè*. L'un affirme que certains politiciens « *utilise le patrimoine lors des campagnes électorales : « Nou pé kriyé sa an sopoudraj sitou an vey éleksyon. Yo itilize'y lè yo biswen pou prop travay yo... »* »⁶³³. Manifestement, il n'y aurait pas à proprement parler de véritables politiques de cultures traditionnelles et encore moins de projets politiques éducatifs non désintéressés. N. Mons, « les choix politiques de la sphère éducative envahissent les plateformes électorales, deviennent un des enjeux phares des élections les plus importantes [...] »⁶³⁴ Autrement dit, il semble évident que les politiques locales reflètent les actions prises par les politiques nationales.

	Intervention de l'État Agent	Rôle purement touristique	Véritable projet culturel en place	Pas de projet
<i>Bèlè</i>	<i>Anciens</i>	3 3	0 3	0 3
	<i>Djoubakè</i>	0 5	2 5	3 5
	<i>Écoles de bèlè</i>			
	<i>Institution scolaire</i>			1 chef d'établissement
<i>Yole ronde</i>	<i>Anciens</i>	0 5	0 5	5 5
	<i>Mapipi</i>	0 5	1 5	4 5
	<i>Écoles de voile</i>	0 2	0 2	2 2
	<i>FYRM</i>	0 3	2 3	1 3
	<i>Institution scolaire</i>			

Tableau 34: Le rôle des politiques publiques dans la sphère privée

Au regard des représentations des pratiquants et compte tenu du caractère traditionnel des pratiques étudiées, la plupart d'entre eux n'établissent aucun lien entre les notions de tradition et de politique. En effet, à première vue, il existe un écart considérable qui ne permet en aucune manière de concevoir que la culture d'un territoire pourrait être prise en compte dans les schémas politiques nationaux. Le régionalisme avec ses singularités serait à bannir au sein des valeurs républicaines puisque celles-ci se basent sur la rationalisation et l'uniformisation des savoirs décidés depuis le centre (Paris). Les discours successifs des

⁶³³ Cf. *Supra*. p. 136. Notre traduction est la suivante : nous pouvons appeler ça un saupoudrage surtout à la veille des élections. Ils l'utilisent dès lors qu'ils en ont besoin pour leur propre travail.

⁶³⁴ N. Mons. « Évaluation des politiques éducatives et comparaisons internationales ». *Op. Cit.*, p. 10.

ministres de l'Éducation Nationale nous le confirment. Les derniers ministres qui se sont succédés maintiennent ce discours : exigence, justice et valeurs républicaines sont les principales lignes directrices de la réforme de la refondation de l'école républicaine qui sera effective à la rentrée 2016, la dernière réforme en date parmi les nombreuses prônant l'égalité des chances par la *discrimination positive*. Liberté, égalité, fraternité, laïcité représentent ces valeurs républicaines ; valeurs d'une société démocratique. Au fil des années, se sont creusées de fortes inégalités entre les élèves issus de milieux modestes et ceux issus de familles favorisées ; ce qui entrave les chances de réussite des enfants. Paradoxalement, l'égalité des chances semble aller de pair avec l'égalité financière. Autrement dit, les pays comme le Danemark, la Finlande et la Suède qui affichent un niveau de richesse largement positif affiche aussi de bonnes performances scolaires. La France, dont la croissance économique est faible, conserve des inégalités sociales des plus marquées : discours dont se prémunit le ministre de l'éducation pour justifier ce fossé social et qui s'accroît avec les problématiques liées au chômage, au logement, aux inégalités des richesses et aux formes d'exclusion sociales et professionnelles.

La Martinique, terre française d'Amérique est loin d'être épargnée. Les problématiques sont les mêmes, voire amplifiées. Cependant, en dépit de l'insularité des territoires et des discours en faveur de la prise en compte des spécificités des de ces régions ultramarines, rares sont les discours de ministres qui analysent la situation de ces « poussières d'îles », si ce n'est que dire que les DOM creusent inexorablement les chiffres d'inégalités sociales de la France. Pourtant, parmi les plans d'action sur la refondation de l'école, le titulaire du portefeuille ministériel actuel annonce l'effort logistique et financier que l'État mettra en œuvre pour certaines régions sinistrées socialement et culturellement, telles que les Seine-Saint-Denis.

À bien considérer, seules les valeurs jacobines seraient valeurs universelles. Et les particularismes devront consentir des efforts pour s'investir dans des projets axés sur l'universalisation de leurs savoirs. La loi sur la refondation de l'école républicaine n'est pas nouvelle ; elle reprend les grands principes des précédentes politiques éducatives, suivant en même temps ceux des politiques publiques, en matière de *planification et de rationalisation des choix budgétaires* ; excepté que les lignes budgétaires accordent davantage d'importance au monde de l'éducation.

Depuis les lois de décentralisation, la Martinique, est face à ses problématiques en matière de politiques éducatives. La ZEP, zone d'Éducation prioritaire est le premier exemple de mise en œuvre de la problématique de territorialisation de politique éducative. Avec la loi sur la refondation de l'école républicaine, elle est remise à jour en donnant davantage de liberté aux chefs d'établissements ; ce qui va lui permettre de réfléchir sur les problématiques locales et de lutter contre les inégalités sociales, à son échelle. Les politiques éducatives deviennent des politiques territoriales qui doivent avoir un projet commun pour assurer la réussite scolaire. Ainsi le projet d'établissement sera axé en ce sens afin de permettre davantage de cohésion sociale. Va donc se dessiner à la Martinique, un réseau d'établissements scolaires qui sera inclus dans cette ZEP. Le réseau concerne 22 établissements répartis entre le centre et le Nord de l'île. Selon le ministère de l'Éducation Nationale, l'éducation prioritaire se concentre sur 14 mesures clés autour de trois axes :

- des élèves accompagnés dans leurs apprentissages et dans la construction de leur parcours scolaire ;
- des équipes éducatives formées, stables et soutenues ;

- un cadre propice aux apprentissages.

La ZEP concerne paradoxalement et principalement les zones à hautes activités artistiques et culturelles. Nous retrouvons pour exemple une forte concentration d'écoles de *bèlè* dans le centre de la Martinique : Fort de France, le Lamentin. Le Nord atlantique est aussi bien représenté. Cependant, le nombre d'associations de yoles rondes reste détaché du schéma de la ZEP. Cela peut s'expliquer par le fait que ces associations n'ont pas pour principal objectif de transmettre leurs savoirs. Par conséquent, les raisons de son existence ne dépendent pas du nombre d'habitants par commune.

Les principales structures déconcentrées de l'État au sein du département concernées par l'éducation sont le ministère de l'Éducation Nationale *via* le Rectorat, et le ministère de la Culture *via* la DAC, Direction des Affaires Culturelles⁶³⁵ nous ne faisons pas ici mention du ministère de l'agriculture et ses structures éducatives.

Dans le cadre de l'éducation à la culture, une étroite relation s'établit entre les deux premières structures dans la mesure où des subventions sont allouées directement aux communes et/ou indirectement aux établissements en fonction de la nature des projets de l'établissement. Ainsi, il est possible que ces deux structures prennent en charge la pratique du *bèlè*.

Le Campus des Caraïbes des Arts est un établissement public sous la tutelle du ministère de la Culture, permettant de préparer des diplômes professionnels dans le domaine des arts et de la culture. Dans le cadre de la yole ronde, l'entité locale représentante de l'État est la DJSCS, la Direction de la jeunesse, du Sport et de la Cohésion Sociale. Les centres de formation organisent sous sa tutelle des diplômes d'État ainsi que des diplômes fédéraux. L'Éducation nationale est aussi l'entité adéquate pour la prise en charge des activités d'éducation physique et sportive.

Désormais, la collectivité territoriale, dont les compétences sont renforcées par l'acte de la décentralisation, exerce localement les compétences qui lui sont dévolues par l'État. Ces compétences sont les suivantes :

- le développement économique ;
- l'éducation et la formation ;
- l'aménagement du territoire et le transport ;
- le développement sanitaire et social ;
- le développement culturel, scientifique et sportif ;
- la coopération régionale.⁶³⁶

⁶³⁵ DAC Martinique. [Réf. du 15 mai 2016]. Disponible sur : <culturecommunication.gouv.fr/Regions/Dac-Martinique>

⁶³⁶ Collectivité Territoriale de Martinique. [Réf. du 14 mai 2016] Disponible sur : <<http://www.collectivitedemartinique.mq>>.

La Martinique connaît une longue histoire d'institution politique. Elle fut érigée en colonie française en 1635, reconnue comme département français d'Outre-mer en 1946, réorganisée selon les lois de déconcentration et de décentralisation dans les années 80 et enfin renforcée par une collectivité territoriale unique : la CTM. Il devient évident que les relations sociales se sont transformées et ne sont plus celles des sociétés purement traditionnelles. Nous pouvons évoquer à nouveau la problématique de la distanciation spatio-temporelle qui complexifie les relations puisque la Martinique, territoire français est annexée à la France, État-nation inclus dans l'Union Européenne. Ses échanges avec le reste du monde constituent des réseaux complexes ; réseaux qu'Anthony Giddens définit par le concept de globalisation, c'est à dire caractérisé par « l'intensification des relations sociales planétaires, rapprochant à tel point des endroits éloignés que les événements locaux seront influencés par des faits survenant à des milliers de kilomètres, et vice-versa »⁶³⁷. S'imposent dès lors d'autres instances de relocalisation comme les NTIC qui tendent à accroître la distance entre le temps et l'espace ; preuve de nouvelles formes de réorganisations spatio-temporelles qui permettent de penser à de nouveaux schèmes de connexions entre une multitude d'institutions.

La collectivité territoriale met en œuvre les politiques publiques suivant les compétences dévolues par l'État. Le rôle de contrôle de ce dernier se déploie dans le cas des politiques éducatives à travers les méthodes d'évaluation (s'inspirant des méthodes PISA) qu'elle met en place pour vérifier les compétences de base des élèves ; preuve que nous sommes bien dans une rationalisation des savoirs et des moyens de production. Ces politiques éducatives placent l'État en tant qu'un système d'expert : nous passons là encore d'un système d'expert individuel à un système d'expert collectif dans lequel la confiance est donnée au collectif. Ainsi, les territoires, partagés entre deux types de société, traditionnelle et moderne, voient se complexifier leur réseau de systèmes d'experts, leur faisant ainsi admettre que l'avènement de l'État-Nation entraîne la disparition de la légitimité des savoirs des acteurs de la transmission. Ainsi, nous voilà face à une perte de la transmission implicite qui n'est ni du fait de l'oubli, ni du fait de la lente disparition spontanée des anciens ; elle se révèle être le résultat de la forte institutionnalisation de la société ; ce qui entraîne la transformation de nos pratiques en des savoirs scientifiques et expérimentés.

Cette forte prégnance étatique n'a pas empêché ce que beaucoup de chercheurs appellent la crise de l'éducation due à :

« L'inefficacité économique de la standardisation (lourdeur de la gestion pour l'administration de l'éducation nationale, manque d'un stimulant comme la concurrence entre établissements, etc.), trop grande hétérogénéité de niveau entre les élèves d'une même classe d'étude, et incapacité d'un enseignement technique et professionnel sans lien direct avec le travail en entreprise à préparer à l'emploi. »⁶³⁸

Selon Anne Van Haecht, les deux grandes résolutions ont été d'instaurer les lois sur la décentralisation et de privilégier les plus défavorisés. Autrement dit, depuis les années 80, les pouvoirs publics tentent d'enrayer les inégalités par la discrimination positive. Or, celles-ci se creusent de plus en plus laissant derrière elle les échecs scolaires, la montée du chômage ; ce qui engendre un manque de confiance envers les systèmes experts collectifs.

⁶³⁷ A. Giddens. *Les conséquences de la modernité. Op. cit.*, p. 70.

⁶³⁸ A. Van-Haecht. « Les politiques éducatives, figure exemplaire des politiques éducatives ? ». *Dossiers* [En ligne]. 1998, n°1. Disponible sur <<http://ife.ens-lyon.fr/publications/edition-electronique/education-societes/RE001-3.pdf>>, p. 22.

L'État-nation est remise en cause : les promesses ne sont pas tenues, le doute pèse sur le système éducatif ; celui-ci s'ébranle.

Alors que les systèmes abstraits des sociétés traditionnelles étaient plus ou moins stables : la famille, la communauté, la religion trouvaient son équilibre dans les activités routinières. La famille, premier lieu de socialisation de la jeune génération, selon Durkheim, doit admettre que l'État-nation détient le plus grand rôle. Toutefois, aujourd'hui il est remis en cause. La religion, autre moment de socialisation ne peut totalement remplir sa fonction dans une société dans laquelle tout est rationalisé. La communauté s'efface de plus en plus face à la multitude d'institutions. La perte des garants à la fois institutionnels et communautaire nous invite à nous interroger sur nos modes d'action. Que souhaitons-nous réellement ?

É. Glissant objective la thèse selon laquelle la société martiniquaise est frappée de mimétisme ; un appareil de tout genre qui ne fait qu'accroître un malaise économique, social et culturel. Sommes-nous conscient que la crise de l'éducation dans l'Hexagone est du type frénétique dans les départements d'Outre-mer ? Crise des institutions modernes et rejet des communautés traditionnelles semblent être la logique de la société martiniquaise jusque dans les années 80-90.

La volonté du poète Aimé Césaire de rapatrier le bèlè dans la ville se révéla être une première tentative ; ce bouleversement culturel par l'appropriation de la tradition est une deuxième opportunité. Elle a ainsi réveillé une conscience collective. Toutefois, ces événements ne se suffisent pas eux-même. Autrement dit, nous pouvons nous demander si les administrations locales ont su profiter des lois de décentralisation pour penser la réappropriation d'un univers moderne dans une société anciennement traditionnelle. Nathalie Mons en dénonçant la perversité des évaluations qui se valent trop quantitatives met le doigt sur une mauvaise appréciation du qualitatif pour appréhender le malaise éducatif :

« L'élaboration des outils de collecte des informations de contexte est également remise en cause : absence de cadre théorique solide, non prise en compte des contextes nationaux extra-scolaires, superficialité des indicateurs strictement qualitatifs [...] non prise en compte des contextes historico-socio-économiques dans l'analyse des résultats [...] »⁶³⁹

La prochaine loi sur la refondation de l'école qui sera en vigueur dès la rentrée 2016 donnera, selon le ministre de l'éducation nationale, davantage de liberté aux chefs d'établissements. En effet, selon les problématiques locales, celui-ci mettra en œuvre sa propre politique éducative ; ce qui lui donnera deux rôles distincts : celui de gestionnaire face à une concurrence de logique marchande, mais aussi aussi celui d'un chercheur analyste s'essayant à la recherche-action, lourdes responsabilités dans un sens mais réelles opportunités si nous prenons conscience que la Martinique doit consolider son propre réseaux de systèmes experts.

Toutefois, loin de la politique de décentralisation en Allemagne et de la disparité de ses États fédérés (*Landers*) en terme de ressources, l'État français n'hésite pas à rappeler son côté centralisateur : la France indivisible et universaliste. Selon A. Van Haecht, « dans le

⁶³⁹ N. Mons. « Évaluation des politiques éducatives et comparaisons internationales ». *Op. cit.*, p. 10.

domaine des politiques éducatives, il serait naïf en conséquence de surévaluer un éventuel effacement de l'État. »⁶⁴⁰

Toutefois, si l'État délègue aux chefs d'établissement certaines responsabilités, c'est parce que ces établissements relèvent de problématiques qui peuvent différer en fonction de la situation sociale et/ou scolaires des élèves, en fonction de la région dans laquelle s'insère l'établissement (ZEP), dans l'histoire culturelle et artistique du département voire de la commune. En effet, au delà des contextes nationaux, les particularismes existent dans tous les États. Et c'est bien là, la thèse d'Anne Van-Haecht :

« Des problèmes identiques se posent à tous ces pays et que, même s'ils tentent de les résoudre à partir de leur patrimoine institutionnel et culturel spécifique, des similitudes apparaissent de plus en plus dans des réponses qui, au-delà des États-Nations, s'inscrivent dans un modèle de société englobant. Cela n'empêche pas la survie des particularismes, mais encore convient-il de s'interroger sur le caractère essentiel ou non pour le système à la reproduction duquel ils contribuent encore. Ou sur la façon dont leur signification évolue par rapport à une recomposition de l'ordre (social, scolaire, etc.) par l'introduction dans le système de nouveaux éléments (imités ? inventés ?).

Il convient donc d'ajuster une politique nationale en fonction des besoins locaux. Bien que notre domaine d'étude porte sur les pratiques traditionnelles et culturelles, il serait incohérent d'instaurer du *bèlè* et/ou *de la yole* dans l'ensemble des établissements de la Martinique. Toutefois, ces pratiques révèlent un mode de vie, une culture, des pratiques et des valeurs communes qu'il conviendrait d'interroger et d'inscrire dans des programmes d'enseignement. A. Van-Haecht parle de recomposition de l'ordre. Nous utiliserons à nouveau la notion de réappropriation de l'ordre afin de ne pas tomber dans le piège du *mimétisme institutionnel*.⁶⁴¹ Si la société change, c'est bien parce la population évolue. Par conséquent, privilégier d'emblée une société traditionnelle ou dire radicalement être au sein d'une société moderne serait que pure fantaisie. Le dérèglement des institutions qu'elle soit traditionnelle ou moderne, les bouleversements économiques, sociaux, politiques, environnementaux induisent de nouveaux comportements et doit provoquer de nouveaux schèmes de pensée. Post-traditionnalité, post-modernité, crise de la transmission, individualisme sont d'autant de termes pour justifier une société en perte de sens.

Post-traditionnalité ou post-modernité : des abnégations de la tradition et de la modernité ?

La transmission des pratiques traditionnelles culturelles implique un passage d'expériences à partir du passé ; d'où le concept de tradition qui se réfère généralement à un contenu culturel qu'il convient de transférer horizontalement ou verticalement. Mais il relate aussi le présent et permet de penser le futur. Et lorsque la transmission se rattache davantage à un avenir, nous pouvons dès lors s'engager dans l'historicisme et dans une modernité réflexive ; c'est ce qui d'ailleurs la différencie de la transmission. Selon Claude Giraud, la transmission « est motivée par un désir d'un retour à d'autres façons de vivre ou par un conservatisme »⁶⁴². Mais nous en sommes loin, la société martiniquaise n'a pas su transformer ses schèmes de pensée ou du moins elle les a subis. Elle a été confrontée à des logiques de fonctionnement transformées au bout duquel la transmission engloberait à la

⁶⁴⁰ A. Van-Haecht. « Les politiques éducatives, figure exemplaire des politiques publiques ». *Op. cit.*, p. 42.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴² C. Giraud. *Qu'est-ce que transmettre ? Sociologie d'une pratique*. Paris : L'Harmattan, 2015, p. 13-14.

fois une transmission sensible mais aussi une transmission des savoirs rationalisés et formatés. C'est la raison pour laquelle la transmission est vue davantage comme une stratégie, un processus, qui s'étoffe de contenus de plus en plus rationnels des savoirs empiriques. La transmission est donc un processus culturel dans une temporalité plus ou moins longue.

Toutefois, le concept de transmission dans une société envahie par la *détresse culturelle* ne peut jouer pleinement son rôle. Ses cadres constitutifs énoncés en début d'analyse ont évolués et se sont transformés en d'apparats culturels qui, pour la plupart, complexifient les relations sociales. Le retour au passé n'étant pas interrogé ; celles-ci s'effritent, deviennent conflictuelles et seraient dues, notamment à la crise de la transmission. Il s'agit donc de montrer les effets positifs et /ou négatifs de ces institutions sur le comportement des pratiquants.

René Descartes nous invite à être maître et possesseur de la nature. Autrement dit, l'homme doit conquérir cette nature en s'éloignant de tout dogme religieux et en se basant sur des preuves rationnelles. Toutefois, nous sommes consciente que maîtriser totalement la nature ne peut se concevoir que comme un idéal ; un idéal éducatif, une utopie ? En tout état de cause, le sujet doit advenir et tendre vers cet idéal. Mais en tout état de cause, l'homme est perfectible en soi et c'est sa capacité à la transcendance qui devrait pouvoir accéder à la modernité. Le passage de la tradition à la modernité doit être un passage voulue et réfléchi. Mais nous savons que sur tout territoire nous retrouvons toujours aux côtés des pratiques modernes, des pratiques traditionnelles. Son appropriation facilite le processus, contribue au succès et évite l'usure.

Cependant, dans une société comme celle de la Martinique, où toute relation est conflictuelle, où la multitude d'institutions se complexifie, où la religion devient un rempart pour se protéger des agents extérieurs, où la violence militaire et environnementale s'accélère, la culture s'effrite. Les pratiques traditionnelles s'altèrent. Ni moderne, ni traditionnelle, la société martiniquaise est *archaïque* ; c'est une *société krazé* ; autant de qualificatifs pour désigner ce malaise social et culturel, un malaise d'être soi, d'appartenir à un peuple colonisé. Il semble impossible de se libérer du passé esclavagiste pour qu'advienne un sujet. Emprisonné sur une terre et dans un corps d'esclave, l'homme s'interroge-t-il réellement sur sa condition humaine ? Ne s'emprisonne-t-il pas lui-même dans une course frénétique à la consommation de masse ? Nous nous devons donc d'analyser les plus grands changements opérés au sein des pratiques traditionnelles ? Relèvent-ils d'appropriation de pratiques ? Ou participent-ils à la négation de la tradition ? Nous avons déjà dans les précédentes parties, fait état des caractéristiques de la tradition et de la modernité. Toutefois, il convient en évitant toute répétition d'analyser ce qui a profondément et irréversiblement transformé les pratiques traditionnelles faisant d'elles soit une révolution culturelle soit un appareil pour davantage mimer l'occident au risque de perdre sa réelle identité. Pour ce faire, nous avons analysé deux instances prégnantes au sein des pratiques traditionnelles : l'institution et le religieux. Nous avons exemplifié nos propos sur deux pratiques : le *bèlè* et la *yole ronde*.

Entre tradition et modernité : Une désorganisation institutionnelle ?

En analysant le cadre institutionnel porté par les pratiques traditionnelles, nous n'avons pas fait mention de la FYRM pour la simple raison, qu'elle ne fait pas directement parti du processus transmissionnel. Bien qu'elle mentionne dans ses textes et selon les enquêtes une

mission éducative, ses activités et les raisons de son intégration dans la communauté des yoleurs nous prouvent que la part éducative est absente. Justifions nos propos par l'interprétation de nos enquêtes.

<i>Agents</i> <i>Type d'évolutions</i>	<i>anciens</i>	<i>mapipi</i>	<i>écoles de voile</i>
embarcation	2	0	0
gréement	1	3	0
savoir-faire	2	2	2
TOTAL	5	5	2

Tableau 35: la FYRM : nature des évolutions par agents

Le tableau ci-dessus représente l'avis des agents de la transmission (anciens, mapipi et écoles de voile) quant aux actions mises en place par la Fédération des yoles rondes. Les anciens les plus âgés ont une vision assez conservatrice de la pratique : la concevant toujours comme une embarcation de pêche. Il dénonce également l'évolution trop rapide des matériaux et de l'embarcation :

« *Yo ka tibren gaché sa nou ka fè pas nou koumansé épi kannot lapèch. Man té an maren pèchè. Mé nou pa té a la otè dé sa yo ka fè atjelman. Pas gadé sa yo ka fè atjelman ; yo ka pand-li kon yo lè ek yo ka pend-li kon yo lé tou. Fok ou mété yol-la anlè pwent lavan kon sa, anlè an ronden, mastik-la sé kon an loto i pa té ka matjé : ayen ! Sinon, ou konnèt ? I té ka kasé [...] Lè nou té an kouss, nou té oblijé maré re'wn fo... épi kod. Atjelman i ni gro tjwi épi boukl [...]* ».⁶⁴³

Les deux autres *anciens*, les plus jeunes, se réfèrent davantage au savoir-faire. Ils doutent fortement du savoir de la présente génération, voire de la génération à venir. Les nouveaux matériaux tant de l'embarcation que du gréement de la yole n'ont fait qu'accroître le manque d'expertise des pratiquants, croyant que la technologie prendra la place de l'expertise.

Quant aux *mapipi*, leur avis semble identique concernant le savoir-faire. Certains mettent la sonnette d'alerte afin de stopper la trop rapide évolution qui empoisonne la pratique. Toutefois, un pratiquant mentionne les effets bénéfiques qu'a procuré le harnais, soulageant très fortement le dos et évitant les pathologies actuelles des plus anciens. Un mapipi mentionne l'introduction de la météorologie et rappelle qu'elle n'est que prévisionnelle : Quant à la météo, il s'agit d'une météo prévisionnelle « *de deux ou trois heures de temps* ». ⁶⁴⁴ Mais fils de marin-pêcheur, il dit qu'il faut pouvoir gérer des courses de quatre heures de temps sans météo. Mais la météo sert également pour les grandes traversées, « *il ne faudrait pas mettre en doute ces gens-là* ». ⁶⁴⁵ Toutefois, le temps près de la côte, est changeant,

⁶⁴³ Cf. *Supra*. p. 209. Notre traduction est la suivante : « Ils détruisent un peu ce que nous avons initié avec nos propres canot de pêche. Il faut savoir que j'étais un marin-pêcheur. Cependant, nous n'étions pas à la hauteur de ce qu'ils entreprennent actuellement : les yoles sont légères et belles. Il faut protéger la yole contre toutes écorchures. Semblable à une voiture, il faut protéger le mastic et la peinture. Si tu n'en prends pas soin, elle se cassait [...] Lorsque nous étions en course, nous devons soutenir nos reins. Maintenant, nous avons des harnais. »

⁶⁴⁴ Cf. *Supra*. p. 212.

⁶⁴⁵ *Id.*

notamment au niveau des reliefs, c'est l'une des raisons qui conduit la population à penser la météo »⁶⁴⁶.

Concernant les deux moniteurs de l'école de voile, ils déplorent le fait que la FYRM ne soit pas affilié en tant qu'antenne de l'État comme l'embarcation saintoise, qui elle, selon les enquêtes ont maintenu leur côté traditionnel et intégré les institutions de l'État, la DJSCS ; l'incluant en tant que Fédération de voiles traditionnelles au même titre que l'appellation Fédération de voiles françaises.⁶⁴⁷ D'ailleurs, selon le Directeur de la DJSCS, la FYRM n'est pas une Fédération puisqu'elle n'est pas reconnue par l'État ; elle perçoit des subventions car elle est reconue comme étant tout simplement une association *Loi 1901*. Par conséquent, les associations de voiles rondes sont donc affiliées à une autre association pour laquelle elle rémunère la FYRM pour la participation aux compétitions. Toutefois, non reconnue par l'État, chaque association doit honorer son affiliation en contractant à une assurance individuelle. Si une de ces association désire par exemple enseigner la voile, celle-ci ne peut malheureusement dépendre d'une Fédération de voiles traditionnelle de la DJSCS. De plus, elle paiera des indemnités d'assurance très coûteuses. Des solutions peuvent être envisageables mais s'avèrent complexes.

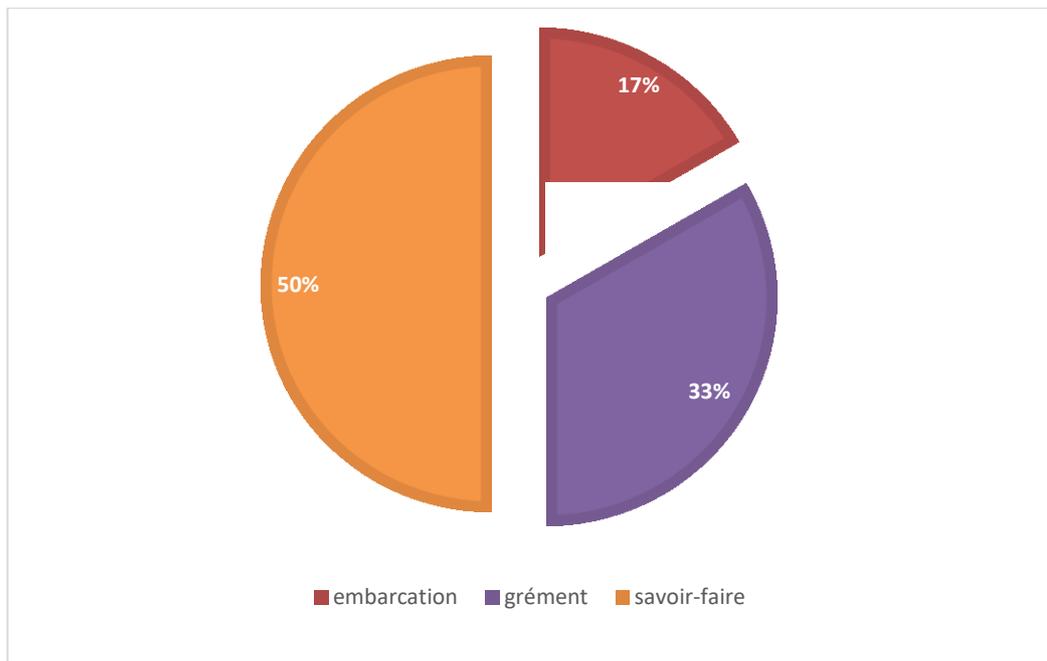
Si nous portons notre attention sur le diagramme ci-dessous, la nature des évolutions sont portées à moitié et réparties entre le savoir-faire et les matériaux. En effet, ces agents déplorent le fait que la FYRM n'ait pas pu stopper à temps l'importation des nouveaux matériaux ; modifiant ainsi profondément le savoir-faire. Une trop grande confiance est donnée à ces nouvelles technologies qui ne peuvent d'ailleurs remplacer l'intelligibilité des savoirs. Le système expert passe aisi de l'individuel au collectif. Selon un des moniteurs de l'école de voile, cette situation est inquiétante :

*« Nous nous demandons si le savoir-faire n'a pas régressé puisque les anciens avaient un tel savoir que leur calcul, en dépit des nouvelles technologies, se révélaient juste. NN nous répond ceci : " La manière qu'ils analysaient les choses était différente. Ils ont plus de recul de connaissance. Alors que les gens de la génération 40 50, connaissent les innovations, les nouvelles technologies ; ils ont la météo. Les anciens ne l'avaient et pourtant ils savaient faire. Ils étaient obligés d'expérimenter mais il faut dire que c'étaient des marins pêcheurs : ils étaient donc toujours confrontés à la réalité [...] »*⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Cf. *Supra*. p. 212.

⁶⁴⁷ Cf. *Supra*. p. 247.

⁶⁴⁸ Cf. *Supra*. p. 245.



Graphique 13: La FYRM : nature des évolutions

Ce recul de savoir-faire est aussi constaté par le deuxième moniteur. Toutefois, selon lui, la yole ronde quelle que soit son évolution reste de l'ordre de la tradition puisque la langue et le langage de la yole sont *créoles*.

Avec ce recul d'expertise, ces pratiquants participent aussi, même à une petite échelle à un danger planétaire, véritable contradiction de la tradition : la pollution et le non-respect de l'environnement naturel. Ainsi par manque d'expertise, la FYRM n'a pas su stopper et instaurer des règles. L'ensemble des pratiquants constatent que l'importation des matériaux étrangers et la course à la construction est source de pollution pour nos eaux marines. La matière du carbone, composite très léger ayant pour but de renforcer l'embarcation et son grément est une véritable source de pollution pour l'homme et les êtres vivants qui la composent, selon les dires des pratiquants.⁶⁴⁹ Nombre d'embarcations sont laissées à l'abandon, pourrissent dans les mangroves. Sans aucune mesure restrictive, le problème ne fera que s'amplifier. Les articles de journaux le mentionne d'ailleurs :

*« Dans cet ordre idée, il préside une commission de réflexion mise en place en cours d'années : l'évolution de la yole ; Vaste chantier car de nombreuses questions se posent : comment se débarrasser du carbone ? Faut-il raccourcir les yoles ? Limiter la surface des voiles ? »*⁶⁵⁰

Autant de questions qui dans les sociétés traditionnelles n'auraient pas lieu d'être.

Religion vaudou et catholicisme : syncrétisme de pratiques et survivances

Il convient aussi d'interroger une autre institution : l'Église romaine, présente aussi dans de nombreuses sociétés colonisées, qu'elles soient traditionnelles ou modernes. Cette institution a eu un rôle très important dans la société martiniquaise ; ceci dès la période esclavagiste. Par la conversion, l'Église a rompu les chaînes de la religion vaudou ;

⁶⁴⁹ Cf. *Supra*. p. 211.

⁶⁵⁰ Cf. *Supra*. p. 256.

religion crainte par le blanc *béké* lors de la traite négrière. Édictée par le Code Noir, l'instruction religieuse fut donc rendue obligatoire, malgré les réticences du colon. Le Gouverneur Fénélon nous dit ceci :

« L'instruction est capable de donner aux nègres une première ouverture qui peut les conduire... à une espèce de raisonnement. La sûreté des Blancs, moins nombreux, entourés sur les habitations par ces gens-là, livrés à eux, exige qu'on les tienne dans l'ignorance... Je suis parvenu à croire fermement qu'il faut mener les nègres comme des bêtes et les laisser dans l'ignorance... »⁶⁵¹

L'instruction religieuse sera donc leur seule éducation. Quelques *marrons* syllabaires feront l'exception à la règle mais ne remplacera pas le niveau scolaire des *bèkè* et par la suite des gens de couleur libre. Il faudra attendre l'ordonnance du 05 janvier 1845, la réglementation sur l'instruction des esclaves pour que les descendants d'esclaves soient admis dans toutes les écoles gratuites.⁶⁵² Cependant, l'abolition de l'esclavage et la succession d'ordonnances n'empêcheront pas de creuser les écarts entre classes.

Bien que le catholicisme soit devenu la première religion des esclaves africains, le vaudou n'a pas totalement disparu et va se fondre dans les symboles de la religion catholique. Ainsi, nous retrouvons, dans les pratiques traditionnelles, le *bèlè* et la yole ronde, des survivances du vaudou. Afin d'exemplifier nos propos, nous nous appuyerons sur les discours des pratiquants de la yole ronde d'une part et d'autre part nous analyserons une jaquette de DVD qui sera l'exemple d'un nouveau genre : le *bèlè Légliz*. Nous avons, à cet effet, interrogé un homme d'église : le Père Monconthour qui nous a éclairé sur le rôle que pouvait avoir le *bèlè* (musique et danse) dans la communauté religieuse. Nous sommes donc en présence de deux phénomènes : l'un mettant en conflit deux religions : le vaudou et le catholicisme ; l'autre qui annonce un nouveau genre, qui pendant la période esclavagiste était contraire à la doctrine religieuse.

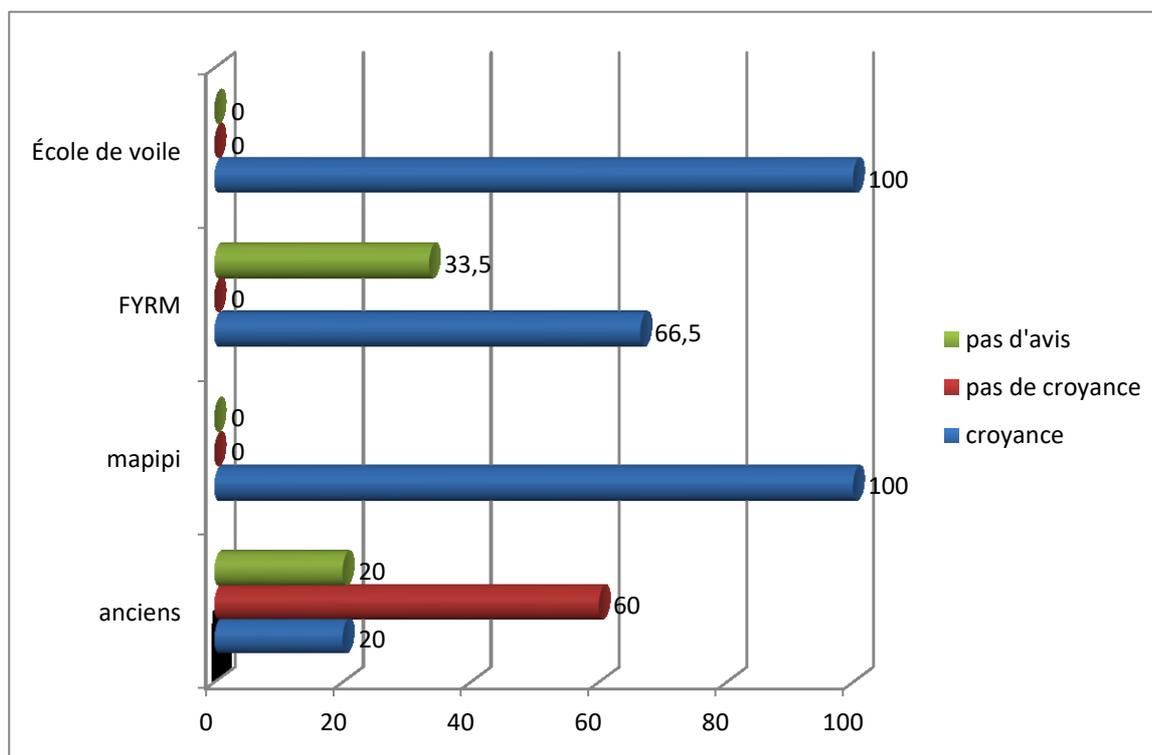
Nous pouvons d'ores et déjà nous demander, si les abnégations de la tradition ne sont pas dûes au rejet de la religion vaudou dans l'espace à la fois créolophone mais aussi occidentalisé. N'y a-t-il en fin de compte un désir de mimétisme occidental reniant le nègre africain et privilégiant le catholicisme ? Nous nous questionnons aussi sur le degré de croyance des Martiniquais. En effet, à la venue des soucis personnels et/ou professionnels, l'Homme noir se rattachera davantage aux pratiques magico-religieuses qu'à la religion officielle. Toutefois, nous remarquons paradoxalement une forte adhésion des Martiniquais à la religion catholique. Leur vie quotidienne ne se passe pas sans un appel à une quelconque imploration du Ciel. Le discours des pratiquants du *bèlè* et de la yole ronde révèle ce phénomène, une ambiguïté entre deux croyances et deux pratiques religieuses, l'un, qui nous a été octroyé de force, issus des ancêtres africaines et l'autre, inculqué par la contrainte par les jésuites.

Les pratiques magico-religieuses sont prégantes dans toute la Caraïbe. Elles n'existent pas uniquement au sein de pratiques traditionnelles, mais elles sont inhérentes à la société martiniquaise. Elles feraient même parti du quotidien de certaines familles. Là encore, il ne s'agit pas d'établir des répétitions mais de montrer les évolutions des pratiques religieuses au fil des générations. Autrement dit, nous nous intéressons à la rationalisation ou au devenir de plus en plus irrationnel des explications que nous donne les pratiquants sur les

⁶⁵¹ L. Chauleau. *La voix des esclaves : foi et société aux Antilles*. Paris : L'Harmattan, p. 85.

⁶⁵² Cf. *Supra*. p. 57.

événements de leur vie quotidienne. En sont-ils venus à user de leur bon sens pour apporter à leurs descendants, des preuves basées sur des connaissances vraies ou transmettent-ils encore des pratiques dites irrationnelles ?



Graphique 14: Les agents de la transmission croient-ils aux pratiques du type magico-religieuses ?

Au regard de ce graphique, la tendance semble s'inverser. Autrement dit, au fil des générations et de l'institutionnalisation des pratiques, la croyance serait paradoxalement beaucoup plus prégnante. Cependant, si nous regardons de plus près les enquêtes de ces pratiquants de yole ronde, la croyance est la même quelle que soit les agents qu'ils soient une personne physique ou personne morale.

En ce qui concerne les anciens, les pratiques religieuses sont perçues davantage comme de l'ordre du vice. Ainsi, le pratiquant ne se sent pas concerné ; dans la plupart des cas, la faute sera toujours attribuée à l'autre de sorte qu'il se dise : je ne pratique pas car je ne crois pas. Pour le premier enquêté (CE), certaines pratiques seraient symboliques pour d'autres yoleurs mais ils ont pour unique fonction d'attirer la crainte: « Elle avait pour objectif de désarçonner son adversaire ». ⁶⁵³ Deux autres anciens disent ne pas croire mais nous délivre quelques anecdotes. **FF** dit ceci :

« Pou mwen, mi an djendjen. Man ké rakonté'w dé bétiz. I ni moun ki ni konfians an sa. Dans mon jeune âge, lè nou té ka soti, i té ni la band B., kannot V., sé moun té ka santi bon pasé sé moun ki té lanmès [...] An jou misié Brival envité nou : Ti-Jan enmen fè anlo sik, advésé-a ka pasé bo'w ou ka véyé dlo an ley. Ou pa ni dwa fè sa [...] An jou nou pati nou rivé Kapès, nou koulé. Zafè citron an dlo ka promnen an lanmè. Dèyè, anlè ki moun Brival pri ? Dèyè mwen.

⁶⁵³ Cf. *Supra*. p. 214.

Alo, sé té an ont' pou mwen. Man pa lé sé bagay tala an kannot mwen ; ni lodè, ni citron, ni vréyé monté. Toutan man abo, man pa té lé sé bagay tala abo mwen. »⁶⁵⁴

Tandis que JM, identifié comme étant le personnage de la biographie de l'ouvrage intitulée « *Athon* » nous dépeint avec plus de précisions que dans son ouvrage, les personnages et les évènements. Pour lui, les évènements sont de l'ordre de la comédie :

« La seule chose que je te demande, tu vas récupérer la bouteille, tu enlèves l'huile et tu diras que JM n'est pas content du tout. Pas man pa lé wè misié ! I alé i vréyé sa andlo a, manman, dlo vini glasé... (rire). Mè yo ka koné ! Comment vous ne prenez pas le départ ? Départ dans [...] Man di sé misié-a man pa ka pran dépa. Man di sé misié vini pou tiré lwila. Mé sé an danjé, si man kasé janb' mwen. JJ ka vini, koumannié zot pa préparé kannot. Man di'y kou man sa préparé kannot ? Koumannié ! Mwen mèm personnellement sé yol ou, mè sé zékipaj la, sé ta mwen. Man pa lé piès janb sé kousié a kasé [...] Man ka pansé ke tan nou mété vwel la, i ké nètwayé. Si i pa fèt, ou pé mété yol-ou an kanmion an ! Jojo pé ! Jojo, ja pé mwen. I pati. Tout moun ka mandé pouji an pa ka kouri. Man ka di'y mè non i pa ni pwoblèm an zafè wil frè ki ton bé an kannot-la. (rire). Finalement, nou pa kouri premiè kous-la, nou kouri dézièm lan. [...] C'était ma dernière saison avec lui. Man ka ba'w anlot bagay [...] »⁶⁵⁵ Le quatrième ancien croit fermement, il annonce même qu'il serait à l'origine de certains évènements marquants dans l'histoire de la yole ronde.⁶⁵⁶

Le dernier et cinquième *ancien* n'a pas voulu répondre à cette question.

Les *mapipi*, eux sont unanimes quand ils affirment que ces types de pratiques ne remplaceront jamais l'effort fourni. Toutefois, nous sommes conscient que les *mapipi* et les *anciens* entretiennent des liens parentaux. La pratique se transmettant de génération en génération, la part magico-religieuse restent tout de même présente.

Il en va de même pour la FYRM et l'école de voile. Toutefois, ils ne peuvent se baser sur de telles pratiques, notamment pour ce qui concerne la FYRM. En effet, ils doivent rendre compte aux organisations institutionnelles (État et collectivités) et se baser sur des preuves tangibles :

« On est sous la pression constante des autorités, que ce soit pour les courses du dimanche du championnat que du tour des yoles. On se doit d'imaginer tout ce qui va fonctionner ou

⁶⁵⁴ Cf. *Supra*. p. 214. Notre traduction est la suivante : Selon moi, ce ne sont que des balivernes. Mais laisse-moi te raconter deux trois anecdotes de ce genre car il y a des gens qui ont une grande confiance en ça. Lorsque j'étais jeune, nous sortions en bande. Il avait les canots de Bienheureux, V.. : ces personnes sentaient si bon qu'on aurait pensé qu'il allait à la messe. [...] T- Jean jetait de l'eau sur ses adversaires dès que ceux-ci passaient. Tu n'as pas le droit d'agir ainsi [...] Dès que nous sommes arrivés à Capes, nous avons coulé. S'est renversé dans l'eau des citrons. Devines sur qui Br. s'en est pris : sur moi ! Je ne veux pas de ça dans mon canot : ni d'odeur de citron, ni de paroles ou gestes maléfiques.

⁶⁵⁵ Cf. *Supra*. p. 214. Notre traduction est la suivante : « [...] Je l'ai rassuré en lui demandant d'aller récupérer la bouteille d'huile et de m'enlever cette huile dans la yole. Ensuite, je lui ai dit de dire à JJ que je n'étais pas content. Dès qu'il jeta l'huile, l'eau est devenue d'une couleur étrange ! On a sonné le départ. Comment vous ne prenez pas le départ ? M'ont demandé les commissaires. Je leur ai répondu que non. J'ai demandé aux coursiers de retirer toute cette huile dans le canot. Et si je le cassais une jambe ! C'est un danger ! JJ est venu et nous a demandé si nous ne nous préparions pas. Je lui ai dit qu'effectivement c'était sa yole mais son équipage était le mien et que je ne voulais aucune jambe cassée à bord. Alors je pense que le temps de mettre la voile, la yole serait propre. Si ce n'est pas le cas, tu pourras embarquer la yole. À cet instant, JJ s'est tu et il est parti. Tout le monde me demanda pour quelles raisons je ne prenais pas le départ. Je leur ai répondu qu'il n'y avait pas de soucis, juste de l'huile fraîche qui est tombée dans la yole. Nous avons pu courir la deuxième course. Ce fut ma dernière saison avec JJ. Je te donne une autre anecdote [...]

⁶⁵⁶ Cf. *Supra*. p. 215.

pas. Nous ne sommes pas à ce niveau-là [...] Maintenant, nous savons tous que ça existe ou pas mais ce n'est pas un tabou ; c'est vraiment parce qu'il a les autorités. Après entre nous, nous nous disons : " I ni en bagay ki fèt la ! » mais on va justifier : que s'est-il réellement passé ? »⁶⁵⁷

Jean Benoist écrit en 1972 l'essai « *L'archipel inachevé* ». Les croyances, rites et pratiques magico-religieuses qu'il décrit illustrent bien les croyances actuelles et ce, aussi bien pour les personnes physiques que pour la FYRM et l'école de voile :

« Le sentiment du soupçon est érigé en norme par la culture traditionnelle qui renvoie à sa source africaine de la conception du Mal [...] À l'âge scolaire, on lui apprend à se méfier des voisins et même de ses petites camarades, à ne pas prêter ses livres ou ses objets pour éviter les sorts. Ses parents suspectent eux-mêmes voisins, locataires, propriétaires, détectent dans le bourg et dans ses environs les personnes qui se sont rangés du côté du Diable (les sorciers), et lui apprennent à les éviter. [...] Il faut souligner l'opposition conflictuelle qui naît de la confrontation des croyances catholiques et des croyances traditionnelles. Ceci entraîne beaucoup d'ambigüités chez certaines personnes de statut social supérieur, en particulier devant un témoin de culture étrangère. »⁶⁵⁸

En effet, les croyances syncrétiques (animistes et catholiques) dont parle J. Benoist partagent le quotidien de ces pratiquants de confession romaine. Nous sommes d'ailleurs en présence de deux pratiques complètement différentes mais qui rassemblent un grand nombre d'autochtones : le *bèlè* et la communauté chrétienne. En effet, dans les années 60-70, deux événements ont permis l'introduction du concept *bèlè Légliz* au sein de l'église. Le premier phénomène se rattache à celui de l'émancipation des peuples et aux mouvements identitaires qui va d'ailleurs donner naissance au Renouveau culturel dont les auteurs sont les *djoubakè* : des militantistes, indépendantistes. Le deuxième événement se rapporte aux mouvements d'évangélisation des cultures face à la désolidarisation de la société face à l'Église.

Le Vatican demande donc à réfléchir sur de nouvelles formes de réconciliations évangéliques face aux violences et drames qui plongent la société toute entière dans des phénomènes d'individualisation. Ainsi, l'Église appelle à une prise de conscience collective qui passe par l'*inculturation* de l'évangile et par un dépassement de l'être en quête du bonheur. Le sociologue, Hervé Cartier revisite le concept d'inculturation et sa signification dans le monde actuel frappé par une totale désunion aux systèmes experts. Il analyse ainsi à la lumière des textes bibliques, les lieux et les formes d'inculturation de l'évangile que suppose chaque singularité culturelle :

« Dans des sociétés stables et traditionnelles, l'inculturation s'opérait par une lente pénétration des valeurs chrétiennes dans les esprits, les comportements, les coutumes, les institutions. Une programmation systématique de l'inculturation n'était pas ressentie comme nécessaire, elle se produisait par une lente germination de l'Évangile dans les cultures. La situation de l'inculturation est tout autre dans les sociétés modernes, caractérisées par une constante évolution, par la crise des valeurs traditionnelles et par le choc des identités culturelles. »⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Cf. *Supra*. p. 241.

⁶⁵⁸ J. Benoist. *L'archipel inachevé : culture et société aux Antilles Françaises*. Op. cit. p. 149.

⁶⁵⁹ H. Carrier. *Guide pour l'inculturation de l'évangile*. [Doc Word] Les classiques des sciences sociales, [Réf. du 15 mai 2016]. Éditrice Pontificia universita Grégoriana, 1997, Collection : Studia Socialia, n°5,

Le *bèlè Légliz* a donc été une opportunité pour ramener davantage de fidèles à la communauté catholique. Nous avons eu l'occasion d'interroger le Père Monconthour, l'un des défenseurs du *bèlè Légliz*.⁶⁶⁰ Selon le prêtre, la pratique traditionnelle serait à même de partager des valeurs communes entre l'église et la culture serait le *bèlè*. Défendu pendant la période esclavagiste, certains *anciens* conservateurs s'opposent à son introduction dans les églises. Selon eux, les pratiques du *bèlè* sont contraires à la foi chrétienne. En effet, nous pouvons citer par exemple, les caractères lascive des danses⁶⁶¹ et symbolique du tambour qui, selon certains pratiquants, conservent des pratiques divinatoires.⁶⁶² L'association AM4, en citant *l'ethnomusicologue* Jacqueline Rosemain en rappelle la fonction symbolique :

« Chaque instrument a une fonction symbolique : il représente un ou plusieurs dieux (les esclaves prétendent que c'est aux qui ont choisi les instruments, chacun pour ses capacités de résonances particulières). Les matériaux et leurs formes ont aussi leur valeur symbolique. L'arbre utilisé pour fabriquer le corps du tambour symbolise la Vie. La peau du tambour en serpent symbolise le dieu de la Mort ; la peau de loup de marin, la déesse universelle. On comprend alors que les religieux, tant catholiques que protestants, aient interdits l'usage des tambours : de fait lorsque les tambours de *bèlairs* ou de *lewoz* « montent au tambour » au début et à la fin de leurs danses, ils vont saluer les dieux et leurs intercesseurs, les tambourinaires. »⁶⁶³

Et c'est la raison pour laquelle la fabrication du tambour ne doit pas tomber dans les mains de tout fabriquant. Très peu détiennent ce savoir-faire qui se transmet, d'ailleurs, de génération en génération. Dartagnan Laport, tient son savoir-faire de son père. Son atelier fait parti d'ailleurs d'un édifice du patrimoine local. La parution dans le quotidien local *France-Antilles* montre l'importance de ce métier qui est encore de l'ordre de l'artisanat.⁶⁶⁴

Toutefois, les contradictions existant entre les *anciens* et certains *djoubaké* ainsi que les nouvelles communautés du *bèlè Légliz* (qui ne sont autres que certains *djoubaké*) n'ont pas empêché l'adhésion d'une grande partie de la société martiniquaise à revigorer sa foi à travers la culture *bèlè*. Celle-ci a pu ainsi les ramener à retrouver leur identité culturelle. Une conscience collective s'est donc petit à petit installée ; ce qui entraîné la diffusion de la pratique et ainsi une adhésion plus active à la vie chrétienne. La production de CD et de DVD rassemblant les chants et danses du *bèlè Légliz* en est un exemple. La jaquette du DVD nous montre ainsi une institution religieuse modernisée tant au niveau de la pratique, que dans le cadre du catholicisme⁶⁶⁵. Un support iconographique nous présente à la fois la présence des NTIC et un *bèlè* qui se veut évolutif restitué par la présence de prêtres et du tambour. Il réunit des chanteurs de genres musicaux et de générations différentes. La présence de la femme caractérise une féminisation de la pratique et révèle ainsi une révolution culturelle qui a su engendrer une réelle prise de conscience collective par le rassemblement de la société martiniquaise autour de valeurs communes.

Les agents de la transmission ont su s'approprier du *bèlè* en créant de nouvelles formes. Sous l'angle anthropologique, elle s'avère être une révélation culturelle et un retour immédiat à une identité culturelle qui rallie un plus grand nombre de catholiques.

Disponible sur :

<http://classiques.uqac.ca/contemporains/...inculturation.../guide_inculturation_evangile.doc>

⁶⁶⁰ Cf. *Supra*. p. 279.

⁶⁶¹ Cf. *Supra*. p. 168.

⁶⁶² Cf. *Supra*. p. 153.

⁶⁶³ Association AM4. *Tradition danmyé-kalenda-bèlè de Martinique*. Op. cit. p. 41.

⁶⁶⁴ Cf. *Supra*. p. 182-183. Voir annexe C , p. 408-412.

⁶⁶⁵ Cf. *Supra*. p. 188-189. Voir annexe A, p. 388.

Toutefois, selon les *anciens* et certains *djoubakè*, le *bèlè Légliz* est contraire aux valeurs du *bèlè* car musicalement et symboliquement, il n'intègre pas ses principes de base.

Au-delà de la codification des pratiques qui s'identifient comme étant l'avènement de la modernité, le *bèlè* et la yole ronde participent aussi aux maux de la société martiniquaise. Le dérèglement des institutions révèle aussi une transformation du processus de transmission faisant passer l'acte de transmission de l'ordre de l'implicite à explicite. Ce changement dans la modalité de transmettre ne change pas pour autant les principes de base du concept de tradition puisqu'au regard des pratiques traditionnelles étudiées, il met en relief le retour au passé d'un contenu culturel. Toutefois, il devient post-traditionnel lorsqu'il a dépassé le cadre traditionnel en admettant que la mémoire collective ne permet plus d'appropriation de la pratique ; ce qui contraint à user de mimétisme culturel tout ce qui nous vient du passé ; un mimétisme qui touche à la fois l'agent institutionnel et la personne physique. A. Giddens parle de réflexivité de la modernité pour ce qui concerne les états modernes ; c'est à dire un devenir de plus en plus rationnel des savoirs se concevant comme étant un projet réflexif. Nous ne sommes pas dans ce contexte où nous parlerons davantage de réflexivité de la tradition, c'est à dire une adaptation de la pratique en fonction de la culture actuelle. Nous sommes bien dans un contexte de modernité. Toutefois, les pratiques traditionnelles sont traditionnelles dans le sens où tout simplement elles n'ont jamais dépassé la modernité ; se situant davantage vers le passé que dans un avenir. Qu'elles soient de l'ordre de l'implicite que de l'explicite, la part d'oralité permet de justifier du caractère traditionnel des pratiques.

16.2 Les modalités et les valeurs de la transmission

Les modalités de la transmission

Selon Antoine de La Garanderie, le sens naît de la conscience. L'homme est avant tout un être d'émotion. Sans sa sensibilité, il ne peut être homme et ne peut accéder à la transmission, processus inhérent à tout individu. En effet, rappelons nous que la transmission implique de l'amour dans l'acte de transmettre. On ne peut donc délivrer pleinement un contenu culturel que si celui-ci a été acquis et transmis par ce sentiment. Sans lui, transmettre n'a pas de raison d'être ; il est vide, absent et dénué de sens. En voie de conséquence, lorsque nous entendons dans les médias, une alerte à la crise de la transmission, c'est parce que le contenu culturel est vide de sens, instable et inadapté à la société actuelle. De ce fait, nous nous devons d'explicitement le concept de transmission, non dans la société traditionnelle, encore moins au sein d'une société dite moderne comme étant un idéal mais dans dans notre société actuelle : la société martiniquaise. Celle-ci est loin d'être parfaite mais l'homme doit s'adapter mais surtout bousculer les idéologies pour advenir. Son environnement incertain se doit à la complexité des agents qui la composent et des relations qu'ils entretiennent. Ceux-ci entretiennent des liens intergénérationnels et/ou transgénérationnels qui font intervenir des modalités : nous l'appellons les modalités de la transmission. De l'ordre de l'implicite ou explicite, nous avons souvent tendance à l'opposer car ils sont des caractéristiques dites indispensables pour identifier le type de société dans laquelle nous vivons. Mais, dès lors que nous sommes en présence des deux modalités de transmission, les méthodes choisies pour identifier le type de société s'annulent. Nous ne pouvons nous situer dans deux milieux de vie à la fois : société traditionnelle et société moderne. C'est la raison pour laquelle nous allons déroger à la règle et associer ces deux modes puisque notre vie quotidienne les a unis afin que la population compose avec ; ce qui d'ailleurs complexifie les relations.

Les transmissions implicite et explicite sont donc les deux modalités de la transmission présente dans la société martiniquaise. Ce phénomène n'est pas unique puisque nous avons dans toutes les sociétés, une part de tradition. C'est le cas par exemple de la Normandie ou de la Bretagne qui soulève la problématique de l'enseignement de la musique traditionnelle qui sont d'ailleurs marquées par la transmission implicite, c'est à dire la transmission par imprégnation. Faudrait-il comme le signale Laurent Bigot *se cacher derrière les buissons* pour entendre l'*ancien* chanter et faire de même à son tour ?⁶⁶⁶ Certainement pas. La tradition doit s'intégrer à de nouvelles formes d'apprentissage, elle doit composer avec la transmission explicite, celle qui impose que la pratique soit codifiée : l'écriture des pas, des partitions ; tout doit être codifié et transmissible.

Pour autant, suite à cette volonté de rationalisation, pourrait-on l'appeler encore tradition ? Nous avons signalé que tant que la pratique se rattache au passé, il s'agit bien de la tradition. Certains auteurs rajoutent le qualificatif orale afin de lui donner un caractère sans doute conservateur. Toutefois, une pratique non réadaptée est une tradition perdue, disparaissant soit par usure ou par insuccès, comme le prévoit O. Morin, lorsqu'il analyse le concept de transmission suivant une approche quantitative.⁶⁶⁷ Son succès se doit de l'intérêt que portent les générations à pérenniser la pratique ; et l'usure est due à l'inadaptation de la pratique aux attentes de la nouvelle génération. D'ailleurs, L. Bigot le signale, « emprunt ne veut pas dire copie. Il serait plus rassurant que la pratique ait connu de grands moments de transformation intelligible ; intelligible car il doit tout comme la modernité se doter de conscience réflexive ».⁶⁶⁸ Tenir compte du passé pour inventer de nouveaux schèmes de pensée et construire une conscience collective ne peut se concevoir comme une idéologie. Lorsque nous prenons le cas du *bèlè Légliz* ou du Renouveau culturel instauré respectivement par des prêtres et des cadres fonctionnaires, qui plus est militant, ceux-ci ont su *bousculer* les mœurs et impulser une dynamique collective, en intégrant les deux codes, le code oral et le code écrit. Toutefois, si comme tel est le cas pour le renouveau *bèlè*, ce phénomène n'est pas renouvelé et adopté par un plus grand nombre, il sera très rapidement désuet.

Le *bèlè* et la yole ronde sont deux pratiques emblématiques à la Martinique car un certain nombre a contribué à sa massification et à son adaptation au fil des générations. Elles méritent d'être interrogées non pas par son succès mais parce qu'elles convoquent les deux modalités de la transmission faisant croire qu'il y a un processus en route qui fera disparaître à tout jamais le côté implicite de la pratique. Nous avons tort de penser que l'implicite relève exclusivement de la tradition orale et l'explicite des sociétés modernes. Les sociétés orales sont des dites des sociétés primitives qui n'ont aucun rapport avec l'écriture, il est extrêmement rare d'accorder à une société un mode bien défini car même dans les sociétés africaines dites primitives, l'éducation scolaire tend à s'imposer. Nous pouvons mentionner à nouveau la synthèse du rapport de Bayo Célestin Koussoubé sur les systèmes éducatifs et les transformations des sociétés africaines. Cette synthèse est accablant lorsque l'on constate que la plupart des écoles sont sujettes à des phénomènes de violence, rares sont celles prenant en compte la part de traditionnalité qu'il y a dans chaque territoire. Elle est là mais l'équipe pédagogique tend à glorifier l'univers occidental. Par

⁶⁶⁶ L. Bigot. « Peut-on enseigner un style régional ? Réflexion sur la pédagogie de la musique traditionnelle ». In *Musique, danses traditionnelles & territorialités* [En ligne]. Disponible sur : <http://www.lepontsuperieur.eu/upload/tinyMCE/ressources_documentaires/mem/FCD/Saint-Brieuc_2009-2011/Colas.pdf>, p. 56.

⁶⁶⁷ O Morin. *Comment naissent et meurent les traditions : la transmission culturelle*. Op. Cit.

⁶⁶⁸ L. Bigot. « Peut-on enseigner un style régional ? Réflexion sur la pédagogie de la musique traditionnelle ». Op. Cit.

conséquent, la culture est absente des programmes scolaires, le savoir et savoir-faire est universelle, le savoir être d'exception. Résultat : « sur un échantillon de 780 enfants, 48,5% affirment avoir été victime d'un harcèlement sexuel, 43,7% une conversation à caractère sexuel, 21,7% une tentative de viol, [...] » Mais comme dans toute société, les cas recensés ne sont pas une généralité mais ils sont tout de même représentatifs de phénomènes grandissants. Ce phénomène est-il du aux territoires colonisée ? Non, ces violences de nature diverses deviennent légion mais ils portent en eux des caractéristiques propres aux territoires colonisés. Rappelons-nous des anthropologues qui caractérisent les sociétés antillaises de société malades, société du *krazé*, *société archaïque* atteinte de détresse psychique et culturelle. Ces sociétés vivent un mal-être collectif et culturel jusqu'à renier leur culture au profit de l'occidental. Il renie ainsi l'oralité de leur culture alors que les sociétés occidentales tentent de la sauvegarder. Fier de leur appartenance et de leur identité culturelle, le côté implicite de la pratique est certes transformé mais cette transformation n'est pas une disparition et a pour principal objectif d'intégrer l'institution afin que la transmission se perpétue au fil des générations.

Au sein de la yole ronde et du *bèlè*, la transmission implicite est véhiculée par l'ancien. C'est lui qui détient le savoir-faire. Il est respecté de tous car il est le seul à pouvoir transmettre ses connaissances. De ce fait, un pratiquant qui vieillit est un pratiquant qui acquiert de la reconnaissance car son savoir est cumulatif. Sa disparition entraînera d'ailleurs, la perte du patrimoine, si lui-même ne transmet pas à son tour ou si ce contenu culturel n'est pas codifié. Toutefois, reste à savoir si la codification n'entraîne pas à son tour une perte dans l'acte de transmettre et si celle-ci ne constitue pas l'essentiel de ce contenu culturel.

Ancien	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
E2/BG	> 75	Saxophoniste à la retraite (né dans le milieu musical)	Par imprégnation. Le bèlè constitue l'héritage de ses grands-parents	Transmission à l'école de bèlè Par observation
E3/BR	>75	Agriculteur	Par imprégnation	Par observation
E1/PR	>75	Agriculteur	Par imprégnation (lors des swaré bèlè)	Transmission à l'école de bèlè Par observation

Tableau 36: Les modes d'acquisition et de transmission du bèlè chez les anciens

Ancien	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
CE	> 75	Marin pêcheur	Par imprégnation « Je suis né dedans, j'ai appris tout seul » ⁶⁶⁹	Par observation et imprégnation (notamment transmission par lignage) « J'ai formé la moitié de l'équipage du François » ⁶⁷⁰
FF	>75	Marin pêcheur	Par imprégnation (grâce à son frère) « Mè frè mwen té fatitdjé ; i té ni an laj. Alo i té ka mennen kannot mè a chak fwa, i té ka tiré an bo, sé mwen ki té ka bay koud' pagé-a [...] Alo, anmizi anmizi, nou té ka monté an flèch, frè mwen-an té ka désann pas i té ni an laj. I di mwen Frantz an ka lésé sa ba 'w : débrouyé ko 'w ! » ⁶⁷¹	Par observation « FM, i soti épi mwen. I té pasioné. Lè ou dwè, i ni an bagay ki ta 'w ; ou pé ké pasé a koté. An fwa nou té ka éséyé kanno-a a dé vwel. Lè i vini, i ka fè dènié bwa drésé. An ka gadé : i té ni dé rafal ka désann, rafal Nordé. Lè rafal-la tonbé an vwel-la, kannot-la fè sa, man ladjé pagay-la bay. Man di 'y hé hé ? I di mwen hé hé ; man tjinbé 'y ! Man tjenbe 'y ! Alo manman ! Ou pa ka domi. I di mwen, man lé aprann pas yo té koumansé fè ti-kannot an tol. Dépi par la suite, misié Brival, bay an ti kannot: Budget. Lè i bay Budget, a lè tala sé tè an konkiran direkt. I rivé genyen » ⁶⁷² .

⁶⁶⁹ Cf. *Supra.* p. 196.

⁶⁷⁰ Cf. *Supra.* p. 201.

⁶⁷¹ Cf. *Supra.* p. 196. Notre traduction est la suivante : « Mais mon frère était fatigué car il était âgé. Il était à la barre de son canot mais à chaque fois qu'il devait virer, c'est moi qui me chargeait de la pagaie [...] petit à petit, pendant que nous montions en flèche, mon frère, lui, perdait de sa force. Il m'a dit : débrouille-toi. Alors, j'ai pris la relève.

⁶⁷² Cf. *Supra.* p. 201. Notre traduction : « Félix Mérine s'est embarqué sur mon canot. Il était passionné. Lorsque tu as quelque en toi, tu ne passeras pas à côté. Une fois, nous essayions une yole à deux voiles. Il faisait le dernier bois dressé. Je le regardais : il avait deux rafalets qui venaient, des rafalets sortant du Nord. Lorsque le rafale s'est abattue sur la voile, la yole s'est penché, j'ai lâché la pagaie pour lui, j'ai été étonné et dit : hé hé ? Il m'a répondu hé hé, Je la tiens, je la tiens ! Je lui ai répondu : alors, tu ne dors pas ! Il m'a confirmé qu'il voulait apprendre. Il faut dire qu'il avait déjà construit son premier canot en tôle. À partir de là, Monsieur B lui a donné une yole : Budget. Dès lors qu'il le lui avait remis, nous nous sommes aperçus que nous avions un adversaire. Il est parvenu à gagner ».

HN	>65	Agent communal	<p>Par observation</p> <p>« Épi an dénié lannè i té ni an misié yo ka krié Eugène Mitt. I di mwen, kon man té ka fè ti kouss bébé-yol, pou man vini épi'y, i té ka fè an yol nèf. Man démaré an spo yol dans les années 86 jis 2013. Mè man toujou rété adan pas man prézidan asosiasion a prézan ». ⁶⁷³</p>	<p>Par observation et imprégnation</p> <p>« Eh bien oui ! An té ja fomé sé jèn-an an vélo. An yol-la mwen an kontinué fè dé fomasion. Alé pran dé ga tout koté ; désantralizé bagay-la pas si ou pa té péché ou pa té ka fè kous yol. Alo dès que man té sav ke moun-lan té sa najé, man té ka pran an kanpan', man té ka fè inisiasion yol épi yo. Sé sa ki fè man désantralizé sa nèt. I pa té ni zafè péchè, nimpot moun épi gran kravat ek gran chimiz, dépi i sa najé ». ⁶⁷⁴</p>
LP	>75	Agent communal	<p>Par observation et imprégnation</p> <p>« A 9 ans, lè an rivé bodlanmè, lanmé fasiné mwen. Jid jodi, lanmé an vènn mwen. Sé pa san man ni sé lanmè an vènn mwen. Pa ni san, sé lanmè ki ni. Lè man an yol man tonbé amoureu di yol. À 9 ans, man tonbè amoureu di yol. [...] A 14 zan, man gadé... Kouté, Man an yol la. tjinbé mwen an ja a bo mè piès gran po sav. Man ka obsèvé sé gran nonm la pasé yo mèn, tou sa yo fè man ka observé. [...] Ti bolonm soti la ou pé ké sa fè sa. Si</p>	<p>Par observation et imitation</p> <p>« Man pran tout moun,... Man formé yo. Man jis transfomé yo. Yo té déformé. Man fomé yo. Mè yo ka di sa tou. Sé pa blag, yo ka di sa toupatou. [...] Dépi. » ⁶⁷⁵</p>

⁶⁷³ Cf. *Supra.* p. 197. Notre traduction est la suivante : je faisais du vélo. Et dans ma dernière année, un monsieur du nom de EM s'est lancé dans la construction d'une bébé-yole. Compte tenu de mon expérience, il m'a demandé de venir avec lui. J'ai démarré en yole dans les années 1986 jusqu'en 2013. Mais je suis aujourd'hui président d'une association de yole.

⁶⁷⁴ Cf. *Supra.* p. 201. Notre traduction est la suivante : J'avais déjà formé des jeunes en vélo. J'ai continué à faire de la formation au sein de la yole. J'ai décentralisé tout ça car si tu n'étais pas pêcheur, tu ne pouvais faire de courses de yole. Lorsque je m'assurai que la personne savait nager, je les récupérais dans leur campagne et je les initiations. C'est ainsi que j'ai généralisé cette pratique à tous. Il n'y avait pas de pêcheur ; n'importe qui pouvait pratiquer : des cor-stars cravattes à partir du moment où ils savaient nager.

⁶⁷⁵ Cf. *Supra.* p. 202. Notre traduction est la suivante : « [...] J'ai initié tout le monde [il cite des noms] Je les ai formés. Je les ai transformés. Ils étaient déformés et je les ai formés. Mais ils me le confirment. Je ne plaisante pas ; ils le disent ».

			<i>man pa sa fè'y, zot la ou ké inisié mwen. »⁶⁷⁶</i>	
JM	> 60	Marin pêcheur	<p>Par imprégnation et à l'école de voile de sa commune</p> <p><i>« D'autant plus, on se retrouvait près de la mer. On est tout le temps dans les canots. On a mis une voile, on a fait 100 m, on est revenu. Le lendemain, 200 m, ensuite 300 m. La distance a peu à peu augmenté en fonction de l'âge [...] »⁶⁷⁷</i></p>	<p>Par observation + technique d'apprentissage (Transmission à un grand nombre de coursiers, notamment ses fils.)</p>

Tableau 37: Les modes d'acquisition et de transmission de la yole ronde chez les anciens

⁶⁷⁶ Cf. Supra. p. 197. Notre traduction est la suivante : « Mais à 9 ans, ma mère et moi sommes venus s'installer à côté de la préfecture de Trinité, près d'une petite falaise. En face du parking, il avait là des petites maisons en bois. Dès l'âge de 9 ans, la mer m'a fasciné. Ce n'est pas du sang qui coule dans mes veines, mais de l'eau de mer et c'est aussi à 9 ans que je suis tombé amoureux de la mer. [...] À l'âge de 14 ans, j'écoutais les anciens, je les regardais [...] je suis dans une yole. Il ne pouvait me retenir car j'étais déjà à bord, personne ne le savait. J'observais les anciens passer, j'observais tout ce qu'ils faisaient. [il cite plusieurs noms d'anciens]. J'observais tous ces anciens sans qu'il ne le sache [...] À 14 ans, j'ai navigué, j'ai pris « la corde booling » et là c'est moi qui leur ai montré. Il me disait : « petit garçon, sors de là, tu ne sauras pas faire ça ». Je leur répondais : « si je ne sais pas le faire, vous m'initierez [...] »

⁶⁷⁷ Cf. Supra. p. 198.

Si nous observons les deux derniers tableaux des pages précédentes, nous constatons que la transmission est de type informel.⁶⁷⁸ Autrement dit, elle ne recourt à aucune stratégie d'apprentissage volontairement choisis par l'ancien. Elle n'entre dans aucun cadre institutionnel si ce n'est le savoir-faire du transmetteur : une des principales conditions pour qu'il y ait transfert de connaissances. Nous pouvons citer une deuxième condition : la confiance en un système d'experts. Dans le cadre des pratiques dites orales, la confiance en un système expert est donc renvoyée à une personne physique. Celle-ci est reconnue par la communauté qui lui donne d'ailleurs le titre d'*ancien* ou *maître du bèlè*. Les *anciens* interrogés reflètent bien les communautés de pratiques traditionnelles ; ils sont pour la plupart issus du secteur primaire : le secteur agricole pour la pratique du *bèlè* et le secteur de la pêche pour les yoleurs. Dans le cas du *bèlè*, deux *anciens* de la yole ronde sont des employés de mairie. L'un n'ayant pas choisi la yole ronde en premier lieu décide de s'y lancer très tardivement (HN). Le deuxième *ancien* (LP) retourne sur la côte Caraïbe qu'à partir de l'âge de 9 ans pour naviguer à 14 ans ; il s'est donc imprégné de la pratique qu'à partir de cet âge. Pour les autres enquêtés, la pratique s'est transmise par lien agnatique : de père en fils, oncle ou encore entre frères. Ces anciens transmettent de la même manière qu'ils ont reçu le savoir-faire, c'est à dire par observation, mimétisme et imprégnation. Ceux-ci n'hésitent pas à transmettre leur connaissance au plus grand nombre mais nous notons néanmoins, que le descendant sera davantage imprégné compte tenu de la pratique rythmant la vie quotidienne de la famille ; ceci à condition que l'acquisition et l'acte de transmettre soient volontaire.

Dans le cas où la transmission intergénérationnel n'est pas assurée ou l'est par un petit nombre, l'enseignement de la pratique implique une transmission explicite, c'est à dire un apprentissage régulier et méthodique qui a besoin, dans une perspective de vulgarisation, de savoir-faire et de stratégies d'apprentissage. L'école est l'institution privilégiée pour que soit généralisée une pratique. Mais pour que celle-ci accède au statut de discipline d'enseignement, il convient qu'elle sorte des codes strictement oraux et qu'elle dépasse le *comment apprendre* ? En effet, l'adoption de ces codes n'est pas suffisant puisque la vie quotidienne des enfants scolarisés ne relate ni la culture de la yole ni celle du *bèlè* et ni en règle générale aucune tradition. Il sera donc très difficile voire impossible que la transmission se fasse par observation et imprégnation au sein de l'institution. Vont donc s'installer des codes écrits et des stratégies d'apprentissage à adapter aux pratiques traditionnelles pour que celles-ci soient rationalisées.

Les *djoubakè* et les *mapipi* représentent les premières générations à intégrer de nouveaux codes pour que soit transmise la pratique. Lorsque nous observons les tableaux 36 & 37 , il apparaît que les *djoubakè* et les *mapipi* ont également acquis la pratique par observation et imprégnation. Âgés pour la plupart de plus de 50 ans, les pratiquants de *bèlè* constituent la génération du Nouveau *bèlè* ; renouveau au sein duquel leur participation active a pu revivifier la pratique dès les années 70-80. Pour ce qui concerne la yole ronde, les *mapipi*, eux aussi ont acquis la pratique par observation mais celle-ci n'a pas suivi le même mouvement d'intellectualisation, la yole ronde a été médiatisée afin que soit développé le

⁶⁷⁸ Voir tableau n° 36 : « les modes d'acquisition et de transmission du *bèlè* chez les anciens », p. 329. Voir tableau n° 37 : « les modes d'acquisition et de transmission de la yole ronde chez les anciens », p. 330-332.

pôle touristique. Les partenariats que mentionne **AD** sont moins axés sur l'éducation que sur la part touristique.⁶⁷⁹

Les catégories socio-professionnelles ont davantage évolué chez les *djoubakè* par rapport au *mapipi*. En effet, les *premiers* sont tous des cadres ; ils n'ont donc aucun rapport avec la carrière dans le secteur agricole de leurs aînés. Ils font d'ailleurs parti de la génération du BUMIDOM. Toutefois, ils ont su profiter de leur savoir-faire afin de transférer une tradition vers une activité professionnelle puisque certains sont devenus directeurs ou professeurs d'enseignement artistique. Les *mapipi*, eux, sont d'un niveau légèrement supérieur à leurs aînés. Ceux-ci ont gardé un lien étroit avec leur pratique. D'autres sont menuisiers, moniteurs ; ils ont conservé le contact avec leur savoir-faire acquis dans la pratique. Toutefois, la transmission est encore de type implicite. Très peu transmettent à l'aide des méthodes de techniques de navigation européenne, excepté ST.

Quant au *djoubakè*, la transmission dans les écoles de *bèlè* est encore du type implicite ; ce qui n'empêche pas la généralisation de la pratique imposant de nouvelles formes de transmission de savoirs. La pratique de l'écrit devient monnaie courante. En effet, la sauvegarde des répertoires et la formalisation des pas, des rythmes, des sonorités sont recherchées afin que le *bèlè* soit imprégné auprès d'un plus grand nombre.

Les deux derniers *djoubaké*, figurant dans le tableau n°38, sont plus jeunes que la génération des plus de 50 ans.⁶⁸⁰ Leur apprentissage s'est déroulé par le biais de l'association AM4, association qui a participé au renouveau *bèlè*. Le processus de transmission évolue et s'effectue entre pair. Toutefois, nous nous rendons compte que bien que la formalisation de la pratique soit prégnante, la part orale est encore présente.

⁶⁷⁹ Cf. *Supra*. p. 233.

⁶⁸⁰ Voir tableau n°38 : « les modes d'acquisition et de transmission chez les *djoubakè* », p. 335-336.

<i>djoubakè</i>	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
E4/CJ	>50	Technicien encadrant de chantier	Par imprégnation et observation <i>par essais erreur</i> ⁶⁸¹	Par codification des pas de danse
E5/DB	>50	Éducateur spécialisé	Par imprégnation et observation « <i>Tout ce que j'ai appris à faire près de la mer ; eh bien je l'ai fait au hand-ball, au volley-ball, au danmyé et au bèle et à la kalenda. C'est le corps esprit qui est en créativité.</i> » ⁶⁸²	
E6/CV	>50	Directeur artistique	Par observation et imprégnation	
E7/GD	> 50	Enseignant	Par observation et imprégnation	
E8/CL	>50	Professeur d'enseignement artistique	Par mimétisme	

⁶⁸¹ Cf. *Supra.* p. 127.

⁶⁸² Cf. *Supra.* p. 262.

E11/MC	23	Manager	Association AM4 et au lycée	Transmission entre pair
E12/EP	33	Enseignant de mathématiques	Par imprégnation (de son père) + association AM4 <i>« sé zansien pa djè ka pran tan, anfen yo pa téni anlo pédagoji, anlo diskusyon. Sé mété ko 'w douvan mwen épi éséyé drébrouyé ko 'w, épi si an kalot pati sé tiré ko 'w pou pa pran kalot 'la, eskivé, défann ko 'w. »</i> ⁶⁸³	Transmission entre pair
E13/J	<30	Enseignant	Association AM4 (+ collègue et lycée)	Transmission entre pair

Tableau 38: Les modes d'acquisition et de transmission du bèlè chez les djoubakè

⁶⁸³ Cf. *Supra.* p. 132. Notre traduction est la suivante : les anciens ne prennent pas de temps. Enfin, ils n'avaient pas beaucoup de pédagogie. Ils ne discutaient pas beaucoup. Tu devais te mettre devant moi et essayer de te débrouiller et si une gifle partait, tu devais l'esquiver et te défendre pour ne pas prendre la gifle. (dans le cas de la danse de combat : le danmié)

<i>Mapipi</i>	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
GAH	>50	Menuisier	Par imprégnation (il naviguait avec la yole de son père)	Par imprégnation et observation
GHL	>50	moniteur	Par imprégnation (initiation auprès de sa famille)	Par imprégnation et observation
EE	> 50	Éducateur sportif	Par observation et imprégnation (de son père)	Transmission par les méthodes apprises en tant qu'éducateur sportif
ST	<50	Commercial (formation marin pêcheur)	Par imprégnation et observation	En s'imprégnant à la fois des savoirs des anciens et des techniques de navigation de la voile européenne
PA	<50	Employé de mairie (menuisier de formation)	Par imprégnation et observation	Pas de transmission

Tableau 39: Les modes d'acquisition et de transmission de la yole ronde chez les *mapipi*

Les tableaux des pages suivantes représentent les processus d'acquisition et transmission de la pratique au sein des institutions.⁶⁸⁴ Nous remarquons qu'au fur et à mesure que la pratique s'institutionnalise, la codification est d'autant plus prégnante et les diplômes deviennent obligatoires. Nous cessons d'ailleurs d'employer le terme de transmission pour rejoindre celui de l'enseignement.

Le cas de la FYRM est différent puisque celle-ci n'a pas pour vocation de transmettre la pratique, même si les membres directeurs émettent un avis contraire. Très peu d'entre eux sont issus du milieu marin puisque leurs parents ou grands parents pratiquaient de la voile à titre occasionnel. Pour exemple, **AD**, en dépit de son ancienne profession d'enseignant d'EPS, est davantage issu d'un héritage de gestionnaire puisque son père était lui-même président la FYRM. Les autres membres sont pour la plupart des cadres qui recherchent une activité de loisirs ; ils adhèrent donc à la Fédération. En tout état de cause, nous constatons que l'institutionnalisation de cette pratique au sein de la FYRM et paradoxalement sa méfiance vis à vis de l'État pour son intégration à la ligue de voile française met cette pratique en danger. Les réflexions sur la sauvegarde du patrimoine sont absentes car le système expert y est limité.

⁶⁸⁴ Voir tableau 40-43, p. 339-342.

École de bèlè	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
A1/MA		Directeur de centre	Par codification (avec un collègue dans les centres de quartier)	Par codification (avec l'aide de djoubaké – bèlè de Ti-Émile enseigné)
A2/HB		Directeur de centre	Par imprégnation (grâce à son frère)	Par codification
A3/YR		Cadre en activités physiques et sportives	Par observation (Ti-Émile) Apprentissage récent (2009)	Ultra codifié (se dit concepteur de fitness bèlè)
A4/CJ			Par codification (en école de bèlè)	Par codification
A5/MR		Étudiante	Par codification (au centre aéré)	Par codification (Ultra codifié)
A6/UC		Directeur de centre	Par observation (avec TI-Émile) Par imprégnation (sa famille pratiquait le danmié)	Par codification

Tableau 40: Les modes d'acquisition et de transmission des pédagogues dans les écoles de bèlè

École de voile	Âge	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
NN	> 50	moniteur de voile	Par observation –mimétisme + diplômé du BEESAN	Codification voile européenne
PP	<35	enseignant d'EPS	Par observation – mimétisme + diplômé en STAPS	Codification voile européenne + par observation - imprégnation

Tableau 41: les modes d'acquisition et de transmission de la yole ronde dans les école de voile

FYRM	Age	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
AD	>60	Enseignant de sport à la retraite	Par observation (de son père)	Pas de transmission
DB	<50	Directeur commercial	Par observation	
AT	>60	Directeur commercial	Par imprégnation (en s'initiant auprès d'un yoleur et de charpentiers de marine)	

Tableau 42: Les modes d'acquisition et de transmission de la yole ronde au sein de la FYRM

Institution scolaire	Catégories socio-professionnelles	Mode d'acquisition	Mode de transmission
I1/SN	Proviseur		
I2/CP	enseignant	Animatrice de bèlè	Explicite codification
I4/MA	enseignant	Animateur de bèlè	Explicite codification

Tableau 43: Les modes d'acquisition et de transmission du bèlè chez les enseignants de lycée

Compte tenu de l'institutionnalisation de la pratique, la part émotionnel laisse place à une rationalisation des actes. Nous sommes confrontée à deux phénomènes : l'un et l'autre appartenant respectivement à la part de traditionnalité et de modernisation qu'il y a dans chacune des pratiques. Celui qui se rattache au côté traditionnel de la pratique constitue pour certains pratiquants une perte dans le processus de transmission : il relève de la transmission implicite et concerne l'émotion, la sensation. Tandis que la part de modernisation concerne le devoir de transmettre une pratique que l'on cherche à rationaliser.

Toutefois, en cherchant à rationaliser une pratique même traditionnelle, nous employons des méthodes, des critères, des pratiques d'enseignement afin que celle-ci s'inscrive dans des catégories disciplinaires. Cependant, le danger se trouve dans l'impossibilité de garder ce qui fait en soi une spécificité locale dont la sensation et l'émotion en seraient ses préliminaires. Mais selon A. La Garanderie (De la), l'homme est un être de sens : dans les premiers instants, sa conscience fera naître des sentiments, des émotions qui seront de l'ordre de l'intuition et de l'immédiateté. Cette conscience accueille le sens qui s'adonne à une intellectualisation de la pratique, elle accueille le sens si elle prend conscience qu'il faut confronter l'activité perceptive à davantage d'investigation pour nourrir sa conscience de sens. Mais elle accueille le sens lorsque notre projet se donne aussi comme vocation d'expérimenter notre conscience.

Dans le cas de notre objet d'étude, la rationalisation implique une recherche en didactique de la pratique traditionnelle. C'est le cas de Léna Blou qui, dans le cadre du *gwoka*, pratique traditionnelle de la Guadeloupe, similaire au *bèlè* a su s'approprier sa passion pour ensuite réfléchir à de nouvelles méthodes didactiques faisant de celle-ci des catégories de l'émotivité et du sens.⁶⁸⁵ De ces deux principes, s'établissent une pédagogie de l'intelligence et un système de valeurs éducatifs induisant une réactualisation des savoirs implicites en des pratiques enseignantes.

Les valeurs de la transmission

Les pratiques traditionnelles rythment le quotidien de ces anciens, *djoubakè* et *mapipi*. Si elles sont considérées comme fondamentales à la survie de la tradition, c'est parce qu'elles permettent d'entretenir des relations sociales et ainsi d'adopter des comportements collectifs conformes à la pérennité du groupe. Ces pratiquants partagent donc des valeurs communes ; valeurs qu'ils transmettent dans la plupart des cas implicitement, de génération en génération.

« Selon Schalom . Scharz, les valeurs sont un concept central des sciences sociales depuis leur origine. [...] Les valeurs sont fondamentales pour expliquer l'organisation et le changement, au niveau de la société comme à celui des individus. [...] On les utilise pour caractériser les individus ou les sociétés, pour suivre le changement au cours du temps, et pour expliquer les motivations de base qui sous-tendent attitudes et comportements. »⁶⁸⁶

Lorsque nous analysons les valeurs de la transmission, il importe de se pencher, au préalable, sur les changements sociétaux opérés dans le temps et dans l'espace. Autrement

⁶⁸⁵ Cf. *Supra*. p. 190-192.

⁶⁸⁶ Schwartz. , Shalom. « Les valeurs de base de la personne : théorie, mesures et applications ». *Revue française de sociologie*. [En ligne], 2006, Vol. 47, n°4 [Réf. de mars 2014]. p. 929.

dit, analyser les valeurs revient à se placer au niveau des acteurs et de leur fonctionnement afin d'étudier les relations qu'ils entretiennent avec la société ; une société que l'on qualifie tantôt de moderne tantôt de post-traditionnelle, se confrontant aux valeurs occidentales, en particulier les valeurs républicaines ; reste à savoir si la cohabitation de celles-ci sont de l'ordre du conflictuel ou du consensus.

Lorsque nous interrogeons les individus, les valeurs identifiées sont le partage, la solidarité, le respect de l'autre, l'humilité, la confiance et l'amour. Elles sont globalement communes aux deux pratiques et représentatives des sociétés de tradition. Ces valeurs se rattachent à la société de l'entraide, société qui trouve ses fondements, dans le cas du *bèlè* dans la société d'habitation-plantation. Les principes du *bèlè* étaient fonctionnels : l'un rythmaient les travaux au champ, l'autre, plus festif avait pour fonction de se libérer mentalement des chaînes de l'esclavage. La pratique avait donc une fonction de survie ; un échappatoire aux souffrances subies.

Aujourd'hui, le contexte n'est plus le même. En évoluant, il laisse apparaître des formes plus folkloriques de la pratique. Ce sont les anciens et les *djoubakè* qui ont recensé le plus de valeurs.⁶⁸⁷ Celles-ci se réfèrent à *l'esprit bèlè*, disent-ils, c'est à dire à un esprit spirituel, moins matérialiste et moins individualiste. Toutefois, la généralisation de la pratique permettant sa codification a quelque peu évolué :

« L'esprit bèlè... c'était la notion de solidarité, la notion d'entraide, la notion de rencontre, de partage. En fait c'est pour moi l'esprit bèlè ! C'est carrément un esprit complètement spirituel. Il a une spiritualité qui tend à disparaître dans le bèlè. Tout simplement parce que les gens sont plus inscrits dans la forme où tu viens, tu t'inscris, tu vas dans une association, tu peux apprendre à danser, tu paies ta cotisation mais est-ce que tu es venu à la rencontre des gens ? Tu n'es pas venu à la rencontre des gens, tu es venu apprendre le bèlè et qu'est ce qu'on va apprendre dans le bèlè ? Des pas... mais l'autre chose, c'est de partager avec l'autre, de rencontrer l'autre, de comprendre dans quel état d'esprit que l'autre est, de partager son esprit. Tu vois, l'idée... c'est vraiment l'idée de partage, l'esprit bèlè, sé yonn a lot, yonn pou lot, yonn épi lot [...] fok ou ni pasians, fok ou rantré an danmyé a épi anpil lanmou, épi anpil umilité. »⁶⁸⁸

Cet *esprit bèlè* est partagé lors des soirées dites *swaré bèlè*, au sein desquelles, le « *momán* » (moment) consiste à partager la tradition et à transmettre des savoirs. Toutefois, aujourd'hui, la notion de solidarité s'est transformée puisqu'elles ne représente plus les mêmes objectifs. La généralisation de la pratique, qui dans le cas de la codification des pas et à son enseignement en constitue les fondements, n'apparaît plus en tant qu'affirmation d'une *manière de vivre* mais comme une discipline obéissant aux règles de l'instruction scolaire.

C'est que l'amour, la passion sont, pour ces pratiquants, des valeurs qui ont leur importance dans le concept de transmission. Elles sont les conditions afin que le transfert de connaissances s'effectuât de manière volontaire, sans condition et sans aucun échange contractuel. La valeur de l'humilité se rattache davantage aux *anciens* qui ne se reconnaissent pas comme des *maîtres du bèlè* car ce sont les communautés qui les reconnaissent comme tel. La confiance se base sur une relation informelle au sein des communautés et formelle au sein de l'institution.

⁶⁸⁷ Voir tableau n°44 : « les valeurs transmises au sein du *bèlè* », p. 345.

⁶⁸⁸ Cf. *Supra*. p. 139. Notre traduction : tu dois avoir de la patience, il faut que tu rentres dans le *danmyé* par amour et il faut que tu fasses preuve de beaucoup d'humilité.

Le respect de l'autre est un respect entre les membres de la communauté et de la société, mais il est avant tout un respect envers l'aîné. Contrairement aux sociétés occidentales, le vieillissement constitue une valorisation des savoirs cumulatifs

anciens et djoubakè	écoles de bèlè	institution scolaire
partage	partage	solidarité
solidarité		
respect de l'autre		
amour		
humilité		
confiance		

Tableau 44: Les valeurs transmises au sein du bèlè

En ce qui concerne la yole ronde, le nombre de valeurs est plus restreint. Cependant, nous retrouvons des valeurs communes à celles du *bèlè*. La cohésion d'équipe constitue une valeur exprimant davantage la pratique traditionnelle comme un sport. La convivialité se rattache à la notion de solidarité et de partage puisque ces deux valeurs conditionnent le cadre dans lequel le *bèlè* évolue : un cadre convivial. Selon la FYRM, les valeurs exprimées sont davantage des valeurs institutionnelles répondant aux bonnes attitudes et comportements à adopter. Le respect de l'environnement et la responsabilité sont devenus des codes de bonne pratique qu'il faut atteindre.⁶⁸⁹

⁶⁸⁹ Voir tableau n°45 : « les valeurs transmises au sein de la yole ronde », p. 346.

Anciens et mapipi	écoles de voile	FYRM
partage	partage	respect de l'environnement
		être responsable
solidarité		solidarité
convivialité		
esprit d'équipe / cohésion d'équipe		
respect de l'autre		

Tableau 45: Les valeurs transmises au sein de la yole ronde

Les valeurs ainsi mentionnées ci-dessus ont été acquises par la transmission implicite en ce qui concerne les individus. Toutefois, nous doutons très fortement de ces mêmes valeurs qui auraient été apprises au sein de l'institution. Nous pensons très fortement une fois de plus à la transmission implicite *via* les mêmes *djoubakè* au sein de l'institution puisque pour ceux qui détiennent le diplôme, ce n'est pas tant l'institution qui leur permet d'accéder à ces types de valeurs, mais ce sont davantage les *djoubakè* qui en faisant passer une pratique leur transmet implicitement des valeurs ; ces valeurs sont celles des communautés de *bèlè* et de la yole ronde. Autrement dit, on ne naît pas solidaire, on le devient par l'éducation et de manière implicite, on acquiert des valeurs qui serait difficile d'acquérir en quelques séances d'apprentissage en milieu scolaire.

Il en va de même pour ces pratiquants de yole ronde, l'équipage a évolué puisque la yole n'est plus réservée à un groupe d'élites. Néanmoins, lors des entretiens exploratoires, il en est sorti que les yoles les plus compétitives sont constituées, pour la plupart, de marins pêcheurs ou de fils de marins-pêcheurs. Dès leur plus jeune, ils ont baigné dans ce domaine car ayant vécu sur des îlets, ils avaient comme distraction la fabrication de mini-yoles et les ballades en mer. Ils allaient à l'école en canot de pêche ou avec leur *bébé-yole* qu'ils ont fabriqué par leurs propres moyens. Ils n'ont pas forcément fait d'études mais l'expérience acquise aurait été validée par des diplômes. La persévérance, la cohésion d'équipe, la patience et la solidarité sont des valeurs reconnues par l'ensemble des patrons de yole.

Sans retracer toute l'histoire de la société martiniquaise, les travaux liés au *Grajé manioc* étaient déjà accompagnés du rythme en rapport avec celui de l'outil, la rape. Cette activité

fut une activité de subsistance où l'ensemble des tâches étaient effectuées en groupe. Ensuite, vient le *bèlè-calenda* pendant la période esclavagiste. Elle correspond à la formation de la société de plantation. C'était une forme d'expression qui ne s'intégrait nullement aux travaux agricoles. Elles étaient au contraire interdites puisqu'elles formaient une sorte de cohésion qui était susceptible de remettre en cause le système esclavagiste. Cette pratique était plus festive. Elles constituaient plus fortement les principes actuels du *bèlè*. La société post coloniale se caractérise par le *bèlè* d'entraide. La population noire s'installe dans les mornes afin d'y cultiver des légumes, notamment des cultures vivrières. Le *bèlè* d'entraide se scinde en plusieurs sous-unités :

« *Le Bèlè du Sud de la région des mornes des Anses d'Arlet du Diamant et des Trois Ilets, le Lasoté du Nord Caraïbe englobat les mornes des pitons du Carbet, les bèlè du Nord Atlantique avec le Bèlè de Basse-Pointe juchés sur les flancs de la Montagne pelée, le Bèlè de Sainte-Marie sur les mornes surplombant les plaines de Sainte-Marie.* »⁶⁹⁰

On peut déduire que le *bèlè* a permis d'impulser le travail en équipe, renforcer la cohésion et permis de transmettre les valeurs de solidarité et de partage puisque l'ensemble des travaux s'effectuaient avec les personnes du quartier sous la forme de coup de main.

Néanmoins, à l'ère de la départementalisation et de la régionalisation, le *bèlè* va revêtir des formes folkloriques. Le *bèlè* sortira de son contexte par le biais des aides sociales. Ce qui permettra un niveau de vie plus élevé, l'intervention de l'État en matière d'Éducation. Paradoxalement, la situation économique (taux de chômage, émigration des Martiniquais) ne fera qu'alimenter les tensions. Beaucoup de Martiniquais, y compris les enfants d'agriculteurs partiront afin d'occuper des emplois subalternes en France hexagonale. Les pratiques se vident de sens.

Les années 1960-1970 sont marquées par une redynamisation du *bèlè* dans les mornes au sein de la paysannerie. Les intellectuels et les plus jeunes se réunissent et luttent contre une domination culturelle. La diffusion du *bèlè* s'effectue par le biais des radios. Les associations de *bèlè* se multiplient et s'écartent du mouvement folklorique. Et ce n'est que vers les années 1980, que la population s'identifie à travers cette pratique. La Martinique s'est réappropriée sa culture et retrouvent ainsi les valeurs essentielles au maintien de la communauté : la solidarité, de partage, la cohésion du groupe. Le *Lasoté*, d'ailleurs a gardé toute son authenticité puisqu'elle est restée une pratique d'entraide liée aux travaux agricoles, au rythme du tambour et au son des *chantè*. Aujourd'hui, le *bèlè* reste une pratique transmettant des valeurs fondamentales à condition qu'elles soient transmises sans effet folklorique.

Ainsi la richesse d'un territoire tient à sa culture. Elle est particulière et vise à renforcer pour nos territoires créolophones les savoirs universaux et faire « société » en s'adaptant à la culture de l'ailleurs. L'éducation des savoirs traditionnels délivrée par les communautés ne doit pas s'opposer aux savoirs occidentaux puisque les valeurs s'y dégageant sont à valoriser de manière à ce la conception du monde ne fasse qu'un tout dans une société en quête de sens. L'avènement de la « post-modernité » remet en question les mœurs et les valeurs. Là où la modernité prônait la rationalité, le post modernisme cherche aujourd'hui à dialectiser les sentiments et la raison. Si les systèmes éducatifs cherchent aujourd'hui à

⁶⁹⁰ É. Jean-Baptiste. *Matrice bèlè : Les musiques bèlè de la Martinique, une référence à un mode social alternatif*. Fort de France : Mizik Label Éditions, 2008, p. 213.

placer l'enfant au cœur du système, c'est bien parce qu'il y a là une volonté de dépassement de la raison.

David Lucas⁶⁹¹ voit dans le post modernisme une possibilité de transcender les discours cartésiens dans l'optique de concevoir l'individu dans toute sa globalité et l'enfant au centre des méthodes pédagogiques à adapter en fonction des valeurs ; des valeurs républicaines : égalité, fraternité et liberté ; ce qui revient à établir une étroite relation entre la transmission implicite et la transmission explicite ou encore les valeurs traditionnelles et les valeurs occidentales et républicaines qui forment toutes les deux les valeurs éducatives.

D'après la réflexion du sociologue, les valeurs républicaines dépassent en fin de compte le strict champ de la rationalité car elles s'adressent à une société dite humaine. Si nous prenons l'exemple de l'égalité : nous sommes tous égaux car « nous possédons naturellement l'organe de la connaissance »⁶⁹². Toutefois, l'impossibilité de réduire les inégalités contribue au phénomène d'individualisme. Dans les communautés, l'égalité se conçoit davantage dans la notion de solidarité et de respect de l'autre puisque les hommes bien qu'ayant le même organisme de la connaissance se différencient par rapport au niveau de connaissance, d'où l'appellation d'*anciens* ou de *maître du bèlè*. L'égalité est un idéal éducatif pour les sociétés occidentales mais aussi pour les sociétés de traditions orales. Il s'agit de reconnaître que nous ne serons pas égaux puisque nous n'avons pas aussi la même liberté de penser compte tenu, en autres à la particularité de l'environnement psychoaffectif.

Pour les sociétés traditionnelles, les valeurs sont donc un mode de vie contrairement aux sociétés occidentales, les valeurs sont un idéal à atteindre. Il faut donc reconnaître sans pessimisme que les valeurs bien que communes sont d'une part plus ou moins importantes dans telle société et d'autre part qu'elles doivent découler d'indicateurs pour qu'elles se conçoivent réellement comme un objectif à atteindre et à pérenniser. Chaque société doit pouvoir en fonction de sa situation particulière penser l'importance de ses valeurs en fonction de sa culture. Les territoires créolophones, notamment la Martinique est un exemple probant puisque son passé et son présent nous prouve que nous ne pouvons composer qu'avec les valeurs occidentales. Nos valeurs doivent être intégrées dans nos inconscients afin de les adapter et les concevoir comme universelles. Et l'importance que nous donnons à nos valeurs qui caractérisent notre territoire signifie la culture et la langue qui permet de nous reconnaître en tant que créolophone avant de nous concevoir comme un Français.

Suite à sa recherche sur la paysannerie des mornes, Laurent Lecurieux-Lafayette⁶⁹³ schématise (dans le cadre du *lasotè*) ces deux systèmes de valeurs en présence dans la société martiniquaise ; systèmes que tout semble opposer.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ D. Lucas, *Crise des valeurs éducatives et postmodernité*. Paris : L'Harmattan, 2009.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 38.

⁶⁹³ L. Lecurieux-Lafayette, *La paysannerie des mornes*, [mémoire de master 2^{ième} année CLR], sous la direction de M. Bélaïse. Université des Antilles et de la Guyane, 2014-15.

⁶⁹⁴ Voir tableau n°46 : « oppositions entre la société coloniale et la *sosité lasotè* en fonction des représentations des informateurs », p. 349.

SOCIÉTÉ COLONIALE	SOSIETE <i>LASOTÈ</i>
<p><i>Yo</i> (eux, les autres) Esclavage Injuste Individualiste Prédatrice Manipulatrice Déshumanisante Politique de l'oubli Clivage socio-raciale Cartésienne Ignorante des réalités du pays Peu soucieuse de l'environnement Fondée sur l'argent et le profit Monoculture cannière</p>	<p><i>Nou</i> (nous) Liberté Collective Solidaire Bienfaitrice Bienveillante Valorisante pour ses membres Société de la mémoire ancienne Société du savoir et de la connaissance Pratiques magico-religieuses Science de la terre Écologique L'homme comme valeur cardinale Polyculture d'autosuffisance</p>

Tableau 46 : Oppositions entre la société coloniale et la *sosieté lasotè* en fonction des représentations des informateurs

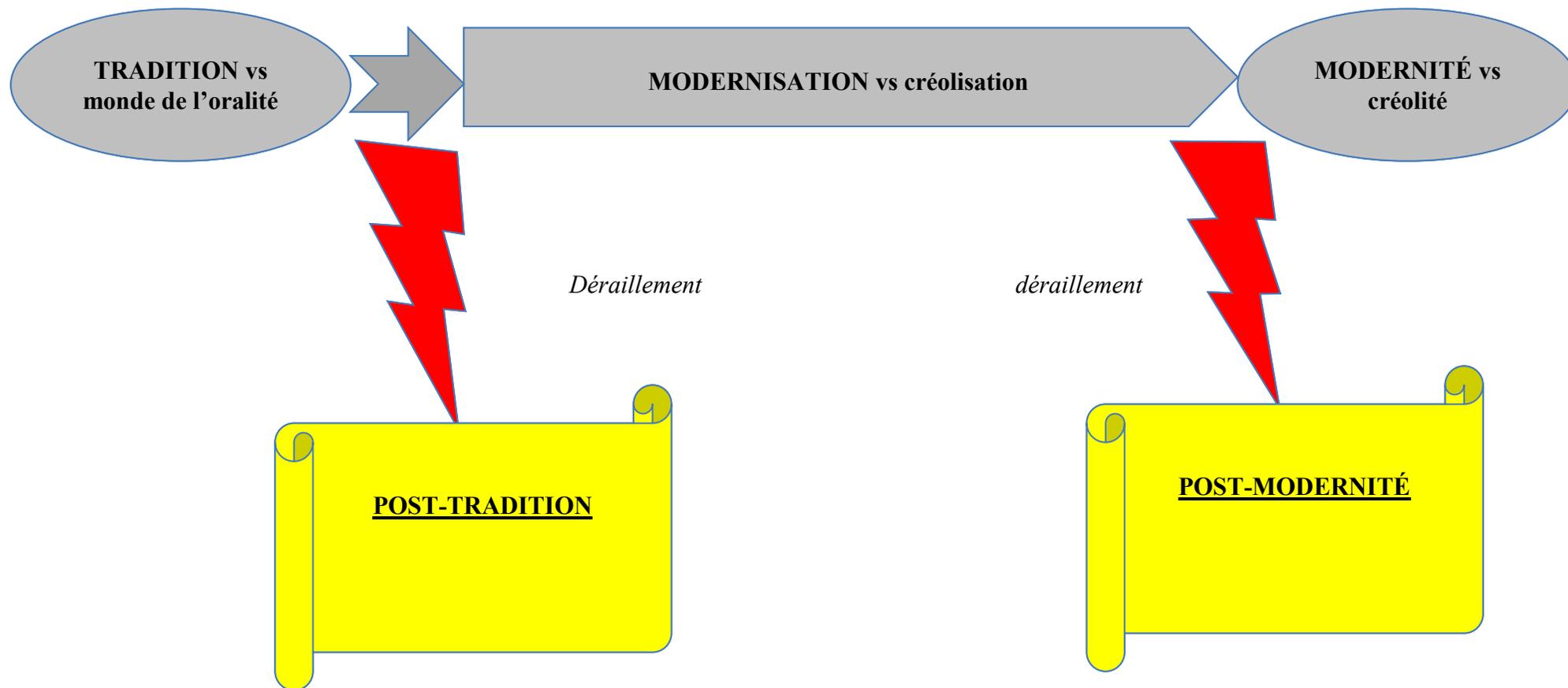


Figure 5: Les évolutions de la tradition et de la modernité à la Martinique

XVII. LANGUE ET LANGAGE DE LA TRANSMISSION

17.1 Langue et langage en discours ou l'ethnolinguistique créole

La langue créole est la principale forme de langage qui structure la pratique traditionnelle. Il est très rare que les individus d'une même communauté s'adresse dans une langue autre que le créole. La communauté d'une même pratique forme à elle seule une communauté linguistique car celle-ci s'exprime au moyen d'une même langue ; elle est aussi une communauté langagière, car elle utilise un même langage révélant la culture et l'imaginaire créole. Elle en vient jusqu'à former un dialecte qui très souvent est compris uniquement par le système expert. Les mots et expressions employés sont spécifiques à la pratique car il ne relève pas du langage quotidien mais d'un parler sacré :

Selon **E5/D.B** : « *La langue et l'imaginaire qui structure la culture bèlè est le créole. Les anciens sont créolophones. Ils comprennent le français mais la performance linguistique la plus développée et la plus aisée demeure le créole. À tel enseigne qu'ils attribuent au tambour, la parole. Les anciens disent, d'ailleurs: " Tambou-a ka palé kréol" ».*⁶⁹⁵

En revanche, **E5/D.B** affirme : « *Que pédagogiquement, la situation est plus complexe. En tant qu'animateur de bèlè, il reçoit des personnes issues de milieux différents. Ceux-ci n'ont pas un rapport aisé avec la langue créole. Ils emploient, d'ailleurs, l'alternance codique. Les créolophones risquent aussi de ne pas se comprendre entre eux car il y a certaines expressions qu'on ne saurait traduire pour les non pratiquants : " les histoires sont si porteuses de sens que certains ne pourraient comprendre " ».*⁶⁹⁶

E5/DB est un *djoubakè* qui, tout au long de son parcours de recherche – *doctorat de linguistique* – a longuement travaillé sur la langue. Âgé d'une cinquantaine d'années, il dit avoir eu le privilège d'apprendre la pratique auprès de plusieurs anciens. De ce fait, il s'est imprégné de l'imaginaire créole du bèlè. Selon lui, le langage est l'expression qui ne suppose pas forcément l'articulation de la parole. Autrement dit, « le danseur utilise la danse comme un langage, le chanteur utilise le chant comme la parole et le tambouyé fait le tambour parler ».⁶⁹⁷

L'imaginaire créole le plus représentatif au sein du *bèlè* est représenté par la valeur symbolique et sémantique du tambour : « [...] *Tanbou-a monté : tamboua ni an pouvwa. Si tamboua démonté sa vé di ki pèd bagay ta la, ou pé pa joué an le'y*⁶⁹⁸. Selon ce même *djoubakè*, l'expression *tanboua démonté* signifie que le tambour a perdu de sa substance et de son pouvoir.

De même que l'expression : *Lè ou ka dansé bèlè, fok ou lévé pié'w*⁶⁹⁹ Lorsque l'on danse le *bèlè*, il faut que les pieds se détachent du sol, il faut donc lever les pieds. L'expression *lévé pié'w* en créole a une autre signification : *gadé zafé 'w*⁷⁰⁰ qui ne signifie pas seulement

⁶⁹⁵ Cf. *Supra*. p. 140. Notre traduction française est la suivante : le tambour parle créole.

⁶⁹⁶ *Id.*

⁶⁹⁷ Cf. *Supra*. p. 144.

⁶⁹⁸ Cf. *Supra*. p. 150. Notre traduction littérale: le tambour est démonté. Alors, un tambour qui est démonté est un tambour qui te donne la possibilité de faire les gens se battre, de faire les gens travailler, de faire les gens danser. Le tambour est monté : le tambour a un pouvoir. Si le tambour est démonté, cela veut dire qu'il a perdu tout ça, tu ne peux pas jouer dessus.

⁶⁹⁹ Notre traduction est la suivante : « lorsque tu danses, il te faut lever les pieds ».

⁷⁰⁰ Notre traduction est la suivante : « occupes-toi de tes affaires ».

regarde ce que tu fais mais *alé fé an séansié gadé ba'w*⁷⁰¹. [...] Aussi, nous pouvons remarquer, à quelques endroits, la conservation de la structure syntaxique de la langue africaine. Par exemple, le mot *bèlè* est un terme d'une des langues africaines qui signifie littéralement *chemin de vie*.⁷⁰²

Nous pouvons aussi relater l'expression : « *Fodré ou bélia douvan tamboua*⁷⁰³ ». Nous aurions pu dire « *fodré ou alé viré douvan tamboua*⁷⁰⁴. L'expression : *fodré ou bélia douvan tamboua*, *bélia* est porteur de traits sémantiques par rapport à « *alé viré*⁷⁰⁵ ». Dans le mot *bélia*, on retrouve quelque chose qui rappelle un vestige de culte sacré de la religion *bèlè* alors que dans « *alé viré* », nous sommes uniquement dans un déplacement spatial.

Nous pouvons prendre d'autres exemples comme : *fok pa ginnen tamboua*⁷⁰⁶. Si nous traduisons littéralement en français : *il ne faut gêner le tambour* ; cela ne veut rien dire. L'expression : *Fok pa jennen tamboua* signifie *fok pa maré lespri tamboua*⁷⁰⁷. Lorsqu'une personne n'a pas de chances, on dit : *i ni an moun ki jennen'y*⁷⁰⁸. Par conséquent *pa jennen tambou-a* a exactement le même sens.

Si l'on s'adresse au *bwaté* pour lui dire : *lévé lan men'w*⁷⁰⁹, cela signifie : *joue plus fort* car techniquement le coup de *tibwa* part plus haut. La sonorité sera donc meilleure car le geste sera plus *foulé* comme on dit en créole. Chez des créolophones non pratiquants, à qui nous dirions *lévé lan men'w*, il aurait eu de fortes chances à ce qu'il lève le bras et qu'il soit en retard. Il faut donc être prêt de l'instrument et jouer plus fort, il est donc plus facile de garder le tempo de la musique.

Toutes ces expressions nous prouvent que tout apprentissage de la langue inclut une imprégnation active de sa culture. De ce fait, l'institutionnalisation de la pratique induit une institutionnalisation de la langue et de la culture créoles ; sauf que pour la Martinique, l'imaginaire créole s'effrite au profit de la culture occidentale et tend avec l'institutionnalisation des pratiques à devenir une langue dévidée de sa richesse métaphorique. Il devient donc urgent que la médiatisation du *bèlè* s'accompagne d'une prise en compte de la langue créole et qu'une dynamique s'installe autour de cette richesse lexicale. Il en va de même pour la yole ronde.

De même, nous avons pu constater (dans la première partie de l'analyse) des termes encore imprégnés de revivances magico-religieuses dans les discours de ces pratiquants. Elles se transmettent au sein même de la pratique. Les *anciens* nous assurent qu'elles continuent à se transmettre de manière implicite. Signe que l'imaginaire créole est en lien direct avec l'histoire du territoire puisque nos revivances magico-religieuses se constituent en de véritables religions sur d'autres territoires. Issus de cultures différentes, le langage est aussi hybride. Il est aussi coutume d'allier avec ces types de pratiques le thème de l'environnement naturel. Lorsque nous demandons à un *mapipi* s'il croit aux pratiques magico-religieuses, il rétorque :

⁷⁰¹ Notre traduction est la suivante : « consultes un voyant ».

⁷⁰² Cf. *Supra*. p. 153.

⁷⁰³ Notre traduction est la suivante : « il faut que tu sois en accord avec le tambour ».

⁷⁰⁴ Notre traduction est la suivante : « il faudrait que tu fasses des allers et retours devant le tambour ».

⁷⁰⁵ Notre traduction est la suivante : « aller et retour ».

⁷⁰⁶ Notre traduction est la suivante : « il ne faut pas gêner le tambour ».

⁷⁰⁷ Notre traduction est la suivante : « il ne faut que tu brides l'esprit du tambour ».

⁷⁰⁸ Notre traduction est la suivante : « il y a des personnes qui l'ont gêné ».

⁷⁰⁹ Notre traduction est la suivante : « lève-toi ».

« Tout est question d'éducation. J'ai été élevé avec la nature, le courant, le mouvement des arbres, le vol des oiseaux ; c'est-à-dire que lorsque les oiseaux volent très haut, on peut conclure que le vent est nul à modéré ; aussitôt que les oiseaux se mettent à voler très bas, le vent est fort et lorsqu'ils volent en zig-zag, le vent est extrêmement fort. Mais pour cela, il faut savoir ce qu'est un vent fort, doux, modéré : eh bien voilà mon éducation : la technique que j'ai pu agencer avec le savoir de la voile européenne ». ⁷¹⁰

Pourtant, il insiste plusieurs fois sur le fait que ces pratiques existent sur toutes les embarcations. Il a déjà subi certains événements :

« Tu ressens des trucs anormaux, des moments tu te sens bizarre, des odeurs, les couleurs de l'eau signalant que l'on a lancé je ne sais quoi, fey bwa an kanno-a. Mais tu sais cela existe partout, dans tous les sport. Ce n'est pas une pratique spécifique de la Martinique mais si tu ne connais, si tu ne sais pas, tu ne vas pas t'en rendre compte ». Lorsque j'étais sur la yole, un petit groupe et moi avions décidé d'acheter une mascotte, deux petits singes : on ne sait jamais si l'on perd un en route. On l'a tout d'abord attaché à la yole puis nous l'avons attaché en haut de la vergue pour qu'il soit apparent. Eh bien tu sais, un jour alors que nous passions la Table du Diable, le hasard fut de le voir à l'eau. Il est tout simplement tombé dans l'eau. Ce jour fut un moment terrible pour nous. Pour quelle raison ? Parce que les coursiers croyaient fermement que cette mascotte avait pour but de nous protéger. Lorsqu'ils ont vu le lieu qui est d'ailleurs effrayant pour toute la flotille plus le singe à l'eau, pour eux il n'y a pas de hasard. C'était un sort. ». ⁷¹¹

Les anciens aussi ont un rapport très fort avec la nature. Ils agissent par sensation ; car ils disent fusionner avec les éléments naturels.

En ce qui concerne le *bèlè*, selon **E5/DB**, le *bèlè* se décline à travers plusieurs registres :

- Un rapport à la terre ;
- Un rapport au corps et à la musique ;
- Un rapport de solidarité ⁷¹².

Nous retrouvons ainsi les principes de la pratique traditionnelles : ses valeurs éducatives, son imaginaire et la pratique en elle-même : la musique ; ce qui permet de percevoir la pratique comme une manière de vivre.

Dans une recherche effectuée sur la société des mornes (espaces très symboliques aux Antilles : les esclaves marrons s'y réfugiaient), Laurent Lecurieux-Lafayette a mesuré la puissance de vie et les principes de conduites des pratiquants du *lasotè* :

« L'observation du *lasotè* offre le sentiment fort de socialité, de convivialité et de fraternité (en dehors des antagonismes et des pressions du quotidien moderne). La relation à l'humain est différente, et le lien communautaire est célébré, non pas uniquement de manière formelle dans le discours, il s'inscrit dans la pratique collective proprement-dite. Nous avons relevé plusieurs éléments qui contribuent à cette affirmation : la cohésion des *bourè* sur la parcelle, la présence active " d'étrangers ", le décloisonnement intergénérationnel, la participation de plus jeunes à la production de repas, le partage de repas suite au labour, l'attitude du *bourè* inconnu qui nous offre du jus, et un sentiment d'apaisement général qui tranche avec les

⁷¹⁰ Cf. *Supra*. p. 230.

⁷¹¹ Cf. *Supra*. p. 220.

⁷¹² Cf. *Supra*. p. 144.

manifestations populaires – et souvent conflictuelles – de l’île. Cette logique contraste considérablement avec la relation moderne marquée par l’indifférence et l’exclusion. La cérémonie dédiée aux ancêtres nous a considérablement interpellé, en cela qu’elle introduit une solennité [...] Le fond traditionnel imprègne non pas uniquement les pratiques mais aussi les comportements. De notre point de vue, il nous semble possible de défendre l’idée est que la pratique du lasotè est instituée en véritable rituel collectif. « On ne rentre pas dans un lasotè n’importe comment ! » insiste un des participants. Cette connotation spirituelle nous semble intimement liée aux pratiques. Cette déclaration parachève l’idée que nous nous sommes faite en assistant à la cérémonie de bienvenue: elle témoigne de la dimension magico-religieuse qui s’invite à la célébration. L’ablution à l’eau du kwi est significative : elle permet aux profanes de se purifier. Ce qui nous permet d’affirmer à plus forte raison une bipolarisation de l’espace : un espace profane et un espace sacré (bien ordonné), la terre⁷¹³. La parcelle à labourée fait office d’espace sacré, comme l’indique le ruban de démarcation qui l’isole du reste du domaine. Cet aspect de la pratique nous informe au sujet des résistances de croyances ancestrales, réactivées par la présence de " l’esprit des ancêtres " bienfaisants. »⁷¹⁴

L’étudiant créoliste a aussi expérimenté le rapport à la nature dans cette pratique. Voici, le point de vue d’un des *anciens* du *lasotè* qui la perçoit en ces termes :

« La Nature est considérée comme un être vivant. Il faut donc la respecter à l’égale de n’importe quel être vivant. Il faut savoir l’écouter, la chérir et en prendre soin. Elle est en nous et partie de nous. Il faut comprendre la complexité de ce rapport à la terre. C’est l’unique moyen de subsistance des paysans, et la condition de leur survie. Sans la terre, point de salut n’est possible. Alors, les hommes lui sont redevables de la vie. Ce rapport à la terre nourricière, qui définit d’ailleurs la condition de paysan, mobilise un souci de préservation, de façon à ce qu’elle puisse demeurer fertile. Cette attitude est en parfait décalage avec le système productiviste des anciennes habitations qui épuisent les terres. Pour les colons la terre n’est qu’un outil, et ça s’arrête là. On peut dire que les mornes ont humanisé la Nature ! Il s’agit de formes précoces d’une pensée écologique, de protection et de préservation de l’environnement complètement révolutionnaires pour la période.»⁷¹⁵

Au temps des *anciens*, l’image du corps contient une connotation très forte dans notre parler créole, aussi bien en linguistique que dans l’imaginaire. Lié au passé esclavagiste, ce corps antillais souffre des rouages du passé. Après plus de trois siècles, les séquelles culturelles et psychiques affaiblissent les consciences collectives. En perte de sens, ce corps ne sent pas prêt de s’affirmer en tant qu’être rationnelle. De ce fait, s’installe une détresse collective selon R. Massé qui se perçoit d’ailleurs dans le quotidien de ces créolophones à travers des expressions créoles telles que :

- *Ko-an mwen ka fè mwen mal;*
- *Ko-a rèd ;*
- *Zafé ko ’w ;*
- *Ba ko ’w balan.*

Le lexème *ko ’w* qui signifie corps en français prend la fonction de pronom pronominal dans les deux derniers exemples.

⁷¹³ Dans *l’homme et le sacré*, Roger Caillois définit la bipolarité religieuse et les caractères principaux du sacré (1950 : 24).

⁷¹⁴ L. Lecurieux-Lafayette, *La paysannerie des mornes*, [mémoire de master 2^{ième} année CLR], sous la direction de M. Bélaïse. Université des Antilles et de la Guyane, 2014-15.

⁷¹⁵ *Id.*

Nous constatons aussi au sein des pratiques l'importance du corps dans le *bèlè*. Selon **E5/DB**, la pratique du *bèlè* et d'une autre pratique traditionnelle : le *danmyé* permet d'exceller dans tout sport européen. Nous pouvons prendre l'exemple du jeu du *zwèl*, jeu pour enfants qui consistait à éviter que l'un touche l'autre. Selon ce pratiquant, « *la même feinte du corps qu'on fait dans un zwèl, on la faisait dans le football* ». Le *zwèl* est ce qu'on appelle en français la feinte d'où le terme créole : *fenté moun lan*. Aussi, le *lèvé fésé* pratiqué dans le *danmyé* permet d'être un bon judoka : « *j'ai pratiqué le lèvé fésé sur la plage. C'était du combat corps à corps. Il a des techniques précises sur le corps à corps, il a une manière de corps de lèvé fésé, qui n'est pas celle du judo. Un bon joueur de lèvé fésé peut être un bon judoka.* »⁷¹⁶

Mais ce pratiquant relate aussi ce corps emprisonné. N'arrivant pas à se libérer, il véhiculera ce mal-être. S'installera une aversion pour la culture créole ; notamment pour ce corps, qui est à la fois corps esclave et corps soumis :

« Il a des adultes qui sont coincés dans la langue comme ils le sont dans le corps aussi. Si tu es coincé dans le corps, i pé ké janmen aprann kréyol, ni dansé bèlè. »⁷¹⁷ [...] les parents envoient volontiers les fillettes de 8 ans apprendre à faire de la danse classique. En danse classique, la fillette de 8 ans va faire le grand écart, ça ne gêne personne. Elle aura le corps ouvert par terre. Ça ne gêne personne. En danse bèlè, on demandera à une fille de 8 ans de bouger la hanche, ça peut gêner. On lui demandera d'ouvrir les bras, ça peut gêner, on lui demandera de se baisser et d'avoir le dos comme ça, ça peut gêner. Alors que les mêmes parents qui seraient gênés par ça ne seraient pas gêner de voir leur enfant à cheval à 8 ans. »⁷¹⁸

L'imaginaire créole, encore présente dans les consciences martiniquaises, est visible dans les parlars des pratiquants. En relatant leur quotidien, il s'exprime selon un langage qui leur est spécifique. En effet, au sein d'une communauté, nous sommes en présence de particularités linguistiques dont il nous semble judicieux d'identifier afin que nos pratiques traditionnelles perdurent dans le temps. Et c'est la langue et le langage qui permet de maintenir la pratique dans la tradition. Pour cela, l'enseignement est le moyen le plus noble pour la diffusion des pratiques et de la langue créole. L'EPS ne doit pas être la seule opportunité d'intégration de la pratique. La tradition doit transcender l'ensemble des disciplines scolaires afin que les petits créolophones s'imprègnent de leur culture. Les politiques éducatives, par l'intermédiaire du projet d'établissement doit pouvoir construire un projet local en tenant compte de toutes ces spécificités qui font que la Martinique, bien que territoire d'Outre mer et département français, circonscrit son territoire par ses propres richesses culturelles et linguistiques. La transmission permettant donc un passage de contenus culturels et linguistiques et l'enseignement est indispensable pour sa généralisation. Toutefois, l'introduction de la culture créole doit se concevoir selon des méthodes didactiques et rationnelles qui permettraient à chaque pédagogue de construire lui-même ses propres pratiques enseignantes. Si la transmission implique un passage, la mise à disposition d'un enseignement du créole impose au préalable un transfert entre l'imaginaire créole et un contenu d'enseignement auquel l'enseignant doit adopter en fonction de sa propre stratégie. Nous expérimentons ci-dessous ce qui peut être pour nos créolophones une possibilité d'analyse linguistique dans le cadre de l'apprentissage du créole en tant que langue vivante.

⁷¹⁶ Cf. *Supra*. p. 150.

⁷¹⁷ Notre traduction : jamais il n'apprendra le créole, ni ne dansera le *bèlè*.

⁷¹⁸ Cf. *Supra*. p. 150.

17.2 Étude de la linguistique créole : vers une perspective didactique de la langue créole

Etude sémantique et synchronique de chants bèlè : la métaphoricité de la langue créole

Refrain

*Woulo ! Ba nou kréyol la !
Woulo !Woulo !
Ba nou Kréyol la !
Woulo ! Ba nou kréyol la
Tonè di dié !Ba nou kréyol la !*

Couplet

Jean Bernabé sé an profèsè...

Ti-Raoul Grivalliers
(*Bèlè a lékol*, 1988)⁷¹⁹

La compétence artistique du *bèlè* dépend à la fois d'une compétence linguistique et d'une compétence poétique. Les chants *bèlè* relèvent de par leur aspect phonique, phonétique et sémantique d'une structuration particulière de la langue. Le *bèlè* est une manière de vivre. Il rythme ainsi tout un art de vivre qui s'établit dans la vie quotidienne. La langue créole est donc omniprésente. Elle fait aussi partie de la culture de ses anciens paysans qui rythme leur vie au son du tambour. Ils scandent en langue créole et de ce fait, ces chanteurs-compositeurs font évoluer implicitement la langue. Lorsque nous parlons de métaphoricité naturelle du créole, on fait aussi référence à l'évolution de la grammaire créole.

N. Chomsky n'affirme-t-il pas que le couple performance/compétence gouverne une grammaire poétique ?⁷²⁰ Cette grammaire poétique est à notre connaissance l'œuvre du chanteur compositeur de *bèlè*.

Le refrain ci-dessus revendique la présence de la langue *kréyol a lékol*. Son compositeur – Pierre Raoul Grivalliers, dit *Ti-Raoul*, un des maîtres du *bèlè* et marqueur de paroles – se fait le défenseur de la langue et célèbre le linguiste Jean Bernabé.

Ti-Raoul est un chantre de la culture *bèlè*, marqueur :

- d'une pratique de tradition orale qui a entre autre pour ancrage le Nord de l'île ;
- Mais aussi d'un mode d'expression dont les éléments constitutifs⁷²¹ sont sans cesse remodelés ; ce qui fait de cet art un espace créationnel artistique, mais aussi langagier. Le *chantè* tient une place importante dans cet univers.⁷²² *Ti-Raoul*, au côté d'autres figures

⁷¹⁹ *Bèlè a lékol* est le titre d'un chant *bèlè* composé et chanté par *Ti-Raoul* Grivalliers. Il fait partie du troisième album de *Ti-Raoul*, intitulé *La riviè Léza*, en 1988.

⁷²⁰ N. Chomsky. *Le langage et la pensée*. 3^e éd. Paris : Payot & Rivages, 2001.

⁷²¹ J.-B., Étienne. *Matrice bèlè : Les musiques bèlè de Martinique : une référence à un mode social alternative*. Éditions Mizik Label, 2008, p. 123. Les éléments constitutifs du *bèlè* sont le *chantè*, le *répondè*, le *Bwatè*, le *Tanbou*, le *Dansè*, le *Lawonn bèlè*, le *Kadans*.

⁷²² Le *chantè* ou *Kriè* est l'un des éléments constitutifs du *bèlè*.

légendaires, sont sortis des sentiers battus de la ruralité du Nord et ont exporté la culture *bèlè* à l'international.

Cette pratique autrefois décriée : *mizik viè nèg*⁷²³ jouit de nos jours d'une autre reconnaissance. Les politiques publiques prennent part, aujourd'hui, à l'effervescence culturelle en instituant l'option *bèlè* au baccalauréat. Les associations se multiplient et laissent apparaître des courants de pensée au sein desquels se trouvent des intellectuels, les *djoubakè* qui affirment leur identité.

Ti-Raoul, dès son plus jeune âge, a été un militant qui a su déjouer les standardisations menaçantes du *bèlè* et de la langue créole. Marqueur de parole à la *vwa bèf*, *Ti-Raoul* scande les fondements et les grands événements de la société martiniquaise.⁷²⁴ Le chant en épigraphe atteste l'intérêt qu'il porte à la langue. Ainsi, il évoque, notamment, la recherche en créolistique menée par Jean Bernabé et les chercheurs du GEREK.⁷²⁵ En effet, leurs travaux ont été déterminants en vue d'une standardisation du créole et de sa transmission. Grâce à leur acharnement, la langue régionale fut introduite à l'école et ses passeurs furent reconnus par un CAPESCréole.⁷²⁶ Une telle reconnaissance institutionnelle signe une avancée symbolique dans le cœur de l'artiste.

En racontant la vie réelle des hommes et des femmes humiliés de *vieux nègres*, *Ti-Raoul* bat la *kadans*⁷²⁷ au moyen de stratégies linguistiques et stylistiques qui valorisent la langue maternelle et lui restituent sa place dans l'imaginaire créole. Une démarche que le linguiste et écrivain, R. Confiant nomme *la métaphoricité naturelle de la langue créole*⁷²⁸ ; démarche dont il reconnaît une maîtrise chez ceux qu'il qualifie de *maîtres de la parole*.⁷²⁹ Quoi que de classes sociales opposées, artistes, linguistes et écrivains forment une unité autour de la langue et de la culture et constituent *de facto* la multitude antillaise⁷³⁰.

Concernant ce texte, notre questionnement a principalement porté sur ce concept de métaphoricité naturelle. Ces marqueurs de paroles détiennent-ils une connaissance particulière qui ferait d'eux des scandeurs de la parole imagée ? Or *Ti-Raoul*, tout comme beaucoup d'*anciens*, a quitté l'école dès leur plus jeune âge pour s'adonner aux travaux agricoles. Leur rapport à l'instruction scolaire demeure donc rudimentaire. Par conséquent, s'il a lieu d'évoquer le concept de métaphoricité dans les chants *bèlè*, quelle en serait la source ? S'exprime-t-elle réellement dans le réel linguistique et extralinguistique du *bèlè* ? Quels en sont les indicateurs ? Ceux-ci permettent-ils réellement d'évaluer l'étendue

⁷²³ *Mizik viè nèg* signifie en langue française *la musique des nègres sans instruction*.

⁷²⁴ La *vwa bèf* fait allusion aux travaux agricoles qui consistaient à s'occuper de l'élevage bovin en chantant ; ce sont des chants de labour. Les chants *bèlè* se sont imprégnés de ces voix puissantes et gutturales qui servaient à appeler les bœufs par leurs noms puisque selon J.-M. Terrine, chaque animal portait un nom. Cette technique induit une forte nasalisation mettant en relief l'utilisation de la langue créole qui elle est naturellement nasalisante.

⁷²⁵ Le GEREK est l'acronyme de « Groupement d'Etudes et de Recherches en Espace Créolophone ». Fondé en 1975, le GEREK a été supplanté depuis par le CRILLASH (Centre de Recherches Interdisciplinaires en Lettres, Langues, Apprentissages en Sciences Humaines).

⁷²⁶ Le CAPES est l'acronyme du Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement Secondaire.

⁷²⁷ Notre traduction : la cadence, le rythme.

⁷²⁸ R. Confiant. *Kréyol Palé, Kréyol matjé, Analyse des significations attachées aux aspects littéraires, linguistiques et socio-historiques, De l'écrit créolophones de 1750 à 1995, Aux Petites Antilles, en Guyane et en Haïti*. Tome 2, Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 368.

⁷²⁹ R. Confiant. *Les maîtres de la parole créole*. Paris : Gallimard, 1995.

⁷³⁰ R. Davidas. *Que peut le corps des antillais ? Prosopopée de Spinoza à propos du devenir actif des Antillais*. Fort de France : Éditions Gawoulé, 2012.

métaphorique de la culture *bèlè* ? Et enfin, cette analyse pourrait-elle faire l'objet d'un contenu d'enseignement ?

Au-delà des positions revendicatrices et identitaires, notre hypothèse est la suivante : la langue et la culture régionales seraient un support qui transcende une certaine forme de passivité et de fatalisme. Autrement dit, la liberté de penser et d'agir passe par l'acceptation de soi. La réappropriation de sa langue et de sa culture est une preuve d'un dépassement constitutif de la complexité sociopolitique antillaise.

Le *bèlè* fait partie de l'histoire esclavagiste et post-esclavagiste. Au sortir de la société d'habitation-plantation, elle a été et demeure un besoin identitaire. Aujourd'hui, bien que le *bèlè* ait une connotation à forte valeur identitaire, il exprime un espace de création que beaucoup d'intellectuels nomment, dès les années 60-70, le Renouveau culturel. En effet, ces hommes, pour la plupart des cadres actifs de la société civile, se sont imprégnés de la culture *bèlè*, dès leur plus jeune âge. Ainsi, l'imprégnation de la pratique leur a facilité une réappropriation et un réinvestissement de ce patrimoine immatériel : processus qui donne sens et qui caractérise l'actuelle société martiniquaise. Mais, selon les anciens, cet espace de création a toujours existé. Il a donc lieu d'interroger cet espace en portant une attention particulière à la langue créole, et en particulier à ce qui caractérise l'oralité des mondes créoles. Notre analyse à ce niveau a porté sur un texte de chanson du *bèlè*.

Ces textes relatent ainsi le quotidien des chanteurs-compositeurs. Il retrace, selon Clotilde Gilles, avec une certaine objectivité, « la relation entre hommes et femmes, la beauté du pays, les événements politiques, imaginaires et personnels de l'auteur ». ⁷³¹ C'est donc l'une des raisons pour laquelle la plupart des adeptes parle de *culture bèlè*. Le *bèlè* est un art, un mode d'expression qui se vit au quotidien : on pense *bèlè*, on parle *bèlè*, on vit *bèlè*. Ainsi, leurs chants sans cesse renouvelés codifient leur quotidien. Au fil des générations, le texte se modifie en fonction du contexte social, économique et politique de l'île ; si bien que les chants, si maintes fois repris, ne sont plus la propriété d'un seul auteur - compositeur.

L'extrait de texte, présenté ci-dessous fera l'objet d'une analyse textuelle.

Soliste

« *Belia poul la ponn*
An poul nwè ponn an zié blan...
I mète an la riviè a
Man we'y an kouran dlo a »

Les ethnomusicologues Sully Cally ⁷³² et Clotilde Gilles ⁷³³ ont aussi retranscrit, dans leur ouvrage, des paroles de chants *bèlè*. Ils affirment que la langue créole est métaphorique. Selon C. Gilles :

« De nombreux mots peuvent être traduits en français par un même vocable, cependant la signification est tout autre. Cette signification prend son véritable sens dans le contenu du récit et est particulière puisque seuls les gens issus du même milieu et ayant une bonne

⁷³¹ C. Gilles. *Un univers musical martiniquais : Les swarés bèlè du Nord atlantique*. Paris : Éditions L'Harmattan, Collection Univers musical, 2001, p. 65.

⁷³² S. Cally. *Musiques et danses afro-caraïbes : Martinique*. Gros-Morne: Sully Cally/Lézin, 1990, 221 p.

⁷³³ G. Clotildes. *Un univers musical martiniquais : Les swarés bèlè du Nord atlantique*. Paris : Éditions L'Harmattan, Collection Univers musical, 2001.

connaissance des chants bèlè saisissent les réels propos du soliste. Au cours de cette analyse, il est apparu que certains récits pouvaient avoir plusieurs sens. »⁷³⁴

Ces poètes des mornes,⁷³⁵ comme le qualifient J.-M. Terrine, sont pour la plupart unilingues. Ils nous fournissent une explication d'un univers qu'ils ont exploré avec finesse et intelligence : l'univers de ces poètes. Qu'objectivent-ils ?

La société de plantation n'a pas épargné la situation précaire de ces Samaritains. L'éloignement et les conditions de vie les ont contraints à quitter l'école très tôt. Certains ne se rappellent même pas d'y avoir été. Et pourtant, tous ont l'art et la manière de s'exprimer avec poésie et ainsi de nous délivrer la bonne expression au bon moment. Tous ont cette spontanéité de parler qu'une seule langue, mais de bien la parler. Tels des griots, la transmission de la pratique deviennent, en autres une transmission de la langue et un enseignement de la parole imagée. Ils n'ont pas perdu de leur héritage africain. Celui qui reçoit leurs messages doit en saisir le bon sens au bon moment au risque de mauvaises interprétations, à cause d'une prescription métaphorique de leur réalité.

Qu'est-ce que la métaphore ?

Les *manuels* scolaires, notamment ceux qui visent les objectifs en langue française, attestent que la métaphore est une comparaison entre deux éléments, l'un concret, l'autre abstrait. Elle est donc une figure stylistique qui vise à produire un écart entre le comparant et le comparé.

Contrairement à la comparaison, il n'y a pas lieu d'introduire l'adverbe *comme* puisque la métaphore relève de l'implicite. Il revient au lecteur de réduire l'écart afin de (re)chercher les causes et les effets des images produites. Cet exercice ouvre sur la distinction et la compréhension du monde rationnel et du monde sensible. Ainsi, l'enfant se familiarise à la catégorisation de ces deux mondes lui permettant de saisir les mécanismes sophistiqués de la langue écrite⁷³⁶ qui, au-delà de la linguistique structurale, ouvre une analyse sur une pensée de l'écriture.

Par ailleurs, la métaphoricité est l'aptitude de la langue à créer des analogies. Ainsi, R. Confiant parle de métaphoricité naturelle du créole⁷³⁷ lorsque les créolophones, en héritant de l'oralité africaine ont hérité aussi des figures sémantiques, phoniques et syntaxiques de la langue. Concernant les textes des chants *bèlè*, les chanteurs compositeurs utilisent ces figures orales, au même titre que les conteurs. Ces chanteurs, en particulier les anciens sont aussi nommés les *marqueurs de paroles* car, en manipulant ces figures, ils contraignent le spectateur au même titre que le lecteur à fournir un effort supplémentaire afin de réduire les écarts entre domaine source et domaine cible. Toutefois, parler d'écriture au sens d'*archi-écriture* serait tiré des conclusions trop hâtives. Afin de rendre compte du niveau de littéralité des textes de chant *bèlè*, R. Confiant a employé une échelle des indicateurs de textualité afin d'évaluer les textes créolophones. Elle passe de la simple transcription des figures orales à la création de nouvelles figures. Selon le chercheur, il y a lieu de parler de continuum, puisque le créolophone écrivain doit dépasser la métaphoricité collective afin

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷³⁵ J. -M. Terrine. *La ronde des derniers maîtres du bèlè*. Paris : HC Éditions, 2004, p. 20.

⁷³⁶ Voire de l'archi-écriture au sens de Jacques Derrida.

⁷³⁷ R. Confiant. *Kréyol Palé, Kréyol matjé, Analyse des significations attachées aux aspects littéraires, linguistiques et socio-historiques, De l'écrit créolophone de 1750 à 1995, Aux Petites Antilles, en Guyane et en Haïti*. Tome 2, Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 368.

de créer des figures relevant de l'imaginaire singulier de l'auteur créolophone. Ainsi, les trois indicateurs sont les suivants :

- « la transcription des figures orales (scripteur),
- la manipulation des figures orales (marqueur de parole),
- et la création de figures totalement neuves (écrivain). »⁷³⁸

Ces auteurs-compositeurs sont des *marqueurs de paroles* : leurs textes relèvent de l'*oraliture* créole. Or, la transcription de l'écrit oralisé ne peut faire d'un texte une œuvre littéraire. Les paroles de chants *bèlè* ne sont pas non plus de simples scriptions pour deux principales raisons : d'une part, il ne s'agit pas de la parole quotidienne et d'autre part, ces textes ont été adoptés et codifiés. Ils relèvent donc du domaine collectif.

Il y a lieu de justifier de l'intérêt de l'étude pour des contenus d'enseignements, en analysant l'univers métaphorique par la mise en évidence des typologies des métaphores et de ses axes paradigmatiques et syntagmatiques ; tout en faisant apparaître des figures phoniques, syntaxiques et sémantiques. Sachant que les deux premières figures sont au service de la dernière, en ce qui concerne la compréhension de la métaphoricité de la langue.

Selon J. Bernabé, il existe trois types de métaphores :

- la métaphore ontologique ;
- la métaphore spatiale ;
- la métaphore structurelle.

La métaphore ontologique est liée « à la manière de considérer les événements, les actions, les événements, les actions, les émotions, et les idées comme des entités ou de substances qui possèdent des qualités physiques ». ⁷³⁹ La métaphore structurelle « utilise un concept déjà structuré (domaine source) pour en structurer un autre (domaine-cible). Le domaine-source correspond à un concept dont la structure est identifiée grâce à l'expérience directe. » ⁷⁴⁰ Quant à la métaphore spatiale, elle « associe des concepts non spatiaux à des orientations spatiales telles que l'exemple : *I anba an gwopwèl.* »

Toutefois, selon le linguiste, la langue créole tend à complexifier les typologies. Une métaphore pourrait révéler plusieurs typologies à la fois. La figure est à la fois une métaphore ontologique et structurelle. C'est d'ailleurs la métonymie qui génère la métaphore. Analysons l'extrait de la page 358. La poule noire (domaine source) se réfère à la femme noire (domaine cible). Cette figure vise à animaliser l'homme. Le verbe *ponn* comporte aussi une connotation péjorative qui s'apparente très fortement à l'expression créole *mèt ba*. Toutefois, le verbe *ponn* agit davantage sur l'aspect quantitatif et répétitif puisqu'une poule pond généralement un œuf par jour. La ponte (domaine source) se réfère à l'accouchement (domaine cible). La valeur sémique est donc péjorative et ouvre la voie sur le paradigme de l'adultère de la femme noire dans la société coloniale. Ce qui laisse à penser que l'auteur est très certainement un homme, rend compte de l'acte non loin

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 375.

⁷³⁹ J. Bernabé. *Approche cognitive du créole martiniquais, Ranboulzay / Révolution 1*, Paris : Éditions L'Harmattan, 2015, p. 59.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

élogieux de la femme. Cette métaphore, à première vue enfantine retrace d'une part, un des événements tragiques de cette société par l'expression : *I mété'y an kouran dlo a* et laisse paraître d'autre part, de fortes émotions compte tenu de l'emploi des métaphores lexicalisantes. Analyse faite, on peut affirmer que cette métaphore procède aussi de l'axe paradigmatique.

Les typologies de métaphores peuvent ouvrir aussi la voie sur des figures phoniques ; notamment les *virelangues* appelés aussi des *trompe-oreilles*. Elles visent à introduire dans un texte, des locutions apparemment dénuées de sens et/ou difficilement prononçables. C'est par exemple le cas de l'onomatopée *woulo* qui pourrait évoquer l'expression des sentiments (souffrance ou de joie).

Les métaphores peuvent aussi être caractérisées par des figures syntaxiques, notamment par l'existence de verbes sériels. C'est le cas de l'expression *monté-desann* ou *tounen-viré*. Dans le cas de notre étude, l'extrait ne présente pas de telles figures. Ce qui n'exclut pas leur présence dans d'autres textes de chants *bèlè*.

Cette analyse textuelle révèle chez le maître du *bèlè* une certaine maîtrise de la langue créole qui est non seulement du fait de la métaphoricité naturelle de la langue, mais qui est aussi dû au niveau cognitif du chanteur-compositeur. J.-M Terrine affirme qu'il existe chez ces auteurs-locuteurs un réel désir d'employer des métaphores :

« Un rythme, nourri parfois de métaphores, de paraboles fortes, une poésie dans le vocable, une philosophie de l'existence et une grande sagesse se dégagent du personnage »⁷⁴¹ Il souligne aussi : « Il était un sage, un diseur ; les gens qui aiment le créole auraient été contents de l'entendre. Sa manière d'utiliser la langue (créole), quelle beauté ! Il aurait pu dire des contes car à chaque fois qu'il évoquait un souvenir, il illustrait ses propos par des chansons particulières ».⁷⁴²

Afin de justifier des possibilités d'enseignement de la langue au sein de la tradition, nous étudions une autre catégorie linguistique : le lexique. Nous exemplifions nos propos en prenant appui sur la pratique de la yole ronde.

Analyse lexicale du discours de la voile traditionnelle

Que ce soit dans le cadre des manifestations de yole et bébé-yole organisées par la Fédération que lors des *courses marronnes*⁷⁴³, les coursiers s'expriment essentiellement en langue créole. De ce fait, le recours à la langue française reste de l'ordre de l'exception. Le *yoleur* l'emploie en début de conversation à un locuteur non pratiquant, à une femme ou à un non autochtone. Autrement dit, le créole est donc la langue vernaculaire des coursiers de yole. Les pratiquants considèrent même que le fait de ne pas savoir ni comprendre ni parler le créole est signe d'une incompétence dans la pratique. Autant la transmission est inhérente à la pratique, autant la langue est constitutive de la pratique.

De ce fait, la yole constitue aussi un de ces espaces à forte énonciation linguistique. Elle est d'ailleurs marquée par une des deux configurations extrêmes du concept de diglossie, inventé par Ferguson. La diglossie est dans le contexte créolophone la cohabitation de

⁷⁴¹ J.-M. Terrine. *La ronde des derniers maîtres du bèlè*. Paris : HC Éditions, 2004, p. 37.

⁷⁴² *Ibid*, p. 48.

⁷⁴³ Les *courses marronnes* sont des courses non officielles organisées à l'initiative des coursiers.

deux langues (le créole et le français) aux statuts différents voire opposés. Selon J. Bernabé,

« Le français est la langue de prestige utilisée dans toutes les situations formelles et même dans diverses situations informelles ; le créole, langue minoré intervient dans les situations informelles et dans certains espaces spécifiques d'énonciation à fort coefficient ethnoculturel, ... »⁷⁴⁴

La situation linguistique des anciens fut marquée aussi par la maîtrise d'une seule langue : le créole. Si on se réfère à J. Bernabé, il s'agit du phénomène de la *diglossie hétérotopique* : « C'est à dire marquée par le fait qu'une compétence double (français et créole) était le fait d'une minorité et que la majorité des locuteurs n'avaient que la compétence du créole ». ⁷⁴⁵

Ces anciens marins pêcheurs côtoyaient rarement la population urbaine. Ils vivaient pour la plupart sur des îlets sur lesquels ils avaient construits leur case. Ce sont les femmes et les enfants, pour les besoins d'éducation et d'alimentation qui se rendaient en ville.

La situation linguistique allait évoluer. Elle passe d'une *diglossie hétérotopique* à une *diglossie homotopique* qui selon J. Bernabé est caractérisé par la compétence des deux langues qui se trouve dans un même lieu, en l'occurrence chez chaque locuteur. ⁷⁴⁶

Elle concerne trois générations dans le monde de la yole :

– l'ancien, qui au contact de locuteurs francophones (touristes par exemple) utilise de plus en plus la langue française ;

– le *mapipi* et le jeune.

Il semble donc qu'avec le temps, la langue créole s'efface au profit du français. Bien qu'elle soit la langue d'émotion des locuteurs pratiquants la yole, les plus jeunes tendent à la franciser. On pourrait même affirmer qu'avec le temps et au fil des générations, le créole subit un phénomène de *décréolisation qualitative* que Bernabé définit par : « Le fait que la langue créole connaît à travers les pratiques langagières des locuteurs francophones eux-mêmes une extension des domaines d'emploi qui est gérée par des ressources lexicales de ces locuteurs. »⁷⁴⁷

On constate, d'ailleurs, dans certaines communes, un appauvrissement de la langue dû à une *relexification* à partir de mots francisés. Bien que la langue créole soit constitutive de la pratique, celle-ci n'a pas échappé au concept de relexification. Elle est due à deux phénomènes :

– une arrivée massive de mots et d'expressions de la navigation européenne et d'ailleurs. Ces expressions françaises sont créolisées au détriment des anciens termes ;

– un appauvrissement sémantique qui invite à traduire une expression créole à son premier degré sans comprendre son véritable sens. Ce qui entraîne bien des fois, des incompréhensions dans les gestes et posture à adopter pendant la navigation.

⁷⁴⁴ J. Bernabé. *Guide de langues et cultures créoles : précis de syntaxe créole*. Paris : Ibis rouge éditions, 2003, p. 10.

⁷⁴⁵ *Id.*

⁷⁴⁶ *Id.*

⁷⁴⁷ *Ibid.* p. 11.

Toutefois, on perçoit encore chez beaucoup d'*anciens* et de *mapipi*, certaines formes linguistiques anciennes. On peut tout de même affirmer que ces *anciens* ont le créole comme langue maternelle. Anciens marins-pêcheurs, leur niveau d'étude est restreint. Ils se considèrent en insécurité linguistique lorsqu'il s'exprime en français. Or, il se trouve que l'apprentissage de la pratique correspond simultanément ou au préalable à celui du créole ; l'apprenant-locuteur doit donc construire individuellement une situation linguistique qui relève du continuum. Autrement dit, le pratiquant passera de la langue française à la langue créole afin de s'exprimer et de s'initier à la pratique.

Quant aux *mapipi*, ils sont principalement les fils de marins-pêcheurs. Ils ont été à l'école. La plupart d'entre eux n'ont pas effectué de longues études. L'insécurité linguistique se pose moins fréquemment. Compte tenu des retombées médiatiques de la yole, la plupart ont dû apprendre à s'exprimer en « bon français », comme ils le disent, lors des interviews et à « ne pas faire de carreau ». Ils sont donc devenus bilingues. Lors des interviews, le créole revient sous forme d'alternance codique.

Ces anciens ont pour leur part su garder certaines valeurs. Ils luttent tant bien que mal pour que leur pratique si institutionnalisée et médiatisée représente véritablement le patrimoine de la Martinique. Ils luttent pour que la modernisation n'inonde pas la tradition. Ils luttent pour que la langue créole et son lexique technique ne disparaissent pas. Pour autant, le divorce d'avec la culture n'est pas consommé. Au-delà de toutes les déterminations assimilationnistes, L. Boutrin remarque : « Que malgré la pression des modèles dominants, quelques formes de pratiques traditionnelles ont pu résister à ce laminage culturel. C'est ainsi que certaines disciplines, comme l'aviron en mer, les gommiers, les yoles rondes, le *danmyié* ou le *ladja*, ont pu survivre miraculeusement et connaissent, après quelques années de dénigrement, un regain d'intérêt auprès de la population martiniquaise. »⁷⁴⁸ Pour éviter de voir disparaître cet héritage, il convient donc d'analyser le métalangage se rapportant à cette activité et d'y expliciter à la fois ses unités lexicales et sémantiques.

Ainsi, la pratique ne se rapporte pas uniquement à la navigation. Elle est un sport pouvant être valorisé par le système éducatif, mais elle pourrait être aussi un support pour l'enseignement du créole. À l'heure où l'on parle de pluridisciplinarité, les pratiques d'enseignement et les situations de communication sont plurielles. Dans ce cadre là, il convient de rattacher l'enseignement de la yole à la découverte des essences des arbres à la Martinique, à la météorologie et à son application à la navigation, à la reconnaissance du vent et à ses anciennes techniques.

Par ailleurs, la lexicologie étant considérée comme étant une branche de la sémantique, il est possible d'aborder la lexicologie en se rapportant d'une part au champ lexical et d'autre part, au champ sémantique.

Prenons par exemple les thèmes de l'environnement naturel et de la navigation. Le lexique se définit par des mots et expressions. Il se caractérise notamment par une lexie. Selon Bernard Pottier, la lexie est une « unité lexicale mémorisée (forme du signifié) »⁷⁴⁹. Il existe plusieurs types de lexie. Celles qui se rapportent dans les tableaux ci-dessous,⁷⁵⁰ à la

⁷⁴⁸ L. Boutrin. *Le sport à la Martinique*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1997, p. 20.

⁷⁴⁹ B. Pottier. *Linguistique générale, théorie et description*. Paris : Éditions Klincksieck, 1974, p. 266.

⁷⁵⁰ Voir tableau n°47 : « étude simplifiée de lexicologie sur le thème de l'environnement », p. 365 / Voir tableau n°48 : « étude simplifiée de lexicologie sur le thème de la navigation », p. 365. / Voir tableau 49 : « étude des lexies composées sur le thème de la navigation », p. 365.

pratique correspondent à la lexie simple et la lexie composée. Selon B. Pottier, la lexie simple est « le mot traditionnel »⁷⁵¹ et la lexie composée est caractérisée par « le résultat d'une intégration sémantique qui se manifeste formellement »⁷⁵².

Les tableaux suivants nous présentent différents types de lexies composées : de type nominale, de type verbale ou adverbiale. Nous pourrions aussi classer ce lexique en sous-ensemble. À la différence du lexique potentiel, le lexique réel correspond à un ensemble de mots adoptés dans une langue donnée. Il existe une zone sûre caractérisé par des mots qui sont répertoriés, comme c'est le cas de cette étude et une zone floue caractérisée par des mots récents en voie d'intégration.

Ensuite, si nous étudions les règles de construction (matrices lexicogénétiques), nous aurons par exemple le cas de néologie morpho-sémantique avec une construction de préfixation. C'est le cas des mots suivants : bwa-tibom, bwa-kot, mao-piman...

Et enfin, on pourrait identifier le signe linguistique. Selon Ferdinand de Saussure, le signe est l'union d'un concept et d'une image acoustique. Le concept est le signifié. J.-L. Dorais parle de « l'idée que l'on se fait d'un aspect quelconque de la réalité et une image acoustique qu'on appellera signifiant, c'est à dire « l'empreinte psychique d'un son »⁷⁵³. Il est clair que l'attribution des signifiés aux signifiants peut être arbitraire. On dira donc que les signes sont immotivés. Dans d'autres cas, comme dans le cas des lexies composées nominales, la motivation est de type morphologique.

⁷⁵¹ *Id.*

⁷⁵² *Id.*

⁷⁵³ L.-J. Dorais., *Ibid.* p. 23.

Étude du lexique :

Thème : L'environnement naturel

LEXIQUE	Types de lexies	Sous ensembles	motivation	Matrices lexicogéniques
Lépin Acajou Poirié Angélik	Lexies primaires	Lexique réel	Motivation immotivée	
Bwa ti bom Bwa kot Ti fey Mao piman	Lexies composées nominales		Motivation morphologique	Néologie morpho-sémantique : construction de préfixation

Tableau 47: Étude simplifiée de lexicologie sur le thème de l'environnement

Thème de la navigation

LEXIQUE	Types de lexies	Sous ensembles	Matrices lexicogéniques	motivation
Nom de matériau : fouka, list, vwèl, étanbo, tolé, Kal, ...	Lexies primaires	Lexique réel		Motivation immotivée Motivation sémantique pour fouka qui est devenue sabot compte tenu du changement de forme de la pièce de bois.
Bwa drésé Mouchwè twel	Lexies composées nominales	Lexique réel mais zone floue pr mouchè twel	NMS : composition juxtaposition	Motivation morphologique Motivation sémantique (mouchwè twel)

Tableau 48: Étude simplifiée de lexicologie sur le thème de la navigation

Les lexies composées

Lexique	Types de lexique composé	Matrices lexicogéniques
Vèdjé Goudiyé matey	Lexies composées verbales	NM ⁷⁵⁴ : réduction de forme / troncation NMS ⁷⁵⁵ : Affixation suffixation NMS : Affixation suffixation
Bwadrésé Machannhabon Kakajako Kakamouton Mouchwètwele	Lexies composées nominales	NMS : composition juxtaposition
Van douvan Van déyé	Lexies composées adverbiales	NMS : composition juxtaposition

Tableau 49 : Étude des lexies composées sur le thème de la navigation

⁷⁵⁴ NM : néologie morphologique

⁷⁵⁵ NMS : néologie morphosyntaxique

Étude de la sémantique:

LEXIQUE (expressions)	désignation	commentaire
<i>Fè chapo</i> <i>Ranmasé chapo</i>	Couler (Sainte-Luce, Marin, Ste Anne) Les dernières yoles ramassent les chapeaux des premières (identique à la voiture-balai des cyclistes)	Variation diatopique
<i>vwel la koifé</i>	Pendant un virement de bord, la vergue de la petite voile reste coincée sur le mat de la grande voile. À la fin fin du virement cme le vent appuie sur la petite voile, la vergue passe plus difficilement. Le patron est contraint de lofer, c'est à dire rapproche son avant de l'axe du vent.	Le bambou fait comme un peigne sur le mât.

Tableau 50: étude simplifié d'ethnosémantique / thème de la navigation

Dans le cas d'une étude sémantique, prenons un exemple d'un extrait du discours de deux pratiquants. Nous sommes sujette à une codification de la langue au sein de la pratique. Certains patrons parlent en parabole afin que les autres concurrents ne comprennent pas. Pour exemple, le choix de la surface de voiles n'est jamais dévoilé. En parlant de cette façon, ils emploient des termes métaphoriques, propres à ceux des marins pêcheur. Prenons l'exemple d'un ancien patron de yole parlant à son fils (*mapipi*) :

– *Papa, ki vwèl nou ka mété ?*

– Le père lui pose alors la question suivante : « *6 ek 6, sa ka fè konbien? »*

– Le fils répond : « *6 ek 6, 12 ?* »

Le père voyant que son fils reste perplexe pose la même question à un ancien coursier de sa yole. Ce coursier répond :

– Ah, $6 + 6$, selon les lois mathématiques, *sa ka fè 12 men épi kous yol sa ka fè anlo.*

À ce moment, l'enfant comprend et le père dit :

– *men si ou pa mayé an dézièm fwa, ou ké pèd karang épi sardin.*

Ce dialogue désigne la part symbolique et codifiée de la voile traditionnelle où rien ne se comprend au premier sens. Ainsi, que l'on parle de sociolinguistique ou d'ethnolinguistique, les phénomènes linguistiques sont propres au système socio-culturel du groupe. C'est grâce à la langue que l'individu s'insère dans une communauté. Toutefois, les situations extralinguistiques sont tout aussi déterminantes. La classe sociale, le sexe, l'âge et même le ton et le timbre de la voix (nous pourrions aussi analyser l'aspect phonique de la langue) permettent d'identifier le degré d'intégration au groupe social. La langue est au centre des interactions sociales. Partager la même langue permet de contribuer à la mémoire collective au moyen de la pratique. D'ailleurs, les pratiquants dénoncent l'introduction de mots dits *scientifiques*.

Le lexique à lui seul constitue de loin le seul matériau qui pourrait s'approprier et s'adapter à des pratiques enseignantes. Cet exemple est un modèle d'analyse permettant de situer la langue des yoleurs au sein de l'appareil linguistique et culturel.

L'analyse de tels genres de textes peuvent produire des contenus d'enseignements enrichissants alliant, comme le prévoit les textes officiels, la mise en évidence à la fois de la langue créole et de la culture caribéenne. Cette étude peut s'appliquer à d'autres régions créolophones, comme par exemple le *gwoka* de la Guadeloupe ou le *grajé* de la Guyane.

Par ailleurs, à l'heure où l'on parle de pluridisciplinarité et de la notion de projet, l'étude de la pratique traditionnelle peut faire l'objet de travaux transversaux qui pourrait impliquer d'autres disciplines :

- l'histoire : le commentaire de textes de chants traditionnels se rapportant au contexte colonial et postcolonial ;
- le sport : la pratique de la yole à la Martinique et celle de la saintoise à la Guadeloupe ;
- la musique et la danse (le *bèlè* à la Martinique et le *gwoka* à la Guadeloupe) ;
- l'anglais : l'écoute des chants traditionnelles et l'analyse du parler des pratiquants en vue d'une analyse sur la néocréolisation issue du contact des deux langues : anglais et créole.

Cette production tend à valoriser la langue créole au cœur des pratiques traditionnelles. Elle est un moment d'exemplification pour répondre originalement aux programmes d'enseignement, afin que chaque matière enseignée soit perçue par l'enfant comme la mise en commun des compétences pluridisciplinaires et une complémentarité des apprentissages informels, indispensable au bon développement cognitif de l'enfant ; ceci sur une base qu'est la réappropriation de la culture.

Par ailleurs, l'échec scolaire est une des conséquences du rejet de ses racines culturelles. Or, il est possible de le surmonter par une revalorisation de la langue maternelle et de la culture ; ce qui aurait pour conséquence le renforcement des apprentissages. En effet, ce qui parle à l'enfant, c'est d'abord son milieu social, culturel et linguistique. La rationalisation des apprentissages passe au départ par son environnement socio-affectif. L'anthropologue Paulette Durizot Jno-Baptiste affirme : « Que la question du bilinguisme créole-français est désormais pris en compte par les autorités académiques ». ⁷⁵⁶ Que ce soit à la Guadeloupe, à la Martinique ou d'autres régions françaises, les politiques tendent à une meilleure prise en compte des paramètres linguistique et culturel inhérents à la culture locale – le CAPES créole en est un exemple.

La réflexion didactique doit aujourd'hui se baser sur la multiplicité des actes éducatifs en contexte créolophone. Sans pour autant s'inscrire dans une stricte dimension anthropoculturel, les pratiques d'enseignement doivent s'orienter vers une « contextualisation didactique » ⁷⁵⁷ qui va au-delà de la langue identitaire et qui pense le *rationnel* à partir de la langue de l'affect. Il est donc question de « régénération des

⁷⁵⁶ P. Durizot, Jno-Baptiste. *Bilinguisme créole-français en milieu scolaire guadeloupéen, récit d'une expérience*. Paris : L'Harmattan, 2015, p. 123.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 138.

variables culturelles (qui) accompagnent une accélération dans le monde des idées, des sciences, des représentations. »⁷⁵⁸

Si on considère l'homme antillais comme entité de la *multitude antillaise*⁷⁵⁹ au sens de R. Davidas, il appert que celui-ci ne se construit pas sur ses seules conceptions intuitives et émotionnelles mais que sa vision du monde soit celle d'un monde rationnel. Ainsi, ce renouveau de l'enseignement doit procéder d'une re-valorisation de la langue maternelle pour une meilleure visibilité de la parole de nos aînés.

⁷⁵⁸ *Ibid*, p.133.

⁷⁵⁹ R. Davidas. *Op. cit.*

CONCLUSION : transmettre, être et advenir en tant que sujet

« Notre mission sera réussie seulement si nous arrivons à faire prendre conscience à la population martiniquaise que le *bèlè* ce n'est pas seulement jouer au tambour et au « *ti bwa* », chanter et danser, mais que le *bèlè* est une philosophie et que si nous arrivons à la maîtriser, elle nous permettra de résoudre de gros problèmes que nous avons dans notre société. Le *bèlè* c'est l'échange, c'est un fil sans fin de connaissance de soi et de l'autre, cela demande de l'humilité, écoute de l'autre. Dans la ronde *bèlè* il n'y a pas de discrimination, tout le monde est reçu. »⁷⁶⁰

- Un grand nombre d'anthropologues se sont intéressés au concept de transmission ; notamment au sujet du contenu de la transmission dans l'acte de transmettre et ainsi qu'à ses acteurs.

La transmission contribue à faire passer des émotions, des représentations et des pratiques. Elle constitue une passerelle entre génération et se caractérise par la continuité et la discontinuité dans une temporalité longue. Elle prend donc en compte le problème d'oubli et de transformation du contenu de la transmission. S'il est question de représentations et de pratiques transmises, le principal objet de la transmission est donc la culture. La culture de l'autre s'identifie en une série de symboles et se mesure grâce à une distance généalogique. La transmission se base donc sur la culture explicite et la culture implicite. La transmission de la culture répond à une logique de don et de dette dans laquelle s'établissent des interactions sociales entre donneurs et receveurs, selon un processus intergénérationnelle et transgénérationnelle. Les modes de transmission peuvent être oraux ou écrites, qu'on soit dans le cadre d'une société primitive ou occidentalisée. La Martinique, compte tenu de ses origines, semble présenter les caractéristiques de ces deux types de sociétés : la société traditionnelle et la société moderne. Ainsi, la culture martiniquaise se trouve confronter aux deux modes de transmission : l'oralité et la scripturalité. Ses spécificités éveillent la curiosité de bon nombre de chercheurs. Compte tenu de son passé colonial, la Martinique présente des symptômes de souffrance sociale et des problèmes culturels. On a longtemps comparé sa population à des « sauvages », disons des incultes. Cependant, selon C. Lévi-Strauss, la culture est le propre de l'homme. Un homme inculte n'est pas forcément sauvage. Sa culture est juste différente de celle des Occidentaux. L'anthropologue insiste en affirmant, au contraire, que ces sauvages relèvent d'un humanisme éthique, car ils sont proches de la nature et vivent en équilibre avec les éléments naturels. Ils entretiennent ainsi des valeurs communes qui sont celles du partage et de la solidarité. En revanche, les Occidentaux vivent en déséquilibre avec la nature. Par conséquent, ils relèvent d'un humanisme anthropocentrique.

La Martinique se situe dans l'entre-deux, puisqu'on l'accuse de mimétisme occidental. Toutefois, elle présente encore de nombreuses similarités culturelles avec des ethnies africaines. Les pratiques traditionnelles en sont la preuve dans la mesure où le rapport à l'eau, à la terre est très présent dans les pratiques traditionnelles à la Martinique : la danse *bèlè*, la pratique de la yole, les pratiques culturelles sont les marques d'une richesse, porteuse d'identité culturelle où la parole imagée, rythmée et répétée est la base de leur communication et permet de maintenir la cohésion au sein du groupe. La transmission des

⁷⁶⁰ Daniel Vallejo, le responsable de la *Coordination bèlè*.

In FRANCE-ANTILLES. « *Bèlè djouba : an festival pou tradisyon Martinik* ». [Réf. du 28 mai au 3 juin 2016]. N° 14833, p. 10.

savoirs traditionnels s'effectue donc selon un mode oral. Cependant, le territoire martiniquais est avant tout un territoire français répondant à une organisation universellement répartie sur toute la France. La scripturalité est son principal mode de transmission et d'institutionnalisation.

La Martinique, en sa qualité de département français a vu son mode de transmission peu à peu évoluer et s'est tournée principalement vers l'écriture. Le système éducatif à la Martinique est très récent et se base sur des référents culturels, politiques, économiques et sociaux appartenant au système éducatif français.

Dès l'Antiquité, les finalités de l'éducation reposaient sur deux concepts : l'idéologie et l'utopie. Ces concepts entretiennent des liens très étroits avec les concepts de transmission et de culture, vu qu'il s'agit de relier le présent à une tradition identificatrice qui nous vient du passé ; et c'est à partir de ce passé qu'on aspire à un idéal, un but à atteindre.

Cet idéal renvoie à un imaginaire social constituant la finalité de l'éducation. Cependant, avec l'invention de l'imprimerie, du transport et en règle générale l'évolution des nouvelles technologies de l'information et de la communication, les penseurs remettent en cause les finalités de l'éducation. Un nouveau mode de pensée prend la place des explications religieuses : la pensée rationnelle. Parallèlement, l'industrialisation engendre de nouveaux modes d'éducation dont l'objectif est d'accroître et d'améliorer le capital humain afin que l'homme éduqué devienne un *homo œconomicus*.

Historiquement, l'Éducation à la Martinique est essentiellement entre les mains de l'église romaine. Cependant, compte tenu des avancées technologiques et de la laïcisation de l'enseignement à la fin du XIX^{ième} siècle, l'instruction s'accroît peu à peu et le taux d'alphabétisation reste important. L'instruction est un moyen de moralisation de la population martiniquaise. Il intervient donc à des fins politiques et économiques. L'échec scolaire est, d'ailleurs, en grande partie dû à l'inadaptation des programmes scolaires car ceux-ci sont en décalage avec l'histoire et la culture de l'île. À partir des années 1960-1970, la Martinique assistera, à ce qu'appelle A. Lucrèce, l'*indigénisme*. Le discours indigène prend la forme d'une folklorisation des pratiques traditionnelles qui perdent de leur caractère symbolique. Partant de ce principe, un grand nombre d'intellectuels revendiquent, dès les années 1980 leur appartenance à un groupe ethnoculturel. L'heure n'est plus de s'approprier des valeurs d'un ailleurs qu'elles soient africaines ou européennes, mais de construire sa propre identité. Ces intellectuels ont donc bâti ce qu'ils appellent un *renouveau* lorsqu'il s'agit du *bèlè* ou la *sportivisation* dans le cas de la yole. Autrement dit, à travers les pratiques culturelles, ils ont su revaloriser et s'approprier des valeurs identitaires, qui, semblaient être jadis perdues. Le monde moderne et le monde traditionnel sont devenus pour eux, un lieu du *vivre ensemble* où se côtoient oralité et scripturalité, éducation traditionnelle et éducation moderne. Ils tentent de vivre avec leur époque. Néanmoins, une partie de ces intellectuels dénoncent encore le côté folklore des années 60-70. Ils se trouvent aussi confrontés à la problématique de la langue.

La Martinique vit une situation de diglossie puisque deux formes linguistiques coexistent : le français considéré comme la langue haute et le créole la langue basse. La langue créole a pris naissance au contact de la culture française afin de parvenir à une langue commune entre noirs et békés. Le créole était peu élaboré et avait pour objectif d'établir des liens commerciaux. Son usage était donc très restreint puisque cette langue ne se parlait qu'au sein de la famille et lors de conversations familiales. Contrairement à la langue créole, la langue française était privilégiée dans l'ensemble des administrations et à l'école. La tendance ne s'est pas renversée mais, peu à peu, les Martiniquais se sont réappropriés leur langue. Elle fait partie d'un mouvement identitaire : la *créolité*. La question de la langue n'est plus uniquement l'affaire des intellectuels : son déploiement dans la société connaît un écho médiatique qui ne laisse pas indifférent la population. Les politiques locales sont

désormais intégrées dans le processus de créolisation sous forme d'intervention *in vivo*, afin que la langue régionale et la langue de la République cohabitent et fassent partie de la culture martiniquaise. La langue créole est une langue véhiculaire parlée sur l'ensemble du territoire. Elle est reconnue comme langue régionale dans les écoles et à l'université. Le concours du CAPES créole est la preuve que cette langue se développe et qu'elle devient un outil indispensable à la culture et notamment à la transmission des pratiques traditionnelles. En effet, les pratiques traditionnelles sont un moyen de se réconcilier avec sa culture et de comprendre sa singularité dans un monde occidental, d'où le binôme *langue et culture régionales*. L'institution religieuse s'est aussi rendue compte que la culture est indissociable de la vie quotidienne du Martiniquais. Le *bèlè* est donc un support d'inculturation, afin de faire passer le message de la Bonne Nouvelle aux pratiquants. Ainsi, le concept *Bèlè Légliz* permet de renouer avec des modes d'expression orale indispensable à la culture en permettant de surcroît la transmission des pratiques culturelles.

La yole, ancienne embarcation des marins pêcheurs, est utilisée dès les années 1980, comme un moyen de divertissement. Aujourd'hui, elle est plus qu'une seule distraction mais un sport nautique. Les avancées technologiques, les nouveaux matériaux, l'introduction de nouveaux composites rendent les yoles plus légères et donc plus compétitives. Par ailleurs, lorsque l'on demande à des touristes, quel est l'élément emblématique du patrimoine de la Martinique, ils répondent sans hésitation : la yole ronde. La yole, autrefois méprisée, est devenue la vedette des antennes de télévision, surtout à l'approche du tour de la Martinique. Toutefois, l'aspect médiatique rend la pratique de plus en plus vulnérable. L'analyse des faits révèle que le *bèlè*, la yole ronde (et même certaines techniques culturelles) sont des pratiques traditionnelles en pleine effervescence à la Martinique. En effet, dès les années 1980, si les associations semblent s'intéresser de plus en plus à la culture du département, c'est en partie grâce aux politiques locales qui leur laissent la charge d'impulser une politique éducative dans leur quartier. Toutefois, que l'on se place au niveau des *anciens*, des pratiquants d'âge moyenne (40-50 ans) : les *djoubakè*, des plus jeunes, ou encore au niveau des structures éducatives formelles, les agents ont des regards complètement différents de la culture et ne se reconnaissent pas dans une même finalité éducative. Lors d'un entretien exploratoire, les particuliers et les structures associatives ne partagent pas la même vision de la pratique. C'est le cas, notamment des avancées technologiques où les structures laissent le champ libre aux évolutions. Toutefois, les *anciens* sont quelque peu réticents dans la mesure où un changement trop important risque d'altérer l'authenticité du patrimoine immatériel. Il ne s'agit pas forcément de récupérer la totalité du contenu de la transmission, mais il s'agit de ne pas changer la base car c'est elle qui permet la transmission de valeurs. Dans le cadre de la danse, beaucoup d'entre eux disent en créole : *Fè sa ou lé, dépi sé bèlè*.⁷⁶¹ Au sujet de la pratique de la yole ronde, les *anciens* et les hommes de la tranche d'âge des 40-50 ans affirment qu'il serait temps d'arrêter les évolutions dans la mesure où l'embarcation traditionnelle commence à changer de forme au point qu'ils seront obligés de donner un nom autre que *yole ronde*. Quant aux pratiques culturelles (que nous avons étudiées dans un autre cadre de recherche), dès l'industrialisation, elles ont progressé laissant la place aux techniques occidentales. Ce sont à la fois les structures, les anciens pratiquants et les politiques qui sont alertés par l'ampleur des dégâts. Il devient urgent de retourner aux pratiques ancestrales. Seulement, l'homme a depuis très longtemps défaits le rapport qu'il avait avec les éléments naturels. Les pratiquants et les structures le disent : on ne pourra pas revenir en arrière mais on peut

⁷⁶¹ Cette phrase signifie : Fais ce que tu souhaites pour autant que ça soit du *bèlè*.

toutefois cesser l'excès de modernisation et réfléchir sur les causes de l'évolution et les valeurs que prennent ces transformations.

Le concept de transmission est un concept clé de ce mémoire. Selon David Berliner, la transmission consiste « à faire passer quelque chose à quelqu'un... contribue à la persistance, souvent transformées, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent... »⁷⁶²

Les pratiques culturelles à la Martinique représentent ce *quelque chose à faire passer*. La transmission permet certes le transfert de savoir-faire et l'acquisition de compétences. Toutefois, ces pratiques sont aussi chargées d'émotions et de représentations qui permettent de fortifier l'identité martiniquaise. La notion de persistance rappelle certaines valeurs pré-requises à la pratique : c'est le cas de la patience et de la rigueur. Il ne faut pas confondre communiquer et transmettre.

Selon Régis Debry, Communiquer, c'est « l'acte de transporter une information dans l'espace. Transmettre, l'acte de transporter une information dans le temps. »⁷⁶³ En effet, il n'y a que le temps et la rigueur du travail qui permettent de qualifier le pratiquant d'*ancien*. Ce n'est pas lui qui s'autoproclame maître mais autrui, qui part son humilité, sa rigueur et son travail prouve qu'il est *maître*.

Dans les sociétés traditionnelles, la vieillesse est un atout considérable dans l'acquisition des savoirs. Une personne dite âgée qui nous quitte sans transmettre ses connaissances est partie avec une bibliothèque – référence à l'aphorisme de l'ethnologue malien Amadou Hampaté Bâ⁷⁶⁴. C'est ainsi ce qui est vécu avec les pratiques à la Martinique. L'*ancien* est celui qui détient la connaissance. Les *djoubakè* s'accordent à dire qu'entre apprendre dans les structures et apprendre sur le tas, c'est à dire par les *anciens* constituent deux modes de transmission complètement différents. Autrement dit, le savoir-faire des *anciens* est chargé de représentations, d'émotions et d'amour qu'aucune structure ne saurait reproduire à l'identique. D'ailleurs, selon Norma Barbélagélata, la transmission ne peut se concevoir sans amour :

« Fondatrice de la culture et de l'existence des sociétés humaines. Assurant leur permanence dans le temps demande la continuité et l'amour mais la mort et la séparation impliquent la discontinuité et le deuil. De façon ancienne, les figures de l'exil et du déracinement sont au fondement de l'identité nationale... »⁷⁶⁵

En effet, la continuité et l'amour permet de redynamiser la pratique et ainsi de la vivifier par l'intermédiaire des *djoubakè*. Ils sont chargés à leur tour de transmettre une pratique pleine d'émotions et de représentations. Mais si la mort et la séparation constituent en quelque sorte une perte de la tradition, elle permet aussi une réappropriation de la pratique, en fonction de son époque. On pense souvent que les anciens ne veulent pas transmettre leurs savoirs. Mais selon certains *djoubakè*, il en est autrement. D'ailleurs, le principal rôle de l'homme est de transmettre. Par conséquent, le devoir de l'*ancien* est de choisir son héritier. Cela n'a rien avoir avec les liens de parenté. C'est tout simplement les affinités, le fait de savoir si la personne est prête à recevoir ce savoir, et c'est surtout ce que le récepteur fera de ces connaissances qui est primordial dans le processus de transmission. Par ailleurs, certains pratiquants affirment que ce n'est pas tant un refus de transmettre,

⁷⁶² D. Berliner. « Anthropologie et transmission ». *Terrain* {En ligne}. 15 septembre 2010. Format pdf. Disponible sur : URL : terrain.revues.org/14035. Consulté en février 2014.

⁷⁶³ R. Debry. « Communiquer / Transmettre ». *Les cahiers de médiologie*, 2001, n° 11. p. 17.

⁷⁶⁴ « Quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ».

⁷⁶⁵ N. Barbélagélata. « Transmission et exil » {en ligne}. *Le télémaque*, 2004, vol. 2, n° 26. Format pdf. Disponible sur : URL://cairn.info/revue-le-telemaque-2004-2-page-91.htm. Consulté en décembre 2013. p. 91.

mais c'est le manque de pédagogie qui fait que la transmission ne peut avoir lieu. Autrement dit, les *anciens* ont le désir de transmettre mais la manière de s'y prendre n'est pas forcément comprise de tous. Les *anciens* répondent donc naturellement à une logique de don de soi, d'où, certaines valeurs qui en ressortent : le partage, la solidarité, l'entraide. Il est vrai qu'il peut s'agir d'un processus mémoriel qui garantit le lien intergénérationnel entre successeur et héritier mais il est aussi question de lien transgénérationnel, c'est-à-dire au niveau des interactions sociales.

Il faut aussi savoir différencier la culture implicite de la culture explicite. La culture explicite se base sur des phénomènes matériels et la culture implicite repose sur « les savoirs, les attitudes et les valeurs partagées par les membres d'une communauté »⁷⁶⁶.

Or, à la Martinique, la tentation serait de confondre modernisation et modernité. Et c'est cette confusion qui nuit et qui conduit à la dénaturation de la pratique. La culture explicite prend souvent le dessus. Les *anciens* déplorent ce type de pratique car l'imagination ne vient pas du taux de modernisation. Il est vrai qu'il faut vivre avec son temps toutefois ce n'est pas le fait de rajouter la sonorisation (dans le cas du *bèlè*), ou un nouveau matériau sur une embarcation (dans le cas de la yole) qui conduira à une meilleure appropriation de la pratique. C'est bel et bien son pouvoir imaginaire et son expérience de la pratique qui fera évoluer le *bèlè*, la yole ou les techniques culturelles. Autrement dit, l'*ancien* ne demande pas de faire comme lui. Surtout il exige, le respect des *anciens* ; ce qui n'est autre que le respect des bases et de la tradition. Car la tradition est naturellement transformée en fonction des acteurs et en fonction du cadre spatiotemporel.

Ainsi, les *anciens* ont conservé ce mode de transmission orale. S'ils sont d'accord avec certaines évolutions, il refuse de codifier le *bèlè*. En effet, le risque est de remplacer totalement le sens et la parole par la graphie et l'écriture. C'est la raison pour laquelle le processus d'imprégnation est important dans l'acte de transmission. Certains disent d'ailleurs que la culture ne se codifie pas, mais elle se vit.

- En vertu de cette détermination, nous convenons que la Martinique n'est pas, au sens strict du terme, une société traditionnelle puisque ses pratiques ont subi d'énormes transformations. Les pratiques de type magico-religieuses ainsi que le rapport symbolique aux éléments naturels se sont dilués. Les pratiques traditionnelles ne constituent donc plus un moyen de survie. Elles sont devenues des activités avec un fort ancrage identitaire où le besoin de la population est de revenir aux sources, afin de renouer avec leurs racines et de retrouver une tradition jadis perdue. Par conséquent, opposer l'oralité à la scripturalité ne semble pas être justifié puisque choisir un type d'éducation au détriment de l'autre ne conduirait pas à une meilleure socialisation de l'homme Martiniquais. Néanmoins, l'association de l'*éducation traditionnelle* et l'*éducation moderne* permet(trait) de se réapproprier la culture martiniquaise et de se donner une nouvelle conception de la modernité. L'essentiel étant de ne pas oublier les origines martiniquaises et de constituer une mémoire sociale commune reflétant l'identité martiniquaise et en règle générale la *créolité*, afin que la jeune génération se reconnaisse à travers sa culture et que les valeurs transmises reflètent l'identité de l'île.

Éducation traditionnelle et Éducation moderne semblent donc coexister au sein du territoire martiniquais. Toutefois, un travail empirique devrait conforter nos observations. Il s'agira d'aller au-delà des entretiens exploratoires et d'effectuer une enquête permettant de dégager des logiques bien précises. À cet effet, les interviews ont eu pour objectif de

⁷⁶⁶ P. Perrineau. « Sur la notion de culture en anthropologie » {en ligne}. *Revue française de sciences politiques*, 1975, ²⁵ème année, n°5. Format pdf. Disponible sur : http://persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1975_num_25_5_393637, p. 949.

dégager des vérités communes à toutes les pratiques traditionnelles. Il aurait été aussi intéressant de sortir du département et d'établir des similitudes ou des différences avec des pratiques qui ont subi le même sort colonial car semble-t-il, certaines danses entretiennent, entre elles, des liens très étroits et partagent ainsi les mêmes valeurs.

La Martinique est pourtant dans l'entre-deux : entre une société dit traditionnelle et une société moderne. Afin qu'elle se tienne en équilibre, elle a besoin à la fois de cette parole imagée mais aussi de cette codification. Elle recompose sa culture avec ce tout. Autrement dit, les pratiques traditionnelles sont un moyen de vivre au sens de J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, sa créolité. Il s'agit de s'adapter à son territoire, à son histoire et à son époque. Par conséquent, la société martiniquaise est une société vivant sa traditionnalité dans un contexte de modernisation. Ce retour à la tradition est un besoin identitaire activé par le processus de créolisation. Il est vrai que les pratiques traditionnelles prennent leurs origines dans les sociétés traditionnelles, mais elles sont et doivent être transformées, dans un certain cadre afin que la jeune génération ne tombe pas leur tour dans un processus de folklorisation. Les élus du territoire, accompagnés des associations, doivent pérenniser ce patrimoine culturel et faire en sorte que ce patrimoine prenne sens dans chaque individu ; un individu dont les ressorts culturels et éducatifs lui permettent d'évoluer vers une conscience de sujet.

Lors d'une conférence débat sur le *bèlè* (cf. annexe B), Stéphanie Mulot, sociologue et anthropologue antillaise de l'université de Toulouse fit cette pertinente remarque :

« L'observation de cette société [martiniquaise] nous apprend sur ce sujet. Et ce qui est intéressant, c'est que dans la défense de ce territoire, il y a une menace qui est celle des femmes ce qui me semble avoir été entendu ; c'est que pour certains la pratique du bèlè faite par les femmes n'est pas authentique et du coup quelle est cette hiérarchie de légitimité qui se pose dans un contexte de consolidation d'un nous et du coup quelle est la place du sujet, d'un point d'un point de vue plus anthropologique quelle est la place de la singularité, quelle est [s]a place dans ce nous collectif ? »

- Le concept de sujet a été longuement débattu en sciences humaines et sociales, plus particulièrement en philosophie et en sociologie. D'ailleurs, le sujet, est selon le sociologue, Alain Touraine, tout ce qui reste de l'individu lorsque les garants ont disparu.⁷⁶⁷ Le rapport à soi s'étant profondément modifié, le passage de la société traditionnelle à la société moderne a fait naître un sujet qui se doit de construire son parcours de vie et de s'auto-éduquer. Cette tâche est d'autant plus ardue face à l'individualisme rampant qui amène à une singularisation de l'individu et qui l'engage à modifier ses valeurs de base, qui sont d'ailleurs, des caractéristiques fondamentales inhérentes à l'identité d'un peuple.

Cette aptitude à se construire amène le sujet à se doter de capacités réflexives et à tracer son parcours loin de toute linéarité. Ce nouveau modèle de construction de soi enfreint les us et les coutumes de la société traditionnelle et fragilise ainsi le lien social. L'action de transmettre se trouve donc déplacer et remanier dans un contexte prôné par la modernisation et par la logique marchande. Ainsi, le sujet apprenant, se situe dans l'entre-deux, imbriqué à la fois dans un processus d'apprentissage traditionnelle et à la fois contraint d'adhérer à des modèles d'apprentissage, qui trouvent tout son sens, dans le milieu d'émergence du sujet (moderne) à savoir : la société occidentale.

⁷⁶⁷ A. Renaut et A. Touraine. « Rencontre au sujet du sujet », in *Le monde des débats*, novembre 2000, n°19, p. 26.

Toutefois, le sujet, doté d'une capacité de distanciation de soi et qui aurait des repères socio-affectifs stables, userait de ce phénomène afin de choisir par lui-même et de d'agir sur son environnement par le déploiement de ses compétences et de ses ressources cognitives. D'ailleurs, le sujet, selon Marie-Madeleine Bertucci, est valorisé « selon une double aptitude : l'auto-réflexion, aptitude à la conscience de soi et l'auto-fondation, capacité à fonder son propre destin ».

À la question : « À quelle source abreuver [l'] imaginaire créole [de celui-ci] ? », la préconisation qui est faite nous renvoie à une logique d'ancrage du sujet créole à son passé, à ses racines :

« Dans la société de consommation et de divertissement effrenés dans laquelle nous vivons, nous avons plus que jamais besoin de résister à la dilution, à la perte de notre identité. Pour cela nous devons *muscler notre imaginaire* par la fréquentation, entre autres productions, même à un stade artisanal, de la production littéraire et artistique ; par la volonté de faire ensemble ; par l'attention portée à notre passé. »⁷⁶⁸

La critique littéraire qui s'exprime possède le sens de l'intuition (au sens de La Garanderie) de notre réalité. Elle rejoint une précédente recherche sur *La transmission du patrimoine médicinal créole*. L'auteure concluait ses travaux par ce propos auquel nous adhérons ; propos qui, par ailleurs, reconnaît « *l'advenue* » du sujet sur notre territoire :

« Nous nous sommes interrogée sur notre réalité. Nous voulons répondre, à la manière du peintre brésilien Ernesto Neto, " que nous ne sommes pas occidentaux, c'est tout. Nous sommes le fruit d'une mixture, à la fois bonne et mauvaise mais forte et unique. ".⁷⁶⁹ Les sociétés créoles sont nées de cette mixture culturelle et civilisationnelle, ce qui fait d'elles les prototypes des sociétés modernes dont Édouard Glissant écrit qu'elles se créolisent. " Le monde se créolise " affirmait l'auteur de l'antillanité. Dans le même esprit, Michel Serres écrit dans *Le Tiers Instruit* que toutes les sociétés sont « métissée[s], arlequinée[s] » [...] Notre recherche a surtout mis en évidence les problématiques qui naissent d'une pensée unique, d'une pensée linéaire qui tend à rendre prisonnière toute alternative qui s'oriente vers la voie de l'imprévu et qui autorise à refaire le monde [...] À la lumière de cette recherche, nous pouvons affirmer que l'analyse de la transmission du savoir médicinal créole a mis en exergue la complexité du fait éducatif tel que le définit l'ethno-éducation, en tant que phénomène social global total en actes, analysé dans tous les lieux où il se produit. Nous avons effectué une approche socio-éducative qui replace l'individu au cœur des préoccupations de l'éducateur du XXI^e siècle, en partant du postulat philosophique que l'éducation au sens le plus large se développe tout au long de la vie à travers la multiplicité des événements sociaux, en ce qu'ils participent tous à la construction progressive du sujet. L'approfondissement de cette thèse apparaît à travers l'analyse de Patrick Tancrez. En effet, ce dernier défend l'idée d'une école dont la finalité est " d'accroître la capacité des individus à devenir les sujets de leur existence, tout en étant des acteurs, des actrices dans la communauté civile et politique. "⁷⁷⁰ Le contexte de cette recherche demeure celui d'une société post-traditionnelle qui, comme " beaucoup de sociétés non occidentales ", est " fondée sur la priorité donnée au collectif. "⁷⁷¹ Notre recherche a révélé qu'un sujet appréhendé dans sa globalité facilite le travail de mise en place d'une pédagogie appropriée en vue de faire advenir le sujet collectif. Ainsi, l'éducation étant plurielle et multiforme ne saurait reposer uniquement sur les seules grandes instances représentatives que sont l'école et la famille dans la mesure où, en tant qu'objet social, l'éducation devient le résultat

⁷⁶⁸ FRANCE-ANTILLES. « Juliette Eloi-Blézès : Nous devons muscler notre imaginaire ». [Réf. du 28 mai au 3 juin 2016]. N° 14833, p. 48.

⁷⁶⁹ E. Neto. « Êtes-vous occidental ? », in *Le Monde-La Vie*, .-S., 2014, p. 27.

⁷⁷⁰ P. Tancrez. « *Aider l'élève à construire sa vie* ». Lyon, Chronique Sociale, 2012, p. 21.

⁷⁷¹ M. Gauchet. « Les valeurs occidentales sont-elles universelles ? », in *Le Monde-La Vie*, .-S., 2014, p. 171.

conjugué de toutes les institutions de la société globale à l'intérieur de laquelle elle s'inscrit, c'est-à-dire dans sa composante économique, sociale, culturelle, idéologique, religieuse, sportive, etc.

En l'occurrence, ce travail montre que l'acte pédagogique, à travers notre objet d'étude sur la transmission du savoir médicinal créole est un travail d'inculcation de longue haleine au cours duquel tous les acteurs sociaux incarnent individuellement et collectivement la posture de l'éducateur et du pédagogue quel que soit leur domaine d'appartenance, afin de produire sur les formés, à plus ou moins brève échéance, une formation durable, c'est-à-dire une forme d'habitus. »⁷⁷²

En somme, tel un impératif catégorique au sens kantien, la fabrique de ce sujet ne peut s'effectuer sans une transmission de ce passé que l'on a longtemps désiré anéantir.

⁷⁷² M.-A. Concy, « La transmission du patrimoine médicinal créole ; sous la direction de Dominique Groux et Max Bélaïse. » Thèse de doctorat : Sciences de l'éducation : Antilles-Guyane : 2015.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

ACTES DU DEUXIÈME CONGRÈS DES ÉCRIVAINS DE LA CARAÏBE : La littérature de la Caraïbe, états des lieux, problématiques et perspectives (2 : 2011: Guadeloupe). Paris : Hervé Chopin, 2013, 192 p. (actes réunis par Roger Toumson).

AFFERGAN, Francis. *Anthropologie à la Martinique*. Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1983, 265 p.

ARMET, Auguste *Société et santé à la Martinique : le système et le masque*, Paris : Présence africaine, 2001, 214 p.

ASSOCIATION AM4. *Tradition danmyé-kalenda-bèlè de Martinique*. Tome 1, Fort de France : K-éditions, 2012, 149 p.

BÉBEL-GISLER, Dany. *La langue créole : force jugulée : étude sociolinguistique des rapports de force entre le créole et le français des Antilles*. Paris : L'Harmattan, 1976, 255 p.

BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Paris : Éditions Gallimard (édition bilingue), 2000, 127 p.

BERNABÉ, Jean. *Approche cognitive du créole martiniquais, Ranboulzay 1 / Révolution I*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2015, 236 p.

BERNABÉ, Jean. *Obidjoul : approche écologique et cognitive au service du mieux lire-écrire le créole*. Fort de France : Le Teneur, 2013, 165 p.

BERNABÉ, Jean. *Guide langues et de cultures créoles : précis de syntaxe créole*. Matoury : Éditions Ibis Rouge, 284 p.

BLAIS Marie-Claude, GAUCHET Marcel, OTTAVI Dominique. *Conditions de l'éducation*. Paris : Éditions Stock, 2008, 265 p.

BLANCHET, Philippe. *La linguistique de terrain : méthodes et théorie : une approche ethnolinguistique de la complexité*. 2^e éd. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012, 189 p. (collection didact linguistique).

BOUTRIN, Louis. *Le sport à la Martinique : approches historique et organisationnelle*. Paris : éditions L'Harmattan, 1989, 299 p.

BRIVAL, Georges. *Yoles rondes Martinique*. Martinique : Georges Brival, 1987, 92 p.

BRIVAL, Georges (coll). *Yoles rondes : images de courses*. Paris : HC éditions, 2004, 95 p.

CALLÈDE, Jean-Paul, MENAUT, André. *Les logiques spatiales de l'innovation sportive : Conditions d'émergence et configurations multiples*. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2007, 287 p.

- CALLY, Sully. *Musiques et danses afro-caraïbes : Martinique*. Gros-Morne: Sully Cally/Lézin, 1990, 221 p.
- CARRIER, Hervé. *Guide pour l'inculturation de l'évangile*. [Doc Word] Les classiques des sciences sociales, [Réf. du 15 mai 2016]. Éditrice Pontificia universita Grégoriana, 1997, Collection : Studia Socialia, n°5, 282 p. Disponible sur : URL://.classiques.uqac.ca/contemporains/...inculturation.../guide_inculturation_evangile.doc.
- CALVET, Louis-Jean. *Langue, corps, société*. Paris : Payot, 1979, 176 p. (collection langages et sociétés).
- CALVET, Louis-Jean. *La sociolinguistique*. Paris : Presses Universitaire de France, 2013, 127 p.
- CALVET, Louis-Jean. *Le marché aux langues : les effets linguistiques de la mondialisation*. Paris : Plon, 2002, 220 p.
- CALVET, Louis-Jean. *La tradition orale*. 2^e éd. Paris : Aux Presses Universitaires de France, 1984, 125 p. (Collection Que sais-je ?).
- CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. 5^eéd. Paris : Seuil, 1975, 497 p.
- CHAULEAU, Liliane. *La voix des esclaves : foi et société aux Antilles*. Paris : L'Harmattan, 162 p.
- CHOMSKY, Noam. *Le langage et la pensée*. 3^e éd. Paris : Payot & Rivages, 2001, 220 p. (traduit de l'américain par Louis-Jean Calvet. *Language and mind*. Harcourt : Brace and world, 1968).
- CLOTILDES, Gilles. *Un univers musical martiniquais : Les swarés bèlè du Nord atlantique*. Paris : L'Harmattan, 2001, 252 p. (Collection Univers musical).
- COLOT, Serge. *Guide de lexicologie créole : lexicologie des créoles guadeloupéens et martiniquais*. Martinique : Ibis rouge / Presses universitaires créoles / GEREC-F, 2002, 112 p. (collection guide de CAPES créole).
- CONFIANT, Raphaël. *Dictionnaire créole martiniquais-français*. Guyane : Ibis Rouge, 1427 p. (Tome 2)
- CONFIANT, Raphaël. *Kréyol palé, kréyol matjé : Analyse des significations attachées aux aspects littéraires, linguistiques et socio-historiques : De l'écrit créolophones de 1750 à 1995 : aux Petites Antilles, en Guyane et en Haïti*. Tome 2, Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1997, 368 p.
- CONFIANT, Raphaël. *Dictionnaire des néologismes créoles*. Martinique : Ibis rouge, 2000, 199 p.
- COUTEL, Charles. *Pourquoi apprendre ?* Nantes : Pleins Feux, 2001, 58 p. (Collection Lundis Pilo).

- DAVIDAS, Roland. *Que peut le corps des Antillais ?* Fort de France : Gawoulé, 2012, 128 p.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris : Flammarion, 2000, 189 p.
- DESPORTES, Georges. *La parafilosophie d'Édouard Glissant*. Paris : L'Harmattan, 2008, 72 p.
- DURIZOT JNO-BAPTISTE, Paulette. *Bilinguisme créole-français en milieu scolaire guadeloupéen, récit d'une expérience*. Paris : L'Harmattan, 2015, 208 p.
- DURKHEIM, Émile. *Éducation et sociologie* [monographie en ligne]. Québec : les classiques des sciences sociales, février 2002. [Réf. Du 3 novembre 2013]. Format WORD. Disponible sur le Web : [<URL ://.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : La découverte/poche, 2002, [1961], 313 p.
- FANON, Frantz. *Peau noire et masque blanc*. Paris : Seuil, 1952, 180 p.
- FARGUES, Charles-Henri. *Le grand défi*. Fort de France : K-Éditions, 180 p.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, 82 p.
- GIRAUD, Claude. *Qu'est-ce que transmettre ? Sociologie d'une pratique*. Paris : L'Harmattan, 2015, 125 p.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*, Paris : Gallimard, 1997, 832 p. (Collection Folio essais).
- HADJI, Charles, BAILLE, Jacques. *Recherche et éducation : vers une nouvelle alliance : la démarche de preuve en 10 questions*. Bruxelles : De Boeck Université, 1998, 263 p.
- HALBWACKS, Maurice. *La mémoire collective* [monographie en ligne]. Québec : les classiques des sciences sociales, février 2001[réf. Du 3 novembre 2013]. Format WORD. Disponible sur le Web : [<URL//.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).
- HENAFF, Marcel. *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*. Belfond : Agora, 1991, 434 p.
- JEAN-BAPTISTE, Étienne. *Matrice bèlè : Les musiques bèlè de la Martinique : une référence à un mode social alternatif*. Fort de France : Mizik Label Éditions, (Collection Sim'Ekol), 2008, 365 p.
- JOURNET, Nicolas. *La culture* [extrait de publication de monographie en ligne]. Auxerre : sciences Humaines, 2002 [réf. de mai 2014]. Format PDF. Disponible sur le Web: [<vitrine.edenlivres.fr/o/136/p/8826/excerpt>](http://vitrine.edenlivres.fr/o/136/p/8826/excerpt).
- JOUVENOT-JACQUES, Dominique, VIEILLE MARCHISET, Gilles. *Socio-anthropologie de la transmission*. Paris : L'Harmattan, (Collection savoir et formation), 012, 226 p.

- GARANDERIE (De la), Antoine. *L'intuition : de la perception au concept*. Paris : Bayard Éditions, 1995, 103 p.
- LAKOFF, George, JOHNSON, Mark. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : les éditions de minuit, 1985, 254 p. (Traduit de l'américain par Michel de Fornel en collaboration avec Jean-Jacques Lecercle. *Metaphors we live by*. University of Chicago, 1980).
- LÉNABLOU. *Techni'ka : recherches sur l'émergence d'une méthode d'enseignement à partir du gwoka*. Pointe à Pitre : Jasor, 2005, 221p.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire, race et culture*. Paris : Albin Michel, 2002, 172 p.
- LIRUS, Julie. *Identité antillaise : Contributions à la connaissance psychologique et anthropologique des Guadeloupéens et des Martiniquais*. Paris : Éditions Caribéennes, 1979, 236 p.
- LUCAS, David. *Crise des valeurs éducatives et postmodernité*. Paris : L'Harmattan, 2009, 226 p.
- LUCRECE, André. *Civilisés et énergumènes : de l'enseignement aux Antilles*. Paris : L'Harmattan, (Collection Lékôl), 1981, 246 p.
- LUCRÈCE, André. *Société et modernité : Essai d'interprétation de la société martiniquaise*. Case-Pilote : Les Éditions de l'Autre mer, 1994, 188 p.
- MORTUREUX, Marie-Françoise. *La lexicologie : entre langue et discours*. 2^e éd. Paris : Armand Colin, 2008, 208 p.
- MASSÉ, Raymond. *Détresse créole : ethnoépidémiologie de la détresse psychique de la Martinique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2009, 278 p.
- MELMAN, Charles. *Lacan aux Antilles*. Toulouse : Èrès, 2014, 281 p.
- MORIN, Edgar. *La méthode* (6 volumes). Paris : Le Seuil, 2006, vol. 3, p.
- MORIN, Olivier. *Comment naissent et meurent les traditions : la transmission culturelle*. Paris : Odile Jacob, 211, 287 p.
- PENA-HUIZ, Henri. *Qu'est-ce que l'école ?* Paris : Éditions Gallimard, 2006, 212 p. (Collection Folio actuel).
- POTTIER, Bernard. *Linguistique générale : théorie et description*. 2^e éd. Paris : Klincksieck, 1985, 338 p.
- PHAROSE, Marie-Claude. *Le bèlè, discipline à enseigner : quel serait l'intérêt aujourd'hui d'intégrer le Bèlè dans le cursus scolaire ?* Paris : Édilivre, 2015, 86 p.
- PLANTIN, Corinne, SAFFACHE, Pascal. *Le sport à la Martinique : approche historique et socio-culturelle*. In *Études caribéennes*, Paris : publibook, 2012, p. 9-16.

- PORCHET, Louis, FARO-HAROUN, Violette. *Politiques linguistiques*. Paris : L'harmattan, 2000, 210 p.
- POULLET, Hector. *Projet académique : Éléments de réflexion pour une politique éducative en Guadeloupe champ d'application : culture et langues créoles*. In Mofwaz 5, Langues, cultures, communication. Guadeloupe : Ibis Rouge, Presses universitaires créoles/GEREC, 2000, p. 37-41.
- PRUDENT, Louis-Félix. *Des baragouins à la langue antillaise*. Paris : L'Harmattan, 1999, 214 p.
- QUIONQUION, André. *Une autre histoire maritime à la Martinique : l'histoire croisée des yoles*. Paris : Orphie, 2012, 208 p.
- ROSEMAIN, Jacqueline. *La danse aux Antilles : des rythmes sacrés au zouk*. Paris : L'Harmattan, 1990, 90 p.
- ROSEMAIN, Jacqueline. *La musique dans la société antillaise : 1935-1902, Martinique-Guadeloupe*. Paris : L'harmattan, (Collection recherches et documents, Monde antillais), 1986, 183 p.
- SAUSSURE, Ferdinand (De). *Cours de linguistique générale*. 6^e éd. Paris : Payot & Rivages, 1995, (publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger), 520 p.
- SOCIÉTÉ DES YOLES RONDES DE LA MARTINIQUE*. *Yoles rondes de la Martinique : 1972-2004 : les 32 années d'évolution de la plus populaire des traditions martiniquaises*. Gaulhet : Escourbiac, 2004, 181 p.
- TERRINE, Jean-Marc. *La ronde des derniers maîtres du bèlè : la musique traditionnelle dans le Nord de la Martinique*. Paris : HC Éditions, 2004, 191 p.
- TOURAINÉ, Alain. *Critique de la modernité* [monographie en ligne]. Québec : les classiques des sciences sociales, juillet 2011. [Réf. Du 30 avril 2014]. Format PDF. Disponible sur le Web : <URL://.bibliothèque.uqac.ca/>.
- VALMAN, Albert. *Le créole : structure, statut et origine*. Paris : Klincksieck, 1978, 403 p.
- VERBUNT, Gilles. *La société interculturelle : vivre la diversité humaine*. Éditions du Seuil, Paris, 2001, 281 p.
- WEBER, Max. *Économie et société I : les catégories de la sociologie*. Paris : Plon, 1995, 411 p.
- WULF, Christophe. *L'anthropologie de l'éducation*. Paris : L'harmattan, 1999, 239 p.

Articles scientifiques

BARBALAGELATA, Norma. « Transmission et exil ». *Le télémaque* [en ligne]. 2004, vol. 2, n°26, [réf. du 5 décembre 2013], p. 91-102. Disponible sur : <URL://cairn.info/revue-le-telemaque-2004-2-page-91.htm>, p.91-102.

BERLINER. David « Anthropologie et transmission ». *Terrain* [En ligne]. Septembre 2010, n° 55 [réf. du 1 janvier 2014], p. 4-19. Disponible sur : <URL://terrain.revues.org/14035>.

BERNABÉ, Jean. « Complémentarité entre francophonie et créolité dans les Antilles ». *Cuadernos de Linguística / U.P.R Working Papers* [En ligne]. 2009, vol. 2, n° 2 [réf. du 20 novembre 2014], p. 97-104. Disponible sur : <URL://linguistica.uprrp.edu/Articulos%20diciembre%202009/Bernabe-2009-ColloqueFLE.pdf>.

BERNABÉ, Jean. « De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée ». *Études françaises* [en ligne], 1992, vol. 28, n° 24 [réf. du 15 mai 2014]. P.23-38. Disponible sur : <URL://id/iderudit/03587ar.p.37>.

BRUNEAU, Michel. « De l'icône à l'iconographie, du religieux au politique, réflexions sur l'origine byzantine d'un concept gottmanien ». *Annales de Géographie* [en ligne]. 2000, vol. 109, n° 616 [réf. du 15 mai 2014]. P. 563-579. Disponible sur : URL://persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_2000_num_109_616_1816.

CEGARRA, Miras. « Vers une anthropologie de l'éducation : entre attirance et réserve ». *Spirale* [en ligne]. 2003, n° 31 [réf. du 23 mars 2014]. P. 19-25. Disponible sur : <URL://spirale-edu-revue.fr/IMG/pdf/Cegarra_Spirale_31_2003_.pdf>

DUPONT, Nathalie. « La passerelle ». *Le Télémaque* [en ligne]. 2006, vol. 2, n° 2 [réf. du 25 juillet 2013]. P. 9-26. Disponible sur : URL://cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=TELE_030_0009.

FAYE, Jean-Pierre. « Pédagogie traditionnelle et problématique : philosophie de l'éducation » [base de données en ligne]. Thiers : Université de vacances de la structure de formation continue [réf. du 14 avril 2016]. P. 1-25. Disponible sur : URL://docstoc.com/docs/103361744/PEDAGOGIE-TRADITIONNELLE-ET-PROBLEMATIQUE---DOC.

HOUSSAYE, Jean. « Les images de la transmission ». *La Revue internationale de l'éducation* [En ligne]. 2007, vol. 2, n° 22 [réf. du 2 juin 2015]. P. 87-96. Disponible sur : <URL://cairn.info/revue-la-revue-internationale-de-l-education-familiale-2007-2-page-87.htm>.

HARGUINDÉGUY, Jean-Baptiste, COLE, Alistar. « La politique linguistique de la France à l'épreuve des revendications ethnoterritoriales ». *Presses de Sciences Po : revue française de science politique* [En ligne]. 2009, vol. 59, n° 5 [réf. du 30 juin 2015]. P. 939-966. Disponible sur : <URL://cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2009-5-page-939.htm>.

HUVER, Emmanuelle. « Prendre la diversité au sérieux/didactologie des langues : contextualisation-universalisme : des notions en face à face ». *Recherche en didactiques des langues et cultures : les Cahiers de l'Acedle* [en ligne]. 2015, vol. 12, n° 1 [réf. du 25 juillet 2015]. P. 3-21. Disponible sur : <URL://acedele.org>.

KAROL, Mariana. « La transmission : entre l'oubli et le souvenir, le passé et l'avenir ». *Le Télémaque* [en ligne]. 2004, vol. 2, n° 26 [réf. de 14 septembre 2013]. P. 106-110. Disponible sur : <URL://cairn.info/revue-le-telemaque-2004-103.htm>

LEGUY, Cécile. « Bouche délicieuse et bouche déchirée : proverbe et polémique chez les Bwa du Mali ». *Langage et société* [en ligne]. 2000, vol. 2, n° 92[réf. de juin 2013]. P. 45-70. Disponible sur : <URL://cairn.ino/revue-langage-et-société-2000-2-page-45>.

LEGUY, Cécile. « Oralité en Afrique ». *Université Bordeaux 2*[en ligne]. [Réf. du 15 septembre 2013]. P. 4-19. Disponible sur : <URL://meh.u-bordeau2.fr/docs/expoparole.pdf>.

MALIARET, Gaston. In « Science de l'éducation et philosophie de l'éducation » [en ligne]. J.-F Minko M'Obame, Libreville : École Normale Supérieure de l'Enseignement Technique (ENSET) [réf. du 15 mars 2014]. Format PDF. Disponible sur : <URL://http://fractale-formation.net/dmdocuments/Sciences_de_l_education_et_philosophie_de_l_education.pdf>.

MONS, Nathalie. « Évaluation des politiques éducatives et comparaisons internationales ». *Revue française de pédagogie* [En ligne]. 2008, 164 [Réf. du 04 janvier 2013]. P. 5-13. Disponible sur URL://rfp.revues.org/1985.

MORAVIE, Maguy. « La yole ronde, entre ethnicité et autochtonie : une tentative anthropologique de dépassement de l'Histoire ». *Hommes et migrations* [en ligne]. 2013, n°1289 [réf. du 31 décembre 2013]. P. 106-114. Disponible sur : URL://hommesmigrations.revues.org/805.

PERRINEAU, Pascal. « Sur la notion de culture en anthropologie ». *Revue française de sciences politiques* [en ligne]. 1975, 25^e année, n° 5 [réf. du 24 avril 2014]. P. 946-968. Disponible sur : <URL://persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1975_num_25_5_393637>.

PRUNEAU, Jérôme, DUMONT, Jacques. « Voiles traditionnelles aux Antilles françaises : sportivisation et patrimonialisation ». *Ethnologie française* [en ligne]. 2006, vol. 36, n°3 [réf. de juin 2013]. P. 519-530. Disponible sur : <URL://cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2006-3-page-519.htm>.

PULVAR, Olivier. « Langues créoles dans les Outre-mers français : programme scientifique et projet identitaire ». *Philologica Jassyensia*. [En ligne], 2008, n°1 [réf. de novembre 2015]. P. 167-183. Disponible sur : <URL://lcp.cnrs.fr/IMG/pdf/pul-08c.pdf>.

PULVAR, Olivier. « Le Bèlè en Martinique, défense du patrimoine et promotion de produits culturels » [en ligne]. [Réf. du 10 décembre 2014]. P. 1-8. Disponible sur : URL://lcp.cnrs.fr.

RENAUT, Alain et TOURAINE Alain, « Rencontre au sujet du sujet », in *Le monde des débats*, novembre 2000, n° 19, p. 26.

SCHWARTZ. , Shalom. « Les valeurs de base de la personne : théorie, mesures et applications ». *Revue française de sociologie*. [En ligne], 2006, Vol. 47, n°4 [Réf. de mars 2014]. P. 929-968.

THOMAS, Louis-Vincent. « Le verbe négro-africain traditionnel » [en ligne]. [réf. de décembre 2013]. P. 1-16. Disponible sur : URL://.unites.uqam.ca/religiologiques/no7/thoma.pdf.

VAN-HAECHT, Anne. « Les politiques éducatives, figure exemplaire des politiques éducatives ? ». *Dossiers* [En ligne]. 1998, n°1. Disponible sur <<http://ife.ens-lyon.fr/publications/edition-electronique/education-societes/RE001-3.pdf>>, p. 21-46.

Thèses et mémoires

BAPTÉ, Tania. *L'apprentissage du bèlè dans les écoles de bèlè en Martinique*. Mémoire de master. Sous la direction de Max Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2014, 82 p.

BLOU, Léna. *Le bigidi : l'esthétique de la danse : du déséquilibre à travers le gwo-ka de la Guadeloupe*. Mémoire de master 2 Arts caribéens et promotion culturelle. Sous la direction de Schoelcher du Professeur Dominique Berthet, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2015, 73 p.

CONCY, Marie-André. *La transmission du patrimoine médicinal créole*. Thèse de doctorat. Sous la direction de Dominique Groux et Max Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2015, 455 p.

DONDON, Sylvia. *L'intégration de la langue et de la culture dans la religion en Martinique*. Mémoire de master. Sous la direction de Max Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles de la Guyane, 2013, 66 p.

LECURIEUX-LAFAYETTE, Laurent. *La paysannerie des mornes*. Mémoire de master 2^{ième} année CLR. Sous la direction de M. Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, 2014-15.

PORTEL TAREAU, Karen. *Élaboration d'un cadre théorique en vue d'une étude socio-anthropologique de la transmission des pratiques culturelles et culturelles à la Martinique : modernité vs traditionnalité*. Mémoire de master 2 Apprentissage, langues et société en milieu plurilingues. Sous la direction de Max Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, Sous la direction de 2014, 71 p.

PORTEL TAREAU, Karen. *Étude socio-anthropologique de la transmission des pratiques culturelles et culturelles à la Martinique : modernité vs traditionnalité*. Mémoire de master 2 Langues et cultures régionales. Sous la direction de Max Bélaïse, Schoelcher : université des Antilles et de la Guyane, Sous la direction de 2014, 67 p.

Articles de vulgarisation

FRANCE-ANTILLES. « Je suis un bâtisseur par la voix » [Réf. du 1^{er} juin 2016]. N° 14836, p. 38-39.

FRANCE-ANTILLES-Magazine. « Bèlè djouba : an festival pou tradisyon Martinik ». [Réf. 28mai au 3 juin 2016]. N° 14833, p. 10.

FRANCE-ANTILLES. « La yole, un élément fondamental du patrimoine culturel martiniquais et il faut qu'elle vive ». [1 & 2 août 2015]. N°14582, p. 21.

FRANCE-ANTILLES. « Le bèlè peut-il s'effondrer ? ». [Réf. du 24 juillet 2015]. N° 14575, p. 8.

FRANCE-ANTILLES. « Le tour à la sauce...Monthieux ». [Réf. 27 juillet 2015]. Supplément n° 14577, p. 5.

FRANCE-ANTILLES. « Rosette/Orange déchiré lanm ! ». [Réf. 28 juillet 2015] N° 1457 !, p. 1.

FRANCE-ANTILLES. « 2015 : le tour de tous les dangers ». [Réf. du 25 & 26 juillet 2015]. N° 14576, p.20.

FRANCE-ANTILLES. « Yoles : les patrons, les coursiers, le parcours... ». [Réf. du 24 juillet 2015]. Supplément n°14575, 70 p. (guide du Tour des Yoles 2015)

FRANCE-ANTILLES. « Brasserie za ka moussé ». [Réf. 29 juillet 2015] N° 14579, p. 1.

FRANCE-ANTILLES. « Mèt Mérine pé ké ladjé ! ». [Réf. 27 juillet 2015] N° 14577 p. 1.

FRANCE-ANTILLES. « Sé sa ki mapipi ». [Réf. 30 juillet 2015] N° 14580, p. 1.

FRANCE-ANTILLES. « Mi bel kant é kant ». [Réf. 31 juillet 2015] N° 14581 ; p. 1.

FRANCE-ANTILLES. « Spécial patrimoine bèlè : Dartagnan Laport, facteurs de tambours ». [Réf. du 31 octobre & 1 novembre 2013]. Supplément n° 14, p. 25-32.

FRANCE-ANTILLES. « Le lexique du tour ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

FRANCE-ANTILLES. « La yole a (enfin) son ouvrage de référence ». [Réf. du 2 août 2012]. N° 13677, p. 29.

FRANCE-ANTILLES. « L'homme yole ». [Réf. du 1 août 2012]. N° 13676, p. 43.

FRANCE-ANTILLES. « Je ne suis pas contre les innovations ». [Réf. du 3 août 2010]. Supplément au quotidien n° 13071, p. E.

FRANCE-ANTILLES. « An bèl son tanbou ». [Réf. du 14 novembre 2011]. N° 13460, p. 8.

FRANCE-ANTILLES. « Lexique des yoles rondes par Charles Exilie ». [Réf. du 6 août 2010]. Supplément au quotidien n° 13074, p. C.

FRANCE-ANTILLES. « Bèlè djouba : an festival pou tradisyon Matinik ». [Réf. du magazine du 28 mai au 03 juin 2016]. N° 14833, p. 10.

FRANCE-ANTILLES. « L'autisme social est un danger ». [Réf. 4-5 juin 2016] N° 14839, p. 7.

FRANCE-ANTILLES. « Juliette Eloi-Blézès : Nous devons muscler notre imaginaire ». [Réf. du 28 mai au 3 juin 2016]. N° 14833, p. 48.

Sitographies

DAC Martinique. [Réf. du 15 mai 2016]. Disponible sur : URL : <http://www.culturecommunication.gouv.fr/Regions/Dac-Martinique>.

Fédération des yoles rondes de la Martinique. [Réf. de juillet 2014] « Fédération des yoles rondes de la Martinique ». Disponible sur : <URL://.yoles-rondes.net> (Consulté en 2014).

Office de la mer : bassin de vie Marseille. [Réf. de juillet 2015] « La galère Réale de France ». Disponible sur : <URL://voileaviron.free.fr/Patrimoine.html>.

Assemblée parlementaire de la francophonie : commission de l'éducation, de la communication et des affaires culturelles, les systèmes éducatifs et les transformations socioéconomiques. [Réf. de Septembre 2013] « Le cas du Burkina Faso ». 2012. Disponible sur : <URL://sandamariaardeleanu.files.wordpress.com/2012/04/7-c3a9tude-syst-c3a9duc-burkina-faso.pdf>.

Conseil de l'Europe : unité des politiques linguistiques. [Réf. de mars 2014] « Cadre européen commun de référence pour les langues ». 2014. Disponible sur : <URL://.coe.int/lang-CECR>.

T.-R. Grivalliers. *Bèlè a lékol* [enregistrement vidéo]. Label : Asé Pléré an nou lité, 1988. [Réf. du 08 mars 2015]. Disponible sur : <URL://.youtube.com/watch?v=inER3eNWQMw>.

TABLE DES ANNEXES

ANNEXE A : LA JAQUETTE DU DVD <i>BELE LEGLIZ</i>	387
ANNEXE B : CONFERENCE DEBAT : « CONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION DE CULTURE ET DE GENRE DANS LES PRATIQUES DE <i>BELE</i> » DIR. PAR R. CANTACUZENE.....	388
ANNEXE C : <i>FRANCE-ANTILLES</i> : SPECIAL PATRIMOINE <i>BELE</i>	407
ANNEXE D : LA YOLE RONDE : UN PHENOMENE DE SPORTIVISATION ?	415
ANNEXE E : CARTE DE L'ENSEIGNEMENT DU CREOLE A LA MARTINIQUE.....	416

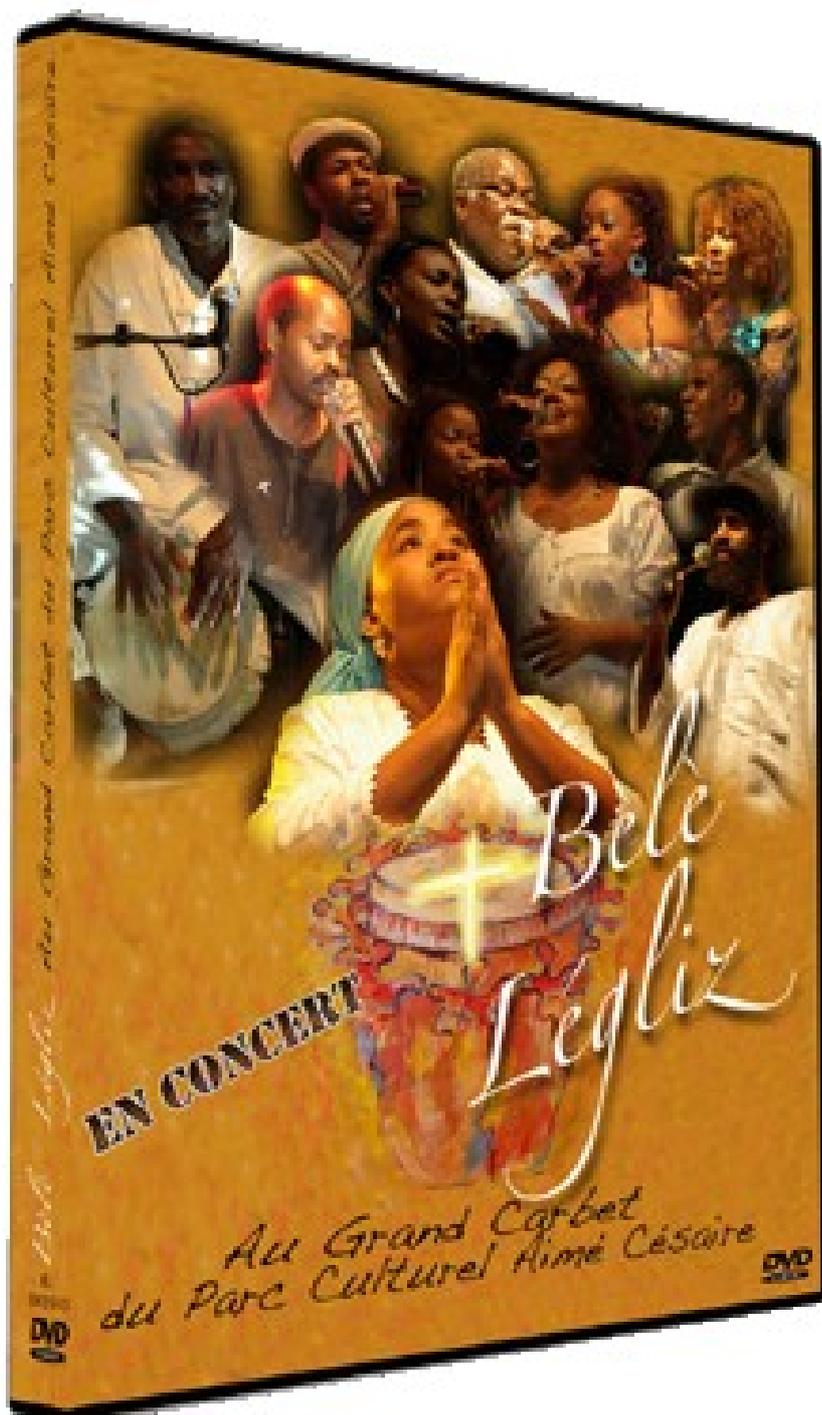


Table ronde avec différents auteurs de recherche sur le *bèlè* : Roger Cantacuzène, Daniel Jean-Baptiste, Jean-Marc Terrine, Simone Vaity

Date : Décembre 2013

**Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe
Faculté de droit et d'économie de l'Université des Antilles
Retranscription : Karen TAREAU**

Modérateur : C'est une intervention qui s'inscrit dans le cadre d'un projet financé par le ministère de la culture : *genre et pratiques culturelles aux Antilles*. Roger Cantacuzen qui est chercheur au CRPLC. Après son intervention, nous aurons une table ronde avec les intervenants qui ont tous participé à des recherches sur le *bèlè*, je les remercie vivement ces intervenants d'être parmi nous. Je laisse donc la parole à Roger Cantacuzen pour son intervention. Merci.

Roger CANTACUZEN : Merci, je remercie l'assistance, bien sûr et je remercie plus particulièrement tous ceux qui ont bien voulu participer à cette table ronde qui va très certainement enrichir notre débat.

La présentation que je vais faire porte principalement sur la construction des identités et du genre, à travers la pratique du *bèlè*. Bon, elle repose sur un travail de terrain qui a commencé et qui n'est pas terminé et donc c'est un certain nombre d'hypothèses de recherches que j'ai émises mais qui méritent d'être encore discuté euh... donc ça va me mener à une présentation que je vais faire d'abord... alors il y a des éléments que j'avais développés, mais que je vais voir vraiment de manière succincte pour nous laisser du temps car nous avons une contrainte de temps et il faudra terminer, en principe pour 16h15. Je veux quand même laisser du temps au débat. Je vais faire quand même une présentation des pratiques *bèlè* puisque ce n'est pas forcément tout le monde qui connaît.

Il s'agit d'un ensemble d'expressions, alors je parle de pratiques *bèlè* de manière un peu générique et surtout pour englober les pratiques de ce qu'on appelle des *swaré bèlè*, mais enfin il s'agit d'un certain nombre de rites, de chants, de danse qui proviennent essentiellement du paysan en Martinique. Ils étaient circonscrits dans les années d'après guerre à certaines zones rurales, notamment Sainte-Marie, Basse-Pointe et Anse d'Arlets et elles étaient quasiment en voie de disparition et puis ils ont connu un nouvel essor à partir des années 80 avec comme piler essentiel le *bèlè* de la région de Sainte-Marie mais avec d'autres formes de *bèlè* qui peuvent exister ailleurs.

Donc, le terrain d'étude que j'ai, c'est essentiellement les *swaré bèlè* et tous les cadres organisationnels qui peuvent être associés donc les entraînements, les ateliers, démonstrations, *et caetera*.

Donc ça va intégrer un certain nombre de pratiques connexes, en parlant de *bèlè*, au-delà du *bèlè* il aura aussi le *danmyé*, le *bèlè kalenda*, éventuellement le *lasoté*, *lafouytè* mais *lasoté* et *lafouytè* ça correspond plus à des rythmes de travail et qui ne sont plus aussi présents dans la société euh, il y a quand même des distinctions entre *bèlè*, *danmyé*, *kalenda* et il a eu quand même des travaux de l'association *Mi Mès Manmay Matinik* euh dite AM4 qui est représentée aujourd'hui par Georges Dru et qui parle essentiellement de

⁷⁷³ Le style oral est conservé.

danmyé, kalenda, bèlè donc l'ensemble de ces rythmes font l'objet de performances dans les *swaré bèlè* actuelles.

Le *danmyé*, c'est essentiellement une danse de combat qui oppose des danseurs et des lutteurs bon il a d'autres noms : *ladja, koukoumiè*

Les danses *bèlè*, stricto sensu, il en a plusieurs. Elles font généralement appel à huit danseurs hommes femmes sous forme de quadrille qu'on va appeler carré *bèlè* donc euh quatre danseurs, deux danseurs et deux danseuses et puis les danses *Lalinklé* qui regroupe certaines danses collectives : *mabélo, vénézuel, kalinkwé*, roulé mambo et aussi la *kalenda*. donc sur la construction historique, je vais passer vraiment très très rapidement la-dessus : s'agissant de la construction durant la période de l'esclavage où c'étaient des pratiques qui étaient interdites du fait des interdits coloniaux qui provenaient soit de l'Église soit de l'administration coloniale euh, bon je ne vais pas rester la-dessus simplement pour dire qu'effectivement que ces pratiques ont été interdites, mais qu'elles ont malgré tout persisté soit à travers les chants de travail, les chants d'ateliers, ou soit à l'occasion de rassemblement qui se faisaient notamment le dimanche puisqu'il y avait une journée qui était accordée aux esclaves pour qu'ils puissent eux-mêmes faire leurs propres jardins et se nourrir par eux-mêmes. L'obligation était normalement que le maître devait fournir de la nourriture aux esclaves. Dans la pratique, c'était beaucoup plus simple pour eux de laisser les esclaves avoir un jardin et de ne pas devoir à s'en occuper, donc on avait aussi bien des pratiques de travail que des pratiques festives.

Je vais passer là-dessus. Bon, je passe également sur la structuration des différents rites, il a des éléments que l'on va retrouver dans des travaux qui ont déjà été faits là dessus

Dans la période post esclavagiste on va assister à... toujours à une sorte de dénigrement c'est à dire que ce sont des pratiques qui vont exister mais malgré tout il aura des formes de dénigrement notamment du fait que la masse même des paysans étaient généralement... les pratiques culturelles venant d'Afrique, les pratiques noires, etc étaient dénigrées et puis les classes populaires d'où elles venaient n'étaient pas reconnues.

Je vais m'étendre un p'tit peu plus sur la période contemporaine, c'est à dire surtout à partir de la période d'après guerre, donc jusqu'au années 50 on voit encore... alors selon un certain nombre de témoignages on retrouve encore des pratiques de travail comme *lasotè, lafouyté*, etc et puis surtout les pratiques *bèlè*. Je vous ai dit que le *bèlè* c'est essentiellement le *bèlè* de Sainte Marie qui étaient extrêmement vigoureux ; mais malgré tout, ces pratiques étaient relativement circonscrites et pour une grande partie de la population on était encore confronté un p'tit peu au principe d'assimilation, d'après guerre 1946, un principe d'assimilation pas seulement juridique mais aussi une assimilation culturelle et euh... ... et les pratiques : *bèlè, danmyé* mais l'usage du créole aussi tout ça c'était considéré *kon dé bagay vié nèg*, dont c'est vraiment euh une aire de dénigrement et des schémas de pensée dominants c'est de faciliter l'assimilation. En revanche tout ce qui concerne, qui se rattache à un univers culturel nègre entre guillemets est dénigré. Donc c'est l'admiration envers la maîtrise de la langue française, dans un chant *bèlè*, on parle de la langue dorée puis tout ce qui concerne le tambour, c'est conçu comme une bande de sauvage. Le *ladjia*, le *danmyé* c'est une affaire de nègres : *bagay vié nèg, an bagay arriéré, et caetera*. La couleur noire, elle-même était décriée c'est un p'tit peu l'idée de la recherche de la « peau sauvée ». C'est à dire du blanchiment, on va retrouver des travaux non seulement ce qu'avaient écrit Fanon mais par la suite aussi dans les travaux sociologiques plus récents avec Luc Bonniol, les travaux de Stéphane Ilot, Sméralda, etc. Et puis on va assister... le *bèlè* c'était le *bèlè* des mornes entre guillemets, un petit peu ; chez certains les *anciens*... ils disent le *bèlè an tè an ba bwa* que le *bèlè* était sous les bois.

Et euh, le *bèlè* était dans les mornes et puis on va assister à une ouverture du *bèlè*, à une descente du *bèlè* un petit peu partout à travers deux mouvements qui se sont succédés et qui sont assez différents selon leur naissance, le premier mouvements c'est le mouvement de la folklorisation dans la période 1950-1970 dans une période où le *bèlè* est mis en œuvre uniquement dans le cadre prestation, à destination de touristes ou de public comme étant extérieur au *bèlè* lui-même, les touristes, les podiums dans les fêtes patronales et euh donc avec une vision un p'tit peu *doudouiste* entre guillemets, c'est le terme qui était utilisé en tout cas lors de la critique mais cette approche est sur un abord assez passéiste, l'idée c'est un p'tit peu de représenter des images du passé et celles qui existaient dans le passé. En revanche, dans les années 70-80, il aura une revendication qui est plus de l'ordre de la construction culturelle, de la construction identitaire et de le... le *bèlè* est perçu comme un élément fondateur d'une culture martiniquaise propre et sur le plan politique, en tout cas pour les courants politiques à vocation autonome de martiniquais indépendantiste on parlait de créolité du peuple martiniquais. On a des initiatives individuelles au départ qui vont se développer, puis ensuite des initiatives de manière collectives.

Le mouvement autour de l'identité culturelle ... elle a favorisé l'émergence et l'irrigation d'une culture *bèlè* dans les diverses couches de la population martiniquaise, aussi bien sur le plan géographique (donc sur l'ensemble du territoire martiniquais) que sur le plan socio-culturel, c'est à dire une reconnaissance réelle du *bèlè*. On peut dire qu'il a une rencontre vers la fin des années 1970-80 entre deux types d'acteurs :

– *d'une part, les détenteurs du savoir originel du savoir bèlè* ; essentiellement de la petite paysannerie ou de classes adjacentes : ouvriers agricoles, artisans, donc tout un monde qui est attaché à un monde rural, dont les figures emblématiques sont celles qu'on va appeler aujourd'hui les *anciens* ou de manière un peu plus récente qu'ils vont être appelés les *maîtres du bèlè* et,

– *par ailleurs une autre figure d'acteurs* qui sont les militants politico-culturels qui sont souvent d'origine modeste mais qui ont accès à un niveau de formation supérieure. Alors les plus anciens sont partis de la Martinique faire des études vers les années 60-70. Beaucoup ont acquis une certaine expérience politique, organisationnelle à travers un militantisme actif, dans un milieu étudiant émigré et dans un contexte qui était très largement marqué par le passage colonial ou post colonial, avec les indépendances africaines. Ces militants culturels ont été des éléments auteurs dans le renouveau du *bèlè*, notamment dans la structure de cadre qui ont permis l'expansion du *bèlè*. Plusieurs de ces acteurs ont eu une démarche personnelle de quête ; ils sont allés d'eux-mêmes rechercher, se former, puiser des éléments de connaissance auprès des *anciens* et par la suite, ils ont pu retransmettre.

– *On va voir apparaître un troisième type d'acteurs* : des pratiquants qui ont issus du renouveau du *bèlè*. On va avoir des couches beaucoup plus diversifiées de la population et leur savoir est issu des cadres organisationnels qui ont été mis en place dans la phase du renouveau. Ces cadres organisationnels sont les ateliers, les structures de formations. En termes de construction culturelle, rhétorique, identitaire avec un processus de construction d'une identité collective qui serait une identité martiniquaise. Le débat sur l'identité martiniquaise n'est pas un débat nouveau, on le retrouve soit à travers des courants intellectuels : la négritude avec des gens comme Césaire mais aussi comme Glissant, avec des courants politiques également, anticolonialistes, indépendantistes et les éléments opératoires qui étaient classiquement utilisés dans la recherche d'une identité propre mais aussi dans un projet politique, notamment d'émancipation politique d'autodétermination.

On a un certain nombre d'éléments opératoires qui étaient le fait d'avoir un territoire spécifique (la Martinique géographiquement distincte de la France), une langue spécifique donc le créole ; autant d'éléments fondateurs d'un peuple martiniquais ou d'une population martiniquaise. En fait, le recours aux pratiques *bèlè* va renforcer ce corpus identitaire car on aura une utilisation d'une pratique qui est une pratique populaire, donc ça va au-delà de la couche intellectuelle, une pratique populaire qui va réconcilier le Martiniquais avec lui-même ; à plusieurs titres puisqu'on va englober de manière transcendante un certain nombre de dimensions :

– Il s'agit des dimensions d'ordre historique, culturelles par exemple le recours à des sources négro-africaines mais cela peut être aussi la prise en compte d'un certain nombre de créations empiriques. Le *bèlè* n'est pas apparu comme ça. Bien sûr, les esclaves sont venus mais ils avaient déjà un savoir. Tous ces savoirs ont été reconstruits par les gens eux-mêmes qui se rencontraient qui étaient d'ethnies différentes. On a une création qui est une création martiniquaise depuis la société d'habitation qui va continuer à évoluer et même dans le milieu *bèlè*, comme les gens le disent, le *bèlè* était déjà là, il a toujours évolué et qu'il continue d'évoluer.

Le fait d'englober tous ces éléments : historiques, socio-culturels, sociologiques ; on a une reconnaissance finalement d'une classe pauvre qui, autrefois était décriée et puis peut-être un élément qui est une sorte de mémoire sensorielle, de mémoire du corps qui est inconsciente mais qui est omniprésente. Ce serait par exemple le fait que, même les gens qui ne connaissent pas du tout le *bèlè*, pratiquement tout Martiniquais, vont reconnaître le rythme du *ti-bwa* et pourquoi ? Parce que c'est quelque chose qui est utilisée même d'autres rythmes : le zouk, la mazurka, enfin quels que soient les rythmes, il y a des éléments rythmiques qui sont utilisés et qui sont là où il y a une sorte de mémoire du corps autour de ça. Tous ces éléments finalement vont se retrouver autour de la pratique *bèlè* qui fait que les Martiniquais vont reconnaître que ce rythme là vient de la culture martiniquaise. En plus, on a aussi une sorte de renversement symbolique puisque tout ce qui était stigmatisé va devenir revalorisé et reconnu comme une richesse.

Alors, à travers les éléments d'enquête que j'ai, il me semble qu'il y a un certain nombre de représentations et de discours qui portent sur l'identité culturelle et ça, toutes catégories confondues et ce sont les discours et représentations qu'on va retrouver aujourd'hui dans le monde du *bèlè* et même au-delà, à travers les finances que le *bèlè* apporte sur d'autres couches de la population ; un discours identitaire qu'avaient été élaborés par les militants politico-culturels durant les années 70-80 et ça va se déployer sur plusieurs registres, à travers la terminologie utilisée. Désormais, on va utiliser des termes créoles sans francisation. Autrefois, si vous regardez les disques de *bèlè* ancien, on a parlé de bel air alors que dans le monde des paysans, c'est toujours *bèlè*. En fait, c'est le terme *bèlè* qui est utilisé aujourd'hui et c'est valable pour tous les éléments de la pratique, utilisés des éléments qui sont directement issus de la pratique orale : *ti-bwa* ; *swaré bèlè*, *tambouyé*, *la vwa dèyè*. On va aussi reprendre des éléments qui relèvent des répertoires discursifs des anciens : *Lafouytè*, *lavwa bèf*, ce ne sont pas des choses que tout le monde connaissait dans la population martiniquaise.

On aura aussi un certain nombre de terminologie qui vont être reconstruites, réinventés notamment dans un souci de transmission. Par exemple, avec les ateliers pour permettre une transmission de masse, il faut finalement avoir un nom pour chacun des pas de danse et donc il y a des noms qui vont être donnés en prenant en compte, malgré tout un patrimoine déjà existant ; notamment lorsqu'on utilise par exemple le terme *bodzè* ; Ce

sont donc des termes qui existaient en créole mais qui vont être donnés à certains pas. Par exemple, le terme *Bodzè* va représenter le côté élégant.

Au-delà des termes, on aura un certain nombre d'éléments rhétoriques qui relèvent de l'ordre de la réappropriation, de la valorisation, de la protection du patrimoine, de la protection d'une culture propre. Ça peut se retrouver dans le nom des groupes. Autant, auparavant, il avait uniquement des groupes qui avaient des noms en français, des noms exotisants entre guillemets : *Cocotiers*, *Fleurs créoles*. Tous les nouveaux groupes ont des termes qui sont des marqueurs identitaires : *Bèlènou*, *Sa ki ta nou*, *Mi Mès Manmay Matnik* (voici les pratiques des enfants de Martinique), donc voici un message explicite par la signification, mais un message implicite par le recours à un usage du créole. Cette rhétorique va se retrouver dans les discours des enquêtés. Dans plusieurs entretiens, on va retrouver des expressions comme c'est notre culture, *Sé ta nou*, *sé kilti nou*, il faut défendre notre culture. Un autre élément, c'est d'avoir un autre élément spécifique à apporter sur le plan culturel, donc là, on a des témoignages de personnes qui ont découvert le *bèlè* qui se rendent compte, avec fierté que finalement il a quelque chose que le Martiniquais apporte au monde. Ce n'est pas du *gwoka* (le *gwoka* est guadeloupéen), le zouk (c'est beaucoup plus large, c'est Antillais), le compas (c'est Haïtien) tandis que là, on a une contribution spécifiquement martiniquaise et chacun pourra en être porteur. Et puis par ailleurs, il y a un autre élément ; celui de la plaie symbolique qui est accordé aux *anciens*. Ils sont considérés comme des détenteurs originels, des gardiens ; ils gardent une certaine authenticité donc cette consécration symbolique en elle-même présente aussi un marqueur identitaire dans le processus de réaffirmation.

Indépendamment de la construction culturelle, la question du genre va venir interroger l'identité culturelle. En fait s'il y a une unanimité sur ce processus d'identité culturelle, dans la question du genre, il y a des tensions qui peuvent apparaître. C'est assez récent, c'est avec l'évolution de la position sociologique du monde *bèlè* et avec l'élargissement des bases sociales : cet élargissement des bases sociales étalées de paire avec un double processus de féminisation. Tout d'abord, une féminisation sur le plan numérique de pratiquante qui ne cesse de s'accroître. D'après le chiffre que m'ont donné certains enquêtés, dans les observations, dans les ateliers de danse d'entraînement, un nombre de un homme pour trois femmes à un homme pour dix femmes. Cette disproportion, dans un premier temps, n'a pas entraîné une révision des rôles de genre ; je vais revenir un petit plus tard sur la question des rôles de genre dans le *bèlè*.

En fait, quand on regarde les interventions des hommes, des femmes dans le *bèlè*, dans la période où s'est constitué le renouveau du *bèlè*, on a eu une présence masculine sur l'ensemble éventails des éléments constitutifs de la performance ; donc sur le chant soliste, pour les chœurs, les *ti-bwa*, pour le tambour et pour la danse. On va retrouver des hommes pour l'ensemble de ces éléments-là.

Pratiquement tous les chants sont ouverts aux participants masculins. En revanche, dans un premier temps, on a une sectorisation des interventions féminines, donc pour les danses elles sont surtout sur les secteurs des danses sauf le *danmyé* mais ça va s'ouvrir assez rapidement pour le *danmyé* même si on retrouvait par le passé des combattantes mais c'était assez exceptionnel et puis dans les chœurs ; donc c'était essentiellement sur la danse et sur les chœurs qu'on retrouve essentiellement les femmes et puis de manière exceptionnelle on retrouvait quand même des chanteuses solistes mais c'était beaucoup plus rares en tout cas dans cette période là donc en pratique certains rôles étaient marqués soit par la prédominance soit par l'exclusivité de l'intervention masculine : soliste, *ti-bwa*, tambour, danse *danmyé*.

La féminisation numérique n'a pas bousculé cette prédominance et les pratiquantes s'orientaient de manière naturelle comme un allant de soi vers le rôle de dame *bèlè*, donc de danseuses. Et puis on a un deuxième mouvement de féminisation qui est plus récent et qui va porter sur l'exercice d'une femme qui habituellement était occupée par des hommes. Ce mouvement a été enclenché essentiellement à partir de la troisième vague d'acteurs (comme j'ai nommé entre guillemets les enfants de la révolution culturelle donc des gens qui ont été formés par la suite dans les ateliers de danse, une vague qui a d'abord touché la pratique du danmyé dans les années 90 dans les ateliers de l'AM4 par exemple dans les écoles de danmyé, on retrouve des jeunes femmes qui vont pratiquer le danmyé et d'autant plus que le danmyé va se structurer un petit peu sur le modèle des autres écoles d'arts martiaux avec des règlements, avec des passages à niveaux progressifs et des lieux sécurisés. Mais le danmyé est nettement moins visible que le *bèlè*, il est moins pratiqué donc du coup sa visibilité est donc moins grande. Elle peut passer inaperçue puis cette reconfiguration a toujours touché d'autres rôles qui autrefois étaient masculin : le tambour essentiellement et le chant lead. Les figures de cette révolution étaient surtout des jeunes femmes qui ont été formées à la pratique du tambour dans une optique professionnelle, et reliées à d'autres femmes qui sont issues des différents ateliers d'association *bèlè*. Cette recomposition des rôles de genre crée des tensions.

Le tambour était un *potomitan* d'un pouvoir symbolique masculin et certains des *tambouyez* des femmes indiquent qu'elles ont reçu des vexations soit un chanteur qui arrête de chanter soit un *bwatè* qui arrête de jouer, donc il a eu quelques vexations dans un premier temps. Par la suite, on peut se demander si : est-ce qu'il a une transgression de la tradition ? Donc ça interpelle la construction d'une identité culturelle : ce sont des pistes d'interrogations que j'ai.

Les modèles féminins de chanteuses sont peu nombreux. Parmi les plus grandes qu'on a pas pu connaître : Sibéline, Cambélité et un peut-être dans le sud : Espélitane. Mais ceci dit elles n'étaient pas très nombreuses par rapport au chanteurs, d'autant plus que les chanteurs avaient une discographie plus importantes donc l'arrivée en plus grand nombre de chanteuses amènent de nouvelles questions et par exemple une des questions qu'on peut se poser c'est la question des tessitures vocales puisque les femmes ont une portée de voix beaucoup plus aigues donc c'est une question comme Vaité est avec nous j'espère qu'elle pourra intervenir là dessus.

Et puis parmi les interrogations que j'ai eues, c'est la question des codes vestimentaires. Alors est-ce que la question des codes vestimentaires, on retrouve une revendication féministe *versus* une domination masculine ? En tout cas, certaines enquêtes critiquent l'asymétrie ; cela génère des contraintes qui s'imposent aux pratiquantes. Alors on a un regroupement des associations *bèlè* qu'on appelle la *Coordination bèlè* qui définit un petit peu un certain nombre de codes pour favoriser le développement du *bèlè* mais parmi les codes il a la question des codes vestimentaires mais selon certaines jeunes femmes, elles estiment que ces codes sont plus coercitifs que pour les hommes. Je cite donc certains entretiens : les hommes lorsqu'ils viennent en *swaré bèlè* arrivent tout négligés tandis que les femmes sont critiquées si elles viennent avec comme dessous un panty.

La particularité de ces critiques porte sur la modalité de l'exercice même de leur propre rôle féminin à travers les codes vestimentaires. La tenue vestimentaire a été codifiée mais cette codification présentée comme une forme de respect envers les *anciens* et aussi comme un marqueur d'identité comme par exemple, le fait de se centrer les reins avec une pièce de tissu qu'on va appeler le carré de madras. Or, ce type de codification est perçu selon certaines enquêtes comme se *ceindre* les reins. Une contrainte inutile qui de surcroît va s'exercer plus particulièrement à l'égard des femmes et cela proviendrait d'un lieu de

pouvoir qui serait essentiellement masculin, donc la coordination. En tout cas, on voit bien qu'il a des interrogations sur ce point.

Par ailleurs, est-ce que l'identité masculine se trouve menacée dans le *bèlè* ? C'est l'une des pistes de recherche. L'une des questions qui se pose actuellement dans le monde du *bèlè*, c'est celui de la présence des hommes, de la présence moindre des hommes avec des danseurs moins nombreux, avec des rôles qui, autrefois étaient perçus comme masculin mais qui désormais sont investis aussi par des femmes ; même si ils sont encore largement masculin : le tambour, etc. Par exemple, sur la danse, quel effet ça aura sur l'activité de la pratique *bèlè* ? Ce matin, on a parlé de la pression de la norme de genre ; le fait que dans d'autres régions, il a des garçons qui n'osent pas faire de la flûte traversière parce que c'est perçu comme une pratique féminine. Donc parmi les pistes que je pense approfondir pour la question du genre, c'est celle des résistances qui peuvent être opposées par les hommes au franchissement des barrières de genre. Donc est-ce qu'il y a eu des résistances concernant la pratique du *danmyé* ? Je n'ai pas en encore approfondi. On avait la figure du *major* auparavant. Le *danmyé* était quelque chose de très physique. Aujourd'hui peut-être que l'aspect physique sera moins important mais il a d'autres éléments qui va permettre de développer et peut-être aussi, que le *bèlè* lui-même peut retrouver une force plus importante à travers le *danmyé* parce qu'il y avait un entretien que j'avais eu avec un garçon qui pratiquait d'abord du *bèlè* qui s'est lancé dans le *danmyé* et qui me disait : « Tu sais, moi maintenant c'est plutôt le *danmyé*. Le *danmyé*, c'est plus guerrier ». C'est vrai que ça mène à des interrogations : Est-ce qu'il y a aussi des résistances masculines ? Suite à la perception des groupes de *bèlè* qui serait liée à la peur de se faire passer pour des « macoumè », ce serait perçu comme quelque chose de plutôt féminin. Parmi les entretiens, ça m'a été signalé mais plutôt pour les groupes dits folkloriques où il y aurait une image, ça ferait un peu *macoumè*, homosexuel. Ça se posait moins dans la pratique du *bèlè* en tant que tel avec quand même des rôles... Quand même chez les danseurs, il y avait des rôles de danseurs hommes, des rôles de danseurs femmes mais la question se pose quand même en raison du déséquilibre numérique entre pratiquants et pratiquantes du *bèlè*. Voilà un peu les pistes que j'ai établies. Il y a d'autres éléments que je souhaiterais approfondir mais je souhaite laisser place au débat, laisser la réaction des autres intervenants et en sachant que les interventions peuvent être totalement libres. Vous êtes libre de rebondir en prenant en compte les propres travaux que vous avez menés.

Jean-Baptiste Étienne : L'une des questions qui se posent en tout cas concernant le développement du *bèlè* aujourd'hui, c'est comment les pratiques du *bèlè*, finalement par rapport à tout ce volet sur l'identité de genre, sont fondées sur une quête d'identité et fondé par un axe central qui est celui de l'authenticité. Évidemment, cela vient bousculer des cadres qu'on considérait comme authentiques donc en effet, ça peut masquer, par le fait les cadres du *bèlè* sont des hommes, ça peut masquer le fait que dans le groupe *bèlè*, en réalité c'est tout le positionnement, toute la rhétorique, tout le fondement qu'un certain nombre d'anthropologues nomme l'invention de la tradition ; qui pose une objectivité de la pratique, notamment la tradition qui devient objective et en même temps qui est aussi sublimé car on voit bien par exemple quand on positionne la question du *maître du bèlè*, tu as parfaitement souligné qu'on est dans une *consécration symbolique*. Tout cet édifice de consécration symbolique vient être bousculé par ces aspects. Alors, une des choses qui interpelle : par exemple, quand les femmes pratiquent dans les *swaré bèlè*, ceci dit dans les bals, on fait ça aussi ; les filles peuvent toujours danser avec les filles. Les garçons ne dansent pas avec les garçons. Dans les soirées *bèlè*, ce qui est intéressant, c'est qu'il y a des fonctions dans la danse pour organiser la chorégraphie, où les filles ont une chorégraphie précise par rapport aux garçons. Donc le garçon fait le tour du quadrille et les

filles d'un côté. Et les filles quand elles commencent, elles disent : « Tu fais le garçon ou je fais le garçon ? » Ça fait quelque chose d'assez incroyable de voir qu'en réalité finalement, de manière factuel, ce sont des femmes qui pratiquent mais finalement la référence au volet masculin est quand même présente et ce qui est surtout positionné, c'est que peut être au nom de quoi la femme fait l'homme ? Et quand la femme fait l'homme, est-ce que le dispositif de l'authentique se maintient et à quel niveau ? Pour terminer, à la « montée au tambour », la femme qui arrive devant le tambour avec le garçon et jamais en retrait et en général, il avait un homme et est-ce qu'aujourd'hui on est toujours sur les mêmes codes symboliques ? Et puis je pense qu'aujourd'hui la question qui est posée au monde du *bèlè* : comment il va s'adapter à cette évolution qui n'est pas seulement liée à la Martinique. Le rôle d'une femme et aussi surtout les identités de genres notamment au niveau des fonctions on est en train de plus en plus de déconnecter les fonctions. Elles peuvent permuter d'un genre à un autre. Ce sont les éléments qui me paraissent importants.

Jean-Marc Terrine : Sur le déséquilibre que tu as abordé tout à l'heure, c'est une chose que l'on retrouvait il y a très longtemps dans le monde *bèlè* puisque quand j'ai eu à discuter avec des anciens ou quand j'ai eu à voir M. Savant Julien, dans les années 70 qui est un pratiquant du *bèlè* de Basse-Pointe, déjà dans son groupe, dans ses animations, il avait ce déséquilibre entre les hommes et les femmes et il avait déjà cette tendance... et je n'ai pas ressenti vraiment à cette époque ce phénomène. Les gens s'adaptaient à ce déficit. Les femmes qui assuraient ce rôle et jusqu'à maintenant effectivement, il y a plus de femmes qui sont dans ces pratiques par rapport aux hommes.

Georges Dru : Je ne suis pas sûr que la problématique des genres soit la seule qui explique certains comportements dans les *swaré bèlè*. Je pense que parfois elle peut aussi masquer celle du talent, celle de la compétence. Dans les *swaré bèlè*, il y a certaines personnes qui s'expriment en termes de vexation, de réprimandes ; il n'y a pas que les femmes, il y a aussi les hommes qui subissent ça. Quand on estime à tort ou à raison qu'ils ne sont pas près, quand le chanteur, le *tanmbouyé* estime parfois ils subissent ; mais parfois ils leur font comprendre aussi qu'il y a un problème. On a parlé de la coordination. La coordination n'a jamais systématisé que les femmes ne doivent pas jouer au tambour et qu'elles ne doivent pas chanter. D'ailleurs, les femmes lead, c'est une tradition. Les femmes au tambour : non, pour des questions spirituelles, aux croyances, aux origines. La femme au tambour est donc une nouveauté mais la femme lead, c'est une tradition. L'une des plus grandes chanteuses de *bèlè* auquel tout le monde se réfère, les hommes, les grands chanteurs, c'est Simone Boniface. Elle est une des plus grandes références, compositrice pour le Nord. Par exemple, si vous prenez le Sud, les femmes dominaient largement dans le Lead. Quand vous écoutez les chants du sud, c'est la vision féminine de la vie. Je pense qu'il a effectivement, certaines femmes aujourd'hui qui veulent jouer, intégrer (c'est vrai) mais qui parfois force la décision ; c'est à dire que parfois elles s'intègrent mais sans respecter forcément le genre. Quand je dis le genre, c'est à dire le genre musical, genre la manière de chanter le *bèlè*, une tradition qui existe et ça pose problème. Fondamentalement, c'est parce que ce sont des femmes et ça pose problème. Comment nous voyons l'évolution de nos cultures ? Même chose pour le tambour : une femme qui voudrait jouer au tambour aujourd'hui, comme ce n'était pas la place traditionnelle des femmes, il faut un certain niveau pour figurer à un certain niveau, pour figurer avec les chanteurs d'un certain niveau. Il faut un certain niveau pour faire admettre un certain nombre de choses. Je n'ai pas noté dans le monde *bèlè* à part quelques exceptions un e masse s'opposant à la pratique de femmes ayant ... Je ne veux pas dire par là que les femmes n'ont pas de talent ; je veux dire que le niveau requis, les exigences par

rapport aux pratiquants sont différentes. Je ne pense donc pas que cette pratique soit dominante.

Étienne Jean-Baptiste : c'est peut-être une femme qui peut en parler. Ça fait référence aux choses que l'on entend aussi en politique. On ne donne pas la chance aux femmes de se présenter, car elles ne vont peut-être pas être élues. C'est assez intéressant de voir que genre et genre musicale au sens de respect de la norme puisse se télescoper avec le genre lui-même. Ce qui est étonnant : c'est pourquoi les femmes n'ont pas les compétences ?

Simone Vaity : Je remercie M. Cantacuzène pour l'invitation. Je le félicite pour le travail excellent. Je pourrai intervenir sur la question des genres et notamment ce qui m'a piqué un petit peu c'est la compétence que les femmes n'auraient pas. Je suis de la vague qu'il appelle la vague de la révolution culturelle, la troisième, les pratiquants qui sont issus d'une structure de formation professionnelle. C'est là que j'ai découvert le *bèlè* et la pratique du tambour. Je suis un peu la première femme *tambouyez* à être portée dans les soirées *bèlè*. Avec toutes ces connaissances j'ai pris les diplômes de musique qui allaient avec cette pratique. Depuis le DEM (diplôme de musique de niveau BAC) puis ensuite le DE, le diplôme d'État de professeur de musique, ensuite le CA de professeur de musique qui est le plus élevé pour enseigner dans les conservatoires et par la suite, j'ai pu rentrer en master 2 avec ce CA et je suis actuellement doctorante à l'UAG. Les questions de compétence ne se posent pas là et que c'est bien un problème de pouvoir masculin envers les femmes. Cette sorte de réticence, d'interdiction et de brimades, quand les femmes viennent au tambour par exemple. Ce n'est pas palpable pour l'assistance et quand par exemple, on attend son tour pour jouer, on fait quelqu'un passer devant ou on n'est pas sur la liste, il a une liste, on ne le savait pas ; donc des choses comme ça. On subit. Cela fait quand même des années que je joue au tambour et jusqu'à présent, je subis. Il faut que je force à chaque fois pour jouer du tambour *bèlè* dans une *swaré bèlè*. Je mettrais ça sur la question du pouvoir et il n'y a pas encore d'acceptation d'égalité hommes/femmes en général. Dans la *swaré bèlè*, ça se reflète.

Si je peux intervenir sur le chant lead de la femme. Il y avait déjà des femmes qui chantaient et il y a beaucoup d'hommes qui chantent et on a oublié la manière dont les femmes chantaient. Ciméline Rangon, notamment et quand les nouvelles jeunes femmes viennent chanter, on veut qu'elles chantent dans la tessiture des hommes. On leur dit qu'elles respectent le genre, la manière de chanter, le style *bèlè* ; si je puis dire ce serait une voix éraillée, en force, grave. Quand on écoute le CD de 1960, Célimène Rangon. Elle chante aigu, notamment on peut encore entendre *Ti-Raoul* qui est un homme et qui chante à la hauteur d'une femme pratiquement. Je pense que le *bèlè* se chantaient très aigu pour deux raisons : la gamme sur laquelle on peut chanter le *bèlè* est très étendue on peut du grave, du médium jusqu'à l'aigu et deuxièmement, il n'y avait de technique, au niveau micro donc il fallait enjamber le spectre sonore du tambour. Il ne fallait pas être dans le médium du tambour bien au dessus. Voilà, je vais m'arrêter là-dessus. Merci.

Fadna David Alexandre : Bonsoir, je me présente Fadna David Alexandre, pratiquant *tanmbouyé*, *dansè* et combattant de *ladja* qui évolue aussi un moment dans ce milieu là et le débat est intéressant, car il est totalement d'actualité à certains niveaux. Je souhaite revenir particulièrement sur ce qui vient d'être abordé concernant le genre et la compétence. Alors, je dirais qu'il faudrait qu'on fasse attention quand on parle de compétence. Derrière compétence, on peut avoir une vision. À l'instant Simone vient de donner un petit peu un panel de ses compétences mais qui, ma foi, n'a rien à voir en particulier avec les compétences que pouvaient avoir nos *anciens* dont nous parlions à l'instant qui était issus du milieu rural, qui étaient des ouvriers qui travaillaient dans la

canne et qui ne savaient pas lire, ni écrire pour la plupart ; des fois même signer leurs noms mais « *yo té an didan mod'yo, yo té konèt sa yo té ka fè* ». Tout ça pour dire que le fait d'avoir un diplôme et de maîtriser peut-être une connaissance musicale technique ne signifie pas pour autant qu'on a la compétence de ce que l'on exerce. C'est une réponse en tout cas de ce que j'essaie de donner et notamment quand on parle de tessiture, c'est vrai que les gens chantaient assez haut. Tous ne chantaient pas comme ça, forcément, puisqu'évidemment les femmes n'ont pas souvent les mêmes tonalités que les hommes. *Ti-Raoul*, c'est bien parce qu'il a appris avec des femmes qu'il était dans une tonalité assez élevée. Mais par contre, effectivement, par rapport à leur environnement, ce qu'ils vivaient et ce qu'ils les habitaient, il avait une façon de poser le chant, une façon de l'attaquer et qui n'était pas forcément la même et là, on n'est plus dans la tonalité, c'est à dire qu'il a une façon d'être qui s'exprime à travers ça et qui peut être éloigné d'autres formations musicales, de type lyrique, jazz ou autres. Je veux dire que j'ai eu l'occasion de me rendre deux fois au Sénégal et d'entendre des femmes chanter pour la lutte et voir d'autres chants traditionnels. S'il y a bien des voix qui étaient portées et qui étaient hautes, c'est là. J'ai vraiment appris mais par contre, je me suis reconnue totalement dans leur pratique parce qu'il avait une résonance particulière de ce qu'elles faisaient ; parce qu'évidemment, et pourtant ces femmes-là, je ne me suis pas dit que j'étais à un concert de jazz, l'opéra ou je ne sais pas quel autre type de musique. Ce que je veux dire c'est autant dans l'aspect moderne le *bèlè* peut évoluer et permettre un certain nombre d'expérience et de fusion puisque de toutes les façons, la vie c'est ça, c'est essentiellement des rencontres et ça permet de se connaître et d'échanger. Tous les pays du monde le font, mélanger les musiques traditionnelles avec les musiques beaucoup plus modernes. Quand on est dans un espace d'une pratique entre guillemets traditionnelle, je pense que chaque chose a son mode, son code, sa façon de fonctionner. Il faut pouvoir resituer les choses mais ça sous-entend aussi de « *Koumanniè nou doubout an didan bagay-nou* » parce qu'on peut effectivement débattre d'un certain nombre d'éléments mais l'élément fondateur qui est principal pour moi c'est vraiment « *ki sa nou yé, koumanniè nou doubout ek* » que représente vraiment le *bèlè* pour nous, pas seulement en tant que Martiniquais mais en tant que force habitant an *manniè viv mé an manniè viv* qui va transporter tout ce *manniè viv* là dans cet espace-là ? Des fois, on fait de ce *manniè viv*, une sorte de dogme, de doctrine comme des fois dans certains systèmes, dans certains types d'associations, moi ce que je comprends finalement, ce n'est pas tant dans le *bèlè* ou le *ladja* qui sont les éléments les plus importants mais c'est surtout toute la charge que l'on va prendre dans notre façon d'être que l'on va transporter et qui va faire que l'on va l'exprimer avec une certaine émotion, avec quelque chose qui fait que quand on est là, « *man pa ka menm kaltchilé* : je ne réfléchis plus où je suis, je suis, je sais que je dois tout simplement être car j'aime ça mais parce qu'il a tout ce qui existe derrière en amont qui fait que je suis comme ça dans la ronde et donc ça sous-entend quel cheminement que nous avons mené ? Quelle initiation que l'on a subie aussi pour pouvoir comprendre le mode qu'on est en train de pratiquer. Je dis effectivement, il faut qu'on puisse se former plus, que d'ailleurs, il devrait avoir plus de gens qui devraient aller étudier la musique ou à étudier les aspects sportifs et pouvoir développer ça et pouvoir faire d'autres choses avec ça mais qu'il faut aussi faire attention à ne pas perdre notre base qui est là. À partir de cette base là, il faudrait savoir ce qu'on en fait. C'est plutôt la façon dont je perçois les choses C'est surtout pas une question de compétence au niveau de diplômes acquis ou bien ou sinon ça veut dire que « *tout sé gran nonm lan sé dé kouyon* ».

Simone Vaity : Je suis entièrement d'accord avec ce qu'il dit, je veux juste porter des précisions. Je pense que ce j'ai dit à été mal interprété. Je veux juste expliquer que ma

formation n'a pas été une formation de musicologue ou de personne qui a été dans un conservatoire pour apprendre de la musique jazz ou je ne sais quelle musique classique ou autre chose. Heureusement, j'ai été préservé de ça et je dis heureusement. J'ai été d'abord vers... enfin, on m'a apporté le *bèlè* sur un plateau ; l'IFAS, Musico IFAS le tronc commun était la pratique *bèlè*, donc j'ai été initié par Étienne Jean-Baptiste, Casimir Jean-Baptiste qui étaient des formateurs mais aussi avec les anciens du monde *bèlè*. Nous avons la chance d'aller les voir, on nous a montré ce qu'était ce collectage, d'aller voir les *anciens* chez eux, les écouter et ils sont venus plusieurs fois pour faire des masterclass, notamment M. Bardury au *ti-bwa*, il y avait un autre monsieur au *chacha*, tous les *anciens*, notamment en danse ; j'étais en danse : j'avais Marie-Victoire Persany, les frères Rastocle. On a toujours eu la chance d'être en lien avec ces personnes et le bagage que j'ai obtenu m'a permis de passer ces examens, ces diplômes sur épreuve donc en candidat libre donc c'est avec ce bagage déjà acquis avec les compétences de *bèlè* que j'ai pu avoir ces diplômes ; Je n'ai pas été formé en France ou autre chose. J'ai juste été emmené mes compétences et dire bon voici ce que j'ai donc ; on vous fait jouer, le tambour *bèlè* « tout bagay », ils disent oui « *ou sé an bon muzisien* » et c'est là que j'ai pu avoir ces diplômes là. Ce n'est pas un discours pour dire moi je suis diplômé, les *anciens* ils n'ont pas eu de diplômes, je n'ai pas dit tout ça, non. Il ne faudrait pas faire une séparation : la pratique dite traditionnelle et les personnes qui veulent se professionnaliser à travers cette pratique. L'un devrait nourrir l'autre, à mon avis, merci.

Étienne Jean-Baptiste : Si vous permettez, je crois que cela soulève plusieurs questions de fond. La première chose, elle est historique. Le renouveau *bèlè*, contrairement à ce qu'on pense ça n'a pas été un renouveau de braves militants qui sont allés voir les *anciens* et qui se sont mis d'avoir des choses très authentiques. Je vais rétablir un certain nombre de choses sur ce point et puis la deuxième chose qui est quand même assez importante, c'est d'arriver à imaginer du point de vue théorique que les savoirs endogènes même de ceux qui ne savent pas ni lire ni écrire, ont un savoir aussi valide. J'ai étudié avec un grand docteur qui n'était reconnu d'aucune université sauf l'université du *bèlè* qui est Céline Rangon donc pour moi c'est au même stade donc je ne vois pas... Donc je vois que, pour revenir à la question du genre par rapport la question de la compétence, j'ai fait le même circuit pourtant je n'ai pas eu les mêmes brimades, je suis un homme et j'ai fait même beaucoup d'études je veux dire que quelque part ce volet de compétences là, ça pose deux problèmes sur la question du discours qu'on a sur les pratiques. La vague du *bèlè* renouveau est une vague très intellectualisée avec comme par exemple Edmond Mondésir, philosophe qui fait une analyse sur la situation du *bèlè* dans les groupes folkloriques et qui pose vraiment un paradigme qui est le suivant : développer le *bèlè* c'est à dire qui existe déjà dans les groupes mais très fort ou est-ce qu'il faut développer la vie du *bèlè*. C'est comme ça que naissent les initiations *bèlè* et tout le mouvement de soirées *bèlè* que l'on va retrouver ; ça se passe dans les années 80 qui va prendre une ampleur à partir des années 85, avec des musiciens, notamment des gens comme moi donc je peux bien en parler : la théorie, c'était de considérer que dans les cultures du pays, il avait une science musicale, il fallait la chercher donc on faisait des travaux ethno-musicaux, il n'y a pas que nous qui avons développé ce type de théorie là. Le grand précurseur, c'est Gérard Loquel et bien avant en Guadeloupe, notamment il appelle le conservatoire guadeloupéen le *gwoka*. Ce grand musicien qui a décidé de mettre en évidence les gammes, les échelles *gwoka* et de développer à la fois le *gwoka* en lui-même, le tambour, le chant mais aussi des pratiques plus modernes. En fait, en Martinique, c'est exactement la même chose qui s'est fait. Les *swaré bèlè* ont commencé avec des gens qui jouaient en même temps de la musique *bèlè* avec des instruments mais qui voulaient le faire sur leur propre gamme,

surtout sur la théorie musicale occidentale. Il faut repositionner la nouveauté des « renouvellistes » ; c'est développer leur propre théorie qui est une théorie de système d'apprentissage. Les systèmes d'apprentissage qui sont appris dans les ateliers n'ont rien à voir avec ce qui est traditionnel. Je me souviens que Ciméline Rangon avec un certain nombre d'*anciens* ; quand ils vont à une granderencontre de personnes comme quand ils font avec un groupe de salsa, on retrouve une masse de personnes en face ou des gens en face ou de dénommer les pas. Vous pensez bien qu'à leur époque, ils étaient assez intelligents pour quand même créer les noms de pas ; il n'y a pas de difficultés là-dessus. C'est qu'ils ne faisaient pas ce choix d'élémentarisation pour pouvoir faire ce type de transmission. Aujourd'hui, cette pédagogie est une pédagogie qui porte ses fruits dans le contexte dans lequel on est avec des gens qui vont à l'Éducation nationale qui sont imprégnés de ces choses-là et aujourd'hui tout le Renouveau bèlè qui se construit là quand on regarde bien finalement... les grands fondements ne sont pas forcément des ressorts authentiques tels que les *anciens* le faisaient mais plutôt par une appropriation actuelle de ceux qui le pratiquent et qui considèrent que la science des gens (je veux dire avant 1950) considèrent comme cette période-là l'authenticité porteur de ces valeurs-là et il y a une nouvelle construction. Je pense donc qu'aujourd'hui tout le débat est posé tant au fond et comment on prend en considération la nouvelle création selon une norme nouvelle, sa propre norme ; selon comme tu le dis, une consécration symbolique. Cette consécration symbolique est importante pour les pratiquants parce que ça leur donne une référence à un ancrage identitaire. C'est ça qui aujourd'hui est un peu bousculé, je prends l'exemple du chant. La plupart des chants qui sont chantés aujourd'hui dans les soirées *bèlè* sont des genres bigines, dans la technique, sur les modes utilisés. Pratiquement 80% de ce qui est chanté dans les soirées *bèlè* sont des choses qui sont marginales dans les monde *bèlè*, tel que prévu dans une certaine authenticité. Donc, aujourd'hui, on voit bien qu'on fait avec. La question posée : est-ce que les jeunes femmes, je veux dire qui chantent du zouk, des femmes martiniquaises, elles ne sont pas inauthentiques, elles peuvent chanter le *bèlè* avec leur propre timbre de voix, leur propre vision. Aujourd'hui, l'archétype, c'est la voix éraillée. Pour chanter comme *Ti-Raoul*, il faut en fumer des milliards, on en fait même plus. Il faut avaler quelques verres de rhums pour avoir des voix comme ça. Ce qui est intéressant avec le *bèlè*, c'est que toutes les voix sont possibles, c'est à dire que tous les types de timbres de voix, toutes les visions, la manière d'utiliser la voix, les manières dont sont utilisées l'espace. Maintenant, on peut se demander si c'est un *bèlè*. Qu'est-ce qui fait que c'est un *bèlè* ou pas. On peut se poser la question des références. Quelles références endogènes au-delà de l'aspect formel c'est à dire *Ti-Raoul* a fait un disque, il est célèbre. *Ti-Émile* a chanté mais on retrouve même plus... J'invite à écouter le premier disque de Ciméline Rangon. Le type de voix avec laquelle Ciméline chante est loin de celle d'une cantatrice. Aujourd'hui, quand on écoute les *anciens*, lorsqu'il parle d'un certain nombre de chanteurs ceux qui sont en train de décrire sont des grandes mélopées. Le deuxième disque de l'AM4 avec Martin Valet. Vous entendez Martin Valet sur des enregistrements de terrain, cela voudrait dire que presque personne ne chante le *bèlè*. C'est ce que Ciméline Rangon et d'autres disaient que : « *Nou pa ka chanté bèlè anko* ». Mais aujourd'hui, les gens chantent. Ils sont dans le pays et ils développent le *bèlè*. Donc c'est leur *bèlè*. Aujourd'hui, la question de genre, je suis assez d'accord avec Georges Dru, là-dessus car derrière la question des genres, il y a la question des positionnements, des symboles qui sont en train de bouger et bien évidemment la question du genre aujourd'hui vient le mettre en exergue.

Georges DRU : Moi, ce que je voudrais apporter à ce débat, au delà de cette volonté de classer, de catégoriser, même si c'est une démarche universitaire, de transmission, de

pédagogie. Il y a une chose qu'on n'a pas parlée qui peut-être facilité, et mettre beaucoup de points d'interrogation sur l'authenticité car l'authenticité est un bien grand mot. C'est surtout une phrase très simple qu'on trouve dans l'histoire du *bèlè* au temps des *anciens* et tourne autour du *bèlè* Quand on essaie de définir le *bèlè* c'est une *manière de vivre* et cette phrase mérite un moment d'analyse pour se demander ce qu'il y a derrière ça car justement au delà du signifiant, c'est à dire du sens, il y a les signifiés qui sont cachés. D'ailleurs, comme disait Glissant qui a passé un bref moment dans le quartier Bezaudin qui est descendu sur le Lamentin, lorsqu'il parle dans son analyse de la poésie forcée, il parle de l'opacité, du tremblement. C'est justement dans cette manière de poser la question sur le *bèlè*, il faut effectivement regarder cette phrase, c'est à dire : dire sans dire tout en disant. Il a aussi cette part mystérieuse, mais il y a aussi un part qui est laissé tout à chacun dans la manière de se positionner dans la danse, dans le chant, et dans le tambour aussi puisqu'effectivement les *tanmbouyés*, comme les chanteurs, les danseurs, ils avaient bien sûr, au-delà de l'aspect technique de la quadrille, le développement de la ronde. Chacun avait aussi sa petite particularité, sa figure, dans sa manière de son expression. Une tradition est toujours en mouvement, ça c'est une réalité mais dans l'histoire du *bèlè*, ce qu'il faut toujours se poser et s'interroger, c'est cette dimension poétique et cette poésie cachée parce qu'en fait, quand on essaie de définir les gens de ce point de vue du genre, on a aussi des fois des choses qui nous échappent et dans le *bèlè*, il faut rester dans cet échappatoire qui laisse cette possibilité à ceux qui pratiquent et à ceux qui viennent de ne pas se sentir enfermer dans le cercle parce que justement cette « montée au tambour » symbolique de la ronde, c'est de ne pas sortir de la ronde et de ne pas tourner en rond. Il a cette manière de sortir et ce renouvellement qui apporte, cette mouvance à cette expression.

Je n'ai peut-être pas été compris. Je ne mets pas en question le talent des gens. Je dis qu'on met au premier plan une problématique, celle du genre et à cet effet, Étienne vient de dire quelque chose que je pourrai rejoindre qui masque un problème beaucoup plus important. Aujourd'hui, dans le monde *bèlè*, on met en avant deux choses : la première, c'est le genre, c'est-à-dire qu'on introduit la question qu'on voudrait bloquer des femmes et la deuxième chose, on introduit aussi une problématique entre jeunes et *anciens*, c'est à dire que les *anciens* voudraient bloquer les jeunes, les empêcher de jouer. Ce sont les deux phénomènes qui opèrent aujourd'hui mais à mon avis qui masque un autre problème. Ce n'est pas le problème principal, cela vient se greffer sur un autre point : comment les choses s'opèrent aujourd'hui dans les soirées *bèlè*, dans le monde *bèlè*, c'est à dire dans l'espace emblématique du monde *bèlè* ? Comment s'opère la reconnaissance des talents ? Comment s'opère l'introduction des pratiquants ? J'ai déjà assisté aux rondes (de) *danmyé* et ce n'est pas maintenant et j'ai déjà assisté à des combattants, des *anciens*, *yo ka fè an tambouyè lèvé*. *Yo pa oblijé fey lèvé kité joué*. Cela ne veut pas dire que le gars ne savent pas joué au tambour, ça veut dire deux choses : ou son coup de tambour ne correspond à ce qui l'attend ou encore, il n'est pas du niveau de ce combattant-là. *Ti-Raoul* dans une *swarè bèlè*, il n'était pas une femme, c'était un homme. Lorsqu'il a fini de chanter, il dit : *lè an chantè ka vini chanté, sé la ou ka aprann joué tambou*. On peut discuter sur la forme mais il pose un problème. La transmission se faisait d'une telle manière que n'importe qui ne se déclarait pas, on se déclarait mais on était introduit, on était accompagné, on était accepté. Les mœurs ont changé, c'est le reflet de ce qui se passe dans notre société. Les choses se font d'une certaine manière même de la part de gens d'associations où on prône d'autres choses, le phénomène existe. Le rapport entre jeunes et *anciens* ont changé. Ce qu'on est en train de chercher, il ne s'agit pas de retourner au monde ancien mais c'est : comment trouver un moyen de réguler tout ça ? Il faut donner à tout le monde sa place mais au

moment, un lieu où il sera performant. Je parle de l'exécution de l'art : si vous avez deux mois de piano, vous n'allez pas faire un concert à l'Atrium. Maintenant ça se passe comme ça dans les soirées *bèlè* et ce n'est pas que les femmes seulement ; ce sont les femmes et les hommes. Celui qu'on va reprendre, il va dire « *ansien-an lè maré lanmen mwen, i palé man joué* » ou bien parfois « je suis une femme, il ne veut pas que je fasse ». Je joue au tambour mais il y a certains ronds, *sé pa mwen ki pou joué, fodré man komprann sa mwen menm*. Parfois, ce n'est pas ma place. Des musiciens d'une certaine expérience comme Félix Casérus, Vallade qui se mettent côte à côte, on ne va pas les lever. Le problème n'est pas de chanter à l'aigu, le problème est de chanter dans le mode. Si on remet ça en question, on pose le problème identitaire. On reconnaît un chanteur de *gwoka*, on reconnaît un chanteur de *bèlè*, on reconnaît un chanteur d'opéra ; c'est à dire qu'il y a un mode qui permet de reconnaître le *bèlè* et à l'intérieur de ça, Félix Casérus a dit une phrase qui résume tout ça très bien : « *An bèlè ou ka fè sa ou lé dépi sé bèlè* ». Il y a une capacité d'évolution, d'improvisation extraordinaire, il y a des fondamentaux, il y a des codes. Les codes aussi peuvent évoluer. Mais comment évoluent-ils ? Comme ça parce que deux ou trois personnes ont décidé que ça doit évoluer ? Peut-être mais c'est normal que la communauté résiste. Et si elle ne se reconnaît pas dedans, elle se manifeste. Par exemple, sur la question du tambour, des Trinidiens sont venus. Il y avait un combattant de Trinidad qui a été choqué de voir une femme sur le tambour. C'était une femme de notre association. Ici c'est déjà quelque chose d'admis malgré le fait que ça remet en question certaines croyances, mais il ne suffit pas d'être homme pour dire qu'on a le droit de s'asseoir, non ! Je crois que nous sommes tous égaux dans le droit d'apprendre mais nous ne sommes pas tous égaux dans le talent. Nous sommes tous égaux dans les niveaux. Nous avons tous le droit d'essayer mais, évidemment, il y en a certains qui vont atteindre un certain niveau, d'autres moins.

D'autres qui seront performants dans tel domaine. Fédé est un grand *tanbouyé* de *bèlè*. Il avait l'humilité de dire quand il parlait de kalenda, il disait *sa sé pa ta mwen, kalenda sé ta Génésus*. Ça ne voulait pas dire qu'il ne pouvait pas jouer une kalenda. Donc je ne mets pas en question la formation ou le droit des gens de s'exprimer.

En fait que tu abordes ça. C'est très intéressant puisque des fois, dans les soirées *bèlè*, il y a des choses parfois qui sont un peu gênantes du point de vue de la pratique et ce que tu disais de Félix : dire sans dire tout en disant, c'est-à-dire que dans le *bèlè*, il y a toutes ces manières, d'expression, de possibles et en même temps, une manière de faire. Ce n'est pas une sorte de contrainte, d'empêcher aux gens de s'exprimer. Mais il y a des sortes de passages qui doivent se faire.

Étienne Jean-Baptiste : Je suis quand même assez surpris lorsqu'on parle des identités de genre que ça puisse être sur des problèmes de compétence puisque je veux dire, bon je suis un musicien professionnel. Aujourd'hui, on fait des textes sur les questions de la parité. Si on constate que tous les gens rouges ne jouent pas au tambour et ne peuvent jouer dans les soirées *bèlè*, on va se poser la question, est-ce qu'ils sont incompetents ou est-ce que ce sont les gens de cette région qui ne peuvent pas être compétents ? Cela m'interpelle que sur la question du genre qu'on pose la question des compétences. C'est une vraie problématique puisque dans aucun autre domaine, on pourrait et encore moins sur la question musicale ou artistique. Le débat demeure et même sur la question des jeunes et des *anciens*, sur la question des normes, qui dit la norme ? Qui la fait appliquer ? Qui la subit ? Comment elle est vécue et comment ça est régulé ? En tant que sociologue, je crois qu'il y a de quoi nourrir des recherches. Les femmes et les hommes ont des compétences. Vous savez, il existe des parcours, des jeux pour être éprouvés. Il y en a qui peuvent dominer parce qu'ils ont du charisme, pour des séries de raisons, surtout aujourd'hui. On

est plus dans une phase démocratique où on forme plutôt bien les gens, donc ils ont un niveau moyen, intéressant où ça peut fonctionner et qu'on n'a jamais eu dans ce pays. Il y a des personnes qui ont des niveaux intéressants de base pour faire de la pratique *bèlè*, ce qu'il n'y avait pas anciennement. Quand il y avait une *swaré bèlè*, il y avait un ou deux *tanmbouyés*, deux trois maximum. Les autres ne rentraient pas dans ces soirées ; et des formations qui font que finalement les gens ont accès dans des lieux dont ils n'auraient pas eu accès avant. Je crois donc que la démocratisation, le fait que les femmes arrivent en force, le symbole c'est quand la tour de Babel les femmes sur le tambour, symboliquement c'est très clair. Aujourd'hui, ce sont elles qui dominent les espaces. J'ai envie que tu corrèles ton travail avec les institutions, les places de décisions de vice-présidents, etc les modes d'organisations de ces structures ; comment les hommes et les femmes prennent leur place. J'ai fait des jurys avec des gens extrêmement pointus entre telle ou telle tendance, celui vous dit que la personne ne sait pas jouer et l'autre vous dit qu'il est super et pourtant. On trouve toujours chez les surdoués, des cancrès.

Roger Cantacuzen : on dispose de quelques minutes. La parole est ouverte. Des questions ?

Stéphanie : bonjour, je suis sociologue et anthropologue et suis professeur à l'université de Toulouse. Je vais parler en essayant d'apporter un éclairage extérieur au *bèlè* que je ne connais pas. Je suis plutôt sur le *gwoka* en Guadeloupe, les formes du *gwo siro* dans le carnaval de Basse terre. Je trouve le débat passionnant car vous êtes sur des registres différents, sur les discours de la pratique, de l'analyse, de l'implication, du militantisme. Et par rapport au dernier au point que vous abordiez sur la question des talents, des niveaux, d'un point de vue sociologique, je ne sais pas trop ce qu'est le talent. Je pense que lorsqu'on fait une sociologie de l'art, sur des pratiques culturelles, même quand on travaille sur Mozart, on déconstruit la notion de talent en regardant comment ces personnes ont été formés par qui et qu'il n'a pas forcément le gène du talent ou de la pratique et de la qualité mais qu'il y a eu une éducation, une socialisation c'est ce qui a permis Mozart d'avoir un père qui l'a poussé très jeune à être le singe des cours d'Autriche et d'être présent dès son plus jeune âge sur la scène artistique. Et pour revenir à l'articulation de la compétence, du talent et du genre, ce qu'on pourrait regarder c'est comment les femmes sont initiées, comment elles sont éduquées au *bèlè* et comment elles le sont de a même façon, aussi tôt et de la même modalité que les hommes. Pour voir si justement l'acquisition du niveau dont vous parliez, on peut effectivement limiter la problématique du genre en disant évaluons les gens de la même façon que ce soit des hommes ou des femmes. Et du coup, est-ce que les hommes et les femmes ont les mêmes niveaux de pratiques et comment on peut les évaluer et là si on fait ça, il faut considérer comment ils ont acquis et qu'est-ce qu'a été fait pour leur permettre d'acquérir ou pas les mêmes niveaux. Ça c'était une première chose.

Je trouve aussi ce qu'était intéressant, c'était la légitimité des savoirs. vous avez parlé de savoirs différents, de savoirs-faire, de pratiques différentes, celles qu'ont été héritées et on voit comment il y a une certaine légitimité nationale, communautaire martiniquaise à être détenteur d'une pratique reconnue comme telle et reconnue comme légitime, héritée d'un savoir qui était celui des anciens ou des savoirs qui sont appris soit dans le cadre du *bèlè*, lui même, des soirées soit dans un cadre de formation, plus professionnel qui est, à mon sens tout aussi légitime. Quand on fait une sociologie de l'art encore, on sait très bien qu'il y a une hiérarchie de légitimité dans l'apprentissage des pratiques et dans leur usage. D'autres choses que je voulais dire et qui est apparu dès l'exposé de Roger, c'est la question du « nous » à travers le *bèlè*. C'est à dire « *bèlè sé ta nou* » C'est la pratique qui

permet au Martiniquais de se réconcilier avec lui-même. C'est un des vecteurs de l'identité martiniquaise et un des piliers.

Je trouve ça passionnant car il y a derrière ça qu'effectivement le *bèlè* est une pratique. Enfin vous dites que le *bèlè* est une pratique traditionnelle. Mais est-ce que tous les Martiniquais se retrouvent là dedans et l'inverse de la question est : est-ce qu'il n'y a pas là d'injonction identitaire à vouloir à ce que tout Martiniquais se reconnaisse dans le *bèlè* ? Effectivement, est-ce qu'il y a la possibilité d'exister en tant que Martiniquais, autrement que dans ce genre de pratique identitaire ? Et finalement, si on ne pratique pas ou si on ne se reconnaît pas dedans, est-ce qu'on est tout aussi Martiniquais que d'autres ? Et la question derrière est : est-ce qu'il n'y a pas finalement ces pratiques collectives, culturelles qui reposent sur l'idée que c'est la tradition préservée, c'est la tradition conservée, vous avez parlé des menaces qui reposent sur ces traditions que soit la féminisation, que ce soit la francisation, que ce soit l'occidentalisation, que ce soit l'urbanisation. Il y a pleins de menaces. Il y a un territoire du *bèlè* qui ne faudrait pas abimer et est-ce qu'il n'y a pas d'injonction faite de se conformer à un modèle de l'identité martiniquaise. Si on part que la question du nous dans un cadrage de l'identité collective, on revient aux modalités de défense du territoire du nous et cette modalité c'est l'authenticité. En sociologie et en anthropologie, on sait qu'il n'y a rien d'aussi authentique que la tradition qui est en permanence reconstruits, retravaillée et le discours de la tradition est de donner une limite à partir de laquelle on dit à partir de là, on fige quelque chose et tout ce qui vient après, ce n'est plus authentique, c'est du bricolage, de l'évolution mais la tradition s'est arrêté à un moment donné. Donc la question est : dans quelle mesure est-on capable de sortir de quelque chose qui serait le conservatisme culturel pour envisager ce que cette pratique... ? Ce que tu as dit Roger c'est que c'est une pratique qui n'a cessé de intégrer des choses multiples, on peut voir dans le *gwoka* et dans d'autres choses. En tout cas, c'est quand même une pratique ; le fruit d'aménagement, d'intégration, de métissage et donc qu'est-ce qu'il fait à un moment donné qui est l'ordre de l'idéologie du nous viendrait dire qu'à partir de ça n'est pas du *bèlè*, là on est dans une identité locale, communautaire et là on est dans la menace et le risque d'altération d'identité. Et ce qui est intéressant, c'est que dans la défense de ce territoire, il y a une menace qui est celle des femmes et ce qui me semble avoir été entendue ; c'est que pour certains la pratique du *bèlè* faite par les femmes n'est pas authentique et du coup quelle est cette hiérarchie de légitimité qui se pose dans un contexte de consolidation d'un *nous* et du coup quelle est la place du sujet, d'un point d'un point de vue plus anthropologique, quelle est la place de la singularité, quelle est la place dans ce nous collectif ?

Les nouveaux pratiquants du *bèlè*, d'où viennent-ils ? Est-ce que ce sont des jeunes, des gens de classe moyenne ? Est-ce qu'il y a dans les nouveaux pratiquants des martiniquais ou d'autres personnes qui viendraient d'autres îles ou de la Métropole ? Pour imaginer les tensions qui pourrait avoir sur le *bèlè* traditionnel ?

RC : les nouveaux pratiquants sont issus d'un peu partout. Essentiellement des Martiniquais puisque des ateliers ont été ouverts dans plusieurs communes, plusieurs quartiers, y compris des gens qui peuvent être Métropolitains, voire de l'extérieur. On a des fonctionnements qui font qu'il y a des ateliers avec des heures de rencontre cela explique qu'il y a une très grande ouverture. Chaque groupe peut avoir sa couleur propre, il peut avoir un positionnement de type identitaire on va beaucoup plus parler de la culture martiniquaise. Je remercie Stéphanie sur ces éléments qui vont nourrir ma recherche. Sur la question de l'identité, j'ai voulu choisir ce terme d'identité en partant sur la construction de l'identité, qui souvent est stigmatisant, qui est souvent une question, enfin c'est une question qui s'est posée en Martinique du fait qu'un certain nombre de pratiques étaient

considérées comme dégradantes. Ensuite la construction de l'identité par soi, c'est donc l'un des problèmes c'est la construction de l'identité individuelle et c'est la construction de l'identité d'une manière collective. L'identité est toujours une construction sociale. En fait, avec une question de choix ou de déterminisme qui peut être inconscient des individus mais il y a des constructions des individus puis il y a ces constructions collectives et ça m'intéresse d'interroger la construction collective de l'identité. C'est encore des questionnements mais je te remercie pour tes remarques là-dessus.

Étienne Jean-Baptiste : Sur la composition, avant c'était le monde paysan avant 1950. Et ceci dit, c'était la situation de la Martinique avant 1950. Globalement, on était plutôt des ruraux. L'exode rural où on retrouve des gens de toutes catégories sociales et notamment celles qui dominent : celle des étudiants, d'intellectuels, d'avocats et c'est vraiment de tout âge et en même temps de classes sociales. Avant c'était accès autour des nègres maintenant c'est une affaire de ... Je me souviens dans les toutes premières soirées *bèlè*, je me souviens des filles qui avaient de très longs cheveux. C'était des gens de type négroïdes, on a même des gens métropolitains, donc c'est devenu un monde très ouvert.

GD : Je voulais juste dire une chose par rapport ce que Jean-Baptiste a dit sur les années 50 où il avait pas beaucoup de gens dans les soirées *bèlè* maintenant il en y a beaucoup. Je vais même rappeler qu'à cette époque il n'y avait pas beaucoup de gens qui pratiquaient le *bèlè* puisque le *bèlè* recevait une vision négative de la société ; Dans les années 70-80, dans un mouvement d'amorce du *bèlè*, dans un mouvement démocratique du *bèlè*, et de développement identitaire, effectivement le *bèlè* se diffuse mais l'explication du petit nombre aussi par rapport au regard de la société que ces gens qui pratiquaient le *bèlè* aussi.

RC : Je pense qu'il y a eu suffisamment de questions comme ça. D'ailleurs, je ne sais pas répondre à toutes. Je sais qu'il y a un principe de survie inhérent à tout peuple, toute communauté qui effectivement est opprimée et qui cherchent à garder un certain nombre de valeurs définies par elle et non par ceux qui viennent d'ailleurs. Ça peut se traduire de plusieurs manières. Ça peut prendre être une certaine dérive, conduire à du racisme. En tout cas, il me semble que c'est un principe universel de survie qui n'est pas propre seulement à l'homme martiniquais. Je pense que ce débat pour essayer de se resituer les choses, nous avons deux sociétés qui se comprennent. Nous avons une société dite traditionnelle, et nous avons une société dite moderne. Chacune avec des apports différents. Ce problème ne se pose pas évidemment uniquement en Martinique, il existe aussi en Guadeloupe. Mais il existe aussi dans beaucoup d'autres pays dans le monde. Quand je parlais du « *manniè viv* », je pense qu'effectivement c'est une clé de ces problématiques ; c'est à dire que nous avons aussi plusieurs types de « *manniè viv* » au sein d'un même pays. Comment ces *manniè viv-là* se côtoient-elles ? Comment elles arrivent à trouver des ponts ? Ou est-ce qu'au contraire il y a des endroits où ils ne peuvent pas du tout se rejoindre.

Et en fait, comment ça se passait dans les soirées *bèlè* : le système de transmission, les valeurs, la hiérarchie aussi du niveau ? À la limite, on ne parle plus de talent, on parle maintenant de mode. Le mode est très important. Quand on parle de Ciméline Rangon, elle a commencé à chanter très tôt, donc on peut aussi parler du système d'imprégnation, qui fait qu'on est aussi dans un système où on tend à aller vers ça. Et on ne se pose même pas la question, on est simplement et après il y a tout un parcours initiatique qui fait qu'on va arriver ou pas à un certain niveau. Mais quel que soit, le niveau atteint, il est important de savoir si on a compris le mode de fonctionnement. C'est à dire que, la personne soit chanteur, chœur, tambourineur : est-ce qu'il connaît son mode pour faire que les choses

puissent fonctionner convenablement. Et ça, ce n'est pas propre au *bèlè*, c'est propre à toute société, dans différents domaines. On peut prendre un match de foot, chacun connaît son rôle, les missions sur le terrain. S'il ne respecte pas, ça empêche au groupe de fonctionner. Et c'est pour moi le point central c'est à dire que, aujourd'hui, nous avons des éléments qui arrivent effectivement pour s'intégrer dans le *bèlè* et ces éléments-là apportent un plus mais dans quel mode ils vont apporter ce plus ? Est-ce qu'effectivement, ils arrivent à s'intégrer dans le mode du *manniè viv* qui permet à une société de fonctionner ou bien est-ce que ce *manniè viv*-là qui est autre par rapport aux autres influences, c'est à dire cela peut être des systèmes d'éducation, ou différents types d'apprentissage puisqu'il ne faut pas oublier que nous sommes dans un département français, ancienne colonie, avec aussi toutes les tensions qui ont existé et tous les rapports de force qui ont existé avant mais qui sont encore présents aujourd'hui ; qu'on essaie de se créer par rapport à ça et qu'aujourd'hui, on est forcé d'admettre qu'au niveau des formations que nous avons ici, il y a des formations qui entre guillemets qu'on pourrait définir de déstructurant par rapport à notre *manniè viv* mais ça aussi c'est relatif puisque d'une certaine façon, nous avons toujours vécu dans ce système déstructurant. Où est la limite ? Comment y a-t-il des choses qui arrivent à se rencontrer ? Et moi je sais que, par rapport à cette initiation, à cet apprentissage, au message, au contact de ces *anciens* qui eux avaient établi un système, pas un système d'école comme aujourd'hui. Quand quelqu'un joue du tambour ou bien chante, je m'attends à quelque chose en particulier pour pouvoir simplement me sentir à l'aise dans l'évolution de ma pratique et que si effectivement, ça ne répond pas à ça, donc là, là on n'est pas dans le mode. Le problème s'est tellement développé qu'on est venu à admettre et à tolérer un certain nombre de choses, pour que tout le monde puisse exister. De toute façon, le *bèlè* est le reflet de la société et la société elle-même qui amène tous ces éléments. Aujourd'hui, on voit bien que ça part dans tous les sens. Il n'y a jamais eu autant d'éducateurs spécialisés, d'assistances sociales, d'éducateurs, d'animateurs pour pouvoir essayer de tout contenir parce que plus personne ne s'y retrouve. Il n'y a pas de raisons pour qu'au niveau du *bèlè*, ça ne puisse pas se produire. Mais il faut mettre les choses en place pour que ça ne soit pas trop déstructurant. Mais quand on établit comme quelque chose en disant que c'est normal que ça évolue et que toute façon, ça se développe comme ça parce qu'on veut avoir telle ou telle compétence. Tout à l'heure, j'ai dit que je me suis rendu au Sénégal deux fois et je me suis reconnu. C'est les femmes qui chantent là-bas, exclusivement les femmes, dans un milieu assez masculin qui est un milieu de la lutte où ce sont les hommes qui sont sur le tambour. Donc pareil, les femmes sur le tambour, les hommes sur le tambour. Deux sociétés qui se côtoient ? Il ne faut pas oublier que nous sommes une société issue de plusieurs cultures, principalement la culture africaine, même si la culture indienne a quand même les mêmes modes mais il y a aussi cette dimension spirituelle qui faisait qu'avant pour chercher à comprendre ou pas ... mais ça ne rentre pas dans le fait qu'on accorde ou pas le droit à une femme de faire ou de ne pas faire. On est vraiment sur d'autres croyances et d'autres principes. Maintenant au niveau technique, c'est vraiment d'autres critères d'évaluation. Reste à savoir si ces critères d'évaluation arrivent à côtoyer ceux dans notre *manniè viv* et si oui par quel biais ? Comment ? Qui décide de quoi ? Aujourd'hui, aucun collègue ne peut dire que c'est telle personne qui a le niveau, contrairement à ... *Ti-Émile* disait qu'un tel ne va rester sur le tambour parce qu'il ne correspond pas au mode qu'on attend. Aujourd'hui, on peut dire qu'un peu chacun fait ce qu'il veut et ça amène effectivement à des excès de pouvoir de la part de certains et d'autres vis à vis de genre aussi.

Je voudrais savoir, vous avez passé un DE et un CA. Donc vous enseignez et donc je voulais savoir comment ça se passe en Martinique. Est-ce qu'il y a des séances

d'animations auprès des écoles primaires, des cours aux collèges ; qui fait ces cours et est-ce que c'est utile qu'il ait une construction du *bèlè* par l'école ou est-ce que vous allez l'air de penser que c'est un peu déstructurant par rapport à une tradition qui serait extérieur à l'école ?

Simone Vaity : depuis même avant mes diplômes, il y a une volonté, un combat pour introduire cette pratique dans les écoles. Donc il y a eu Fabienne avant, j'ai continué avec d'autres collègues. C'est une volonté de redonner à ces enfants ce que nous n'avons pas eu ; à cause du dénigrement des pratiques des *anciens* du fait qu'on nous proposait une autre culture, à l'école dans tout ce qui se rapportait à l'enseignement. Le *bèlè* est pratiqué à l'école, dans les associations, il y a même des *bèlè ti-manmay*, c'est à dire le *bèlè* des enfants. Les enfants étaient un peu exclus du *bèlè*, ils apprenaient par imprégnation puisque c'était une affaire d'adultes et en ce moment il y a même dans les soirées, on commence un petit moment de *bèlè* pour les enfants.

Donc cela signifie qu'il y aura de plus en plus de filles dans cette pratique, d'éducation

Simone Vaity : oui. Il y a beaucoup de jeunes filles autant que les garçons puisque quand on vient enseigner cette pratique, c'est un peu compliqué et ce serait difficile de faire une hiérarchisation. La petite fille qui veut apprendre le tambour et qu'on lui dise non c'est une affaire de garçon, ce ne serait pas correct pour l'école. On leur pose tout un panel de ce qu'il y a dans le *bèlè*. Les jeunes se sont appropriés le *bèlè* et ont créé le *bèlè marron*, moment *bèlè*, qui demande moins de logistique qui peuvent se faire rapidement sur SMS, facebook et c'est possible grâce à ce grand nombre de jeune pratiquants.

Il y a des Martiniquais qui n'aiment pas l'eau de coco. Les questions pourraient se poser pour d'autres pratiques. Comment passer, réorganiser la langue, par exemple, le *chanté Noël*. On a assisté à toute une renégociation qui n'est pas fini. Ce qu'on souhaite, c'est que même s'il n'aime pas le *bèlè* c'est qu'il ne le dénigre pas. Mais on n'est pas obligé de faire du *bèlè* pour faire du *bèlè*...

Karen TAREAU

FRANCE-ANTILLES

Jeu. 31 octobre
et ven. 1^{er} novembre 2013

www.franceantilles.fr

Supplément au n° 14 056 - Gratuit

Spécial patrimoine bèlè

Dartagnan Laport, facteurs de tambours

On compte les facteurs de tambour en Martinique sur les doigts d'une main. Si certains « tanbouyé » peuvent fabriquer ou réparer eux-mêmes leurs instruments, la plupart préfèrent confier l'âme de leur tambour aux Dartagnan Laport. Le père avait bâti son atelier à Trinité et Dartagnan fils a repris l'activité à la mort de l'Ancien. C'est un lieu à part, magique et « habité », tout vibrant de la voix de ceux qui y sont passés... Ici le bel ouvrage a un prix qui n'est pas celui du marchand. Les tambours Laport sont garantis à vie ! L'instrument, unique, parfaitement adapté au tanbouyé qui va désormais le faire vibrer sous ses doigts, est au cœur de la « relation » Bèlè, cette manière de vivre (manniè viv-la) qui unit l'homme à sa mémoire. La musique est déjà là, présente dès l'atelier, où un tonneau de chêne en provenance d'une distillerie de rhum éclate sous le marteau pour renaitre en tambour...

Conception, textes et photos Anne Cazalès



Un métier d'art et de tradition... de père en fils



La transmission et l'alliance

« Je ne pourrai jamais atteindre le degré de savoir de mon père. Il ne parlait pas beaucoup, mon père. Il était dur parfois, mais rigoureux et juste, opimâtre à la tâche et sans concession avec personne, ni avec les autres ni avec lui-même. J'essaie juste de marcher dans ses pas. J'espère que j'y parviens parfois. » L'homme qui pose ses mains d'or sur l'instrument en devenir définit son ouvrage comme un « devoir » à accomplir, dans la fidélité des ancêtres et le respect du père « qui lui a tout appris ». Chaque geste répété constitue une manière d'être à la vie et au monde, par-delà le « métier ». Dartagnan ne conçoit pas un tambour au

hasard... On fabrique toujours « un tambour pour quelqu'un », dit-il et cette « alliance » entre le facteur et son client, définit une relation inaltérable qui trouve un prolongement dans les « swarè bèlè » qui ponctuent la vie des passionnés de musique... L'atelier Laport, à la fois lieu de travail et de convivialité, fait partie de ces monuments du patrimoine local, discret, essentiel, grâce auquel le savoir-faire de cet art martiniquais a pu perdurer sans perdre en authenticité ni se perdre en chemin entre les mornes et la ville. L'atelier participe au mouvement dynamique qui accompagne le regain d'intérêt suscité par le bèlè aujourd'hui.



TANBOU BÈLÈ TANBOU DEJANBE

Du facteur au tambouyé

Ce qui s'instaure entre le "client" et son facteur de tambour n'a rien à voir avec une relation commerciale. On fabrique un tambour pour quelqu'un et l'instrument est garanti à vie. Le tambour qui sort de l'atelier est une œuvre d'artisanat autant qu'une œuvre d'art puisque chaque pièce est unique...

Au cœur de la "relation" Bèlè : un tambour pour la vie

Parce que le Bèlè n'est pas un folklore et le tambour pas un « objet », ni un instrument ordinaire !

Le tambour, comme le ti-bwa, l'écho du chant des "répondants" ou le pas des danseurs sur la terre souple, est au cœur de la « relation bèlè ». Ce sacré mystère d'être au monde, ici même, maintenant comme "antan", en Martinique ! Rien ni personne n'est au-dessus de l'autre, ni « plus » ni « moins », aucun instrument, aucune voix, aucun danseur n'est devant, ni avant l'un ou l'autre, ni suivre ni mener. Ils sont ensemble et c'est ça la ronde, une façon d'être ensemble en même temps qu'au plus près de soi-même, de soutenir et d'enrichir sa vie par la musique : tout cela qui fait sens et culture. Le Bèlè est bien plus qu'un bel air ! Ce n'est ni un chant ni une danse, mais un « tout », une manière de se planter « au monde », bien droit dans sa terre natale.

L'EXPRESSION DE « QUI NOUS SOMMES »

Pas de folklore, mais l'espace pour laisser germer, à même la terre nue, l'expression vraie « de qui nous sommes », dit Aline Goder, compagne et associée de Dartagnan Laport. Dans la swaré bèlè, une relation forte s'établit entre musiciens, danseurs, chanteurs. Est-ce le tambour ou le ti-bwa qui impose le rythme ou le changement de rythme ? Personne n'impose rien, tout se « construit » dans l'évidence d'une convivialité partagée où chacun accepte de rester à sa place mais d'y prendre toute sa part... Il faut beaucoup de travail pour arriver à cette évidence ! Et beaucoup de patience : la culture est une chose qui infuse lentement, depuis l'enfance... De même le tambouyé est « en relation » avec le facteur de tambours, « Nous sommes "liés" par le tambour »,

affirme Aline. Cette « relation » Bèlè, qui s'incarne dès qu'on a un moment à partager, dans le plaisir et la spontanéité, commence donc au cœur de l'atelier. Fabriquer un tambour, c'est déjà « rentrer dans la ronde », explique Dartagnan Laport, et c'est un vraie démarche, qui engage le facteur autant que son « client » : « Ce n'est pas le bon terme d'ailleurs, parce que nos clients deviennent des amis... »

« FAIS LE TANBOUR SOUS MON NOM, ET PENSE À MOI »

« Et puis, on ne fabrique pas un tambour au hasard. Mon père disait : "Ce n'est pas quelque chose que tu fabriques pour vendre, ce n'est pas un objet, c'est un tambour qui va produire de la musique". On travaille d'abord pour une personne, unique, et l'instrument lui aussi est unique puisqu'adapté au tambouyé. » « C'est bizarre, je ne sais pas comment ça se passe et je ne peux pas l'expliquer ! mais parfois on peut faire un tambour très vite et parfois, "ça" résiste. On sait que ce tambour n'est pas fait pour la personne... On ne le sent pas. C'est indéfinissable. Du temps de mon père, c'était encore plus radical : il ne faisait pas un tambour à n'importe qui. Certains s'en souviennent qui ont attendu des années ! Moi je travaille avec tout le monde, mais parfois c'est vrai, je n'y arrive pas. On fabrique un tambour pour quelqu'un et si on sent que la personne n'est pas faite pour ce tambour, ça ne marchera pas. » Les tambouyés le savent et c'est sans doute pourquoi certains demandent à Dartagnan de « travailler le tambour en pensant à eux très fort : pense à moi et fais le tambour



BWAPITAK. Un « bwapitak » signé Dartagnan Laport (à gauche sur la photo), exemple de ces « innovations dans la continuité » dont parlent Dartagnan et Aline : allongé, comme un petit tambour très mince, fabriqué en lattes de chêne : un son à part, différent de ce qu'obtient le Bwatè en rythmant sa frappe directement sur le tambour...

sous mon nom », disent-ils. Cela fait partie de Lespri-a, l'esprit Bèlè. « Tu comprends, un tambour n'est pas un gadget, une pièce ornementale, une fois qu'il entre dans une maison, il fait partie du patrimoine familial. Les enfants, les petits enfants en hériteront... », insiste Aline. « La relation entre nos clients est d'autant plus forte qu'on reste à leur service, tout au long de leur vie ! Certains sont venus à l'atelier quand ils étaient enfants. On les voit grandir, on les voit revenir... puisque nos tambours sont garantis à vie ! On ne peut pas faire ce travail si on le voit comme un métier ordinaire : il faut gagner sa vie mais tout cela n'est pas une relation commerciale. Certains disent qu'un tambour c'est presque une personne (on dit qu'il a un corps, une tête !). Au fond, je pense qu'ils ont raison. »

Innovation dans la tradition

« Je ne serai jamais à la hauteur de mon père ! Je dois simplement essayer de m'approcher au plus près de ce qu'il m'a appris. Après on s'adapte à toutes les demandes mais en terme de technique pure, ça ne change rien. Mon père dès l'âge de 16 ans est parti travailler dans les tonnelleries de l'île. La technique est celle du tonnelier. Après, il y a le savoir-faire et ça, ça ne s'explique pas. Mon père, il avait le "son dans le sang". Pourtant il n'a jamais joué du tambour, je ne l'ai même jamais vu frapper la peau d'un instrument ! » Un facteur doit-il jouer pour être un fabricant virtuose ? Apparemment non, comme pour un facteur de piano, un accordeur ou un luthier, la personne qui sait révéler l'instrument à lui-même n'est pas forcément musicien. « Je ne joue pas, certains le font... »

« JE SAIS QUAND IL SONNE JUSTE »

« J'ai la sonorité, je peux donner le son », insiste Dartagnan. « Je sais quand le tambour sonne juste. Mon père avait tellement intégré le son de chaque chose, à chaque étape de la fabrication, qu'il était capable de saisir rien qu'à l'oreille sur quelle pièce je travaillais. Dans les derniers temps, alors qu'il était allé, il m'interpellait encore sur l'ouvrage que j'étais en train de réaliser. A travers le mur de sa chambre qui jouxtait l'atelier, il savait rien qu'à entendre le son du marteau sur le fer quel niveau de cercle j'étais en train de travailler ! Le respect de la tradition ne nous empêche pas d'apporter des améliorations. Si quelqu'un veut un tambour plus léger, par exemple, on peut utiliser plutôt que du chêne des lattes en mahogany. Et pour garantir la solidité à l'endroit du tambour où frappe le ti-bwa, on insère deux ou trois lattes de chêne. Le facteur peut aussi placer à la demande des bûchettes de coco tendues sur une ficelle (treg-lan) par dessus la peau du tambour pour faire varier les sons. »

Un atelier « habité »

L'atelier Dartagnan Laport agit comme une chambre d'écho. Qui-conque entre ici est sensible au charme de cet endroit. Beaucoup de visiteurs, comme ceux qui connaissent bien l'atelier disent qu'il y a quelque chose de fort : « Ils sont là, c'est habité » nous a dit un jour un tambouyé venu d'une autre île de la Caraïbe. "Ils" c'était pour lui tous ceux qui nous ont précédés, l'esprit des ancêtres, des maîtres bèlè. Un de nos clients fidèle nous répète souvent : "Je ressens la présence de ton père". Un jour une psychotérapeute nous a affirmés en entrant : "C'est ici qu'il fallait que je vienne, ici que je vais faire mon tam-

bouyé !" Un autre jour c'est un petit garçon qui nous a vraiment touchés. Il devait avoir 10 ans à peine. Ses parents, de passage, en vacances, des Italiens, étaient venus nous voir car on leur avait parlé de notre atelier et ils nous avaient passé commande pour un tambour. Ils sont venus plusieurs fois avec l'enfant. Et puis quand l'instrument a été terminé, ils sont venus le chercher et le petit garçon nous a fait un joli cadeau. Il a dit qu'il se sentait bien ici et qu'il voulait laisser quelque chose de lui. Alors il a enlevé son petit chapeau de paille et il nous l'a donné. Il est toujours accroché au mur de l'atelier... »



“

Ce qui grandit entre nous et la personne pour laquelle nous avons fabriqué un tambour, qui n'est pas qu'un simple "client" et devient souvent un ami, c'est une relation profonde et forte : nous sommes en quelque sorte "liés" par le tambour.

Aline Goder, facteur de tambour



Un tambour matinitjé, Mar-ti-ni-quais !

Comment définir le tambour Bèlè ? Toujours posée, la question des origines, qui fait polémique souvent, discussion toujours, entre ceux qui y voient une création « créole » et ceux qui revendiquent son héritage avant tout africain... Alors afro-martiniquais ou autre chose ? « MARTINIQUAIS », affirme le facteur qui les fabrique. Martiniquais, donc. Discussion un jour à l'atelier avec Edmond Mondésir, tanbouyé, maître bèlè, musicien, compositeur et professeur de philosophie...

L'atelier Dartagnan Laport n'est pas qu'un lieu où l'on « fabrique » des tambours. C'est un lieu d'échange et de paroles où les « clients » devenus des « amis » aiment passer « an ti moman » qui dure souvent jusqu'au bout de la nuit... Ce jour-là dans l'atelier, les origines du tambour sont posées sur l'établi. « Bon, soyons clair, on peut considérer que tous les ingrédients qui composent nos tambours : feuilles de bananiers, ficelles, peau de cabri, ferrures, etc. sont de fabrication "maison", mais effectivement le fût de chêne, lui, il vient de l'autre côté de l'Atlantique ! » Aline Goder finit par un bon mot : « Mais on peut considérer que depuis le temps, même les fûts ont pris la nationalité martiniquaise ! »

UN TISON SURVIVANT

Dartagnan et elle discutent avec l'un de leur client-ami, Edmond Mondésir. Tanbouyé, écrivain, compositeur, ce professeur de philosophie a, avec quelques intellectuels de sa génération, beaucoup fait dans les années 70 pour promouvoir et contribuer à la revalorisation du Bèlè dans la culture martiniquaise. Pour lui, le Bèlè et le mode d'ex-

pression tambourinaire sont indissociables de la pratique sociale, liée à l'histoire de l'île. « La fonction du Tambour est un élément qui a permis aux esclaves de développer leur existence alors même qu'ils étaient niés dans leur condition d'être humains. Il a permis de sauver leur humanité et l'expression de cette humanité. Le tambour a maintenu une forme d'expression de la liberté. Quand l'esclave travaille, il est sous domination, il n'existe pas puisqu'il est réduit à l'état de chose, de bien-meurle, d'animal... par contre, dans ses rares moments de repos, quand il peut se réunir avec d'autres autour du tambour, cette relation sociale le reconstruit, préserve son humanité, libère son âme, l'aide à survivre. » Le tambour reste cette mémoire africaine qui a survécu au pire de la déportation. « La traite négrière s'est effectuée sur le mode de la rupture définitive avec les pays d'origine, renforcée par la destruction des liens sociaux des cultures et des cultes d'origine. » Parmi les centres de cet anéantissement, le tambour a joué le rôle d'un tison survivant, faisant battre le cœur des hommes au rythme d'une mémoire vive célébrant la douleur et la joie... et la résistance de la vie.



Félix Caserus et Edmond Mondésir, Samedi Gloria 2013, au pitt Caserus de Sainte-Marie.

Sans concession : irrédutibles « Tanbouyé »

Les vieux maîtres Bèlè font du bien rien qu'à les voir danser, chanter, jouer du tambour. Un exercice tout en force et en retenue... c'est inexplicable. Les anciens ont ce maintien impeccable d'épineux fromagers, dressés sur le temps et l'espace, à la verticale de l'existence : certains (la plupart) sont de l'ordre « radical » : très droits, pas toujours faciles d'accès, des marqueurs d'identité, inflexibles ! Félix Caserus est un de ceux-là. Chez lui dans son pitt de Sainte-Marie, un jour de Samedi Gloria, on prend la dimension de l'impact que les « anciens » ont sur les jeunes générations. Félix Caserus possède un tambour conçu par Dartagnan Laport. Ça fait donc plus de 40 ans que ce tambour lui donne du plaisir et l'instrument est toujours en service. De ce tambour il refuse de parler : les anciens sont avertis de paroles ! Ils sont les gardiens des secrets... C'est aussi par leur silence, sorte de camouflage de la pensée résistante que les conceptions ancestrales ont survécu (Les Amérindiens ont eu la même stratégie).

Le silence est plus éloquent que l'explication et eux estiment que tout apprentissage passe par l'observation. Le Bèlè est un tout, ce tout se donne à voir, à chanter, à danser. Il faut entrer dans la ronde pour saisir. Et puis les Vieux ont leurs raisons connues d'eux seuls pour préférer le silence. Tous attendent de leurs « élèves » ou de ceux qui cherchent à comprendre une bribe de cette identité, le même engagement. Méprisés par la société des années 60, méfiants à l'égard d'un mouvement « new age » qui donne du point de vue musical, le meilleur et le pire, les anciens ont appris à se taire sur une pratique jugée « vieil nèg » (vieux nègre) il n'y a pas si longtemps. Cette posture radicale fait du bien dans l'univers aseptisé d'une époque où la soupe des bons sentiments déverse son flot d'inepsies quotidiennes. Leur rigueur céleste (on pense à cet irrédutible de Ti-Raoul) rappelle celle des Laport penchés sur leur ouvrage : sans paroles inutiles et sans concession !

“

Celui qui entreprend de pratiquer le tambour doit avoir cette humilité s'il veut vraiment intégrer la ronde... »

« Aux Antilles françaises, les pratiques cultuelles n'ont pas survécu comme ce fut le cas ailleurs avec la Santería à Cuba ou le Candomblé au Brésil ou même le vaudou haïtien... Voilà pour quoi je pense que chez nous, la musique, les chants, les danses que l'on a tendance à considérer seulement comme de simples divertissements se révèlent comme des manifestations de la spiritualité humaine », explique Edmond Mondésir. Libérés de l'emprise du maître, « c'est dans la pratique du chant et de la danse, autour de l'instrument spécifique à leur culture d'origine, le tambour, que les esclaves ont maintenu leur dignité humaine ». Pour autant, ce tambour est devenu

avec le temps autre chose qu'un tambour africain, lié à des pratiques paysannes essentielles, et spécifiques de l'île, comme le « koudmen » - cette forme de travail, d'entraide, qui n'est pas qu'un « coup de main » agricole mais une vraie philosophie de la solidarité - que pratiquaient les paysans pour s'aider aux travaux des champs et qui donnent ses lettres de noblesse à la « misik travay », comme laso-té en nord Caraïbe, lafouy-tè dans le nord atlantique). « Nous avons connu ça encore il n'y a pas si longtemps, insistent Aline et Dartagnan. Cela a tendance à se perdre aujourd'hui. Le tambour s'est « urbanisé », c'est une bonne chose, mais on peut se demander s'il y

a un risque qu'il y perde son âme ? ». Toute la difficulté consiste sans doute, puisque le Bèlè est descendu des monts vers la ville, à conserver cet « esprit », « an-mannié-viv », disent les anciens, pour que cette pratique, privée de ses racines paysannes, ne verse pas dans le folklore définitif ! Le tambour est à la croisée des chemins, entre le respect des anciens et la tentation de la représentation. « Les maîtres Bèlè, ce sont des gens qui observent : "Tout le monde peut trapper sur une peau de tambour. N'est pas tanbouyé qui veut". » Celui qui entreprend de pratiquer le tambour doit avoir cette humilité s'il veut vraiment intégrer la ronde » conclut Edmond.

Monter au tambour

« Monter au tambour » comme on monte à la joie ! Il y a toujours ce moment dans la ronde où le couple de danseurs qui a développé au cours du morceau une relation privilégiée avec le tambour engage le pas vers le tambour comme pour lui rendre hommage, célébrer la terre, le mouvement de la vie, honorer ce moment passé ensemble... Et c'est une sorte de remerciement global à tous les participants. « Les gens qui ont partagé quelque chose de fort entrent en communication avec la ronde, établissant une forme de dialogue, une relation à la fois commune, attendue et en même temps créatrice. En fait cela provoque la joie que l'on a

après une conversation qui nous a apporté du plaisir dans la rencontre de l'autre », explique Edmond Mondésir. Et pour peu que le tanbouyé soit virtuose, la conversation sera d'autant plus intéressante, l'échange d'autant plus plaisant. Dans le monter au tambour, on a parfois la certitude que le couple donne beaucoup plus libre court à sa créativité. Certains pensent que ce mouvement est fait pour cela, justement, et que le tanbouyé, inspiré par cette exaltation, stimule cet échange et la virtuosité des danseurs. « L'idée c'est : maniez votre maîtrise, allez-y, faites-nous voir de belles choses, originales, et qui vont nous ravir. »



PATRIMOINE & TANBOU BÈLÈ

Un document FRANCE-ANTILLES

Du tonneau au tambour... la

REPÈRES

Le temps : Il faut deux jours environ pour fabriquer un tambour à temps plein, 16 à 17 heures de travail sur un instrument.
Le poids : 12 kilos environ

Le Bois

► **Du tonneau au tambour :** Chercher les fûts dans les distilleries de l'île est la première étape dans la fabrication d'un tambour. La distillière Clément par exemple passe chaque année des centaines de tonneaux dans ce « recyclage musicale ». Le bois c'est donc du chêne, lourd et solide, celui issu des douilles des tonneaux qui mûrissent le rhum. Une fois éclaté à coups de marteau, le tonneau deviendra tambour.

► **Le corps du tambour dejanbé :** Il est constitué de 20 à 22 lattes de chêne, que le facteur doit préalablement retravailler. Il s'agit de raker le bois afin de le débarrasser de l'odeur persistante de l'alcool. Cette opération permet d'alléger les lattes de quelques copeaux de bois.

Le feu, l'assemblage

Le bois reboué à l'ail tire un taux d'humidité satisfaisant. Après avoir recomposé le corps du tambour à partir des "dviel" (lattes), le facteur travaille le bois en mettant le feu au cœur de ce premier « corps » reformé. La chaleur permet d'assouplir le bois en limitant le risque de le briser. C'est une opération délicate, la casse toujours en embuscade... une fois encadrées, pour une meilleure adhérence les lattes sont collées.

Le cercle de corde

On dit aussi « boudin », « cercle enrobé » : il faut tendre la peau sur ce cercle de fer. C'est un cercle « enrobé » dans des feuilles sèches de bananier. Une corde ensere et canalise les feuilles. Les cordes peuvent être utilisées en couleur naturelle ou teintées. Un deuxième petit cercle de fer est utilisé pour enrouler la peau sous le cercle de corde. Il y a toute une technique pour tendre la membrane.

La presse

La presse permet la mise en tension maximum de la peau. Le facteur fixe les tirants ("tirans") qui serreront davantage encore cette peau souple et sensible.



« Alors mon père est venu

« J'ai des frères et sœurs, mais c'est moi qu'il avait choisi. "C'est à toi que je vais transmettre tout ça", disait-il. Pourquoi moi, je ne sais pas. Lui savait, c'est tout. Et mon père était un homme entêté ! Seulement à l'époque je venais de passer 12 ans en métropole comme brancardier. J'étais rentré au pays et j'avais un taxi, j'avais mon travail, j'étais heureux. Les tambours, l'atelier, ça ne m'intéressait pas, je n'y avais

même pas pensé... Et lui qui insistait, qui insistait. "Est-ce que tu as réfléchi à ce que je t'ai dit ?". Alors, à force de marcher après moi, j'ai fini par dire oui. Dans mon idée, c'était juste pour ne pas déplaire à mon père. Je me disais, je vais rester deux ou trois jours, et puis... Je suis resté deux ans à l'atelier avec lui, en apprentissage, à me faire engueuler, à me dire que je n'allais jamais y arriver et que j'en avais marre !





belle ouvrage de l'atelier



Une femme à l'atelier

« Quand j'ai rencontré Dartagnan, je n'étais pas du tout dans le travail manuel. Il m'a présenté son père et dès que je suis entrée dans l'atelier, j'ai su que quelque chose m'y attendait. Le père m'a demandé si ça m'intéressait, et j'ai dit oui ». Aline Godier réalise et assume aujourd'hui toutes les tâches du facteur, du tonneau au tambour.

Les 3 cercles de fer

Sek tet, (le cercle de la tête), sek bou-den (au milieu) et sek leté (cercle du bas) sont ceux du tonneau, dont la taille est adaptée au tambour.

La peau, lapo-a

Après le ponçage, on referme le corps du tambour avec la peau. Plusieurs types de peaux sont possibles, cabri, femelle ou mâle, chèvre, bouc, mouton, certains anciens parlent de peaux de mulet ou de cheval. Il vaut mieux telle ou telle peau pour un certain type de musique (Kalennda, danmyé, Bièlé ou lafouy-tè, etc.). De même que la peau plus ou moins tendue donnera un son plus ou moins aigu. L'abattoir fournit le facteur. Les peaux sont séchées et travaillées à l'atelier, raclées en finition, à la main. La main du tambouyé polit et lisse ensuite cette peau à l'usage.

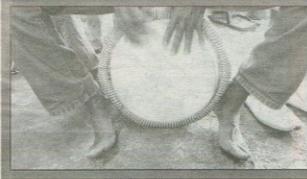
Les ferrures, "tiran" :

elles sont faites maison, ainsi que les soudures. Toutes ces opérations sont réalisées manuellement.

me chercher »

Parce que mon père était perfectionniste et parfois il pouvait se montrer tyrannique surtout sur les finitions... Le bon travail passe par ces détails. Il faut être persévérant et minutieux, vouloir le bon résultat plutôt qu'en finir vite ! Ne pas avoir peur de recommencer son ouvrage. Mon père disait : "Dans ce métier si tu viens pour l'argent, tu ne feras rien de bon". J'ai mis ça dans un coin de ma tête et j'avance aujourd'hui encore avec la certitude qu'il avait raison. »





TANBOU DEJANBE



Paroles de « tanbouyé »



« Un tambour fait pour moi »

Il y a des choses que nous ne saurons jamais. Cela peut prendre des jours, des mois, des années. Ça peut paraître mystique, mais c'est le tambour qui nous choisit ! Ici, à l'atelier on apprend à prendre son temps, on se met au rythme du tambour. Et puis une fois qu'on a trouvé son instrument, alors on ne veut pas en changer. Et on ne le prête pas. Une fois qu'il est réglé au plus juste pour soi, non, on ne peut pas le prêter... Je peux me souvenir exactement le

jour où j'ai fixé la peau sur mon tambour. Il m'a fallu un peu de temps, 2 ou trois mois pour que le son vienne : c'est comme une voiture en rodage. Si l'on n'est pas bien réglé, le son part. Une fois que le son est là, alors c'est magique... Je me sens bien avec mon tambour il est fait pour moi. Pas question d'en changer. C'est une affaire d'énergie : à chacun son jeu, sa façon de jouer. On ne retrouvera jamais la même sensation avec un autre tambour.

« Etre exactement là où l'on doit être »

Ce n'est pas toi qui apprends à jouer du tambour, c'est le tambour qui te révèle à toi-même. Cela peut paraître totalement fou mais c'est vrai. Sans cette humilité face à ce qui nous possède au moment où l'on joue, on ne peut rien « sortir », je crois. Le Bèlè est un moment,

on doit être en plein dans l'instant pour le saisir, c'est pourquoi les visages sont toujours si concentrés, intenses, sereins ou souriants. Quand on joue, on est heureux, parce qu'on est là où l'on doit se trouver, à cette minute même, exactement là où l'on doit être.

« Une sonorité particulière, une basse très profonde »

Le Bèlè pour moi c'est d'abord une énergie formidable et ces tambours ont une sonorité particulière, une basse très profonde, une touche bien à eux qui fait

naître une sonorité particulière. Cet atelier a la dimension de la pure tradition. J'ai trois tambours L'aport. et ce que j'aime c'est ce son clair, qui vous fait voler.



« Je fais corps avec mon tambour »

Pour moi, il n'y a rien de mystique là-dedans, je fais corps avec mon tambour, c'est tout. Mais c'est vrai que c'est quand même mystérieux et ce qui l'est encore plus c'est que quelqu'un fasse le tambour qu'il faut pour la bonne personne. Ça c'est fort ! En fait je crois que jouer du tambour, ça nous constitue, ça fait partie de nous. Le tambour est intégré dans nos têtes ! Sa musique est toujours là, à fleur de peau... On joue au tambour, mais on mange au tambour, on travaille au tambour. On a un enfant dans les bras et l'enfant nous donne le son ! Tout est son, la vie résonne. Les gens, la famille autour de nous, nous voit comme ça. Des hommes avec un tambour dans la tête.



Question d'identité

Cette histoire commence plutôt mal, puisque c'est « l'herbe du malheur », la canne à sucre cultivée dans les plantations pour fabriquer le sucre, puis le rhum, qui a amené les tonneaux venus d'Europe qui seront récupérés pour fabriquer les tambours. Là où d'autres esclaves privés de leurs percussions originelles inventaient la complainte du blues pour survivre, en Caraïbes c'est le tambour, cœur de l'Afrique battant dans la mémoire des hommes, qui a préservé leur joie et leur humanité, soulagé leur effort dans le labeur quotidien, libéré les corps par le chant et la danse à l'heure du repos, cette forme de résistance au pire devenant avec le temps un mode d'expression à part entière, un signe d'identité. Le tambour bèlè est le fruit symbolique de cette histoire mal partie qui accouche au final d'un pays, parcelle d'humanité qui raconte à elle seule celle de l'humanité tout entière, sa créativité inépuisable, cette capacité à réinventer le monde, à imprimer son rythme dans l'histoire pour se forger un destin universel...

« Alors il a fait rouler le tambour »

Le trou sur le corps du tambour est un mystère parmi d'autres des maîtres bèlè. Tous les tambours Bèlè sont percés, et savoir où placer cet orifice essentiel, sorte de « nombril du son », relève du savoir des mè-tanbouyé. « On ne le perce que si on nous le demande, explique Dartagnan Laport, le fabricant, et là où le tanbouyé le

souhaite. Quand on voit faire les mè-tanbouyé, comme M. Daniel Bardury par exemple, c'est très impressionnant. Un jour, je l'ai vu faire... Il a fait rouler le tambour et d'un seul coup d'un seul, il a su où il fallait percer le trou pour que le son sorte au mieux de ce que peut donner l'instrument ! »



Le Bèlè nous renvoie à cette évidence que la vie est d'abord une affaire de maintien, une posture face à l'existence ! Trouver sa place et s'y tenir suffit à remplir une vie d'homme. Après il y a le talent, et l'inspiration... qui fait vibrer la peau sous les doigts du tambouyé comme sur la membrane souple d'une tempe, là où le sang afflue... Il faut du temps et beaucoup d'humilité pour comprendre ce qui résonne dans le cœur d'un tambour et s'en imprégner pour le révéler au monde.

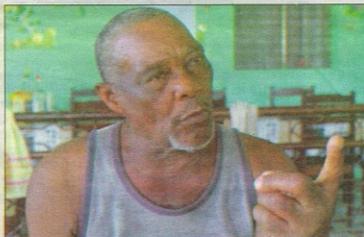


Dartagnan Laport, Miguel Emal, Aline Goder, Teddy Sonel-Edouard, Valéry Fitt-Duval, Jean-Charles Jupiter et Alain Pinel-Fereol à l'atelier.

Klotè Grivalliers, prince en son royaume

La région de Sainte-Marie et de Morne-des-Esses est un foyer de résistance culturelle où le Bèlè comme la vannerie ou l'héritage de la culture caraïbe ont conservé leur espace « naturel ». Clothaire, frère de Ti-Raoul, dispense dans la maison familiale du quartier Pérou son art de tambouyé toutes les semaines à de jeunes privilégiés qui reçoivent ce savoir en partage. Le facteur de tambours vient souvent lui rendre visite. Elegance, prestance, droiture, force et rigueur de la frappe, maîtrise absolue du geste, retenue et nuance. Cet homme dégage toute l'énergie et la beauté de sa terre natale : ici on l'appelle le Prince et tout est dit... De ses trois tambours Laport (il possède aussi trois djembés) il parle avec respect et aussi avec joie, parce que le tambour, « c'est fait pour faire tout le monde danser » !

- « Pésonn pa jannem aprann mwen joué, mwen kouté lé pli gran (Féfé Marolany, Génitus Galfété, Félix Koki...). Man aprann joué anlé an fi pétro... »
On ne m'a jamais appris à jouer, j'ai regardé les plus grands. J'ai appris à jouer sur un fût de pétrole
- « Jou man sav ke mwen sé an bon tambouyé, sé jou Ti-Raoul joué 24 moso, et man soté la man mouyé an pou... sé pa wou ki ka di ou sé an bon tambouyé, sé moun déyé ki ni dwa di sa. »
Le jour où j'ai su que j'étais vraiment tambouyé c'est celui où Ti-Raoul à jouer 24 morceaux d'affilée et où je suis sorti en sureur... Ce n'est pas à moi de dire si je suis un bon tambouyé c'est aux autres de dire cela.
- « Bèlé sé pa anni brennen jip, sé



pié'w ki ka travay bèlé a. Si sé mwen ki ka montré'w dansé, man ka fé pié'w alé an menm sans tambou a. » (Avant les femmes dansaient avec leur beaux madras et ça inspirait le tambouyé)... Le bèlé ce n'est pas rele-

ver ses jupes, ce sont tes pieds qui travaillent. Si c'est moi qui t'apprends à danser, il faut que ton pied suive le même sens que le tambour.

• « Lé'w wé an moun ka ri, lot la ka ri a koté, tout moun ka ri, tout moun dan la jwa, kon adan an gran fanmi. » Le bèlé c'est la joie, le sourire et le rire communicatif. Comme la joie qu'on ressent dans une grande famille.

• « Man Ka sipozé tambou a sé ta mwen, et tambou a ka sipozé man sa joué 'y alo mwen épi tambou a, nou tou lédé ka konprann lé mwen trapé' y pou sav pouti mwen frapé' y, é lé' y ba mwen not la, man sav ki not pou man fé épi' y. »

• « Si mwen prêté 'w tambou mwen, pa kité' y kouché, mète' y doubout, kouvé' y. Mwen menm, sé sa man ka fé, man ka mète' y doubout, et mwen sav ki mwen man pé prêté tambou mwen. » Si je te prête mon tambour, ne le laisse pas couché, mets-le debout et recouvre-le. Moi-même

Je suppose que le tambour m'appartient et le tambour suppose que je suis jouer. Alors le tambour et moi, on se comprend. Quand je frappe dessus, il sait pourquoi je frappe et il me donne la note, celle que je désire.

« Question de peau »

Le tambour n'est pas un être humain, mais il est vivant, vraiment vivant. Le fabricant de tambour comprend ces choses-là. Moi, en ce moment par exemple, il me faut une peau de bouc ou de cabri, pas de chèvre. C'est ce que je ressens, chaque tambouyé a sa manière de jouer. La peau plus ou moins tendue donnera à entendre un son plus ou moins

fort, plus ou moins aigu. Question de sensibilité. Je ne sais pas comment ça m'est venu. Quand j'étais enfant, je m'amusaiss à faire du ti-bwa. Mes parents disaient « la'w pran sa ? ». Après il faut travailler, car il ne suffit pas de frapper sur une peau de tambour, tout le monde le sait : on devient tambouyé avec le temps. Et après il y a le devoir de transmettre...

« Une place à part dans la maison... »

Il faut respecter l'instrument. Comme un violon une guitare, un piano. Dans la maison il a sa place bien à lui et quand il n'est pas là, il manque ! C'est une relation étroite, privilégiée. Et ce n'est pas un meuble ni une table : que personne ne s'avise de déposer quelque chose sur sa tête, une bouteille ou un livre. Sinon, je fais un scandale !

« Ils sont avec moi »

Quand je suis vraiment dans la ronde, quand je sais que je joue et que je donne le meilleur, alors je ressens qu'il n'y a pas que moi qui frappe sur le tambour. Je sais que quelque chose de très fort me porte au-delà de moi-même. Je pense

souvent au 22 mai... Et alors, il y a ceux qui nous ont précédés, les ancêtres : le sentiment qu'ils sont là. Je suis avec eux, ils sont avec moi... Parfois la paume de la main saigne et l'on est si concentré qu'on ne ressent même pas la douleur...





« An ti moman ! On vient à l'atelier pour passer "juste un petit moment", et puis finalement, on reste beaucoup plus que prévu : il y a là une amitié qui vous retient, au cœur de la passion... et pour peu qu'on rencontre un ami venu faire retendre la peau de son tambour... le ti moman s'étirera jusqu'au bout de la nuit ! »

Un lieu d'artisanat et de culture

Vous entrez un jour dans l'atelier et vous savez dès lors que vous y reviendrez ! Parmi les copeaux de bois, les tambours en devenir et les outils familiers, l'évidence d'une culture forte, martiniquaise, en résistance de l'air du temps, se donne à voir, d'autant que cet espace de travail est un lieu convivial où l'on se retrouve pour vivre et partager un moment autour des « valeurs Bèlè ».

Membre fondateur de l'AM4, Daniel Bardury est enseignant et fait partie des maîtres « tambouyé » habitués de l'atelier. Le plus ancien de ses cinq tambours a plus de 25 ans et a été fabriqué par le père Laport. « Il y avait une poésie de l'apprentissage chez cet homme remarquable. M. Laport était un connaisseur des traditions orales. Ces anciens quand ils ont "lu" la dimension humaine d'une personne, ils sont prêts à raconter et à transmettre beaucoup de choses. Je venais à l'atelier, je l'aidais à enrober des cercles, à mesurer les douelles... et j'apprenais. » Pour lui, Dartagnan et Aline ont conservé cet esprit essentiel, qui passe par une technique qui s'acquiert avec le temps, sur le long terme, très peu mécanisée et donc difficile à maîtriser. Il faut des années d'apprentissage. L'atelier fait partie d'un tout, un lieu où s'expriment ces valeurs martiniquaises, traditionnelles, culturelles.

« CETTE UNITÉ, CETTE JOIE, C'EST ÇA LE BÈLÈ »

Jacques Bajal fréquente lui aussi l'atelier Laport depuis des années. « J'ai connu l'atelier vers 1997. Le père Laport était encore là. Il était très impressionnant, pas très expansif, mais il y avait dans sa manière d'être quelque chose qui en imposait. Un côté très solennel. D'emblée on comprenait que cette fabrication et la manière de la transmettre est spécifique. Et rien n'a changé... Je ne sais pas comment ils font, vraiment, je me demande comment ils peuvent gagner leur vie avec des tambours aussi solides ! Il y a dans la démarche de Dartagnan et Aline une humilité, une honnêteté désarmantes qui me touchent beaucoup et pour laquelle j'ai une profonde admiration, ce qu'ils mettent dans leur travail est d'une intensité incroyable, répercutée par l'instrument : même petit, il y a une force du son que je suis incapable d'expliquer mais qu'on ressent en jouant. Nous sommes tous liés par



Jacques Bajal et d'autres habitués, de passage à l'atelier pour partager un moment bèlè.

le Bèlè. Ce plaisir d'être ensemble, dans la musique, ça commence ici dans l'atelier. Parvenir à cette unité c'est ça le Bèlè. Il n'y a pas de maillon faible. Quand nous venons ici c'est toujours avec la même gratitude, une gratitude profonde pour nos facteurs de tambours parce que ce qu'ils font, ils le font par amour... On se fait juste un peu de souci pour l'avenir : qui va reprendre l'atelier ? »

TRANSMETTRE L'ATELIER

Car la question de la transmission se posera un jour. Les enfants du couple ne souhaitent pas reprendre l'activité et Dartagnan n'a pas trouvé d'apprenti à qui transmettre son savoir. Certains jeunes sont venus, qui ne sont pas restés... Dans la philosophie de l'artisan, on ne peut faire de surenchère avec les tambours, on ne peut produire pour produire... « A aucun moment l'ar-

gent ne prend le pas sur le service rendu », insiste Daniel Bardury. Impossible de transmettre si l'on ne trouve pas la bonne personne qui accepte de partager ces valeurs. C'est le défi des prochaines années. Transmettre une pratique artisanale tout en conservant l'esprit de cet atelier unique.

Créer un lieu d'exposition et d'échange

Aline et Dartagnan Laport cherchent à aménager à côté de leur atelier un espace plus ouvert au public, pour en faire un lieu d'échange autour des valeurs Bèlè. L'endroit s'y prête. L'idée est de créer à la fois un lieu de rencontre et d'exposition d'instruments. Un problème de taille subsiste cependant

pour développer ce projet. Cela peut paraître incroyable, mais l'atelier n'a toujours pas l'électricité et fonctionne avec un groupe électrogène. Pas facile quand on doit utiliser le fer à souder ! Trouver une solution pour financer un raccordement au réseau est pour eux un véritable challenge aujourd'hui.



INFOS PRATIQUES

Y aller : L'atelier se trouve entre les communes de Gros-Morne et Tinité. Depuis Fort-de-France prendre la direction de Tinité puis de Sainte-Marie. Puis à gauche en direction de Gros-Morne. Ce n'est pas très facile à trouver mais les Laport sont connus de tout le monde. N'hésitez pas à demander votre route.

Pour en savoir plus

Un livre récemment publié en 2012 par l'AM4 (Association Mi Mba Mammy Matini) est une mine d'informations sur le Tibwa et l'antbou dejanbé et la tradition du Danmyé-Kalenda-Bèlè de Martinique. Chez K. Editions. Le livre donne aussi des références bibliographiques riches et nombreuses, ainsi que des infos sur les productions discographiques existantes.

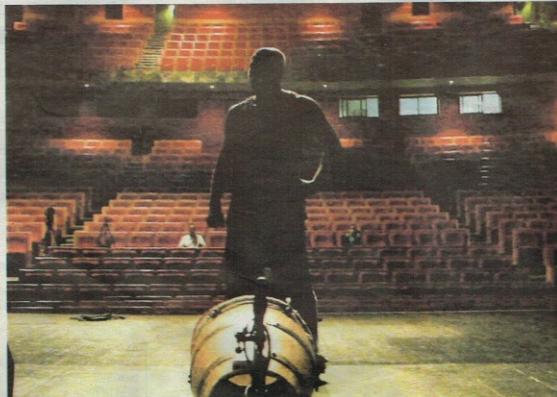
On peut citer également le très bel ouvrage "Métiers créoles, traces de médiancolies" - Textes de Patrick Chamoiseau, photographies Jean-Luc de Laguarigue. Ed. Hazan. Le travail des Laport y figure.

Le juste prix

Le prix d'un tambour Laport est incroyablement raisonnable. On en dira pas plus, par respect pour les fabricants.

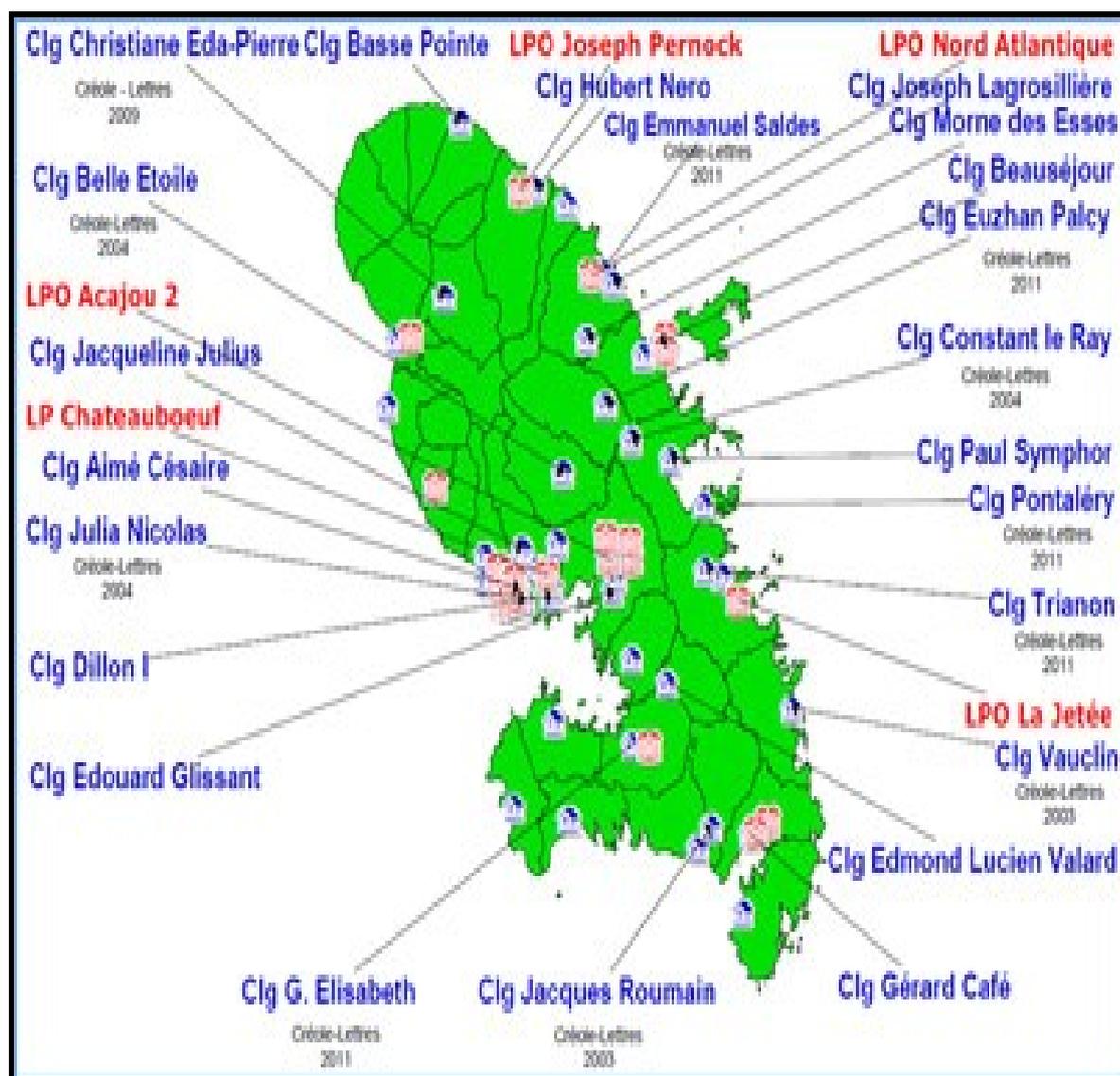
Un documentaire en préparation

Ce travail donnera lieu à un documentaire de 52 minutes sur le Bèlè et la relation Bèlè autour du travail du tambour. Il est actuellement en préparation (co-réalisation Anne Cazalis et Jean-Pierre Hautocozur).



Un tambour « Mondésir » signé Dartagnan Laport conçu pour Edmond Mondésir, sur la scène de l'Atrium avant un concert. Cet instrument, à la forme plus ventrue, plus large, est devenu un « classique ».

Annexe E : carte de l'enseignement du créole à la Martinique



Carte 2 : Carte de l'enseignement du créole à la rentrée 2013

Source : <https://.ac-martinique.fr/index.php?id=643>

INDEX THÉMATIQUE

A

<i>Acculturer</i>	59
<i>Afro-martiniquais</i>	265
<i>Amérindien</i>	84
<i>Analyse de traces</i>	109, 120, 123, 191
<i>Anciens</i> .9, 16, 21, 22, 26, 28, 33, 34, 51, 58, 60, 63, 69, 73, 77, 82, 84, 87, 89, 90, 100, 101, 102, 107, 109, 111, 112, 117, 124, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 151, 154, 159, 160, 161, 162, 176, 177, 180, 184, 188, 194, 258, 259, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 317, 328, 331, 335, 336, 344, 355, 361, 362, 367, 370, 371, 372, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 405, 406	
<i>Animateurs</i>	103, 109, 131, 133, 146, 154, 160, 162, 163, 165, 166, 174, 176
<i>Anthropologie</i>	31, 32, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 52, 55, 62, 64, 95, 96, 97, 99, 100, 123, 124, 372, 378, 380, 381, 382, 403
<i>Antillanité</i>	21, 22, 23, 25, 61, 67, 374
<i>Apprenant</i>	53, 65, 102, 130, 131, 136, 138, 142, 146, 151, 162, 174, 262, 269, 373
<i>Apprendre</i>	53, 54, 60, 63, 74, 80, 103, 112, 117, 129, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 148, 149, 151, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 173, 177, 178, 186, 263, 329, 362, 371, 377, 398, 401, 406

B

<i>Béké</i>	63, 75, 119, 137, 154, 251
<i>Bélicia</i>	152, 153
<i>Bigidi</i>	383
<i>bilinguisme</i>	96, 272, 366

C

<i>Chant</i> ... 25, 69, 80, 81, 82, 112, 127, 139, 143, 144, 145, 148, 151, 153, 160, 163, 166, 169, 171, 182, 192, 355, 389, 392, 393, 396, 397, 398, 400	
<i>Colonisation</i>	6, 77, 80
<i>Concept</i>	6, 8, 16, 22, 23, 24, 26, 28, 30, 40, 41, 49, 53, 56, 61, 62, 69, 70, 71, 75, 96, 109, 122, 123, 140, 147, 180, 258, 265, 270, 276, 360, 361, 363, 368, 370, 371, 373, 379, 381
<i>Construction</i>	20, 26, 59, 83, 92, 94, 98, 140, 330, 363, 364, 373, 374, 388, 389, 390, 392, 393, 399, 403, 406
<i>Corps</i> .. 68, 75, 79, 88, 127, 128, 130, 135, 141, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 154, 163, 175, 182, 189, 264, 265, 290, 334, 377, 378, 391	
<i>créolisation</i>	22, 23, 71, 85, 152, 175, 370, 373
<i>Créolité</i>	22, 23, 25, 48, 61, 62, 67, 68, 72, 369, 372, 373, 376, 381, 390
<i>Croyance</i>	101, 268, 269
<i>Culture</i> .. 6, 8, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 56, 57, 60, 62, 63, 67, 69, 71, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 96, 97, 100, 102, 103, 104, 109, 112, 121, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 147, 150, 153, 154, 155, 156, 166, 168, 169, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 191, 257, 258, 262, 263, 265, 266, 267, 272, 355, 362, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 378, 379, 380, 382, 383, 388, 390, 391, 392, 403, 405, 406	

D

<i>Département</i>	6, 16, 19, 27, 39, 47, 56, 89, 92, 97, 109, 135, 178, 185, 262, 369, 370, 373, 405
<i>Détour</i>	21, 149
<i>Détresse</i>	43, 44, 266, 270, 276, 379
<i>Didactique</i>	1, 3, 35, 75, 76, 77, 124, 188, 270, 355, 366
<i>Diglossie</i>	32, 37, 65, 73, 97, 153, 276, 360, 361, 369
<i>Djoubakè</i>	74, 100, 102, 103, 109, 111, 113, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 159, 160, 172, 183, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 272, 275, 302, 334, 335, 344, 370

E

<i>École de bèlè</i>	328, 338
----------------------------	----------

Éducation.... 6, 9, 16, 17, 20, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 73, 75, 76, 77, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 104, 105, 109, 124, 132, 133, 137, 163, 172, 174, 175, 176, 184, 257, 262, 265, 290, 307, 361, 369, 372, 374, 375, 376, 378, 380, 381, 385, 402, 405, 406

Église 43, 60, 85, 116, 121, 128, 137, 180, 185, 262, 267, 269

Enseignant..... 60, 100, 130, 150, 172, 173, 175, 183, 302, 339, 341

Entretien110, 111, 112, 117, 151, 166, 370, 394

Esprit.21, 31, 55, 56, 72, 83, 87, 127, 130, 134, 138, 141, 142, 149, 151, 152, 182, 186, 187, 188, 190, 191, 264, 265, 267, 269, 334, 345, 374

Ethnies 49, 50, 64, 86, 88, 368, 391

Évaluation..... 6, 35, 72, 87, 108, 172, 173, 175, 176, 177, 405

F

Folklore25, 47, 60, 62, 131, 145, 154, 161, 181, 188, 369

G

Gwoka..... 28, 29, 121, 131, 188, 366, 379, 392, 398, 401, 402, 403

H

Hexagone.....56, 97

I

Imprégnation 329, 330, 336

K

Ka 16, 29, 81, 88, 121, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 151, 152, 165, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 254, 255, 258, 262, 263, 264, 268, 269, 275, 329, 330, 335, 365, 379, 384, 397, 399, 400

L

langage.....23, 27, 28, 64, 65, 67, 68, 71, 88, 106, 124, 136, 140, 143, 145, 153, 262, 264, 266, 270, 276, 350, 355, 377

Langue 6, 16, 20, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 57, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 80, 83, 86, 88, 97, 99, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 117, 121, 123, 124, 127, 132, 133, 139, 140, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 180, 183, 184, 186, 188, 191, 253, 257, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 355, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 369, 376, 379, 380, 383, 389, 391, 406

Lexique.....33, 67, 71, 108, 122, 153, 191, 253, 254, 270, 276, 362, 363, 364, 366, 384

M

Magico-religieux..... 88, 117, 269, 372

Modernité..24, 26, 28, 35, 36, 42, 53, 56, 83, 89, 96, 102, 104, 127, 147, 148, 187, 255, 257, 276, 349, 372, 379, 380, 383

O

Oralité..... 22, 27, 28, 33, 34, 35, 49, 50, 62, 69, 80, 88, 89, 93, 97, 104, 107, 168, 368, 369, 372

P

Paradigme 22, 73, 398

Particulier 42, 48, 64, 69, 97, 112, 124, 264, 265, 396, 405

Pédagogie 60, 95, 131, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 190, 261, 335, 372, 374, 382, 399, 400

Postmodernité 16, 96, 379

Proverbes..... 50, 81

R

Régionale 20, 32, 35, 71, 72, 73, 104, 108, 133, 370
Répondè 83, 129, 185, 189, 191

S

Scripturalité 27, 28, 34, 62, 88, 107, 368, 369, 372
Sujet 17, 20, 30, 44, 56, 63, 83, 84, 93, 94, 98, 123, 134, 257, 261, 268, 368, 370, 373, 374, 375, 403

T

Territoire ... 16, 18, 24, 28, 32, 33, 39, 41, 42, 43, 45, 49, 56, 61, 64, 73, 74, 75, 76, 77, 94, 97, 98, 262, 369, 370, 372, 373, 374, 390, 391, 403
Topos 31

U

Universel 19, 27, 45, 46, 97, 135

V

Valeurs 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 62, 71, 72, 75, 76, 94, 96, 100, 104, 112, 117, 127, 131, 134, 141, 142, 166, 168, 171, 177, 180, 181, 276, 325, 342, 344, 345, 362, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 379, 383, 404

W

Woulo 70

Y

Yole ... 1, 3, 6, 9, 16, 17, 19, 20, 25, 26, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 51, 71, 74, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 109, 111, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 150, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 296, 303, 307, 329, 330, 331, 336, 339, 340, 345, 360, 361, 362, 365, 366, 368, 369, 370, 372, 382, 384, 415

INDEX ONOMASTIQUE

A

AFFERGAN, Francis 43, 44, 47, 56, 276
ARMET, Auguste 268, 276

B

BERLINER, David 29, 39, 40, 41, 258, 265, 371
BERNABÉ, Jean 22, 23, 33, 48, 64, 67, 68, 70, 72, 86, 192, 355, 361
BLANCHET, Philippe 120, 124, 125
BOUTRIN, Louis 86, 362
BRIVAL, Georges 329, 376
BRUNEAU, Michel 62

C

CALLÈDE, Jean-Paul 25
CALLY, Sully 156, 377
CALVET, Louis-Jean 28, 64, 65, 66, 68, 72, 73, 377
CASTORIADIS, Cornélius 45, 48, 54, 56, 92, 93, 94
CEGARRA, Miras 97, 381
CHAMOISEAU, Patrick 22, 48, 62, 67, 68, 86, 373
CHOMSKY, Noam 355
COLE, Alistar 73
CONFIANT, Raphaël 1, 3, 9, 22, 48, 62, 67, 68, 69, 86, 94, 373
COUTEL, Charles 53, 54

D

DAVIDAS, Roland 367
DESCARTES, René 51, 53, 63
DUMONT, Jacques 25
DUPONT, Nathalie 30
DURIZOT JNO-BAPTISTE, Paulette 366
DURKHEIM, Émile 31, 39

F

FANON, Frantz 23, 30, 65, 66, 74, 156, 378, 389
FARO-HAROUN, Violette 72
FAYE, Jean-Pierre 32, 42, 43, 45, 55, 95, 257

G

GARANDERIE (De la), Antoine 265, 374
GAUCHET Marcel 374

H

HALBWACKS, Maurice 18
HARGUINDÉGUY, Jean-Baptiste 73, 74
HOUSSAYE, Jean 17, 18, 100
HUVER, Emmanuelle 75, 76, 77

J

JEAN-BAPTISTE, Étienne	25, 83, 183, 381, 388, 394, 396, 398, 401, 404
JOHNSON, Mark.....	69, 70
JOURNET, Nicolas	24

K

KAROL, Mariana.....	30
---------------------	----

L

LAKOFF, George.....	69, 70
LEGUY, Cécile.....	27, 28, 50
LIRUS, Julie.....	19, 21, 24

M

MASSÉ, Raymond	43, 44, 47, 56, 266, 267, 270, 276
MELMAN, Charles.....	64, 68
MENAUT, André	25
MORIN, Edgar	92, 261, 262, 263
MORIN, Olivier.....	92, 261, 262, 263
MORTUREUX, Marie-Françoise.....	71

P

PENA-HUIZ, Henri	56, 63
PERRINEAU, Pascal	42, 372
PLANTIN, Corinne	84, 85
PORCHET, Louis	72
POTTIER, Bernard	362
POULLET, Hector.....	74
PRUDENT, Louis-Félix	67
PRUNEAU, Jérôme	25
PULVAR, Olivier	72

R

ROSEMAIN, Jacqueline	78, 79, 80, 81
----------------------------	----------------

S

SAFFACHE, Pascal	84, 85
SAUSSURE, Ferdinand.....	64, 363

T

TERRINE, Jean-Marc	82, 83, 183, 388, 395
THOMAS, Louis-Vincent.....	50, 51, 52, 54
TOUMSON, Roger	27, 41, 266, 376
TOURAINÉ, Alain.....	36, 373

V

VERBUNT, Gilles.....	27
VIEILLE MARCHISET, Gilles.....	18, 42, 49

W

WEBER, Max	101, 102
WULF, Christophe	31, 55, 96

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE :

FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA RECHERCHE	38
I. ÉDUCATION, TRADITION, VS MODERNITÉ	39
1.1. L'anthropologie de la transmission	39
1.2. Socio-anthropologie de la tradition orale à la Martinique	42
1.3. Éducation traditionnelle comparée : le cas de l'Afrique Noire	48
II. ÉDUCATION MODERNE.....	53
2.1 L'idéologie et l'utopie de l'éducation.....	53
2.2 Les fondements de l'instruction scolaire à la Martinique.....	57
2.3 Le support institutionnel à la Martinique : machine à acculturer.....	59
III. LE CRÉOLE : LANGUE DE TRANSMISSION ?.....	64
3.1 La langue créole : un fait social.....	64
3.2 Le créole : langue matricielle vs langue maternelle.....	66
3.3 Une politique d'aménagement linguistique et culturel	72
3.4 Vers une contextualisation didactique des pratiques et de la langue.....	75
IV. PRATIQUES CULTURELLES : ENTRE TRADITIONNALITÉ ET MODERNITÉ ..	77
4.1 L'exemple du <i>bèlè</i>	77
4.2 L'exemple de la yole	83
4.3 De l'oralité à la scripturalité de ces pratiques : partage ou rejet ?.....	88

DEUXIÈME PARTIE :

MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE.....	91
V. DE LA SUBJECTIVITE DU CHERCHEUR VERS UNE OBJECTIVITE DE LA RECHERCHE : LA TRANSMISSION CULTURELLE ET LINGUISTIQUE	92
VI. LES SAVOIRS DISCIPLINAIRES DE LA TRANSMISSION.....	95
VII. L'IMPLICATION DU CHERCHEUR POUR LA CONSTRUCTION DE SON OBJET D'ETUDE	98
VIII. LES AGENTS DE LA TRANSMISSION	100
IX. L'OPERATIONNALISATION DES CONCEPTS	104
X. LE CHOIX DES RECUEILS DE DONNEES.....	109
XI. METHODE D'ANALYSE DES DONNEES.....	122

TROISIÈME PARTIE :

LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À L'ÉPREUVE :

L'EXEMPLE DU <i>BÈLÈ</i>	126
XII. LES RÉSULTATS DES ENQUÊTES SEMI-DIRECTIVES	127
12.1. Les acteurs de la transmission informelle : <i>anciens</i> et <i>djoubakè</i>	128
12.2. Les écoles de <i>bèlè</i>	154
12.3. L'institution scolaire	171
12.4. Le <i>bèlè Légliz</i> : interview avec l'un des fondateurs	180
XIII. LES RÉSULTATS DES ANALYSES DE TRACES	181
13.1 Les articles de journaux.....	181
13.2 Les séminaires et conférences.....	183
13.3 Les enregistrements vidéos	185
13.4 Les supports iconographiques	187

13.5 Les documents.....	188
13.6 Les chants <i>bèlè</i>	191
QUATRIÈME PARTIE :	
LES PRATIQUES TRADITIONNELLES CULTURELLES À L'ÉPREUVE :	
L'EXEMPLE DE LA YOLE RONDE.....	194
XIV. RÉSULTATS DES ENQUÊTES SEMI-DIRECTIVES.....	194
14.1 Les acteurs de la transmission informelle : <i>anciens</i> et <i>mapipi</i>	194
14.2 Une institution : la Fédération des Yoles Rondes de la Martinique	231
XV. RESULTATS DES ANALYSES DE TRACES	253
15.1 Analyse d'un lexique de la yole ronde :	254
15.2 ARTICLES DE JOURNAUX	255
CINQUIÈME PARTIE :	
LOGIQUES EN PRÉSENCE : DE LA TRADITION ET DU <i>LYANNAJ</i>	
TRANSMISSIONNEL, PREGNANCE D'UN MODELE	256
XVI. ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DES PRATIQUES	257
16.1 Les paradigmes de la tradition et de modernité	257
16.2 Les modalités et les valeurs de la transmission.....	325
XVII. LANGUE ET LANGAGE DE LA TRANSMISSION.....	350
17.1 Langue et langage en discours ou l'ethnolinguistique créole.....	350
17.2 Étude de la linguistique créole : vers une perspective didactique de la langue créole ...	355
BIBLIOGRAPHIE	376
TABLE DES ANNEXES.....	386
Annexe A: la jaquette du DVD <i>bèlè Légliz</i>	387
Annexe B : conférence débat : « construction et reconstruction de culture et de genre dans les pratiques de <i>bèlè</i> » dir. Par R. Cantacuzène	388
Annexe C : <i>France-Antilles</i> : spécial patrimoine <i>bèlè</i>	407
Annexe D : La yole ronde : un phénomène de sportivisation ?	415
Annexe E : carte de l'enseignement du créole à la Martinique.....	416
INDEX THÉMATIQUE	417
INDEX ONOMASTIQUE	420
TABLE DES MATIÈRES	423