

NÉGRITUDE, CRÉOLISATION, CRÉOLITÉ

L'ethnisation de la société française au prisme des auteurs martiniquais

Jean-Loup Amselle

Gallimard | « Les Temps Modernes »

2011/1 n° 662-663 | pages 340 à 356

ISSN 0040-3075

ISBN 9782070132331

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2011-1-page-340.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Loup Amselle, « Négritude, créolisation, créolité. L'ethnisation de la société française au prisme des auteurs martiniquais », *Les Temps Modernes* 2011/1 (n° 662-663), p. 340-356.

DOI 10.3917/ltn.662.0340

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Loup Amselle

NÉGRITUDE, CRÉOLISATION, CRÉOLITÉ
L'ETHNICISATION DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE
AU PRISME DES AUTEURS MARTINICAIS

Le phénomène d'ethnicisation de la société française est-il un phénomène objectif, visible, et que l'on ne saurait ignorer sans porter gravement atteinte à la compréhension et à la gestion du social dans notre pays, ou est-il une mise en scène réglée du corps social destiné à occulter les conflits de classe ? Telle est la question apparue sur la scène publique depuis quelques années, particulièrement depuis les émeutes qu'ont connues les banlieues françaises en novembre 2005, mais dont la généalogie est en réalité beaucoup plus ancienne, puisqu'elle remonte à l'énonciation de notions formulées par ceux qui ont porté atteinte, pour le meilleur et pour le pire, à l'unanimité du récit national, à savoir les tenants de la « négritude ». Autrement dit, les difficultés dans lesquelles nous nous trouvons actuellement ne procèdent-elles pas de la remise en question de l'universel et du privilège accordé à des identités singulières ? Telle est l'interrogation qui sera au centre de mon propos et que l'on peut faire remonter aux écrits des trois auteurs-phares de la « négritude » : Léon-Gontran Damas, Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire. Si les trois écrivains et poètes ont apporté leur écot à ce concept central du mouvement littéraire et politique ultramarin du siècle précédent, je me focaliserai ici dans un premier temps sur Aimé Césaire ; l'itinéraire de ce dernier, passant de conceptions universalistes articulées par le marxisme à des conceptions culturalistes incarnées par la négritude, apparaît comme le plus emblématique.

L'ETHNOLOGIE DE CÉSAIRE

Premier moment : *Cahier d'un retour au pays natal* (1929)

Pour un auteur antillais comme Césaire, désireux de définir sa singularité par rapport à l'atomisme de la citoyenneté française tout en étant éloigné de l'Afrique, la reconnaissance et la visibilisation de sa « négritude » ne pouvaient passer que par la médiation de l'ethnologie africaniste de l'époque, fût-elle la plus engluée dans les stéréotypes racistes et coloniaux¹. En effet, pour Césaire, le rêve de l'assimilation républicaine est impossible, puisque la société antillaise porte irrémédiablement les stigmates de l'esclavage et de la situation coloniale. Son émancipation ne peut advenir que de la mise en lumière de sa singularité, c'est-à-dire de son ascendance africaine, et donc de l'établissement des liens culturels l'unissant à la mère patrie « noire ». C'est l'un des auteurs majeurs de l'ethnologie africaniste des années 1930, Leo Frobenius, qui va lui fournir le certificat d'africanité nécessaire à la conceptualisation de la « négritude », de sorte que l'on peut se demander si le retournement du stigmaté opéré par Césaire à partir du terme infâmant de « nègre », qu'il se réapproprie comme un butin de guerre (Kateb Yacine), ne porte pas de ce fait la trace de tous les préjugés présents dans l'œuvre de l'ethnologue allemand.

On conçoit aisément que Césaire, tout comme Senghor à la même époque, ait pu trouver dans l'œuvre de Frobenius des idées lui permettant de définir le concept de « négritude ». Dans l'*Histoire de la civilisation africaine*, paru en Allemagne en 1933 et traduit dès 1936 en français, Frobenius, sur la base de matériaux collectés dans le cadre de plusieurs expéditions scientifiques menées à travers le continent africain, met en œuvre un essentialisme culturaliste résonnant avec la critique de l'universalisme républicain qui est au cœur des préoccupations de Césaire². C'est,

1. Pour tout ce qui concerne les liens entre la pensée de Frobenius et de Césaire, je m'appuie sur l'ouvrage de Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire*, Paris, Perrin, 2010.

2. Leo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936.

en effet, dans une veine antifranaïaise et anti-universaliste s'inspirant de Hamann, Herder, d'une partie de l'œuvre de Kant et du géographe Ratzel, que se déploie la pensée de Frobenius. Axée sur la reconnaissance inductive des spécificités des différentes cultures et âmes des peuples (*paideuma*), cette pensée va en fait directement à l'encontre des prétentions universalistes, abstraites et déductives de la philosophie des Lumières, ou du moins de ce à quoi l'on a coutume de réduire celle-ci. Dans cette perspective, les différentes cultures négro-africaines sont subsumées à l'intérieur d'un « style continental », lui-même déjà présent dans l'ancienne Egypte et dont la permanence — qui rapproche la *paideuma* de la notion de race — permet de faire l'expérience des fondations créatrices de la civilisation occidentale telles qu'elles s'expriment, de la façon la plus marquante, dans les peintures rupestres de France et d'Espagne.

La pensée de Frobenius fournit donc aux chantres de la négritude, et au premier chef à Césaire, tous les ingrédients leur permettant de se livrer à une remise en cause radicale des Lumières françaises, en rejouant le vieux scénario de la « *Kultur* » allemande opprimée contre la « Civilisation » française dominante. Et cela, tout en donnant à cette opposition une nouvelle coloration panafricaine et afrocentriste en phase avec la nouvelle période de décolonisation à l'intérieur de laquelle se situe la théorie de la négritude.

C'est effectivement cette vision essentialisée, culturalisée et primitivisée des cultures africaines, de la culture africaine, qui offre à Césaire le moyen de retourner le stigmate infâmant de « nègre » pour mieux vanter les charmes du concept chatoyant de « négritude ».

Deuxième moment : *Discours sur le colonialisme* (1950)

L'ethnologie de Césaire, ou plutôt sa *raison ethnologique*³, dans le *Discours sur le colonialisme*, s'inscrit dans une configuration différente de celle qui figure dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. Membre du Parti communiste français, Césaire s'emploie alors dans ce pamphlet superbement écrit à fustiger le colo-

3. Sur cette notion, voir nos *Logiques métisses*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 4^e édition, 2010.

nialisme en identifiant, comme Hannah Arendt à la même époque, nazisme et colonialisme. En retraçant, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, la généalogie du nazisme chez de grands auteurs français comme Ernest Renan ou Joseph de Maistre, chez des conquérants de l'Algérie comme Bugeaud ou Saint-Arnaud, ou en montrant la persistance de l'esprit colonial et raciste chez des ministres des colonies comme Albert Sarraut ou des essayistes comme Roger Caillois, Césaire entend montrer qu'il existe une philosophie commune au nazisme et au colonialisme et que celle-ci n'est pas purement allemande. Cette posture est d'ailleurs en phase avec l'idéologie du PCF de l'époque qui a tendance à voir du fascisme partout, jusques et y compris dans la venue au pouvoir du général de Gaulle en 1958.

En contrepoint de cette vision qui met en exergue les horreurs du colonialisme, même si elle ne va pas jusqu'à utiliser à son propos la notion de génocide, Césaire nous livre une vision édénique des sociétés précoloniales du tiers monde.

« C'étaient des sociétés communautaires, jamais de tous pour quelques-uns.

C'étaient des sociétés pas seulement anté-capitalistes, comme on l'a dit, mais aussi *anticapitalistes*.

C'étaient des sociétés démocratiques, toujours.

C'étaient des sociétés coopératives, des sociétés fraternelles⁴. »

Et plus loin à propos des sociétés africaines précoloniales

« Encore une fois, je fais systématiquement l'apologie de nos vieilles civilisations nègres : c'étaient des civilisations courtoises⁵. »

C'est par l'occultation, ou plus probablement par l'ignorance de l'esclavage interne à l'Afrique et de la participation des Africains à la traite esclavagiste, que Césaire peut offrir une image enchantée du monde africain précolonial, celui-là même qui a été soumis plus tard à la colonisation européenne. En continuant de s'appuyer sur

4. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 4^e éd., 1962, p. 24.

5. *Ibid.*, p. 34.

Frobenius, tout en rejetant les ethnographes métaphysiciens « dogonneux » ou le père Placide Tempels, dont la philosophie bantoue de la force vitale ne lui paraît bonne qu'à maintenir les masses congolaises sous le joug colonial belge, Césaire parvient à montrer que ce qui lui importe avant tout, c'est de faire savoir que les Africains sont « civilisés jusqu'à la moëlle des os (et que) l'idée du nègre barbare est une idée européenne⁶ ».

Primitivisme et anticolonialisme, sinon postcolonialisme, on y reviendra, font donc bon ménage chez le Césaire du *Discours contre le colonialisme*, puisque, en définitive, il s'agit de s'emparer de la vision idéalisée des sociétés africaines « traditionnelles » comme d'une arme de guerre contre les colonisateurs, en mettant en avant la « civilisation » des premiers face à la « barbarie » des seconds. Les Barbares ne sont pas ceux qu'on croit, nous dit ironiquement Césaire !

Cependant ce primitivisme qui, en 1950, est mis au service de la lutte anticoloniale a acquis, comme on va le voir, une sorte d'autonomie en étant retourné contre le Parti communiste français.

Troisième moment : *La lettre à Maurice Thorez* (1956)

Quelques mois après la publication du fameux rapport Khrouchtchev qui révèle les crimes de Staline, Aimé Césaire adresse une lettre de démission à Maurice Thorez, alors secrétaire général du Parti communiste Français⁷. « Je crois en avoir assez dit pour faire comprendre que ce n'est ni le marxisme ni le communisme que je renie, que c'est l'usage que certains ont fait du marxisme et du communisme que je réprouve. » Tel est l'argument sinon central, du moins celui auquel Césaire veut donner le maximum de visibilité en s'en prenant au stalinisme, au colonialisme et au paternalisme, pudiquement rebaptisé en « fraternisme », du Parti communiste français. Mais au-delà de ce qui apparaît comme un alignement sur des positions khrouchtcheviennes, mais aussi « italiennes », comme on disait alors, il semble qu'il y ait là bien davantage qu'un simple *aggiornamento* ou retour

6. *Ibid.* pp. 36-45. Marcel Griaule est sans nul doute ici visé sans qu'il soit mentionné.

7. www.humanite.fr/La-lettre-de-Aime-Cesaire-a-Maurice-Thorez

aux sources. En fait, c'est à d'autres sources que souhaite s'abreuver l'auteur du *Cahier d'un retour au pays natal* en revenant précisément au pays natal, au pays en lequel il voit en tout cas l'ancstralité des Antilles.

En effet, sous couvert de dénoncer l'inanité du schéma « classiste » traditionnel des Partis communistes staliniens, opposant la bourgeoisie et le prolétariat, tout en sous-estimant l'importance des classes moyennes, Césaire a en ligne de mire la singularité profonde du monde noir des Antilles sur le plan géopolitique (« notre situation dans le monde »), mais également sociologique, historique et culturel. Il en résulte, pour lui, une spécificité du combat des peuples coloniaux et de couleur contre les métropoles, lequel ne se réduit pas à l'affrontement des ouvriers contre les bourgeois. De sorte que pour forger l'unité anticoloniale des Noirs, il est nécessaire de se doter d'organisations spécifiques, et donc d'opérer un mouvement de retrait par rapport aux organisations « blanches ». Ce mouvement de retrait doit se fonder sur le rejet du dogme communiste de la supériorité « omnilatérale » de l'Occident tel qu'il est notamment affirmé par Staline à travers l'opposition entre les « peuples avancés » et les peuples attardés », ces derniers devant être, bien entendu, guidés par les premiers. Corrélativement, il convient de promouvoir le « relativisme culturel » dédaigneusement rejeté par le Parti communiste français, de régénérer les Antilles au contact de l'Afrique noire, « la mère de notre culture et civilisation antillaise », et par là de renoncer à un universalisme « décharné » dans lequel les Antillais risquent de se perdre.

La critique justifiée du stalinisme, du colonialisme et du paternalisme du PCF se paye en réalité chez Césaire d'un renoncement à l'universalisme et d'un retrait identitaire et particulariste qui annonce, d'une certaine façon, les positions postcoloniales. Mais n'est-ce pas là, d'une autre façon, jeter le bébé avec l'eau du bain ? Critiquer le dogmatisme du Parti communiste français au nom de la spécificité de la structure de classes de la société antillaise n'implique pas pour autant de renoncer à l'usage plus général de catégories comme celles que manipule le marxisme. Que l'on me comprenne bien, il ne s'agit pour moi de défendre bec et ongles le matérialisme historique et l'universalité de sa pertinence. En revanche, l'abandon de l'universalisme et la défense corrélatrice de la singularité ou de la spécificité de la ou des cultures me

semblent porteurs de certains dangers, dès lors qu'ils s'accompagnent d'un oubli des conditions de production de chaque culture en relation avec ses homologues proches ou lointaines. De sorte que la récusation du marxisme, qui peut n'être qu'un paravent pour l'abandon de l'universalisme, pose la question, déjà abordée par Fanon quelques années plus tôt, de savoir si la question de la race est soluble ou pas dans celle de la classe.

FRANTZ FANON

Si la question de savoir si le petit Frantz Fanon fut l'élève du professeur Aimé Césaire est sujette à controverse, il n'est pas douteux que Fanon a d'emblée situé sa démarche dans le sillage de celle de Césaire, ce dernier ayant d'ailleurs reconnu dans son cadet — celui qu'il nommait le « guerrier-silex » — son disciple. C'est bien entendu dans *Peau noire, masques blancs*, livre touffu s'il en est, qu'est affirmée l'irréductibilité de la négritude.

Face à la honte de soi qui est le propre de la condition noire pour Fanon, la revendication de la négritude, celle-ci fût-elle entachée d'irrationnel, apparaît comme la seule issue possible. Et chez Fanon, comme antérieurement chez Césaire, c'est l'ethnologie coloniale qui fournit le référentiel nécessaire à la réhabilitation des cultures africaines.

« Je fouillai vertigineusement l'antiquité noire. Ce que j'y découvris me laissa pantelant. Dans son livre sur "L'abolition de l'esclavage", Schœlcher nous apportait des arguments péremptoirs. Depuis lors, Frobenius, Westermann, Delafosse, tous blancs firent chorus : Ségou, Djenné, villes de plus de cent mille habitants. On parla de docteurs noirs (docteurs en théologie qui allaient à La Mecque discuter du Coran). Tout cela exhumé, étalé, viscères au vent, me permit de retrouver une catégorie historique valable. Le Blanc s'était trompé, je n'étais pas un primitif, pas davantage un demi-homme, j'appartenais à une race qui, il y a de cela deux mille ans, travaillait déjà l'or et l'argent⁸. »

C'est donc sous une forme essentialisée qu'est réaffirmée la négritude comme moyen de survivre dans un monde qui nie l'ap-

8. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1952, p. 105.

partenance des Antillais et des Africains à une commune humanité. C'est en effet au nom de l'impossibilité des Noirs de participer à l'universel qu'est affirmée l'existence du « fragment noir » selon la logique qui deviendra classique du retournement du stigmaté. Et ici, Fanon fait encore appel une nouvelle fois à Césaire : « Ma négritude n'est ni une tour [...] » « Et l'on est venu l'helléniser, l'orphéiser... ce nègre qui recherche l'universel. Il recherche l'universel ! Mais en juin 1950, les hôtels parisiens refusaient de loger des pèlerins noirs. Pourquoi ? Tout simplement parce que les clients anglo-saxons (qui sont riches et négrophobes comme chacun sait) risquaient de déménager⁹. »

Dès lors, le Sartre d'« Orphée noir », la célèbre préface de l'*Anthologie de la poésie nègre et malgache* de Senghor¹⁰, n'apparaît que comme un sinistre rabat-joie, un donneur de leçons qui vient donner le « baiser de la mort » au motif d'espérance des intellectuels noirs¹¹. Ne vient-il pas déclarer, cet ami des opprimés, que la négritude n'est qu'un moment d'affirmation temporaire au sein du processus dialectique qui doit conduire les Noirs à fondre leur identité dans l'avenir radieux de la société sans classes ? Or Fanon souhaite précisément, par-dessus tout, se perdre dans l'absolu de la négritude, ce romantisme malheureux dont Sartre, « hégélien né », a oublié qu'il était la condition pour parvenir à la conscience de soi¹².

Ce dialogue Sartre-Fanon, qui est au cœur du débat actuel entre universalisme et particularisme tel qu'il a été renouvelé par les études postcoloniales, trouvera un prolongement dans l'autre œuvre majeure de Fanon, *Les Damnés de la terre*, dont Sartre sera le préfacier. Loin de répondre à l'injonction sartrienne, Fanon confirmera dans ce livre sa rupture tant avec le marxisme qu'avec l'universalisme au nom de l'irréductibilité de la question de la couleur et de la race.

9. *Ibid.*, p. 150.

10. Jean-Paul Sartre, « Orphée noir » in Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1997, (1948), pp. IX-XLIV.

11. L'expression est de Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007, p. 10.

12. *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 108.

C'est dans le cadre de la spécificité du monde colonial qu'est abordée la question de la race. « Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle le monde, c'est d'abord le fait d'appartenir à telle espèce, à telle race. Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial¹³. »

En contexte colonial, pour Fanon, la race ou la couleur de la peau sont donc déterminantes en dernière instance, elles priment sur l'appartenance de classe, rendant caduque l'universalité des catégories du matérialisme historique telle qu'elle a été affirmée par Marx dans l'« Introduction à la Critique de l'économie politique ». Mais peut-on se débarrasser aussi facilement, sinon du matérialisme historique, tout du moins de la détermination par le social ? Celui-ci est-il aussi aisément soluble dans la race ? Ma modeste connaissance du monde caribéen m'incite à avoir quelque doute sur la possibilité de rejeter sans autre forme de procès la pertinence d'une approche sociologique des sociétés antillaises¹⁴. Un bref séjour en Haïti au début des années 1980 m'a permis de découvrir l'existence d'un proverbe qui en quelque sorte inverse la critique que Fanon adressait au marxisme. Selon ce proverbe rendant compte de la structuration de la société haïtienne : « Nègre riche est mulâtre, mulâtre pauvre est nègre. » De sorte que par cet aphorisme est clairement affirmé, nous semble-t-il, le primat du social sur le racial. D'autres exemples relatifs à l'Afrique viendraient sans doute également conforter ce point de vue, tant il est vrai que ce n'est jamais la race qui structure l'espace social, mais que c'est au contraire ce dernier qui donne leur « couleur » aux différentes « peaux » revêtues par la pluralité des acteurs sociaux d'un lieu donné.

13. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (1961), p. 43.

14. Sur cette question, voir Jean-Luc Bonniol, « La mal-mesure des races. Critique de l'usage inconsidéré des catégories de couleur », in *Le Retour de la race. Contre les « statistiques ethniques »*, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube, 2009, pp. 59-67.

ÉDOUARD GLISSANT

Bien que formé à l'ethnologie au musée de l'Homme après la Deuxième Guerre mondiale et ayant adhéré dans un premier temps à la philosophie de la négritude, Glissant s'en est très vite démarqué pour concevoir le concept d'« antillanité ». Cette notion visait à disjoindre la ou les cultures antillaises d'origines africaines perçues en termes raciaux et marquer ainsi la spécificité de l'univers caribéen. Dans un second temps, à partir des années 1990, Glissant abandonne, à son tour, cette idée d'« antillanité » pour forger celle de « créolisation¹⁵ ». Cette dernière notion s'applique, selon lui, aussi bien au monde des cultures caribéennes qu'à la totalité de la planète, puisque, pour Glissant, le monde antillais constitue un véritable laboratoire de la globalisation.

La créolisation est, pour l'auteur de *La Lézarde*, le moyen privilégié de contrer la philosophie, voire le despotisme de l'Un, du Même ou de l'Universel, tel qu'il a pu être « imposé de manière féconde par l'Occident » au reste du monde — et l'on voit en cela combien Glissant est proche des thèses postcoloniales — pour lui opposer celui « du Divers conquis [...] par les peuples qui ont arraché aujourd'hui leur droit à la présence au monde¹⁶ ». Par « divers », il faut entendre mise en relation, emmêlement fécond des ensembles culturels dans une sorte de « chaos-monde », qui rend imprévisibles les différents produits culturels résultant de ces mélanges et qui préserve leur singularité, c'est-à-dire le droit à l'opacité de leur spécificité. L'opacité, dans la lignée de Segalen, est ainsi au fondement de la « relation » qui se noue dans la rencontre de l'autre, du différent, du divers, qui sont reconnus comme tels¹⁷. Mais reconnaître, pour Glissant, n'est pas synonyme de comprendre, d'êtreindre, qui supposerait de réduire à la transparence et refondre dans l'Un. La mise en relation suppose au contraire de consentir à l'opacité, c'est-à-dire de reconnaître que le monde existe dans les saveurs de la complexité multiple. Là

15. Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997

16. Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 326.

17. Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Paris, Le Livre de Poche (« Biblio-Essais »), 1999.

encore, dans ce refus du regard extérieur, objectivant, la pensée de Glissant s'affirme tout à fait en phase avec les conceptions post-coloniales, telles qu'elles s'expriment de façon emblématique dans l'idée de « provincialisation de l'Europe », notamment.

En d'autres termes, Glissant, qui se veut anti-essentialiste en ce qu'il défend une identité « rhizomique » inspirée de Deleuze et de Guattari¹⁸ et qui s'élève, de ce fait, contre la notion de « créolité » chère à Bernabé, Chamoiseau et Confiant¹⁹, en laquelle il ne voit précisément qu'une essence, se retrouve paradoxalement piégé par le paradigme dans lequel il s'insère : celui du métissage.

En effet, pour fonctionner, le système de Glissant a besoin d'oppositions binaires. Par exemple, celle de la Méditerranée, véritable synecdoque de l'Occident, vue comme une mer fermée et havre de la tyrannie de l'Un, par opposition à la Caraïbe perçue comme une mer ouverte au multiple, autre façon d'opposer les « cultures atlantiques » aux « cultures créoles », tout ceci se situant dans le droit fil de l'opposition deleuzo-guattarienne de la racine et du rhizome²⁰.

En définitive, la pensée de l'« entremêlement des cultures », du mélange fécond postcolonial, par opposition au sinistre creuset du monde colonial de la plantation, suppose au départ des entités discrètes — les cultures — marquant bien là l'aporie de la problématique du métissage.

Le multiculturalisme glissantien, sous les dehors généreux de respect du divers, du multiple, du singulier, signe donc, du fait même qu'il implique de penser en termes de totalités culturelles et qu'il privilégie certains ensembles culturels au détriment d'autres formes de cultures, un abandon de l'universel. Cet abandon, ou cette défaite d'un universel abusivement associé à l'Occident, rapproche de fait la pensée de Glissant d'autres modes d'essentialisme qui l'ont précédée ou qui l'ont suivie, comme la négritude ou la créolité.

18. Edouard Glissant, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

19. Jean Bernabé, Patrice Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993.

20. Pour une critique de la Méditerranée vue comme univers clos et despotique, voir Bernadette Cailler, *Carthage ou la flamme du brasier*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007.

LE PARADOXE DE LA CRÉOLITÉ

On a vu plus haut que Glissant avait utilisé le concept de « créolisation » pour se démarquer de celui de « créolité », en laquelle il ne voyait qu'une forme d'essentialisme, même si lui-même n'était pas exempt de ce reproche. Même s'il existe en réalité une forte solidarité entre Antillais membres de générations différentes — Glissant cosigne souvent des livres et des articles avec Chamoiseau par exemple —, il est vrai que l'*Eloge de la créolité* manifeste un pas de plus vers une définition essentialisée de l'identité antillaise ou caribéenne, cette identité fût-elle revendiquée sous l'angle de la multiplicité des origines de la population de ces îles (caraïbe, européenne, africaine, asiatique, levantine). Car, précisément, la funeste question de l'origine, des origines, est au principe de la dérive essentialiste des auteurs martiniquais dans un parcours identitaire qui peut à la fois signifier le deuil de l'émancipation politique et apparaître, on y reviendra, comme un marché porteur destiné à des pays qui s'affirment comme concurrents de la puissance coloniale. Comme l'a montré Michel Giraud, il existe un paradoxe de l'identité antillaise, dans la mesure où l'on ne peut que s'étonner de constater que la « bâtardise » originelle des Antillais, laquelle résulte du maelström des cultures induit par la traite négrière, l'esclavage et la plantation, n'ait pas entraîné avec elle l'abandon de la pernicieuse question de l'origine, des origines²¹. On aurait pu s'attendre, en effet, à ce que les acteurs sociaux de cette région du monde se fussent réjouis d'être débarrassés à tout jamais de cette embarrassante question et se fussent fait une gloire de le proclamer au reste de la planète. Mais, malheureusement, tel n'est pas le chemin qu'ils ont emprunté.

Revendiquant une multiplicité d'origines, tout en prenant la défense d'une langue (le créole) qui, si elle est bâtarde, ne l'est certainement pas davantage que d'autres, ils ont lancé un produit nouveau — la créolité — situé à mi-chemin de l'« américanité » et de la « francité », une manière de circonscrire un interlecte ou un inter-espace susceptible d'être positionné de façon optimale sur le marché international des lettres et des idées.

21. Michel Giraud, « La créolité, une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines*, 1997, n° 148, pp. 795-811.

Or la créolité représente une torsion et une mise à l'écart post-coloniales de concepts qui ont fait leur temps, tel celui de francophonie, voire peut-être de littérature-monde en français²². En créolisant le français, en infiltrant, en subvertissant ou en abâtardissant la langue de Molière, les tenants de la créolité ne peuvent que satisfaire tous ceux qui ont à cœur de faire ravalier sa superbe à l'ancienne puissance coloniale, pour ce qui concerne l'Afrique, et à l'actuelle pour ce qui est de la Martinique et de la Guadeloupe. Ce n'est sans doute pas un hasard si *Texaco*, le roman de Patrick Chamoiseau, a connu un grand succès aux Etats-Unis et si d'autres auteurs antillais comme Edouard Glissant ou Maryse Condé, entre autres, y ont fait carrière. Le créole antillais, de par sa simplicité apparente, est prisé par certains Nord-Américains qui le comparent avantageusement à la « complication » du français hexagonal ou à la « sophistication » de la pensée française. Car il ne faudrait pas sous-estimer, à cet égard, la profonde ambiguïté des élites nord-américaines, fascinées d'une part par la « French Theory », mais d'autre part agacées par le côté « petit marquis poudré » de la culture française. Bref, la créolité ou la créolisation, dans la mesure où ces notions collent parfaitement avec celle d'« hybridité » promue par les « cultural » et les « postcolonial studies », sont sans doute d'abord et avant tout des produits destinés au marché nord-américain.

En offrant l'hospitalité aux auteurs et aux œuvres originaires des Antilles, les Etats-Unis ne seraient-ils pas parvenus, d'une certaine façon, à retourner les élites des anciennes et des actuelles colonies françaises contre la vieille puissance coloniale ? Force est de constater en tout cas que ce mouvement, qui s'étend aujourd'hui à la métropole hexagonale, s'est accompagné de l'essor sur le territoire français d'organisations particularistes comme le CRAN, lesquelles ont trouvé un soutien de la part de vieilles structures de lutte pour les droits civiques comme la NAACP. Dans le même sens, on peut observer avec intérêt l'action que l'ambassade des Etats-Unis en France déploie en direction des leaders émergeant au sein des minorités visibles présentes dans les « banlieues²³ ». Ce

22. Bernabé, Chamoiseau et Confiant n'ont pas signé le manifeste de la littérature-monde en français. « Pour une littérature-monde en français : le Manifeste », <http://www.congopage.com/article4577.html>

23. Luc Bronner, « Washington à la conquête du "9-3" », *Le Monde* (6-7 juin 2010).

soutien apporté aux Blacks et aux Beurs des « quartiers difficiles » a certainement pour objectif de fragmenter le récit national français vu comme obéissant aveuglement au modèle universaliste républicain. Il s'agit sans doute de propager un modèle concurrent — celui du multiculturalisme — axé sur la reconnaissance des singularités identitaires, alors même qu'il fait preuve d'essoufflement dans les pays européens où il est pratiqué, en se montrant incapable de contrer l'essor de la droite populiste.

Bref, ces formes d'essentialisation, qui ont pris naissance dans les anciennes et actuelles colonies françaises — la négritude, la créolisation et la créolité —, ont-elles véritablement le potentiel libérateur qu'on leur prête ou n'ont-elles pas pour effet d'enfermer les acteurs sociaux de France ou des Antilles dans des prisons identitaires dont ils auront le plus grand mal à s'échapper? Le récent débat sur les statistiques ethniques, dont le principe était défendu par des organisations comme le CRAN, et à la tête desquelles se trouvent des Antillais, a montré que le principe de race était loin de faire l'unanimité parmi ceux que l'on nomme, de façon cocasse, les « issus de la diversité » et que se posait par conséquent, à leur propos, la question de la légitimité de leurs porte-parole²⁴. Pour paraphraser Gayatri Spivak²⁵, on peut se demander en effet : « Qui parle au nom des subalternes ? » Ne s'agit-il pas d'« entrepreneurs d'ethnicité » qui ont tout intérêt à élargir l'assiette de leur public en passant, par exemple, du pourcentage — convenable — d'« Antillais » présents dans les médias hexagonaux à celui, notoirement insuffisant, des « Noirs » représentés dans les moyens de communication de masse ? De sorte que ces notions de négritude, de créolisation, de créolité, voire celle de « condition noire », deviendraient des enjeux, des stratégies identitaires aptes à propulser sur le devant de la scène de larges effectifs de population servant de masse de manœuvre à ces élites communautaires. C'est également dans cette perspective qu'il conviendrait, sans doute, d'examiner les re-positionnements de certains écrivains et essayistes par rapport à l'africanité ou à la négritude²⁶.

24. *Le Retour de la race. Contre les « statistiques ethniques »*, op. cit.

25. Gayatri Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, éditions Amsterdam, 2006.

26. Cf. Jean-Loup Amselle, *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.

DE LA RÉPUBLIQUE AU FRAGMENT : RETOUR SUR UN ITINÉRAIRE

Il convient de partir de l'émancipation des Juifs et de l'abolition de l'esclavage au cours de la période révolutionnaire pour mesurer l'ampleur des abandons et des nouveautés qui ont vu le jour au sein de la scène politique française. Au sein de ce tableau, l'abbé Grégoire occupe une place centrale en tant qu'il est à la fois l'ami des Juifs et des Noirs et qu'il est l'un des pères de la laïcité à la française²⁷. On oublie en fait trop souvent que la Révolution française a émancipé les Juifs et aboli l'esclavage, même si celui-ci a été rétabli quelques années plus tard par Bonaparte.

Si l'émancipation des Juifs et l'abolition de l'esclavage étaient conçues toutes deux dans une perspective universaliste, les Juifs et les Noirs devant être considérés comme des citoyens à part entière, il n'en reste pas moins que les premiers, pour entrer dans la République, devaient abandonner toute singularité de groupe. Comme le déclare le duc de Clermont-Tonnerre : « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus », ce qui signifie que les différents collectifs, les « nations » de l'Ancien Régime, mais également les esclaves noirs des Antilles, devaient abandonner tout particularisme, toute « différence » culturelle ou religieuse s'ils voulaient être absorbés dans le corps national. Pour les Juifs, ceci signifie notamment qu'ils devaient se fondre dans la société française en épousant des conjoints catholiques et que leur religion ne devait s'exercer que dans un cadre privé ou dans les synagogues. Tel est le cadre de l'assimilation offert aux groupes qu'il s'agissait d'émanciper dans un cadre républicain.

Il va de soi que ce modèle porte en lui le germe des difficultés à venir dans la mesure où le destin politique d'une vieille nation colonisatrice comme la France va faire surgir sur le devant de la scène des revendications, qui trouvent malaisément à s'exprimer dans un cadre strictement républicain. Il en va notamment ainsi pour ce qui est du processus de décolonisation ayant affecté le Maghreb et l'Afrique dite « noire », avec les revendications mémorielles contradictoires émanant à la fois des anciens colons et des anciens colonisés. C'est aussi le cas pour ce qui retient notre

27. Abbé Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, Paris, Fayard, 1988 (1788).

attention ici, à savoir l'émergence d'un nationalisme culturel qui se construit sur la base d'une décolonisation inachevée et de sa transmutation en « départementalisation²⁸ ».

En effet, comme on l'a fait remarquer, ce n'est sans doute pas un hasard si les Antilles ont été et sont toujours le théâtre d'une vie littéraire et intellectuelle extrêmement riche, celle-ci ayant sans doute servi de substitut ou de soupape de sûreté à une émancipation politique n'ayant pu être menée à son terme. Mais le revers de la médaille est que la revendication d'une singularité identitaire, par certains tenants de la créolité notamment, n'a pas été exempte de certaines dérives comme celle qui s'est exprimée à l'égard des « mulâtres » ou des « Juifs »²⁹. Tel est sans doute le prix que la société française a dû payer pour faire son entrée dans un régime, ou plutôt dans une « guerre » des mémoires, qui s'instaure à mesure que différents groupes se constituent et fragmentent ainsi le récit national. A cet égard, on ne peut qu'insister sur le rôle de ces « entrepreneurs de mémoire », lesquels sont en même temps des « entrepreneurs d'ethnicité », et qui se donnent pour mission de « rafraîchir » la mémoire des collectifs qu'ils entendent précisément faire exister en tant que groupes porteurs de certaines revendications, et donc demandeurs de certaines réparations. Et l'on voit ainsi apparaître, à propos des Antilles, comme à propos d'autres collectifs, la notion de diaspora comme « communauté de souffrance ». Cette notion abondamment utilisée dans un contexte tant africain que « black atlantique » ayant l'inconvénient, de notre point de vue, d'induire une racialisation des rapports sociaux en prenant comme modèle celui de la prétendue « diaspora juive », modèle s'appuyant lui-même sur la fiction de l'existence d'un « peuple juif » éternel.

*

Le 10 janvier 2010, les électeurs de Martinique et de Guyane rejettent à une large majorité (80 %) le référendum en faveur d'une évolution institutionnelle conduisant à davantage d'autonomie. Le

28. Ulrike Zander, *Conscience nationale et identité en Martinique*, thèse de doctorat, EHESS, 2010.

29. Voir le soutien apporté par Raphaël Confiant à Dieudonné et la réponse alambiquée de ce dernier à la suite de sa mise en cause par Jacky Dahomay dans *Le Monde* (2 décembre 2006). Raphaël Confiant, « Les Noirs, du malaise à la colère », *Le Monde* (9 décembre 2006).

lendemain de ce rejet, Raphaël Confiant, l'un des auteurs de l'*Eloge de la créolité*, publie un pamphlet très violent fustigeant les électeurs martiniquais en les accusant de n'être entre autres choses « qu'une sous-merde, un ramassis d'aliénés, d'alimentaires et de lâches. Une tache sur la carte du monde, une salissure, un étron³⁰ ». Que déduire de ce jugement outrancier ? Même si Raphaël Confiant est de plus en plus isolé au sein du monde antillais et s'il ne faut pas assimiler sa position à celle de l'ensemble des intellectuels martiniquais, cette sortie me paraît confirmer avec éclat l'idée constamment avancée, au cours de ce texte, d'un divorce constant entre le peuple des Antilles et ses élites. Alors que ces dernières ne cessent de défendre l'idée d'une singularité culturelle irréductible, ancrée et façonnée dans l'histoire de l'esclavage, de la plantation et de la colonisation, le peuple martiniquais, et plus largement antillais, sans oublier ses origines serviles, est moins que jamais prêt à se laisser entraîner, au grand dam de ses élites, dans l'aventure de l'autonomie et, *a fortiori*, dans celle de l'indépendance³¹. Doit-on pour autant, à l'instar de Confiant, les considérer comme des couards, des fidèles serviteurs du colonisateur français ? Il semble au contraire que, comme l'a montré le mouvement contre la *pwofitasyon*, le peuple antillais, sans oublier l'enfer de l'esclavage, situe essentiellement son combat sur le terrain économique et social, au risque de décevoir ceux qui veulent donner une composante essentiellement culturelle³², voire raciale, à cette lutte. Dans le refus de l'autonomie, tel qu'il était proposé par le référendum, c'est peut-être tout simplement leur attachement à la République qu'ont voulu manifester les électeurs martiniquais.

Jean-Loup AMSELLE

30. Raphaël Confiant, « “Péyi-a sé ta nou, sé pa ta yo” » (« “Ce pays est à nous, pas à eux !” »), clamaient-ils en février 2009... <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article3440>

31. Michel Giraud : « “Question noire” et mémoire de l'esclavage », à paraître in *Cahiers d'études africaines* (« 50 ans »), n^{os} 198-200, 2010, pp. 677-706.

32. Voir à ce sujet le « Manifeste pour les “produits” de haute nécessité » (16 février 2009) d'Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau, qui entendent donner un supplément d'âme « poétique », « écologique » et « décroissant » au mouvement de la *pwofitasyon*.