Après la colonie, la nation ?

Le devenir politique des départements français d'Amérique en question

Michel Giraud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/plc/336>

DOI : 10.4000/plc.336

ISSN : 2117-5209

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 79-109

ISSN : 1279-8657

Référence électronique

Michel Giraud, « Après la colonie, la nation ? », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], 12 | 2000, mis en ligne le 04 mars 2011, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/plc/336> ; DOI : 10.4000/plc.336

Après la colonie, la nation ?

Le devenir politique des départements français d'Amérique en question

par Michel GIRAUD
Chercheur au CRPLC (CNRS)
Université des Antilles et de la Guyane

Vers quelle forme d'organisation politique vont se diriger les sociétés antillaises et guyanaise et jusqu'à quelle distance vont-elles s'éloigner de l'ordre politique qui y prévaut encore ? Jusqu'à un renforcement de la décentralisation-régionalisation dont le rapport Lise-Tamaya apparaît aujourd'hui comme le projet le plus avancé ou jusqu'au passage à une forme d'autonomie conférant aux assemblées locales un certain pouvoir législatif ainsi que semblent le suggérer le *Pacte de développement* défini par les deux assemblées guyanaises et la *Déclaration de Basse-Terre* signée par les Présidents des Conseils régionaux des trois départements français d'Amérique ou, plus loin encore, jusqu'à une indépendance complète, espérée par certains, redoutée par d'autres (quand ce n'est pas par les mêmes tant la ligne de partage qui nous occupe peut parfois passer à l'intérieur d'un même individu) et que paradoxalement les indépendantistes paraissent revendiquer de moins en moins ouvertement au fur et à mesure que leur audience semble s'accroître ? Ces questions sont aujourd'hui au centre des débats publics (et même privés) en Guadeloupe, Guyane ou Martinique, puisqu'il semble qu'il y ait – dans ces pays – un large consensus, transcendant les clivages traditionnels de la vie politique locale, pour juger insatisfaisant le *statu quo* ?

Nous n'avons pas la prétention de répondre précisément (techniquement, si l'on préfère) à l'ensemble de ces interrogations, car nous n'avons pas l'expertise politiste pour ce faire. Nous voudrions plus basiquement, loin de toute assurance dogmatique et dans un souci essentiellement citoyen, tenter de réélaborer quelques principes

fondamentaux de philosophie ou de sociologie politique qui nous semblent être des outils indispensables pour donner aux débats évoqués la meilleure forme possible et aux sophistications politologiques que ces débats appellent nécessairement les fondements les mieux assurés. Des principes que nous nous efforcerons de dégager d'une double interrogation sur les limites de la compatibilité entre le fait de bénéficier d'un statut particulier – aussi justifié par les spécificités d'une géographie, d'une histoire et d'une culture propres qu'il puisse être – et celui d'appartenir à un système politique unitaire plus large, d'une part, et entre une organisation politique fondée sur le modèle de l'Etat national et le plus grand épanouissement de la démocratie auquel l'on puisse penser (rêver ?) aujourd'hui, d'autre part. C'est donc des « contrariétés » des affirmations particularistes¹ et de la forme d'organisation politique stato-nationale qu'il s'agira.

Concernant ce dernier point, nous voulons tout de suite préciser que ce n'est pas à réfléchir sur la **possibilité** de nouveaux Etats-nations antillais que nous voulons nous atteler. Car il ne nous semble pas que ce qui fait véritablement problème ici soit cette possibilité. Les arguments habituels opposés à celle-ci ne valent pas en effet, puisque des pays plus petits, moins peuplés et dotés d'aussi peu de ressources que la Guadeloupe, la Martinique ou la Guyane sont aujourd'hui indépendants (formellement ironisent certains, mais l'indépendance de tous les Etats est – il est vrai à des degrés différents – « formelle »). Certes, on dira, on dit déjà, qu'« il n'y a qu'à voir le résultat de ces indépendances ! ». Mais, puisque celles-ci sont un fait acquis, en dépit des limites susdites, les « difficultés » qui souvent les accompagnent attestent que le problème qui nous préoccupe n'est pas de possibilité, mais de **validité** (ou de désirabilité), pas de fait mais de valeur. En effet, s'il est vrai qu'il y a un très large accord sur l'Objectif final poursuivi par les peuples colonisés, ou, pour reprendre les termes d'un

1. Quelles que puissent être ces « contrariétés », il est cependant incontestable, selon nous, que la discrimination coloniale – et donc le racisme et l'imposition culturelle par lesquels on prétendait la fonder – n'a pas laissé aux colonisés d'autre voie possible pour la conquête de l'égalité sociale et politique supposée par l'idéal de la citoyenneté que celle de passer par l'assomption/revendication de particularités culturelles (voir Giraud, 1998).

vieux texte d'Aimé Césaire, s'il est vrai que « *nous savons très bien ce que nous voulons : La liberté, la dignité, la justice, Noël brûlé* » (Césaire 1944 : 7) et que cela suppose « *un bouleversement de l'économie et de la société* » permettant à un peuple « *qui depuis trois siècles cherche à s'exprimer et à créer* » (*Id.*) de le faire, il n'est, en revanche, pas vrai qu'il y ait a priori une voie et une voie seulement conduisant automatiquement à la réalisation d'un tel objectif. Et que, donc, le débat sur la validité, voire la nécessité, des voies d'évolution politique que nous venons d'évoquer continue d'avoir sa raison d'être : une refondation de la « République » existante – ainsi que semble l'indiquer, dans le texte déjà cité, la formule suivante : « *La quatrième République doit être* »² (pour nous, ce serait la sixième !) – ou l'érection de nouveaux Etats-nations ?

Nous devons, pour conclure ce propos introductif, souligner enfin l'extraordinaire difficulté d'avoir à réfléchir sur le désirable sans tomber dans le prescriptif, le « il n'y a qu'à », devant laquelle nous

2. Un choix duquel Césaire finira par tirer la conclusion qu'il « condamne toute idée d'indépendance antillaise. Mais – précise-t-il – ce n'est pas pour aboyer avec les chiens... Mais ce n'est pas pour jeter mes perles aux pourceaux. La dépendance martiniquaise voulue, calculée, raisonnée autant que sentimentale ne sera ni déchéance ni sous-chéance. » (*Id.*). Il faut noter, à ce propos, que, contrairement à ce qui est parfois dit, la pensée de Césaire fait preuve, sur ce point, d'une remarquable continuité : au texte que nous venons de citer, qui est d'avant la départementalisation, succédera dans la même veine, au moment de la rupture avec le Parti Communiste Français et la constitution du Parti Progressiste Martiniquais, la proposition « d'imaginer une France qui admettrait la plus large décentralisation possible, soit donc le maximum de libertés locales, donc de démocratie locale, qui ne compromettent pas pour autant l'unité du tout » et d'avancer « la formule « une Région-Martinique Autonome dans une France Fédérée » », pour conclure un peu plus loin : « notre avenir n'est pas dans une mimétique de fusion et de dilution, étapes d'une disparition programmée : cela est le conservatisme de droite ; ...notre avenir n'est pas davantage dans l'isolement où nous placerait un séparatisme qui, compte tenu de conquête chèrement arrachées à travers les âges, ne nous réserverait que recul et régression ; c'est la tentation populiste. », une proposition que Césaire rappelle telle quelle dans la livraison du 9 mars 1998 de France-Antilles.

Aujourd'hui, c'est la même idée d'une refondation de la République que retient le Secrétariat d'Etat à l'Outre-mer lorsqu'il fait, lui aussi, de « *la rénovation du pacte républicain* » le premier principe de son *Projet de loi relatif aux départements d'outre-mer*.

placent les interrogations dont nous partons. La seule réponse à cette difficulté que nous puissions imaginer dans le cadre de cet exposé est de nous en tenir à tirer le plus objectivement possible (comme cliniquement) les implications prévisibles des affirmations particularistes et de l'option nationaliste sur ce qui est pour nous tous l'essentiel, l'exercice de la démocratie, compte tenu – pour ce qui est de ladite option – des caractéristiques inhérentes à la forme d'organisation politique qu'est l'Etat-national. Et, bien sûr, laisser chacun décider, en conscience, de sa position en cette affaire.

STATUT PARTICULIER, STATUT SUBORDONNE

Concernant le bénéfice d'un statut particulier à l'intérieur d'un système politique unitaire, il faut, tout d'abord, retenir l'évidence qu'il ne saurait être acquis que dans le respect des principes qui sont jugés fondamentaux par l'immense majorité de ceux qui participent audit système, au risque, sinon, de voir celui-ci éclater faute de cohérence et de consensus et, conséquemment, le statut en question perdre toute réalité³. Ce qui signifie concrètement que tout statut **particulier** ne peut être, comme son « nom » l'indique, que d'une portée **secondaire** eu égard au corps de principes plus **général** auquel il est soumis, qui reste **principal**. Dès lors il ne peut, en définitive, tirer sa légitimité que du principe, **lui-même général**, qui veut que ce soit au plus près des réalités à administrer que l'on puisse en avoir la meilleure connaissance et donc qu'on puisse le mieux agir sur elles⁴. Et encore

3. La seule exception à cet axiome que l'on puisse légitimement imaginée est celle d'un statut transitoire, comme par exemple celui dont vient d'être dotée la Nouvelle Calédonie, qui – parce que, précisément, il est mis en place avec l'accord de toutes les parties pour préparer une éventuelle sortie du système considéré – peut, sans incohérence, s'affranchir de l'exigence en question. A l'inverse, dans le cas de la Corse, le caractère incomplet de l'accord existant entre les parties et le fait que la sortie du système n'y soit pas envisagée, même à long terme, nous semble devoir conduire à refuser au récent protocole de Matignon le bénéfice de cette exception.

4. C'est ce que souligne, par exemple, le principe de *subsidiarité* par lequel Jacques Delors, alors qu'il était président de la Commission européenne, et les Eurocrates entendaient et entendent encore privilégier, dans le traitement des affaires

conviendrait-il de s'assurer du bien-fondé que garde aujourd'hui ce dernier principe, qui a longtemps été communément reçu comme une évidence de bon sens, et qui l'est encore dans une large mesure, mais qui est, cependant, de plus en plus nettement contesté par certains analystes des réalités politiques actuelles. Ainsi, notre collègue Justin Daniel, s'interrogeant sur le « *mythe de la proximité* », soulignait, lors d'une conférence récemment prononcée à Sainte-Marie, le risque qu'à l'heure de la globalisation, « *le renforcement du pouvoir local, si justifié soit-il, accroisse paradoxalement la distance entre les mécanismes de contrôle politique et la gestion des problèmes qui se posent à l'échelle d'un monde de plus en plus interdépendant* »⁵.

Dans ces conditions, l'idée ou le sentiment qu'avec un tel statut pour chacun des Départements Français d'Amérique, c'est une souveraineté **proprement** guadeloupéenne, guyanaise ou martiniquaise qui commencerait à émerger – qui, aussi vague que soit cette idée, semble largement répandue dans les DFA et ce aussi bien chez ceux qui se déclarent en faveur d'un statut particulier, dans lequel ils voient une préfiguration d'une indépendance qu'ils considèrent ne pouvoir prochainement obtenir, que chez ceux qui, pour la même raison, le redoutent – est une illusion non fondée⁶. Car il apparaît clairement, en fonction de ce que nous avons dit précédemment, que la meilleure adéquation des institutions françaises aux réalités de ces départements particuliers rendrait peut-être plus efficace la souveraineté française dans cette partie de l'espace où elle s'exerce mais ne produirait en rien un changement de souveraineté, soit l'émergence d'une nouvelle souveraineté guadeloupéenne, guyanaise ou martiniquaise. Ou, pour le dire plus justement, que si l'on peut considérer qu'il puisse en aller

de l'Union européenne, la responsabilité de l'échelon local le plus proche du lieu ou du niveau où ces affaires se donnent à connaître, chaque fois que c'est possible (**c'est-à-dire chaque fois que cela ne contrevient pas à l'esprit de la règle commune**).

5. Voir également Daniel, 2000.

6. Nous observons que c'est à la même conclusion que parviennent, en d'autres termes, les auteurs du *Manifeste pour un projet global* (Patrick Chamoiseau, Gérard Delver, Edouard Glissant et Bertène Juminer) lorsqu'ils soutiennent que « *la décentralisation, avancée ou pas, ne détermine aucun possible d'auto-organisation [et qu'] il en est de même pour l'autonomie qui ne connaît que l'horizon de son statut et la focalisation d'un Centre qui l'autorise* ».

différemment c'est uniquement dans la mesure où les collectivités considérées reconnaissant et confirmant leur appartenance à la communauté politique française, le renforcement de la souveraineté de cette dernière par sa meilleure adéquation aux réalités locales impliquerait *ipso facto* le renforcement de la souveraineté des premières, mais d'une souveraineté qui ne leur serait pas propre.

Pour concrétiser quelque peu un propos bien abstrait, nous dirons, au titre d'une image qui mériterait des développements plus substantiels, que si on ne peut que s'accorder à tenir pour un « jacobinisme » désuet le refus des autorités françaises d'accepter la participation des présidents des assemblées locales antillo-guyanaises aux conférences internationales caraïbéennes et, plus largement, à l'ensemble des processus de coopération internationale dans la Caraïbe, il paraît difficile d'imaginer qu'aujourd'hui ces présidents, représentants de la France dans ces conférences et ces processus, puissent être les porte-parole d'une souveraineté qui ne serait pas française⁷.

En vérité, étrange paradoxe que celui d'une revendication de particularité qui ne peut produire l'effet de souveraineté recherché par ses promoteurs que sous la condition d'un renforcement de ce qu'au moins certains d'entre eux prétendaient ou prétendent encore combattre⁸. A moins qu'une telle prétention ne soit qu'un leurre dissimulant une stratégie de conquête, par des élites et à leur seul profit, d'un pouvoir limité à la sphère locale, auquel la dépendance maintenue vis-à-vis de la « puissance tutélaire » d'hier, d'aujourd'hui et, peut-être, de demain donnerait les moyens matériels, notamment

7. L'exposé des motifs du récent *Projet de loi relatif aux départements d'Outre-mer* est là-dessus tout à fait explicite quand il précise : « Favoriser cette insertion [celle des DOM dans leur environnement géographique] et renforcer les moyens de cette coopération [ladite coopération internationale] n'est en aucun cas une remise en cause de l'appartenance de ces départements à la République mais contribuera au contraire à son rayonnement ».

8. Un paradoxe qui fait dire aux signataires du Manifeste pour un projet global déjà cité : « Ainsi voit-on apparaître dans nos débats politiques un nouveau discours : celui d'un assimilationnisme nationaliste », ou parler Justin Daniel de « départementalisation sans le département » (doc. cit.).

financiers, de son exercice ! Un leurre qui pourrait bien s'expliquer par le fait que peut-être le « vent de l'Histoire » n'est plus vraiment à l'avènement de nouvelles souverainetés étatiques et que, dans une telle situation, une fraction importante de l'intelligentsia tenterait aujourd'hui de conquérir – faute d'une souveraineté politique que les dures nécessités de la dépendance économique et sociale paraissent interdire – une souveraineté « identitaire » qui, à l'ombre de cette dépendance, lui conférerait un réel pouvoir local. Et ce d'autant que cette stratégie aurait pour contrepartie ce que certains croient être les faux-semblants de l'attitude décentralisatrice métropolitaine lorsqu'ils parlent de « *tous les mensonges multiculturalistes en échange d'un peu de servitude volontaire qui prend le relais colonial* » (Le Brun 1996 : 15)⁹.

Il faut donc maintenant tirer radicalement la principale conséquence de l'argumentation qui précède : s'il s'agit d'accéder à une souveraineté qui soit propre, il n'est d'autre voie que celle de l'indépendance formelle, de la sécession d'avec la Métropole, même si cela doit être – selon les propres termes du *Manifeste pour un projet global* déjà évoqué – « *en partenariat avec la France, en fraternité* ».

9. Une perspective dont Samir Amin donne en quelque sorte la théorie générale quand il écrit :

« Vidées de tout contenu, les valeurs invoquées par le capitalisme au nom de l'universalisme (l'individualisme, la démocratie, la liberté, l'égalité, la laïcité, l'Etat de droit, etc.) apparaissent alors aux peuples victimes du système comme des mensonges, ou des valeurs propres à la « culture occidentale ». Cette contradiction est évidemment permanente, mais chaque phase d'approfondissement de la mondialisation – comme la nôtre – en accuse la violence. Le système découvre alors, par le pragmatisme qui le caractérise, les moyens de gérer cette contradiction. Pour cela, il suffit que les uns et les autres acceptent leurs « différences », que les opprimés cessent de revendiquer la démocratie et l'individualisme, la liberté et l'égalité pour leur substituer leurs valeurs prétendues « propres », c'est-à-dire en général le contraire des premières. Ils intériorisent alors leur statut subalterne et permettent à l'expansion capitaliste de se déployer sans que le renforcement de la polarisation qu'elle entraîne ne rencontre d'obstacles sérieux... C'est pourquoi l'option culturaliste de ces derniers [les non-Occidentaux] peut être non seulement tolérée, voire encouragée. Elle ne menace que les peuples qui sont ses victimes... les culturalismes aujourd'hui fonctionnent au mensonge : car ils sont en fait des moyens de gestion de la crise, en dépit de leur prétention à constituer la réponse à celle-ci. » (Amin, 1996 : 328-329).

aussi, avec affection toujours ». Car, l'éventualité que, dans une sorte de jeu de poker menteur, certains esprits cyniques ou, pour le moins, inconséquents puissent caresser (caressent peut-être déjà) l'idée d'être à la fois **dedans et dehors** du système politique auquel ils appartiennent encore, soit – pour le dire plus précisément – de jouir des avantages (ou des droits) que ce système confère sans assumer tous les coûts (ou tous les devoirs) qu'il impose¹⁰, de prendre appui sur le corps de principes qui le fonde quand cela est conforme à leurs intérêts particuliers et à lui opposer d'autres principes quand il ne convient pas à ces intérêts, et ce en excipant d'un droit à la réparation des torts (réellement) subis au cours de l'histoire qui exonérerait de l'obligation – pratique et morale – de cohérence, en justifiant l'octroi d'une exception, n'est pas **pratiquement tenable**, ainsi que nous l'avons déjà suggéré, mais n'est pas non plus **moralement ou politiquement convenable** (quitte à passer pour un naïf, nous disons d'ailleurs que moralement et politiquement reviennent au même !).

LE PROJET COMME PREALABLE

Cependant, dès lors qu'il s'agirait d'établir une véritable souveraineté guadeloupéenne, guyanaise ou martiniquaise, la reconnaissance de la nécessité de se séparer d'avec la France ne saurait constituer qu'un premier pas. Il faudrait encore s'assurer des « raisons » d'effectuer cette séparation. Soit s'assurer d'un corps de principes fondamentaux, mais aussi d'un « projet de société » et d'un « modèle de développement » qui les incarneraient, qui seraient substitués à ceux sur lesquels repose le système politique dont il s'agirait de sortir. Quel sens y aurait-il, en effet, à oeuvrer à l'érection d'une nouvelle souveraineté pour conforter l'existence des principes qui fondent l'ancienne et mettre en œuvre le même projet de société ou

10. Une idée que semblent partager bien des communautarismes contemporains, chez lesquels « l'égalité est invoquée pour obtenir autant de droits mais la différence est revendiquée pour avoir plus de droits et surtout moins d'obligations » (Le Pourhiet 1999 : 1014) ou, comme le disait avec malice Max Elizé, qui ont un art consommé de se montrer « capitalistes aux profits mais socialistes aux pertes » (*Id.*).

le même modèle de développement que celui que promeut cette dernière ? Le changement radical qu'est censée représenter une telle érection ne peut consister en la poursuite de la même politique faite par de nouveaux responsables. Il exige en préalable absolu, précisément, ce que les auteurs du manifeste susdit appelle un « *projet global* », car c'est « *le Projet qui génère ses lieux de pouvoirs, de possibles, qui rend nécessaire tel ou tel cadre juridique. C'est le Projet qui secrète le Statut qui lui est nécessaire, et non le contraire* ». Sans lui, il n'est point de véritable changement, d'« *écart déterminant* » mais une simple « *pulsion évolutive* »¹¹.

Disons, pour être plus positif sur ce point, sans pouvoir être ici plus concret, que ce changement suppose, entre beaucoup d'autres choses, que soient dégagées d'autres perspectives pour l'activité économique que la consommation effrénée de biens importés qui prévaut actuellement et de nouvelles modalités de la régulation sociale pouvant se substituer à ce qui est aujourd'hui dénoncé, de tous côtés, comme un assistanat castrateur, que soient affrontés, dans des politiques plus imaginatives que simplement répressives, les fléaux sociaux que représentent, par exemple, le développement d'une délinquance meurtrière ou la persistance des violences à l'encontre des femmes et des enfants ainsi que les grands problèmes de santé publique que sont notamment la toxicomanie croissante ou l'épidémie maintenue de sida, que les rapports de genres soient refondés sur une

11. Peut-être faut-il rattacher l'absence d'un tel projet dans les pays ici considérés au manichéisme dans lequel les responsables nationalistes semblent se complaire. En ce que « *s'il ne s'agit que d'ôter le Mal, c'est que le Bien est déjà donné. Point n'est besoin de le chercher dans l'angoisse, de l'inventer, de le contester patiemment lorsqu'on l'a trouvé, de l'éprouver dans l'action, de le vérifier à ses conséquences et d'endosser les responsabilités du choix moral qu'on a fait...* » et que ce que dit Sartre de l'antisémite vaudrait pour le nationaliste, à savoir qu'il « *a décidé du Mal pour n'avoir pas à décider du Bien. Plus je m'absorbe à combattre le Mal, moins je suis tenté de mettre le Bien en question. On n'en parle pas, il est toujours sous-entendu dans les discours de l'antisémite et il reste sous-entendu dans sa pensée. Lorsqu'il aura rempli sa mission de destructeur sacré, le Paradis Perdu se reformera de lui-même. Pour l'instant, tant de besoins absorbent l'antisémite qu'il n'a pas le temps d'y réfléchir : il est sur la brèche, il combat et chacune de ses indignations est un prétexte qui le détourne de chercher le Bien dans l'angoisse.* » (Sartre, 1954 : 52).

base plus égalitaire qu'ils ne le sont aujourd'hui, que soient systématiquement encouragées des attitudes de tolérance à l'égard du « différent » qui améliorerait (pardon pour l'énumération en vrac) – bien au-delà de son niveau actuel que l'on s'accorde à juger aujourd'hui médiocre – la qualité de l'accueil de ceux qui viennent d'ailleurs (à commencer par les voisins de la Caraïbe, mais pas seulement eux !) ou celle de l'acceptation des croyances, des modes de vie ou des orientations sexuelles minoritaires, etc.

Quelle que soit l'importance des changements radicaux dans l'orientation et le contenu des politiques publiques que suppose la « Nouvelle Donne » dont nous parlons, il nous semble que la principale difficulté que comporte celle-ci consiste à définir le meilleur cadre institutionnel dans lequel puissent être opérés ces changements et, plus précisément, à déterminer si le modèle de l'Etat-nation est le plus approprié pour réaliser l'objectif suprême, affiché par tous, dont la souveraineté politique et le développement économique ne peuvent être que les moyens : l'épanouissement de la Démocratie et de la Justice sociale. C'est donc à soumettre à la question les fondements du nationalisme, dans les différentes modalités selon lesquelles il se donne à connaître, que nous devons nous atteler.

LES FRONTIERES SONT CONSTRUITES

Le présupposé par lequel on prétend le plus souvent légitimer une affirmation nationaliste postule que ce serait l'unité culturelle du « peuple », son identité comme on aime à le dire aujourd'hui, qui fonderait le principe et l'existence même de la nation **en tant qu'entité politique**. Un présupposé qui implique donc qu'il y aurait des **sociétés monoculturelles**. Or de telles sociétés n'existent pas en fait. Partout et toujours – aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire des groupes humains – on observe que la formation des sociétés a résulté de la rencontre de groupes d'origines et de traditions différentes et que, par la suite, leur reproduction dans le temps dépend d'une telle rencontre. Partout, c'est le mélange, ou la **Relation** pour parler comme Edouard Glissant entre groupes différents que nous découvrons comme première dans cette formation ou cette reproduction, et non l'**élément**

isolé (cette caractéristique n'étant pas – comme le soutient l'écrivain martiniquais – propre à certaines cultures qui seraient spécifiquement « *composites* » par opposition à d'autres qu'il prétend « *ataviques* », elle est générale). Partout, le « splendide isolement » initial, la « pureté originelle » que l'on peut supposer pour une culture, un peuple ou une société, est une idée hors d'atteinte de toute vérification, une affirmation « non falsifiable » – selon un terme venu de l'épistémologie poppérienne –, donc une affirmation dénuée de tout fondement scientifique, une affirmation métaphysique. Le métissage des groupes humains et de leurs cultures est une règle si générale qu'elle ne connaît pas d'exception vérifiée¹². Bien sûr la région caraïbe n'échappe pas à cette règle et si la diversité culturelle des trois départements français d'Amérique n'atteint pas le degré de fragmentation des sociétés de la partie méridionale de l'arc caraïbe (Trinidad, la Guyana et le Surinam) que l'ont dit, pour cette raison, « plurales »¹³, elle est cependant – avec la présence, à côté d'une majorité de personnes que l'on dit parfois « créoles » (« blanches » ou « de couleur »), de populations d'origine indienne, « chinoise » ou syro-libanaise, des immigrants récemment venus de pays

12. Si certains en font une particularité de la région caraïbienne ou, plus largement, américaine c'est qu'ils sont aveuglés par le fait que l'extrême brutalité de la mise en relation planétaire qui est survenue dans cette région, le fait que celle-ci ne date que d'un peu plus de trois siècles, l'amplitude des écarts existant au départ entre les ensembles qu'elle a reliés, rendent simplement plus manifeste qu'ailleurs – comme grossi en une sorte d'expérience de laboratoire – ce qu'il y a toujours d'arbitraire à vouloir se référer à la pureté d'origine d'une communauté prétendue close sur elle-même, de nécessairement manipulateur dans tout établissement d'une généalogie, de problématique dans toute référence à une tradition. L'expérience créole ne fait donc que mettre en lumière avec une particulière netteté une vérité universelle : les appartenances culturelles sont des constructions sociales et non des marques d'atavismes, le produit de systèmes de relations changeants, parce qu'historiques, et non l'expression d'essences immuables, appartenances que les hommes font mais aussi refont et défont (y compris sous l'apparence d'un pur maintien).

13. « A plural society is a culturally divided society in which each cultural section has its own exclusive way of life, with its own distinctive system of action, ideas and values, and social relations » (Smith, 1960 : 768).

voisins et d'un grand nombre de Français de France appelés « Métropolitains » (auxquels il faut ajouter en Guyane les peuples « autochtones » amérindiens et les différents groupes de Noirs réfugiés) – bien réelle.

En matière de formation de groupes culturels, ethniques ou nationaux (peu importe), ce qui est effectivement « originel », ce qui est de fait à l'origine, c'est un réseau de relations, un continuum dans lequel le tracé des frontières qui vont précisément faire exister, en tant qu'entités séparés, les groupes en question ne peut résulter que d'une volonté qui « *introduit une discontinuité décisive dans la continuité naturelle* » (Bourdieu, 1980 : 65)¹⁴, qui découpe absolument là où il n'y avait pas de coupure absolue. Un découpage qui peut ainsi être dit arbitraire en ce que, parmi les nombreux critères qui peuvent justifier ce tracé (géographie, langue, histoire, culture, etc.), il n'en est aucun qui s'impose, comme naturellement, à l'exclusion des autres et qu'en privilégiant – comme principe d'unité du groupe – un critère distinctif unique ou un tout petit nombre de critères d'identification fonctionnant alors comme emblèmes identitaires de ce groupe, on écarte d'autres repères objectifs tout aussi légitimes qui, s'ils étaient retenus, conduiraient à renoncer à l'unité et à la distinction préalablement postulées. Considérons-nous l'ensemble de tous les critères d'identification possibles, nous ne serions pas plus avancés, car c'est à une atomisation infinie que nous aboutirions.

A simple titre illustratif d'un propos qui est resté peut-être encore trop abstrait et en prenant appui sur des réalités qui nous sont proches au milieu de tant d'autres, il apparaît, par exemple, clairement que la variation dialectale qui conduit du créole de la Guadeloupe à celui de la Martinique est impuissante à fonder la distinction de deux peuples différents, guadeloupéen et martiniquais et que donc à ne considérer que le facteur linguistique, c'est à l'existence d'une

14. C'est également ce que dit Jean-Loup Amselle ; « Une culture singulière ne peut être saisie que si elle a été prélevée arbitrairement et dissocié du tissu interculturel dans lequel elle s'insérerait. Les cultures ne sont pas situées les unes à côté des autres, comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre : elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations » (Amselle, 1990 : 55).

collectivité unique qu'il faudrait conclure. Que la seule géographie témoigne de la même impuissance : comment la démarcation géographique des deux pays précédemment considérés serait à elle seule pertinente, si le même type de démarcation ne peut fonder une séparation identique entre la Grande et la Basse Terre de Karukéra (serait-ce la largeur de l'espace aquatique qui fait la pertinence de la séparation ?) ? Et, magnanime, nous ne pousserons pas trop loin l'avantage, en passant sous silence Marie-Galante, les (deux) Saintes et la Désirade ! Mais, en revanche, nous partirons au Nord et nous y arrêterons pour demander comment le partage d'un territoire insulaire d'un seul tenant pourrait justifier l'existence distincte de Saint-Martin et de Sint Marteen¹⁵. Si, maintenant, nous tournant vers l'histoire pour résoudre le dilemme qui nous préoccupe, nous considérons, avec raison, que les dissemblances distinguant aujourd'hui la Guadeloupe de la Martinique renvoient à ce que la « grande affaire » de la chronologie antillaise – l'esclavage et son abolition – n'a pas connu exactement les mêmes développements dans ces deux ensembles-frères, nous ne tarderions pas à apercevoir que, cependant, le sentiment que l'on éprouve dans ces ensembles d'une histoire fondamentalement commune aux deux ne permet pas que l'on tienne comme allant de soi le postulat de l'existence de deux nations. Et ce d'autant qu'au même moment, l'appartenance à l'ensemble guadeloupéen des îles des Saintes et de la Désirade, par exemple, n'est jamais mise sérieusement en doute alors que ces territoires sont constamment restés à l'écart de la société de plantation esclavagiste qui a sévi dans les deux Guadeloupes. Ne resterait plus alors que l'espoir de trouver dans le critère de la culture la planche de salut recherchée. Mais – là encore – cet espoir risquerait de faire long feu, car les traits culturels que les populations de la Guadeloupe ou de la Martinique considèrent comme leur étant propres (*bitin/bagay an nou* !) sont, en fait, en trop grand

15. Au cas où nous élargirions le regard au-delà des seules Guadeloupe et Martinique, et en ne combinant que les deux critères que nous avons déjà casuellement retenus, nous observerions également que si la géographie peut légitimer un repli de Cuba, Santo Domingo ou Porto-Rico sur la seule Caraïbe, la langue espagnole parlée dans tous ces territoires a longtemps amené leurs habitants à une conscience d'appartenance latino-américaine plutôt que caraïbéenne.

nombre partagés par les deux peuples pour que l'on puisse en faire le critère incontestable d'une dualité nationale assurée.

Il faut donc se rendre à l'évidence que, contrairement à ce que laisse entendre une mauvaise habitude langagière, il n'est point de frontières absolument naturelles et que l'existence des groupes qu'elles distinguent n'est pas de nature. De telles distinctions sont le fruit de revendications et/ou d'impositions, bien humaines, qui obéissent à des logiques politiques constitués autour d'enjeux de pouvoir fondamentaux¹⁶. Les groupes n'existent donc que dans la mesure où ils sont faits et sans cesse refaits par les affirmations de tous ceux qui en proclament l'existence et avant d'exister il faut – comme le dit Benedict Anderson pour ce qui est de la nation – qu'ils soient « *imaginés* » (voir Anderson, 1983)¹⁷. C'est ainsi qu'il faut comprendre la fameuse formule de Bourdieu, extraite de l'article déjà cité, selon laquelle « *la frontière [...] produit la distance culturelle autant qu'elle en est le produit* » (Bourdieu, 1980 : 66) ou une récente déclaration de Jacques Derrida dans un reportage pour la télévision qui lui était consacré où il disait : « *Le « Nous »... c'est une promesse, une demande, un espoir, peut-être une crainte. Mais certainement pas une tranquille assurance quant à ce qui est. Il n'y a pas de nous. On n'a jamais rencontré un Nous dans la nature.* ». Donc, pour en revenir à la primauté du projet sur l'existant que nous évoquions plus haut, c'est le projet nationaliste qui fait exister la nation. C'est d'ailleurs ce caractère de réalité socialement construite de la nation qui rend impossible – même pour les meilleurs analystes de la question nationale – de donner

16. Au point que l'historienne Anne-Marie Thiesse (voir Thiesse, 1999) a pu dire, lors d'un séminaire auquel nous assistions, en une formule qui est à peine une boutade, que « *souvent, on construit la nation pour avoir l'Etat* ». A l'évidence, la poussée nationaliste à laquelle on assiste dans les départements français d'Amérique ne fait pas exception à cette règle.

17. L'existence des nations, par exemple, va si peu de soi qu'un peu partout, comme le souligne le travail cité d'A.M. Thiesse, leur avènement a dû vaincre de fortes résistances, avant que l'idée nationale ne finisse par s'imposer, par des efforts considérables : efforts pédagogiques, à travers l'Ecole, savants (collectes ethnographiques et présentation muséographique de leurs trouvailles, recherches philologiques sur la langue « nationale ») et littéraires (invention de grandes épopées « nationales »).

de cette réalité une définition purement objective, qui ne se référerait pas nécessairement à la représentation que les acteurs sociaux se font de la nation, et qui donc ne soit pas tautologique, comme le sont toutes les définitions scientifiques disponibles de la notion en question¹⁸.

L'ensemble de l'argumentation qui précède pourrait choquer certains de nos lecteurs, parce qu'elle leur semblerait aller à l'encontre du « bon sens » (qui est, en fait, en l'occurrence le sens commun du caractère naturel des groupes d'appartenance), et une telle éventualité mérite qu'on s'y arrête, car elle permet de faire avancer d'un cran notre réflexion. Le choc, s'il y a choc, tient à ce que, relativement à la formation des groupes ici examinés (culturels, ethniques ou nationaux) nous sommes tous dans la position de ceux qui arrivent après l'événement. Un après où l'on est face à et dans un « déjà fait » (nous voulons dire des groupes déjà faits) dont on a en quelque sorte oublié le « faire » (comment ils se sont formés ou, plutôt, comment ils ont été formés), ou, si l'on préfère, devant un résultat dont le processus qui l'a produit a été gommé. Mais cette position n'est pas tant la marque d'une mémoire défectueuse que l'effet d'un double processus.

D'une part, elle découle de ce que la construction des identités (de peuple, de nation, ...), leur « fabrication », repose sur la capacité, apparemment mystérieuse, des affirmations réclamant la reconnaissance de ces identités de faire advenir celles-ci à l'existence consciente. Des peuples, des nations, se réclamant comme tel(le)s, émergent là où auparavant existaient simplement des collectifs d'individus qui – tout en ayant chacun le sentiment de la particularité

18. Voici un florilège de définitions de la nation, afin que l'on puisse en juger : « Ainsi suis-je forcé de conclure qu'on ne peut concevoir de « définition scientifique » de la nation ; reste que le phénomène a existé et existe. Tout ce que je peux trouver à dire c'est qu'une nation existe quand un nombre significatif de gens dans une communauté se considèrent comme formant une nation, ou se conduisent comme s'ils en formaient une » (Hugh Seton-Watson, 1977 : 5, notre traduction) ou encore « Tout groupe suffisamment important en nombre dont les membres se considèrent comme faisant partie d'une même « nation » sera considéré comme tel » (Hobsbawm, 1990) ou enfin « Un groupe social dont les membres partagent le sentiment d'avoir des origines communes, revendiquent une histoire et un destin communs et spécifiques, possèdent plusieurs caractères spécifiques et ont le sentiment de leur unité et de leur solidarité » (Smith, 1986, notre traduction).

de certaines pratiques et de certaines croyances qu'ils possèdent en commun – ne faisaient pas pour autant de cette particularité le principe d'une entité distincte. Et ce à condition que ces affirmations fassent écho adéquatement à la réalité des intérêts qui sont en lutte dans le champ social et politique. C'est ce que l'on nomme dans le jargon des sciences sociales la performativité des affirmations identitaires, désignant par-là leur caractère d'anticipation qui aurait le pouvoir de s'auto-valider (comme l'explicite fort bien l'expression anglaise de *self-fulfilling prophecy*, littéralement prophétie se remplissant – se réalisant – elle-même) et qu'a clairement résumé Jean-Loup Amselle en écrivant que « *pour qu'une culture devienne une culture, il faut qu'elle ait la capacité d'intéresser certains acteurs sociaux et que ces derniers réussissent à la propulser sur le devant de la scène sociale et politique* » (Amselle, 1990 : 53)¹⁹. La parole des littérateurs et, plus largement celle des intellectuels, est ainsi créatrice d'identités, dès lors qu'ils ont le pouvoir performatif de mobiliser des groupes jusque là latents en les désignant dans leur différence avec d'autres groupes. Parce que les individus auxquels s'adressent les hommes de lettres et de savoir vont intérioriser les principes de division et de catégorisation de la réalité sociale que véhiculent les discours de ces derniers et qu'ils vont se mettre à percevoir, à se comporter et à agir en fonction de ces principes et de ces catégories, faisant devenir réalité ce qui n'était encore que prophétie de visionnaires, transformant en acte ce qui était en puissance. Les affirmations identitaires, en interprétant comme fruits d'une tradition les caractéristiques objectives qui fondent la proximité sociale des individus au nom desquels elles sont émises et qui n'ont pas en elles-mêmes une signification univoque et en les unifiant ainsi dans une image emblématique, font donc « *exister, à l'état institué, c'est-à-dire en tant que corporate body, corps constitué... ce qui n'existait jusque-là que comme... collection de personnes multiples, série purement additive d'individus simplement juxtaposés* » (Bourdieu, 1987 : 165). Une fois devenue réalité, la prophétie ne laisse ainsi plus apparaître la construction/manipulation du réel qu'elle a opérée et l'identité construite prend alors le visage

19. Pour la mise en évidence d'un tel mécanisme dans le champ culturel martiniquais, voir Giraud, 1997.

rassurant du naturel, de ce qui existe objectivement, sans qu'on ait besoin de le produire.

Le phénomène examiné tient, d'autre part, à ce que la naturalisation qui vient d'être évoquée répond – comme tout processus faisant d'une construction sociale une donnée de nature – à la logique de pouvoir qui veut que pour placer autant que possible hors de toute contestation, donc de tout dépassement, ce que l'on avance et, encore plus, ce que l'on a réalisé, il n'y a rien de mieux que lui donner l'apparence du naturel. Qui oserait aller à l'encontre des décrets de déesse Nature ? !

LA NATION COMME FAIT, LE POLITIQUE COMME VALEUR

Qu'on nous comprenne bien. En soulignant, après beaucoup d'autres auteurs, que les identités culturelles ne sont pas des faits de nature mais des constructions sociales, il ne s'agit pas de nier l'existence effective des particularismes culturels ou même de leur refuser toute valeur, ni d'assimiler les « *communautés imaginées* » que sont les nations à des sortes de faux en écriture historique. Pour être avant tout des représentations, ces particularismes et ces communautés n'en sont pas pour autant de pures fictions, car ce sont des représentations qui – comme nous l'avons dit en soulignant leur performativité – ont des effets sociaux bien réels²⁰. Ainsi, des millions d'êtres humains de par le monde s'y reconnaissent, beaucoup sont prêts à mourir pour elles et, de fait, certains leur sacrifient leur vie. Il n'y a donc aucune légitimité analytique à dénoncer prescriptivement la nation au seul motif qu'elle est le produit d'une fabrication idéologique. L'analyse scientifique n'a pour unique droit et devoir que celui de dévoiler les mécanismes de cette fabrication et de sa validation et, ce faisant, de récuser le caractère prétendument incontournable,

20. C'est ce paradoxe que B. Anderson résume dans l'opposition qui existe, selon lui, entre « *la puissance « politique » des nationalismes* » et « *leur misère philosophique, voire leur incohérence* » (Anderson, 1983 : 18).

comme naturel, donc intangible, de la nation et d'ouvrir ainsi le champ de la discussion à la critique du modèle d'organisation stato-national. Une critique scientifique qui, certes, peut éventuellement déboucher sur la contestation politique de ce modèle, mais c'est à chaque citoyen d'en décider « en son âme et conscience ». Il ne s'agit pas davantage de proscrire aux individus le droit de se reconnaître dans des communautés particulières, notamment nationales, en affirmant haut et fort leur appartenance à celles-ci, mais de mettre en évidence les périls que la volonté de fonder l'organisation politique sur de telles appartenances fait courir à la réalisation du projet démocratique.

Décider en fonction de la seule filiation des individus (c'est-à-dire du principe qui les rattache à une origine déterminée à travers une généalogie²¹) de la légitimité de leur inclusion dans un ensemble politique donné, des droits qui leur sont réservés dans cet ensemble et de ce que doit être le système de valeurs sur lequel repose celui-ci, donc faire découler la citoyenneté de la nationalité, comme le propose le credo nationaliste, soumet l'organisation politique à un **fait particulier et contingent** : le hasard de la naissance²² dans telle ou telle famille et dans tel ou tel pays. Or cette organisation relève, en vérité, du **droit**, soit d'un ordre défini par une **nécessité éthique** et marqué d'une exigence de **généralité** (si ce n'est d'universalité) dont l'idéal démocratique est le condensé. Ainsi, en prétendant fonder l'organisation politique d'une société sur une particularité historique et culturelle, l'option nationaliste nie ce qui fait l'unité proprement politique d'un peuple démocratique, à savoir non pas l'héritage des traits objectifs que les individus qui composent ce peuple reçoivent en commun d'une même origine supposée, la pesée d'une solidarité

21. Une généalogie qui fait, par ailleurs, toujours l'objet de manipulations. Ce n'est pas, en effet, la totalité des ancêtres passés et de leurs lignées qui est retenue, mais seulement certains d'entre eux, au gré des stratégies que l'on veut, au présent, réaliser ; des stratégies qui évoluent avec le temps. Par exemple, à titre d'image, si – pour les Antilles françaises d'hier – l'on pouvait reprendre la notation amusée que Roger Bastide faisait au Brésil d'une certaine tendance à poser la photographie de la mère noire à l'abri des regards étrangers dans la chambre alors que celle du père blanc trônait au salon, on doit peut-être aujourd'hui faire la constatation inverse !

22. Rappelons à ce propos, même si étymologie n'est pas raison, ce que tout le monde doit savoir : le terme de nation provient du verbe latin *nascere* (naître).

« organique » qui unirait ces individus comme « naturellement », mais l'Objectif (les objectifs) vers le(s)quel(s) ils se **projetent** et la cohérence de ce projet dont ils ont librement décidé et où, plus décisif que le fait de l'avoir construit comme « national », est celui d'avoir fait d'eux « *les auteurs des lois auxquelles ils doivent obéir en tant que destinataires* » (Habermas, 2000 : 107) ²³. C'est pourquoi nous rejoignons le philosophe allemand que nous venons de citer pour refuser l'idée que ce serait nécessairement de l'appartenance à une communauté « d'origine » – qu'il dit avec raison être « *prépolitique* » – que dépendrait toute solidarité politique.

Nous savons bien qu'il est une conception de la nation, souvent qualifiée de civique, dont on prétend qu'elle échapperait au reproche de particularisme que nous venons de faire à l'option nationaliste – en ce qu'elle fonderait l'existant national non sur la particularité historique et culturelle d'un peuple mais sur le contrat volontaire d'une « communauté de citoyens » (voir Schnapper, 1994) – et que la nationalité française en serait comme le modèle par opposition à une conception généralement dite ethno-culturelle, dont la nationalité allemande serait le type idéal. Mais il ne nous semble pas que l'on puisse tenir pour absolument fondée cette opposition, car l'analyse circonstanciée des faits historiques nous apprend que la conception que l'on dit être la plus contractualiste n'est pas pure de tout relent ethnique, ainsi que l'atteste clairement, par exemple, le caractère double du droit français de la nationalité (qui relève à la fois d'un « droit du sol » et d'un « droit du sang »). C'est que les pratiques que l'on dit inspirées de cette conception héritent nombre d'ambiguïtés de devoir exprimer un contenu – ledit « pacte républicain » – qui est censé dépasser radicalement les clôtures inhérentes au critère de la naissance dans le langage de la nation qui, lui, est celui du *nascere*. Comme nous le rappelle, parmi les propositions de la commission chargée par le gouvernement de cohabitation dirigé par Jacques Chirac de réformer le

23. Certes, il est vrai que ces objectifs et ce projet sont liés au dit héritage, mais ils n'en découlent pas de manière mécanique ou déterministe. Ils sont fondamentalement l'expression d'une volonté collective autonome qui doit sans cesse se réaffirmer, qui est – selon la célèbre formule d'Ernest Renan définissant la nation – un « *plébiscite de tous les jours* ».

code de la nationalité (une réforme qui, en définitive, n'a pas abouti), celle nettement discriminatoire d'exiger des jeunes issus de l'immigration étrangère un serment d'allégeance civique qui n'aurait pas été réclamé aux jeunes « Français de souche ». Il y aurait donc un sang qui « ne saurait mentir » et qui rendrait superfétatoire l'expression de la volonté d'adhérer au contrat républicain ! En vérité, derrière ce que Fred Constant a appelé le « *pieux mensonge* » (Constant, 1996 : 123) de l'ethnisme rampant de la conception « civique » de la nation comme, a fortiori, derrière l'ethnisme manifeste de la conception « ethnique » de celle-ci, c'est la même logique de pouvoir qui est à l'œuvre, celle par laquelle une « lignée » veut s'assurer une domination, au détriment d'autres « lignées » et, plus précisément encore, une élite au sein de cette première « lignée » au détriment de sa base.

Quoi qu'il en soit de l'opposition dont il vient d'être question, en tant qu'état de fait, aucune particularité historique et culturelle n'a en elle-même de valeur : elle exprime **ce qui est** (les x ou les y sont comme ci, pensent comme ça, s'organisent et agissent de telle ou telle manière, ...) et n'indique certainement pas **ce qui doit être**. Ainsi une tradition n'est pas en soi bonne pour le groupe qui la manifeste du simple fait qu'elle lui est particulière (c'est là la faiblesse « congénitale » de toute justification par l'autorité de la tradition). Elle ne peut recevoir sa valeur que d'un jugement qui suppose, justement, que l'on puisse intellectuellement s'en détacher, mettre en œuvre des critères qui la transcendent (comme ils transcendent toute tradition particulière), des principes de la raison, si ce n'est **universels**, du moins « **universalisables** ». Alors qu'à l'inverse, la (ou encore, plus abstraitement, le) politique, parce qu'elle (il) est avant tout la mise en œuvre d'un projet de – d'un vouloir – vivre ensemble dans la cité, la réalisation d'un choix de société, est fondamentalement de l'ordre de la **valeur**, du **devoir être** et pas seulement de l'**être**, du **fait** ; Comme le dit avec force notre collègue guadeloupéen Jacky Dahomay, « *la démocratie requiert une ...ontologie fondée sur l'abîme qui sépare l'être du devoir-être* » (Dahomay, 1993 : 52). Autrement dit, loin que ce soit la tradition qui puisse fonder en raison un ordre politique, c'est, au contraire, les principes régissant idéalement cet ordre qui, par « *une appropriation réflexive des traditions stabilisatrices des identités* »

(Habermas, 2000 : 82), décident de la valeur des habitudes culturelles et, conséquemment, du bien-fondé de préserver ou de modifier celles-ci. C'est qu'en effet la primauté de la raison sur la tradition que nous défendons n'implique pas nécessairement que l'on rejette toutes les habitudes culturelles de son groupe, mais signifie que l'on se donne la liberté de choisir, parmi celles-ci, celles qui paraissent conformes aux exigences rationnelles, que l'on n'est pas prisonnier de ces habitudes comme on l'est d'une hérédité biologique, parce qu'elles sont elles-mêmes la concrétisation de choix passés dont on peut à loisir examiner le bien-fondé et dont on doit établir qu'ils sont encore aujourd'hui adéquats à nos réalités.

Les risques que la réduction culturaliste du politique fait courir à la réalisation du projet démocratique sont d'autant plus grands que la société est multiculturelle (et nous avons dit qu'elles le sont toutes peu ou prou, notamment dans la région caraïbe). Car, alors, la pluralité des filiations culturelles revendiquées soumet le corps social à la pression intense d'une dynamique de morcellement et de désintégration née de la volonté de chacun des groupes constitutifs de ce corps de réaliser des aspirations qui lui sont propres en excipant de sa « différence » pour tenter de légitimer les concurrences qui l'opposent à d'autres. Et ainsi le libre jeu des particularismes – même s'il est limité par le principe abstrait du respect du particularisme des autres, aussi salubre soit ce principe – conduit (ou conduira) immanquablement à de violents conflits de légitimité pouvant bloquer gravement le fonctionnement social, chaque groupe pensant avoir le droit (le « droit à la différence » bien sûr !) avec lui. Et ce, si l'on en croit la philosophe tunisienne Hélé Béji, parce que « *dans toute proclamation de sa différence, il y a une secrète conviction de l'évidence de sa supériorité* » (Béji, 1990 : 48) et qu'alors « *la réclamation culturelle de sa différence ne peut plus être considérée comme une manifestation du droit, mais comme une économie masquée de la force* » (Id).

Dans ces conditions, l'on ne peut préserver le système social global de l'effet désintégrateur des forces centrifuges du pluralisme culturel et se prémunir du risque de voir l'Etat assurer la satisfaction des intérêts de seulement certains des groupes parties prenantes de ce pluralisme qu'en arrimant solidement l'organisation politique de ce

système à une vision des règles fondamentales du jeu social qui soit **commune à tous les groupes**, le bon exercice de la citoyenneté démocratique n'étant possible que si un droit commun règle la coexistence des libertés individuelles et particulières. Compte tenu de la pluralité des traditions culturelles présentes dans les situations que nous examinons ici et des systèmes normatifs particuliers qu'elles ont engendrés et à la lumière du principe du relativisme culturel nous assurant de l'égale dignité de chacune de ces traditions et de ces systèmes, aucune d'elles ou aucun d'eux ne peut rationnellement prétendre détenir la vérité à l'exclusion des autres, n'est en position de s'imposer légitimement aux autres, et donc la vision commune dont nous venons de dire la nécessité ne saurait résulter que d'une incessante négociation entre ces traditions qui prendrait en compte de manière raisonnée et critique leurs différences, pour en quelque sorte les dépasser grâce à la mise en œuvre de ce que Jürgen Habermas nomme une « éthique discursive ». C'est-à-dire à travers un dialogue permanent qui ne peut manquer d'être conflictuel mais où il ne fait sens pour chacun de s'y engager qu'en étant conscient qu'il a à apprendre de l'Autre et convaincu que rien n'est a priori – avant un libre examen de la raison – non négociable, donc en acceptant l'éventualité d'importants changements dans son propre credo, bref en étant ouvert à une dynamique de transformation mutuelle. Car, comme le dit fort bien le sociologue barbadien Harry Goulbourne, « *Soumettre toutes les cultures, sans exception, à la critique afin de créer quelque chose d'entièrement nouveau impliquera d'abandonner certains aspects de chacune au profit des aspects bénéfiques de toutes* » (Goulbourne, 1992 : 369, notre traduction).

C'est dire que la vision fédératrice dont il est question ne peut surgir que de l'adhésion commune à un ensemble de valeurs et de normes qui – intégrant et transcendant à la fois les systèmes culturels des groupes particuliers – est porteur, dans l'organisation politique rassemblant le corps social, d'une visée d'universalité qui éloigne cette organisation de tout particularisme culturel²⁴.

24. Cette adhésion ne signifie pas pour autant la fin des oppositions et des conflits d'intérêt entre groupes mais une régulation de ces oppositions et de ces conflits

Dès lors imaginer et a fortiori définir cette vision selon la grammaire culturaliste de la nation ne manquera (ne manque déjà) pas de susciter, à juste titre, de la part des minorités des sociétés considérées la critique véhémence que la nation qui est alors imaginée n'est, parfois en dépit de l'habit universalisant du « contrat volontaire » dont on tente de la couvrir, que l'expression de la sacralisation d'un particularisme, d'un héritage particulier, celui de la majorité dominante, qui n'a pas plus de légitimité qu'un autre, à prétendre à la représentation de tous²⁵.

LES MEFAITS DE LA PREFERENCE NATIONALE

L'exigence de ne pas soumettre l'organisation politique aux filiations culturelles et aux allégeances communautaires que nous venons de souligner tient, pour l'essentiel, à ce qu'une telle soumission est génératrice d'exclusions littéralement injustifiables au plan de la raison, qui viennent gravement contredire l'idéal démocratique, comme en témoignent à profusion les effets discriminatoires de la règle et de la pratique de la « *préférence nationale* » réservant, dans un pays donné, aux seuls nationaux de celui-ci aussi bien la libre entrée sur le territoire que le plein exercice des droits civiques et politiques ou encore certains emplois²⁶.

puisque, pour transcendant que soit l'ensemble des valeurs et des normes communément partagées par rapport aux systèmes normatifs particuliers sur lesquels il pèse, il ne détruit pas automatiquement ces derniers, ni ne fait, comme par miracle disparaître leurs concurrences.

25. Il est ainsi clair que bien des pères des indépendances caraïbéennes, Eric Williams en tête, quand ils disaient explicitement une **volonté contractuelle** être au fondement de la nouvelle nation pensaient implicitement à un **héritage historico-culturel**, celui de l'esclavage des nègres et de la culture qui serait propre aux « Afro-antillais ». Tout comme dans les possessions françaises de la Caraïbe, la négritude a longtemps été et est encore largement, dans la pensée de la nation, la marque d'une créolité « authentique ».

26. Ainsi, par exemple, les dispositions du nouveau statut de la Nouvelle-Calédonie (accords de Nouméa du 5 mai 1998 et loi organique du 19 mars 1999 les mettant en œuvre) – en restreignant aux personnes qui résident depuis aux moins dix

La situation qui est faite dans certains pays de la Caraïbe aux immigrants venus, en nombre croissant, de territoires voisins au gré des difficultés économiques et des crises politiques qui secouent ces derniers est – à l’instar de ce qui est vrai dans bien d’autres régions du monde – exemplaire des exclusions qu’engendre la réduction du politique au national que nous critiquons. Le statut d’étranger de ces immigrants, quand ce n’est pas l’irrégularité de leur présence, les place, en effet, le plus souvent dans la position peu enviable d’une force de travail surexploitée, que l’on peut rejeter dès lors qu’elle n’est plus utile et les met à distance du plein exercice des droits civiques et

ans sur le sol calédonien le droit de vote aux élections du congrès et des assemblées de province de la Nouvelle-Calédonie et l’accès sans restriction à l’emploi local, sans exonérer du paiement des impôts locaux tous ceux qui se trouvent ainsi exclus du pouvoir de désigner les responsables de la collecte et de l’affectation de ces impôts – instaurent une citoyenneté néo-calédonienne élitaire puisque réservée aux seules personnes nées ou établies de longue date dans le territoire. En entendant par là effacer certaines marques de la dépossession coloniale, elles créent de nouvelles discriminations et font alors de la citoyenneté en question « *à la fois un facteur d’émancipation et d’exclusion* », comme le dit une juriste militante de la défense des droits des immigrés qui conclut en constatant « *avec un peu de découragement qu’une fois encore la citoyenneté, si elle est la condition de l’émancipation pour un peuple et pour les individus qui le composent, a du mal à se construire autrement qu’en excluant ceux qui n’entrent pas dans les critères ayant servi à délimiter la « communauté de destin* » et parmi ces exclus, il faut rappeler qu’il n’y a pas que des Européens – qu’on pourrait, dans une perspective certes un peu manichéen et simplificatrice, ranger dans la catégorie des colonisateurs – mais aussi des habitants de Wallis et Futuna dont les migrations constituent un élément de l’équilibre économique de la région. » (Lochak 1999 : 32 et 34). Un de nos collègues juristes, pour justifier l’opinion qu’« *on ne saurait se scandaliser qu’une telle détermination des acteurs laisse derrière la porte les résidents de fraîche date* », croit pouvoir invoquer l’argument de « *l’enracinement de la résidence, facteur de socialisation et d’acculturation, de partage de valeurs communes* » (Emeri, 2000 : 13). Ce faisant, il ignore, d’une part, l’impossibilité de déterminer précisément une durée – qui serait la même pour tous ! – au bout de laquelle ce qu’il appelle l’« *acculturation* » pourrait être tenue avec certitude pour acquise et en reconnaissant de manière embarrassée, d’autre part, que la communauté de valeurs qui est censée être au fondement de l’accès automatique des Canaques et des Caldoches à la nouvelle citoyenneté néo-calédonienne n’en est pas véritablement une, puisqu’« *il est vrai qu’elles [lesdites valeurs communes] n’étaient pas vécues en commun* » (c’est le moins qu’on puisse dire !). Pour une analyse bien documentée de ce statut, menée dans une perspective « *républicaine* » très critique à l’égard de ce celui-ci, voir Le Pourhiet, 1999.

politiques élémentaires qui est réservé aux nationaux de leur pays de résidence. Dans les périodes de crise sociale ou politique, ces groupes étrangers servent commodément de boucs émissaires vers qui sont canalisés les griefs de la population autochtone, en leur faisant porter la responsabilité de la plupart des difficultés que connaît celle-ci. On assiste alors à des surenchères xénophobes qui en appellent au refoulement de l'étranger et qui débouchent parfois sur de véritables pogroms, dont la *matanza* (le massacre) des Haïtiens en République Dominicaine sous la dictature trujilliste reste l'archétype tragique mais qui ne sont pas inconnus dans d'autres territoires de la région, ainsi que l'attestent – sous un mode mineur – les ratonnades contre les ressortissants de l'île de la Dominique survenus les 28 et 29 septembre 1979 en Guadeloupe²⁷, où l'on a vu des Guadeloupéens se transformer en auxiliaires de fait de la police française dans sa politique d'expulsion d'immigrés dominicains et au cours desquelles des hommes ont été battus et des femmes violées, puis remis aux autorités de police qui les ont expulsés sur le champ.

Il est hautement significatif pour notre propos de noter que les mouvements nationalistes antillais ne se tiennent pas toujours, loin s'en faut, à l'écart de ces accès de xénophobie (voir Hurbon, 1983), comme l'a encore récemment confirmé la campagne hostile qu'a déclenchée, en Guadeloupe, l'échouage d'un bateau de réfugiés chinois sur les côtes guadeloupéennes. C'est que si la mobilisation nationaliste dans les pays considérés est, bien sûr, dirigée en premier lieu contre la puissance coloniale, elle suppose également – face aux menaces de phagocytose économique et culturelle que comporte la colonisation – un renforcement, quand ce n'est pas une rigidification, des frontières de la nation à libérer et à construire, ce que L. Hurbon a justement appelé une « *passion de l'homogénéité* » (Hurbon, 1983 : 1998). Elle pousse ainsi, comme par ricochet, à l'exclusion des autres peuples. Une exclusion d'autant plus marquée lorsqu'il s'agit de populations immigrantes. Parce que celles-ci, évidemment, viennent tendre un peu plus la compétition pour l'accès à des ressources déjà fortement

27. Sur la portée de ces derniers événements, bien moins connus que le premier, voir Hurbon, 1983.

disputées, mais aussi parce que les migrations participent du procès de transnationalisation qui met en crise le modèle de l'Etat-Nation selon lequel les souverainetés politiques caraïbéennes se sont récemment constituées et d'autres pourraient dans l'avenir se former. Plaçant en porte-à-faux les revendications nationalistes dans des territoires politiquement dépendants où celles-ci ne correspondent encore qu'à un projet de minorités agissantes qui se heurte à de vives résistances de la part de larges fractions de l'opinion, ces migrations qui sont un des vecteurs ce procès ne peuvent, en effet, que faire l'objet de suspicion dans le « camp patriotique » de ces territoires. Par quoi on aperçoit que si, partout, la concurrence dans l'accès à des ressources rares est le premier moteur de la xénophobie, celle-ci, dans les pays dépendants de la Caraïbe, s'alimente aussi très particulièrement à la crispation identitaire qui accompagne le plus souvent la recherche d'une sortie de la situation coloniale.

AU-DELA DE LA NATION

Les débats sur la nation sont aujourd'hui largement dominés par une constatation simple : le cadre stato-national craque de partout un peu partout, mais nulle part, pour l'instant, on n'a encore trouvé mieux pour assurer l'organisation politique des sociétés. Quelle étrange faiblesse du pouvoir d'imagination politologique ou sociologique fait que l'on s'en tienne souvent à une si pauvre conclusion qui constitue davantage un aveu d'impuissance qu'un constat rigoureusement construit et qu'on ne tente pas, à quelques exceptions près, d'envisager ce que pourrait être, ce qu'est en partie déjà, une organisation politique non nationale des ensembles sociaux qui sont en train de se construire en plusieurs points du globe, en Europe par exemple ? ! Quelle incurie d'analyse conduit à supposer un « pour l'instant » dont il n'est pas essayé de préciser les conditions qui le font exister aujourd'hui et qui demain le condamneront à ne plus être ? ! Quel aveuglement et quel assourdissant mutisme permettent de continuer à passer sous silence le fait avéré que, même lorsqu'on prétend tenir la nation au plus loin de son acception ethnique, les mécanismes politiques de représentation des intérêts et des opinions qu'elle légitime sont profondément

discriminatoires, puisqu'elle ne cesse de reposer sur la séparation, dans un même corps social, entre ceux qui « en sont » et ceux qui « n'en sont pas » ou qui « n'en sont pas tout à fait » ? ! Pourquoi ne pas imaginer des États démocratiques non nationaux, des « patriotismes » qui ne seraient que « constitutionnels », selon l'expression d'Habermas.

Il nous semble ainsi impérieux que soit élargi, au-delà du cadre de la Nation, le champ d'application de l'idéal de la citoyenneté et, donc, mise en question toute doctrine de « *préférence nationale* » et inventées de nouvelles modalités de régulation sociale et politique, de nouvelles formes d'exercice de la démocratie. A l'intérieur de ce qui reste des frontières nationales, l'invention de ces nouvelles modalités, de ces nouvelles formes, passe par un découplage de la nationalité et de la citoyenneté qui permette une extension des possibilités d'accès aux droits civiques et qui renforce la démocratie en associant de nouveaux droits politiques pour les étrangers aux droits sociaux dont ils disposent déjà et en mettant ainsi en cause l'actuelle coexistence de populations à droits inégaux. Mais elle devrait, plus encore, assurer une meilleure participation de tous, nationaux et étrangers, à la vie de la cité, par un élargissement du contenu de la notion de citoyenneté à une dimension civile et sociale plus marquée que ce n'est le cas présentement et par un renforcement du contrôle de tous les résidents, quelle que soit leur origine, sur les fonctions essentielles de l'Etat. Car, dès lors que la citoyenneté peut être dite aujourd'hui « *limitée* » pour la grande masse des nationaux, en ce que « *leur contrôle sur les fonctions essentielles de l'Etat reste faible ou inexistant et leur activité politique purement représentative* » (Balibar, 1984 : 1747-1748), il ne s'agit pas « *simplement d'ajouter, aux droits dont disposent déjà les uns (la majorité), des droits et des moyens matériels **spéciaux** pour les autres, mais de transformer la définition et l'exercice des droits de **tous*** » (Id : 1749).

A l'évidence, cette exigence générale vaut aussi pour les pays de Caraïbe et conduit en particulier, pour ceux qui sont encore politiquement dépendants, à une révision déchirante des réflexions et des actions anticolonialistes. Car si de nombreux anticolonialistes reconnaissent aujourd'hui que l'indépendance politique n'est pas une

condition suffisante de l'émancipation des peuples qui sont encore sous la tutelle d'un pouvoir métropolitain, peu d'entre eux vont jusqu'à rompre avec le dogme nationaliste selon lequel cette indépendance serait tout de même la condition nécessaire de ladite émancipation et donc qu'il n'y aurait, pour ces peuples, de libération que nationale²⁸. Or, c'est précisément un tel dogme que les dynamiques susdites viennent contredire, en attestant qu'il a été possible pour des populations vivant sous tutelle de s'assurer – à travers de grandes difficultés, dont bon nombre subsistent encore – à la fois un incontestable progrès social et l'expression renforcée de leur personnalité propre grâce à un indéniable dynamisme culturel (manifeste, par exemple, tant au plan littéraire que musical), alors qu'au même moment des peuples voisins – une fois que leur pays eut accédé à la souveraineté politique et qu'ils ont pu ainsi laisser libre

28. Cependant, il vaut d'être noté que certains ont su rompre avec un long passé nationaliste et ont pu alors faire, enfin, valoir, comme Jean Crusol le fait avec justesse, que « *Dans la longue histoire de la lutte des peuples pour leur émancipation, le combat pour la dignité et l'identité a pu emprunter diverses voies : l'une d'entre elles a été la lutte pour l'indépendance nationale. C'est celle qui fut le plus souvent empruntée au cours de la deuxième moitié du siècle qui vient de s'achever. Mais il y en eut d'autres. Une seconde voie consiste, pour les ex-colonisés, à s'intégrer au sein de la société colonisatrice elle-même et à lutter pour conquérir les droits, les responsabilités et la dignité de citoyen, ainsi que les espaces permettant l'expression et l'épanouissement de leur identité propre... contrairement à ce que croient la plupart de ceux dont la culture historique se limite à une connaissance approximative de la seule période de la décolonisation européenne, cette seconde voie a été empruntée plus souvent que la première dans l'histoire de l'humanité. Sinon comment expliquerait-on aujourd'hui l'existence de grandes nations de dizaines de millions d'hommes, telles que la France ou l'Allemagne, ou de centaines de millions d'hommes, telles que la Chine, l'Inde ou l'Indonésie, où coexistent plusieurs ethnies, plusieurs cultures, plusieurs religions ? Dans l'hypothèse contraire, le monde ne serait encore aujourd'hui qu'une collection de villages guerroyant farouchement pour la défense de leur territoires respectifs et de leur « souveraineté »... L'intelligence et la raison nous commandent de reconnaître que l'intégration de ceux dont les ancêtres furent esclaves et colonisés, dans des sociétés colonisatrices d'origine, est un fait général dans l'histoire de l'humanité et n'entache en rien la dignité des hommes et des peuples, dès lors que ceux-ci accèdent aux mêmes droits que l'ensemble des citoyens et qu'ils conquièrent les espaces de liberté nécessaire à l'expression de leur identité » (Crusol, s. d. : 3).*

cours à leur génie particulier – n’ont pas connu, loin s’en faut, le développement social des premières.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES CITEES

AMIN Samir, « Pour une stratégie de la libération », in Laënnec Hurbon (sous la direction de), *Les Transitions démocratiques*, Paris, Syros, 1996, pp. 321-335.

AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 ; traduction française : *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

BALIBAR E., « Sujets ou citoyens ? », *Les Temps modernes*, n° 452-454, mars-mai 1984, pp. 1726-1753.

BEJI Hélé, « Radicalisme culturel et laïcité », *Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, pp. 45-49.

BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, novembre 1980, pp. 63-72.

BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

CESAIRE Aimé, « Panorama », *Tropiques*, 10 février 1944, p. 10.

CONSTANT Fred, « La démocratisation dans les Caraïbes du Commonwealth : citoyenneté, ethnicité, égalité », in Laënnec Hurbon (sous la direction de), *Les Transitions démocratiques*, Paris, Syros, 1996, pp. 113-126.

CRUSOL Jean, s. d. *La loi d'orientation et la supercherie de « Basse-Terre »*. *Pour regarder en face les réalités du 21^e siècle*, Parti Socialiste, Fédération de la Martinique, s. L., Document multicopié.

DAHOMAY Jacky, « Les faiblesses du nationalisme antillais. Le nationalisme entre terreur et démocratie », *Chemins Critiques*, vol. 3, n° 1-2, décembre 1993, pp. 31-70.

DANIEL Justin, « Les limites de la démocratie locale en Outre-mer », in Gérard Marion (sous la direction de), *Mélanges en hommage à Bernard Vonglis*, Paris, l'Harmattan, 2000, pp. 85-102.

EMERI Claude, « Prolégomènes : trois questions préalables », in Claude Emeri, Jean-Pierre Sainton, Fred Reno, Julien Méron, *La question statutaire en Guadeloupe, en Guyane et en Martinique. Eléments de réflexion*, Pointe-à-Pitre, Editions Jasor, 2000, pp. 11-22.

GIRAUD Michel, « De la Négritude à la Créolité : une évolution paradoxale à l'ère départemental », in Fred Constant et Justin Daniel (sous la direction de), *1946-1996. Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 373-404.

GIRAUD Michel, « L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle », in Gilles FERRÉOL (sous la direction de), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Presses du septentrion, 1998, pp. 137-165.

GOULBOURNE Harry, « New issues in black British politics », *Information sur les sciences sociales*, 31, 2 juin 1992, pp. 355-373.

HABERMAS Jürgen, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998 (1^{ère} éd. En langue allemande : 1996).

HOBSBAWM Eric J., *Nations and Nationalism since 1780*, Programme, Myth, Reality, Cambridge University Press, 1990 ; traduction française : *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

HURBON Laënnec, « Racisme et sous-produit du racisme : les immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe », *Les Temps modernes*, numéro spécial « Antilles », 441-442, avril-mai 1983, pp. 1988-2003.

LE BRUN Annie, *Statue cou coupé*, Paris, Jean-Michel Place, 1996.

LE POURHIET Anne-Marie, « Nouvelle-Calédonie : la nouvelle mésaventure du positivisme », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, n° 4, 1999, pp. 1005-1035.

LOCHAK Danièle, « L'indépendance des peuples contre la liberté de circulation ? », *Plein droit, La revue du Groupe d'Information et de Soutien des Immigrés*, 43, septembre, « Outre-mer, autre droit », 1999, pp. 32-34.

SARTRE Jean Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, « Folio », 1954.

SCHNAPPER Dominique, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.

SETON-WATSON Hugh, *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1977.

SMITH Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

SMITH Michael G., « Social and Cultural Pluralism », in Vera Rubin, ed., *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*, Annals of the New York Academy of Science, 83 (5), 1960, pp. 763-770.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil, 1999.

Résumé

Cet article porte un regard critique sur la revendication nationaliste d'accession à l'indépendance qui s'exprime dans les départements français d'Amérique. Pour l'auteur, fonder une telle revendication sur l'existence présumée d'un « particularisme culturel » est porteur d'un risque réel de grave régression démocratique, au profit d'un petit groupe de dirigeants s'investissant eux-mêmes de la mission de veiller à la « pureté » culturelle de « nations » inévitablement hétérogènes.

Mots-clés

Etat – Nation – Nationalisme – Antilles – Guadeloupe – Martinique – Guyane – Ethnicité – Cultures – Sécession – Démocratie – Citoyenneté

Abstract

This paper is a critical analysis of nationalistic claim for independence in Guadeloupe, French Guyana, and Martinique. Michel GIRAUD shows that laying this claim upon the assumption of a “cultural particularism” would ruin democracy in these eventual new states, as narrow ruling elites would do their best to maintain “cultural purity” inside these heterogenous young nations.

Keys-words

State – Nation – Nationalism – West Indies – Guadeloupe – French Guyana – Martinique – Ethnicity – Culture – Independence – Democracy – Citizenship