

Figures de l'identité dans l'espace public martiniquais

Bruno Ollivier

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2002/1 (N° 32-33), PAGES 55 À 67

ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

DOI 10.4267/2042/14360

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2002-1-page-55.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

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.

I. LES BASES POUR COMPRENDRE

Bruno Ollivier

Pedro Ureña Rib

Jacky Simonin

Yvan Combeau

Bernard Idelson

Jacky Simonin

Éliane Wolff

Jean Claude Carpanin Marimoutou

Jean-Pierre Doumenge

Annie Baert

Ismet Kurtovitch

Jean-Marc Regnault

Père Georges Delbos

Hapakuke Pierre Leleivai

Frédéric Angleviel

Chantal Spitz

Bruno Ollivier
*Université des Antilles et de la Guyane,
Laboratoire Communication et Politique, CNRS, Paris*

FIGURES DE L'IDENTITÉ DANS L'ESPACE PUBLIC MARTINIQUAIS

Il y a plusieurs manières d'envisager la question des identités collectives dès lors que l'on admet qu'il s'agit d'un « construit », et donc que l'on peut la déconstruire (Reno, 1995, p. 11). On peut, comme Anne-Marie Thiesse (Thiesse, 1999), décomposer les identités nationales et y repérer le rôle de la littérature, des héros, de la langue ou des batailles dans la construction mythologique de référents identitaires. Une telle étude documentaire diachronique couvre une époque suffisamment longue pour repérer ces processus. On pourrait dans cette perspective examiner, en Martinique, le rôle de la langue, celui du drapeau, celui de la littérature...

On peut aussi chercher, à travers des études de terrain, en synchronie, à détailler les représentations identitaires à l'œuvre chez les membres d'un groupe. Des entretiens et des enquêtes auprès des populations visées dégagent la genèse et le fonctionnement de stéréotypes identitaires, à la fois ceux qui définissent le groupe à ses propres yeux et ceux qui lui permettent de construire une représentation de l'Autre. On pourrait en ce sens traiter d'identité(s) martiniquaise(s) chez les migrants établis en métropole, chez ceux qui en sont revenus ou dans des groupes catégoriels tels que les paysans, les cadres, les étudiants, les *koullis* ou les libano-syriens...

La démarche engagée ici est différente. Le thème identitaire parcourt les médias écrits et audiovisuels en Martinique et occupe l'espace public où il fait l'objet de discours journalistiques ou

savants, comme d'interventions de simples citoyens, dans des ouvrages, des débats télévisés, des lettres au « courrier des lecteurs »¹. On cherchera donc ici à répondre à deux questions : qu'est-ce qui est énoncé dans l'espace public en Martinique en 2001², comme trait distinctif de l'identité ? Comment est-il dit que cette identité est gérée face à l'Autre ? En d'autres termes, quels sont dans les différents discours relevés, les fondements de l'identité et les relations que cette identité induit ? Tout cela fondé sur le classique couple du *contenu* (l'ensemble des traits distinctifs) et de la *relation* (à celui qui relève d'une autre identité).

Une des limites de cette étude est liée au *corpus* traité. Elle ne prétend donc pas à l'exhaustivité. Elle est synchronique et ne cherche pas à décrire un processus politique ou psychosociologique, mais à repérer des lignes de force, des thèmes ou des figures dominants.

« À tout seigneur tout honneur », c'est par Aimé Césaire qu'il convient de commencer. L'ancien maire de Fort-de-France (pendant plus d'un demi-siècle, jusqu'en 2001) avait fait voter la « loi de départementalisation », le 19 mars 1946, qui sortait les quatre nouveaux « départements d'Outre-mer » de leur condition de « colonies ». L'heure est aujourd'hui au bilan d'une époque institutionnelle que la récente « loi d'orientation sur l'Outre-mer » pourrait bien clore dans les mois qui viennent³. Ses propos d'aujourd'hui résonnent comme le « testament politique » de l'homme qui avait initié le statut actuel. Ils sont à lire dans la continuité de son œuvre⁴. Césaire raconte être arrivé « un peu par hasard » à la mairie de Fort-de-France et à l'Assemblée nationale. Il raconte : « Le colonisateur est rusé. J'ai donc appliqué les ruses du colonisé en sachant les limites qu'il ne fallait pas dépasser. » Voilà pourquoi, bien qu'il n'ait jamais cru que la Martinique pût être un département, il a proposé la loi de départementalisation qui a été « un drame personnel, car je savais que c'était archaïque ». Ce statut, explique-t-il, n'était qu'un moyen de répondre aux attentes, avant tout matérielles, du peuple martiniquais : « Le peuple voulait des lois sociales. » En fait, maintenant, « il faut avouer que cela ne peut pas durer. Car au fond, il y avait un mensonge dans tout cela ». Nombre des thèmes qui organisent les discours sur l'identité se croisent ici : relation post-coloniale, couleur de la peau, (in)égalité socio-économique, ruse et tromperie...

Une société post-coloniale, donc post-esclavagiste

La première déclinaison de l'identité se construit de manière bipolaire face à l'ancien colonisateur blanc et esclavagiste. La colonie et l'esclavage ont scellé dès le XVII^e siècle entre la France et les Antilles des relations dont on rappellera ici quelques étapes⁵ : la France prend possession de la Martinique et de la Guadeloupe en 1635. La traite des Noirs commence grâce à la création d'un comptoir au Sénégal dès 1638. Elle sera autorisée par Louis XIII en 1642, puis officialisée par un arrêté du Conseil d'État en 1670, mais pas sur le territoire français. Un édit de Louis XIV, publié

en 1685 et connu sous le nom de *Code noir*, préparé par Colbert, régira la police des îles françaises d'Amérique. En 1777, Louis XVI défendit « l'entrée de notre royaume à tous les Noirs » : les mariages mixtes leur furent interdits (1778) ainsi que le port d'armes (1781) et la possession d'un domicile en France (1783).

Le vent tourne avec la Révolution et la Constituante proclame que « tout individu est libre sitôt qu'il est en France » (1791), avant que la Convention n'abolisse l'esclavage (décret du 16 pluviôse an II, 1794). Époux d'une ressortissante de la Martinique, Bonaparte le rétablira (loi du 20 floréal an X, 1802), réinterdisant l'entrée du continent « à tous les gens de couleur » (1802) et les mariages mixtes (1803). Mais le mouvement historique d'abolition est enclenché. L'Angleterre interdit la traite en 1807, la France en 1817. Louis-Philippe rétablit les droits civiques des « personnes de couleur libres » (1831). L'abolition est proclamée en Angleterre (1833), en France (1848), dans les territoires hollandais (1863), aux États-Unis (1865), à Porto Rico (1873) et Cuba (1886). Enfin, l'Église catholique condamne l'esclavage en 1888 (encyclique *In Plurimis*), aboli finalement en Arabie Saoudite (1962) et en Mauritanie (1979).

Le rappel permanent de l'esclavage mêle deux thèmes fondamentaux pour l'identité : les *réparations* et la *plantation*. Les *réparations* sont la conséquence logique du « crime » esclavagiste. La *plantation*, lieu dans lequel il s'est développé, est une structure « matricielle » de la société. Tous deux donnent lieu à débat.

Les réparations

Elles fournissent à la fois une clé identitaire sur les fondements (quelque chose nous est commun) et sur la relation (on nous *doit* quelque chose). Elles ne peuvent pas être ignorées. Le 1^{er} mai 2001, le Sénat a adopté la proposition de loi déposée fin 1998⁶, « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crimes contre l'humanité ». Le projet initial prévoyait que « les associations chargées de défendre la mémoire des esclaves et l'honneur de leurs descendants » puissent « se porter partie civile dans des procès touchant à de tels sujets ». En fait, c'est la loi sur la liberté de la presse (du 29 juillet 1881) qui sera modifiée et les associations chargées de défendre la mémoire des esclaves et l'honneur de leurs descendants peuvent désormais porter plainte, comme les fils de déportés peuvent le faire dans le cas de négationnisme.

À l'occasion de la préparation, du vote comme de la promulgation de la loi, surgissent des réponses distinctes à la question centrale : à quoi renvoie aujourd'hui l'esclavage d'hier⁷ ?

Pour sa part, le secrétaire d'État à l'Outre-mer, Christian Paul, évoque d'autres trafics humains liés au capitalisme. « Ce texte nous engage encore à dénoncer et à combattre toutes les formes modernes d'exploitation. La traite et l'esclavage, en asservissant pendant des siècles des millions d'Africains pour le profit de quelques grandes familles européennes, nous rappellent que

le marché est sans loi lorsqu'il n'est régi que par les seules lois du marché. » La comparaison avec les trafics d'immigrants et d'enfants, à visée sexuelle ou de trafic de main-d'œuvre repose sur l'humanisme et le rejet des lois exclusives du marché, tandis que les racines africaines sont rappelées.

Les mêmes *réparations* sont connotées différemment par les indépendantistes qui leur lient la question foncière. Certains posent qu'« après la reconnaissance du crime » par le parlement français et tout en œuvrant pour que cette reconnaissance devienne effective à l'échelle internationale, sa *réparation* en Martinique devra passer par la restitution à la collectivité martiniquaise des terres martiniquaises jusque-là confisquées par la « caste béké ». « Le principe de la réparation devra aussi s'appliquer à l'État français dont la puissance et la richesse actuelle doivent beaucoup à la surexploitation de nos ancêtres et de notre pays⁸. » Un double clivage « Martinique (nos ancêtres, notre pays) vs État français » et « collectivité martiniquaise vs caste béké » est posé en relation avec la question de la terre, la thématique ethnique et le phénotype (les *békés* sont blancs). Les *réparations* peuvent dès lors être évoquées dans toute relation conflictuelle et organiser des discours identitaires à l'appui de revendications sur les plans politique, économique, social, éducatif ou culturel...

Une identité fondée dans la plantation

La « plantation », système de production agricole à main-d'œuvre servile, lieu concret d'élaboration des relations sociales et linguistiques, est le second terme identitaire post-colonial. C'est dans la plantation que se sont élaborées les relations entre les classes sociales et les groupes. C'est là que la langue créole, autre élément fondateur de l'identité, naît de la contrainte et de l'espace réduit. Dans les conflits sociaux, l'expression « gèreur d'habitation » vise toujours l'autorité qui rappelle cette structure. La plantation reste décrite comme la matrice, produite par la société esclavagiste, qui explique les dysfonctionnements actuels du dialogue social, l'inégalité de traitement et la situation politique. Toute contestation de cette équation est prudente. Ainsi, quand Elizabeth Landi, historienne, écrit⁹ : « Il faut arrêter les amalgames. La plantation n'était pas un camp de concentration et n'était pas destinée à exterminer les Noirs », elle conclut : « Dire cela, par exemple, c'est une prise de risque. [...] il n'y a pas eu un esclavage à l'américaine [...]. Je ne sais pas si la société martiniquaise est prête à l'entendre et finalement à se regarder ensemble. »

Ce débat touche à l'origine de l'identité. Il est récurrent dans la presse. Ainsi Patrick Singaïny écrit-il : « Plus longue à venir est la compréhension, semble-t-il pénible, que l'identité martiniquaise est la résultante d'une connivence entre le colon et l'esclave qui tous deux ont créé, dans l'espace de la plantation esclavagiste, à travers l'édification d'une langue commune, le créole, cette relation au monde qui a fondé la culture de ce pays, qui aujourd'hui ne doit plus confondre ses racines et ses origines. C'est bien là que le bât blesse¹⁰. » Il oppose l'origine (la créolité ou la résultante

de la relation à l'autre dans l'espace de la plantation) et les racines (la stratification du peuplement, passée et future) et se voit traité en retour d'« intellectuel réunionnais » qui ne comprend pas qu'en Martinique, il s'agit de la « création d'une identité inimaginable au regard des lois classiques de l'histoire »¹¹.

À travers la plantation, on évoque une identité collective qui se structure fondamentalement dans une série d'oppositions binaires (maître/esclave, colonisateur/colonisé, noir/blanc, Martinique/Métropole...). Tout conflit et toute opposition identitaires binaires (moi/l'Autre) pourront se voir superposés à cette matrice binaire.

La figure du Nègre et celle du Créole

D'autres images et d'autres structures identitaires non binaires apparaissent dans le *corpus* observé. C'est le cas de la « négritude » toujours revendiquée par Aimé Césaire. Le fondateur martiniquais de la négritude lie, en 2001, le projet politique autonomiste et l'universalisme de son projet historique. Il commente : « Nous parlons d'autonomie. Pourquoi ? Parce que nous estimons qu'il faut trouver un lien de solidarité avec un grand ensemble. C'est pour cela que nous revendiquons l'autonomie dans le cadre français. Cela ne veut pas dire que nous nous refermons sur nous-mêmes. Plus tu seras nègre, plus tu seras universel. Mais pour être universel, je ne vais pas nier mon identité¹². » Phénotype et universalité sont liés dans une identité qui implique une visée politique tournée vers l'universel.

Le regard des « créolistes » de la génération suivante sur cette option est critique. Ils la relient à une identité de colonisé. « Une des entraves de notre créativité fut le souci obsessionnel de l'Universel. Vieux syndrome de colonisé : ce dernier craint de n'être que ce lui-même dévalorisé, tout en étant honteux de vouloir être ce qu'est son maître, il accepte donc — suprême subtilité — de penser les valeurs de ce dernier comme celles d'idéal du monde » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989, p. 51). En face de l'identité universaliste de la négritude, qui renvoie explicitement à l'Afrique et à l'humanisme¹³, se structure la revendication d'une identité créole et antillaise. « Nous, Antillais créoles, sommes donc porteurs d'une double solidarité :

— d'une solidarité antillaise (géopolitique) avec tous les peuples de notre Archipel, quelles que soient nos différences culturelles, notre antillanité ;

— d'une solidarité créole avec tous les peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens qui relèvent des mêmes affinités anthropologiques que nous : notre créolité » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989, p. 33).

La figure identitaire créole garde toutefois une revendication universalisante : elle s'offre comme « le monde diffracté mais recomposé, un maelström de signifiés dans un seul signifiant :

une totalité » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989, p. 27). Le projet politique est différent et implique plusieurs étapes : « Pour nous, l'acquisition d'une éventuelle souveraineté mono-insulaire ne saurait être qu'une étape (que nous souhaitons la plus brève possible) sur la route d'une fédération ou d'une confédération caraïbe, seul moyen de lutter efficacement contre les différents blocs à vocation hégémonique qui se partagent la planète » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989, p. 58).

République, intégration, assimilation, ethnicité

Quand Césaire demande : « Je suis nègre. Comment la Martinique peut-elle être un département à part entière ? »¹⁴, il met en question la représentation de la République « une, indivisible et laïque » face à ses minorités et son action, passée et présente, dans ses départements d'Amérique. La question est brûlante : la République (ou l'État français) n'a-t-elle su qu'écraser l'identité de l'Autre (antillais, noir, ancien esclave, citoyen d'outremer...), ou a-t-elle pu *intégrer* (*assimiler*, accorder les mêmes droits...) ? La République peut-elle être une et respecter des identités multiples ? Doit-elle intégrer ou respecter les différences ?

La « particularité intégratrice du colonialisme français qui souhaite rendre semblable pour mieux intégrer » (Périna, 1997, p. 166) exclut-elle la prise en compte de l'altérité (en ce cas, elle nie l'identité de l'autre) ou la permet-elle ? Dans les sociétés post-esclavagistes, « particulièrement lorsqu'il y a eu assimilation, l'identité apparaît comme un problème récurrent. La question « qui suis-je ? » se pose et se repose sans qu'une réponse recevable puisse apparaître, de sorte qu'on est amené à se demander si la question elle-même peut être posée » (Périna, 1997, p. 166). Et on se demande si l'intégration, conçue comme assimilation, est viable comme projet identitaire ou si elle porte en elle-même la négation de l'identité de l'Autre ? On touche ici au multiculturalisme, au statut de ces *Régions* (ou de ces *pays*), à l'ethnisation des conflits ou de la marginalité (ou à celle de leurs représentations¹⁵) mais, pas comme en métropole aujourd'hui, dans des banlieues ou des régions. Ces pays sont d'anciennes colonies, qui plus est insulaires ou enclavés (Guyane) : ils sont donc pleinement territorialisés.

Une première réponse avait été donnée à la fin du XIX^e siècle, avec un projet d'assimilation revendiqué par le courant mulâtre, avec des appuis maçonniques. Pour lui, les valeurs de la République sont universelles. En face, le parti béké qui possède tous les moyens économiques craignait la substitution d'une race de couleur à la race blanche (Constant, 1988, p. 40). Les mulâtres occuperont des postes importants dans l'administration et la sphère politique, un partage *de facto* se réalisant, qui exclut d'autres couches de la population. Plus tard, la départementalisation repose pour beaucoup sur cette conception intégratrice, Césaire interprétant, on l'a vu, la relation instituée à la lumière des *ruses* de chacun.

Quand le débat surgit de nouveau à la fin du xx^e siècle, il n'est pas propre aux Antilles françaises. Il touche aussi les États-Unis. L'abandon des politiques qui visent l'assimilation en France ou le melting-pot aux États-Unis conduit à faire jouer l'identité ethnique. Or, « parler d'ethnicité, de caractéristiques et de sentiments propres à un peuple, à un groupe ethnique donné, présuppose l'existence de l'autre, du différent, du spécifique, du divers. Et si le concept d'ethnicité semble occuper de nos jours une place prépondérante dans la conscience américaine, c'est qu'il menace dangereusement l'idéal assimilationniste du creuset, du melting-pot générateur d'une identité nationale américaine et susceptible d'engendrer cet *homo americanus* » (Davidas, 1997, p. 30). Les Antilles sont bien ici à mi-chemin entre la France et les États-Unis. Et, dès que l'alternative ethnicité/assimilation prend une place centrale dans le débat identitaire, le choix militant consiste à unifier le groupe, quitte à lui faire adopter le statut d'une minorité (Reno, 1995, p. 15).

Mais le phénotype fondateur de l'identité prend aussi d'autres valeurs : « Une drôle de révolution s'est déroulée chez nos cousins noirs américains : ils sont passés d'Angela Davis à Condoleezza Rice et de Stokely Carmichael à Colin Powell. Du poing ganté de noir, haut levé aux jeux Olympiques de Mexico, au costume cravate euro-américain. Des diatribes révolutionnaires de Malcolm X à la componction impérialiste de Powell [...] les Noirs américains sont devenus des BASP (black anglo-saxon protestant) à l'instar des WASP qui en sont ravis. Des yankees noirs, quoi ! [...] *Le 11 septembre a signé l'arrêt de mort de la négritude, de l'Afrocentrisme et du blackisme. Désormais, c'est qui les Noirs dans le monde ? C'est Fidel Castro, le sous-commandant Marcos, José Bové, l'abbé Pierre, Rigoberta Menchu*¹⁶ [...] »¹⁷ Le trait pertinent de l'identité est le phénotype, mais comme signe de l'appartenance à une minorité opprimée : « Un journaliste blanc américain, dans les années 60, s'est grimé en noir [...]. Il a raconté ses terrifiantes mésaventures dans un livre qui a connu un vif succès : *Dans la peau d'un Noir*. N'importe quel Antillais chabin ou mulâtre¹⁸ qui a vécu en France pourrait écrire *Dans la peau d'un Arabe*¹⁹. »

L'identité ethnique est centrale, d'autant qu'elle permet de se protéger : « Ce n'est pas l'appartenance à la race ou à l'ethnie qui est naturelle, c'est davantage le comportement raciste qui est à la fois une manière de se préserver de l'autre et de revendiquer une identité singulière au-delà de la hiérarchie supposée » (Périna, 1997, p. 169)²⁰.

La figure du marronnage et celle de la consommation

Après la départementalisation de 1946, on assimilera vite la modernisation à l'augmentation de la consommation (Constant, 1988, p. 71). Face à cette identité fondée sur la figure du consommateur, demeure une société du « marronnage », de la débrouillardise, des relations personnelles, du travail échangé, qui cohabite avec un taux d'intervention de l'État peu égalé. Alors que 80 % des revenus viennent directement ou indirectement du secteur public²¹, la figure du Nègre

marron demeure un peu comme celle du héros national. Comme à l'époque de la colonie, hors des sentiers battus, il échappe à la loi du maître et reste une figure identitaire fondamentale face au pouvoir central, à l'administration et à l'État. Dès lors, la figure du simple consommateur peut se voir dénoncée comme celle que voudrait imposer la France : dans cette conception, le supermarché est un nouvel outil de la domination. En face, le Nègre marron échappe aux réglementations et résiste, en restant le plus rusé, pour reprendre le terme de Césaire.

La figure du locuteur créole

Le statut du créole, son devenir et son passage au statut de langue écrite sont, comme éléments de l'identité, d'autres sujets de débat qui occupent l'espace public. Lors de débats télévisés, la théorie de l'*écart maximal* (entre les orthographe française et créole, qui a pour effet de rendre difficile la lecture des étymologies et de masquer les parentés lexicales) est opposée aux pratiques étymologisantes. La discussion part, pour de nombreux créolistes, d'un besoin de rééquilibrage des termes de l'échange, dans des termes qui rejoignent la logique de réparation : « Il n'y a pas de raison que le créole ne participe pas à la mission d'appropriation et d'approfondissement de l'*identité* (qui passe nécessairement par l'écriture), actuellement dévolue à la seule langue française » (Bernabé, 2001, p. 17).

Le débat s'ouvre autour du CAPES créole qui doit donner au créole le statut d'une langue avec ses niveaux de correction et ses normes scolaires. Avec l'institutionnalisation de normes, s'installe une grammaire avec ses spécialistes et ses inspecteurs. À travers la langue et le recrutement des enseignants, c'est bien sûr le rôle de l'école face à la langue et à l'identité qui est interrogé.

On demande un « Haut Conseil de la langue créole » qui viserait entre autres à « la standardisation et à la modernisation des différents parlers créoles »²². La norme devient objet de débat : « Il serait temps, en matière de créole, que ceux qui détiennent une responsabilité culturelle, populaire, s'astreignent à un minimum de rigueur orthographique. Journalistes, publicitaires, chansonniers, syndicalistes, n'ont plus le droit d'écrire ce qu'ils veulent comme ils veulent²³. »

Ce mouvement ne va pas sans déclencher des réactions de deux types, énoncées à la télévision et dans la presse. Certains estiment, comme le Premier ministre de Sainte-Lucie, que « l'ordinateur ne parle pas créole » et que le mouvement créoliste va à l'encontre de la modernisation. D'autres soutiennent que cette langue n'a pas à être soumise à la norme de spécialistes car elle participe de la sphère privée et est la propriété des locuteurs. Elle doit donc rester hors de l'atteinte d'une autorité extérieure, ne peut être enseignée comme matière scolaire ou notée. Les débats télévisés et la presse écrite permettent à ces différentes opinions de s'exprimer avec régularité.

Conclusion

Le débat autour de l'identité, tel qu'il s'exprime dans l'espace public en Martinique aujourd'hui, touche, on espère l'avoir montré à travers ces quelques exemples, à la fois des questions fondamentales (multiculturalisme, relations interethniques, post-colonisation, bilinguisme/diglossie, inégalités sociales...), et la manière de les poser... L'importance des intellectuels, le rôle actif des médias écrits et audiovisuels, contribuent à une élaboration et à une énonciation fine des questions identitaires dans leurs deux dimensions de fondements et de relation à l'Autre.

Les fondements proposés pour l'identité tournent autour de figures fondamentales, organisées autour de l'histoire, de la géographie et du phénotype. Les relations proposées se fondent sur la différence (ethnisation des conflits sur fond de revendication nationale), la revendication de l'égalité (avec le reste de la France²⁴) ou la recherche de structures politiques caribéennes.

Mais la revendication identitaire, parce qu'elle est antillaise, caraïbe, créole, ne recouvre plus les frontières nationales. La demande d'un niveau de vie équivalent à celui de la Métropole n'implique pas que la figure du consommateur soit acceptable comme seule identité. En ce sens, les défis, les paradoxes, les spécificités de ces identités et des discours qui les organisent, les voies proposées dans le cadre de l'espace public démocratique et des médias martiniquais mériteraient d'être observés et médités par ceux qui s'intéressent à de telles questions en France et ailleurs.

NOTES

1. « Voici une lettre sur l'identité martiniquaise. Un terme qui fait partie intégrante de la vie sur l'île aux fleurs, comme si cette quête identitaire était une fin en soi », avertit ainsi *France Antilles* en ouvrant son courrier des lecteurs, au moment où nous écrivons cet article (*France Antilles*, Fort-de-France, 1^{er} décembre 201, p. 6).
2. En 2001 pour la presse, de 1995 à 2001 pour les ouvrages, sauf pour ceux qui manifestent une présence continue à l'étal des libraires locaux.
3. Ainsi des thèmes comme « L'éveil de la personnalité antillaise depuis la départementalisation », Félix-Hilaire FORTUNÉ, *Antilla* 965, 7 décembre 2001.
4. « Je n'ai jamais cru en l'assimilation », dit Césaire aujourd'hui. Il y a 35 ans, il déclarait déjà, dans le discours de clôture du III^e congrès du PPM (13 août 1967) : « Pascal parlait des contrariétés de l'écriture. Moi je suis frappé des contrariétés, et de l'assimilation et de la thèse autonomiste », discours publié dans Bruné PAULIN, *Mon Dieu que vous êtes français*, France Empire, 1996, p. 270.
5. Comme le fit la presse locale à l'occasion de la loi sur les réparations.
6. Par la députée guyanaise Christiane TAUBIRON-DELANNON, possible candidate à la présidentielle du MRG en 2002.

7. On pourra consulter sur ce point des ouvrages plus anciens : Alain Philippe BLÉRALD, *La Question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1988. ORUNO Lara B. *De l'oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbe, Guadeloupe Guyane Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
8. Garcin MALSA, président du Modemas (indépendantiste écologiste), intervention au congrès Antilla 941, 22.6.2001.
9. Antilla 936, 18 mai 2001.
10. Patrick SINGAÏNY, « L'identité martiniquaise bafouée une fois de plus », Antilla 948, 10.8.2001.
11. Guy CABORT MASSON, Antilla 952, 7.9.2001.
12. Aimé CÉSAIRE « Le système politique est à bout de souffle », interview dans *France Antilles*, Fort-de-France, 4 décembre 2001.
13. (« Je suis un humaniste », dit Césaire, *ibid.*
14. *France Antilles*, 2.12.2001.
15. Entendant par là la représentation de tout conflit comme reposant sur une base culturelle sur fond ethnique par les acteurs eux-mêmes ou par les médias, représentation qui fait passer *ipso facto* le concept de citoyenneté au second plan.
16. C'est nous qui soulignons.
17. « Notes sur le 11 septembre », Raphaël CONFIANT, Antilla 958, 19.10.2001.
18. Comprendre, « qui n'est pas de couleur noire ». Le chabin est négroïde de peau claire et le mulâtre est un métis de blanc et noir.
19. « Notes sur les événements du 11 septembre (suite et fin) », Raphaël CONFIANT, Antilla 962, 16.11.2001.
20. Bonniol notait déjà : « L'identité ethnique est mobilisée en cas de frustration et construite le plus souvent en réponse à des pratiques discriminatoires » (BONNIOL, 1992, p. 31).
21. 42 % des emplois publics, 20 % de la politique sociale (RMI, chômage) et le reste du secteur du BTP, dépendant pour 30 % des commandes publiques, et des secteurs de l'agriculture soutenus, tels que celui de la banane.
22. Avec l'idée que les réseaux et les NTIC favoriseraient le dynamisme linguistique : D. BARRETEAU, J. BERNABÉ, R. CONFIANT, « Pour un haut conseil de la langue et de la culture créole », Antilla 941, 22.6.2001.
23. Miki RUNECK, « Le créole enseigné seulement à l'école ? », Antilla, 935, 11.5.2001, p. 23.
24. Plus de 80 % des Martiniquais se déclarent fiers d'être français (sondage Louis Harris non publié, octobre 2001).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERNABÉ, J., *La Graphie créole*, Kourou, Ibis rouge, 2001.
- BERNABÉ, J., CHAMOISEAU, P., Confiant, R., *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
- BLERALD, A.-P., *La Question nationale en Guadeloupe et en Martinique. Essai sur l'histoire politique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- BONNIOL, J.-L., *La Couleur comme maléfice. Une illustration de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992.
- BRUNÉ, P., *Mon Dieu que vous êtes français... Essai sur la décolonisation par assimilation. Martinique, Guadeloupe, Guyane, Réunion*, Paris, France-Empire, 1996.
- CONSTANT, F., *La Retraite aux flambeaux*, Paris, Éditions caribéennes, 1988.
- CONSTANT, F., DANIEL, J. (dir.), *1946-1996 Cinquante Ans de départementalisation Outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- DAVIDAS, L., *Chemins d'identité, Leroi Jones/Amiri Baraka et le fait culturel africain américain*, Kourou, Ibis rouge, 1997.
- GIRAUD, M., « Après la colonie, la nation ? Le devenir politique des départements français d'Amérique en question », *Pouvoirs dans la caraïbe*, 12, 2000.
- OLLIVIER, B., PULVAR, O., « Éléments pour une problématique de recherche en SIC dans les départements français d'Amérique » in WATIN, M. (dir.), *Communication et espace public. Univers créoles*, 1, 2001.
- PÉRINA, M., *Citoyenneté et sujétion aux Antilles francophones. Post-esclavage et aspiration démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- RÉNO, F., « L'identité dans tous ses états » in RÉNO, F. (dir), *Identité et politique. De la Caraïbe et de l'Europe multiculturelles*, Paris, Economica, 1995.
- THIESSE, A.-M., *La Création des identités nationales : Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.