

Première partie

Méthodes et concepts pour l'étude de la mondialisation

Ni local, ni global : pour un autre espace identitaire

Ratiba HADJ-MOUSSA

Université d'York

Dans *Modernity at Large*, A. APPADURAI (1996) soutient que la globalisation se fait par le biais de la circulation massive des idées, des personnes, des technologies, de la finance, des informations et des médias. Il a catégorisé cette circulation en cinq dimensions, auxquelles il a ajouté le suffixe « *scape* » : *ideoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *ethnoscape*, *financescape*, qui possèdent plusieurs niveaux et réfèrent à de multiples réalités. Ce n'est pas un hasard si la référence à *scape* s'inscrit dans la nouvelle *épistémè* – les nouveaux modes d'être, de faire et de penser – dans laquelle l'espace est devenu le point de repère pour penser la modernité avancée. Les travaux sur les diasporas, les déplacements de populations, forcés ou volontaires, et sur les identités, utilisent la notion d'espace ou du moins des métaphores spatiales pour rendre compte des dynamiques du local et du global ; ces deux pôles étant généralement assimilés, comme le rappelle GROSSBERG (1996), à la place et au lieu. Alors que la place est identifiée à la plénitude, à l'action des acteurs, le lieu représente le vide où la seule chose qui se passe est le mouvement qui se fait d'une place à une autre (*ibid.* 175). Ce qui m'intéresse dans la globalisation, ce n'est pas tant la tension qui existe entre les forces

homogénéisantes du global et l'hétérogénéité des cultures locales (ou si on veut le processus d'indigénisation), que la constitution de l'identité dans un contexte migratoire dans lequel « l'organisation du lieu et de la place [est perçue] comme une géographie de l'appartenance et de l'identification » (*ibid.*, 175). Je voudrais discuter ici de ce que D. SIBONY appelle l'entre-deux, c'est-à-dire « *ce mouvement entre deux places qui concerne le déplacement, la mémoire des places et le remplacement de la mémoire.* » (1991: 14)

Avant d'aller plus avant, je dois indiquer que ce texte fait partie d'une recherche en cours sur les stratégies identitaires des femmes immigrantes de religion et de culture musulmanes en situation de contact avec les médias canadiens¹. Je tenterai, dans un premier temps, de réfléchir sur ces contacts en les contextualisant dans le débat plus large qui porte sur les relations de l'Occident et de l'Islam (comme religion et culture). Le deuxième s'attachera à montrer le lien qui existe entre stratégies identitaires et capacités réflexives ou réflexivité. Cela m'amènera à discuter de certains concepts tels qu'identité narrative, troisième espace (*Third space*) et diaspora afin de montrer leur pertinence dans le débat sur la politique de la représentation telle qu'elle s'exprime dans la réalité migratoire actuelle.

Une altérité indépassable

Les femmes musulmanes représentent l'autre, l'altérité, mais une altérité définie par sa radicalité, car ces femmes représentent la frange qui actuellement défie l'essence même de l'Occident. En effet, dans le contexte de la guerre « des régimes de vérités », pour reprendre une expression de M. FOUCAULT (1969), et de la confrontation des rationalités occidentale et musulmane, les femmes représentent le lieu dans lequel se concentrent les tensions et les affirmations à la fois des différences qui séparent l'Islam de l'Occident, mais aussi du différend (LYOTARD 1983). Dans ce contexte, les femmes musulmanes sont celles qui se situent aux frontières et aux limites de ces rationalités, et sont les plus exposées à l'extrémisme des deux parties.

¹ Bien que j'aie réalisé plusieurs entrevues auprès de femmes provenant de pays comme le Sénégal, la Tunisie, l'Inde, le Pakistan, la Guinée, la Somalie, etc., je n'y ferai que très allusivement référence dans ce texte. Je développerai davantage une réflexion sur les questions de déplacements et d'identifications dans le contexte des études post-coloniales et des nouvelles perspectives que celles-ci offrent. Cette recherche a bénéficié du soutien du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada que je remercie.

Ces confrontations sont d'autant plus exacerbées que le monde musulman vit actuellement l'émergence et le renforcement constant du fondamentalisme religieux et de l'islamisme qui a pour conséquence de donner à l'immigration musulmane un statut particulier dans les pays occidentaux (ÉTIENNE 1998, REX 1994, DASSETO 1994). Des signes extérieurs, comme le port du *hijab* (le voile islamique), ont été trop rapidement assimilés à une manifestation de soumission à l'orthodoxie islamiste et donc à l'absorption des femmes par cette tendance. Le *hidjab* est certes parfois un signe de référence qui définit les femmes musulmanes, mais, comme l'ont montré de nombreuses recherches (BESSIS 1992, GÖLE 1990, H. HOODFAR 1990, ABDELKHAH 1992), il n'épuise pas leur appartenance à la culture et à la religion musulmanes, et n'implique pas leur obéissance aveugle à la règle.

Dans un pays de haut niveau technologique comme le Canada, une des sources d'identification possible s'inscrit dans l'univers des communications, au moyen de médias comme la télévision et le magnétoscope (ou vidéo). Alors que la nouvelle orthodoxie islamiste interdit purement et simplement la télévision, la jugeant « impure », ou impose un contrôle sévère sur les images reçues dans les pays musulmans (je pense à l'Iran ou à l'Algérie où la télévision par satellites a été interdite par les groupes armés), les femmes musulmanes canadiennes sont confrontées à une multiplicité d'images qui sont extrêmement éloignées de leur champ culturel de référence. Cette situation met nécessairement ces femmes, dont les attitudes et les croyances obligent en principe à une certaine réserve vis-à-vis de ces images, dans une situation complexe qu'elles doivent négocier et qui les force à adopter des stratégies. Les recherches que je mène actuellement sur les pratiques télévisuelles au Maghreb montrent que les programmes des télévisions européennes captés par satellites sont sélectionnés par les acteurs sociaux en fonction de leur degré « d'adaptation » à la culture et aux mœurs prévalentes. Ce constat, qui peut paraître à certains égards banal, ne l'est qu'en apparence, car « l'adaptation » renvoie ici aux modalités de résistance qui forgent l'identité et qui indiquent les espaces de tension et les enjeux. Les femmes sont au centre de ces tensions, car « l'interdit de voir » s'adresse essentiellement à elles.

La télévision est le lieu d'un enjeu crucial pour la définition des identités des femmes musulmanes. Ainsi, tout en tenant compte des travaux qui insistent sur le rôle des technologies de communication dans le maintien de l'inégalité entre les sexes dans la sphère privée (FAULKNER et ARNOLD 1985), je pense qu'il faut dépasser cet aspect pour montrer que l'usage même de la télévision ou de la vidéo est, pour beaucoup de femmes musulmanes, un

acte d'autonomie implicite ; il l'est *a fortiori* face à une télévision (canadienne) dont les images ne respectent pas les normes et les valeurs non seulement religieuses, mais aussi morales de l'Islam. Cet acte d'autonomie permet aux femmes de se positionner dans les espaces privé et public. L'usage de la télévision et de la vidéo non seulement bouleverse les divisions traditionnelles, mais aussi provoque d'autres pratiques, souvent inédites, à travers lesquelles les femmes prennent leur place et la parole. Les stratégies identitaires se caractérisent par une inévitable pluralité des ancrages et des sources d'identification des femmes immigrantes, ne serait-ce qu'en raison des multiples appartenances de ces femmes : à un pays d'origine, à un ou des pays de transit, à un pays d'accueil, mais aussi à leur genre, à leur religion, à leur orientation sexuelle, etc.

Comme je l'ai déjà indiqué, l'identité renvoie à une *praxis*, à des pratiques qui infléchissent fortement l'auto-définition de soi. Ce qui est significatif, c'est moins le monde « autre » (même fictionnel) montré à la télévision que l'interaction avec ce monde ; ce qu'il faut chercher, ce n'est pas « *seulement la mise en relation de deux objets, de deux ensembles indépendants et relativement fixes : [c'est-à-dire] les cultures en présence, [mais un lieu] d'interaction où ces objets se constituent tout autant qu'ils communiquent* » (LIPIANSKY 1989 : 29). Cette interaction renvoie à ce que j'appelle, après bien d'autres, la capacité réflexive ou réflexivité. La notion de capacité réflexive renvoie à de nombreuses considérations théoriques : la première est que ces femmes, tout en appartenant à une communauté dont les références à l'Islam sont très variées (l'Islam indonésien n'est pas celui de l'Algérie ou du Sénégal), doivent témoigner d'une volonté d'appropriation individuelle dans leur inclusion et exclusion des valeurs des sociétés où elles vivent. La capacité réflexive, ou réflexivité, renvoie donc à un processus d'individuation qui tend à s'éloigner de l'emprise du communautaire pour permettre l'inscription des agents dans la modernité. Ainsi, par exemple, une jeune femme marocaine, immigrée depuis 11 ans à Montréal, m'expliquait comment elle a négocié sa place dans la société québécoise en insistant sur les choix individuels qu'elle a dû faire : « *Je me sens musulmane. Je ne renie jamais ma marocainité ni ma religion. Sauf, je ne sais pas [comment le dire], c'est comme si j'ai vécu un réajustement ici. Je vis dans un autre contexte. J'avais ma culture, mon bagage et je suis arrivée ici et j'ai essayé de m'adapter en fonction de mes intérêts à moi. En tant qu'individu. Je n'ai pas, par exemple, laissé ma culture m'influencer et influencer mon intégration. Au contraire, je me suis servie de ma culture et de ma religion pour vivre mon immigration, mon intégration... J'ai adapté mon mode de vie selon mes*

convictions à moi... *Un petit exemple, le ramadan je ne le fais pas. Je ne jeûne pas mais je ne bois pas d'alcool [pendant ce mois].* »

Ce processus d'individuation se définit non seulement en relation à la durée de l'immigration, mais encore davantage en fonction de la force de maintien de la tradition communautaire et de la remise en cause de celle-ci. C'est dans ce processus que se déploient les stratégies narratives par lesquelles le soi s'affirme et grâce auxquelles un « je » peut se poser. L'interposition de la dimension subjective du langage met en œuvre ce que RICŒUR (1985) appelle « l'identité narrative » qui n'existe qu'à travers un récit, autrement dit, qu'à travers un principe d'ordonnancement qui donne aux événements leur consistance. C'est le « qui » qui assure une certaine continuité à la discontinuité événementielle. Ricœur rappelle que l'identité narrative est une catégorie de la pratique. (*ibid.* : 335) Cette capacité réflexive du soi – ou le « projet réflexif du soi » selon les termes de GIDDENS (1991) – est inscrite dans la relation que le soi/je entretient avec autrui, c'est-à-dire dans une relation dialogique construite dans et circonscrite par la culture et la société.

Un espace autre

La deuxième considération théorique que suggère la prise en compte de la capacité réflexive en tant que processus d'individuation repose sur l'espace occupé par ces femmes. De quel espace s'agit-il ? Quels sont les critères qui permettent sa reconnaissance ? Comment se construit-il étant entendu qu'il ne s'agit pas d'un espace préformé, prêt à être investi ? Quelles sont les implications politiques d'un tel espace sur les revendications identitaires des femmes musulmanes et sur le projet politique, notamment dans le contexte du multiculturalisme canadien ? Plusieurs théories ont tenté de répondre à ces questions. Elles vont de l'acculturation pure et simple à la ghettoïsation des minorités ethniques en passant par l'identification raisonnée aux cultures majoritaires.

Parmi ces théorisations, je voudrais m'arrêter brièvement sur la notion de troisième espace telle que H. BHABHA (1990, 1994) l'a développée, parce qu'elle ouvre sur une dimension compréhensive du phénomène des identités migratoires. Comme on le sait, cette notion a été pensée dans le contexte de la colonisation, de l'immigration et de ce qu'on appelle l'ère post-coloniale. Elle repose sur le concept d'hybridité qui traduit les changements fondamentaux

apportés par le processus de décolonisation et le post-fordisme, en particulier les mouvements transnationaux de marchandises, de capitaux, et des populations des pays anciennement colonisés vers les anciennes métropoles. Mais c'est essentiellement la migration et, antérieurement à elle, la condition des intellectuels des pays anciennement colonisés, lesquels ont à la fois incorporé et subverti le discours des dominants, qui ont eu pour effet de remettre en cause la centralité et l'authenticité proclamées de la culture coloniale. Dans cette remise en cause, les « colonial sticks », comme les nomme S. HALL, créent un espace inédit dont rend compte le concept de troisième espace. Cette subversion est par la suite vue par BHABHA comme un geste contre l'autorité du centre et il l'a nommée le troisième espace. Ce dernier signifie : « *The hybrid moment of political change. Here the transformational value of change lies in the re-articulation, or translation, of elements neither the One (unitary working class) nor the other (the politics of gender) but something else besides which contests the terms and territories of both.* » (1994 : 28)¹

Le troisième espace serait en quelque sorte comme un passeur, ni sur une rive ni sur une autre, mais toujours dans un entre-deux qui refuse toute domination d'un pôle sur un autre. La notion d'hybridité sert ici à aller au-delà (*Beyond* : autre notion utilisée par BHABHA) des essentialismes qui soit reposent sur la généalogie des origines culturelles, soit tentent de retracer l'acte de représentation de la traduction dans le pays d'arrivée (SOYA, 1996 : 140). BHABHA reconnaît que toutes les cultures sont traversées par des processus continus d'hybridation. Or, il ne s'agit pas de retracer les deux moments originels qui en ont produit un troisième, mais de montrer comment la notion d'hybridité permet l'émergence de nouvelles positions (BHABHA 1990 : 211).

Ce troisième espace est, comme le rappelle YOUNG « *a monstrous inversion, a miscreated perversion of its progenitors, it exhausts the differences between them* » (1995 : 23). Or, « épuiser les différences » ne veut pas dire qu'en tant que tels ces deux pôles perdent leurs spécificités et leurs caractères antagoniques, mais qu'un travail de redéfinition a été fait, dont le résultat, toujours provisoire, dépasse leurs traits intrinsèques. Ici, contrairement à D. SIBONY² (1991) pour qui la notion de différence, bien que

¹ Les italiques sont de l'auteur.

² « Bref la différence apparaît comme un entre-deux trop mince, elle coupe là où c'est la coupure même qui ouvre l'espace d'un nouveau lien, elle fixe d'un trait l'écart là où le vif de l'expérience a lieu au coeur de cet écart qu'elle bouleverse. » (1991 : 11)

suggestive, est très insuffisante pour « *affronter les questions qui touchent aux mutations d'identité et à celles de l'origine* », chez BHABHA, la différence reste un des concepts opératoires qui définissent l'altérité. Je pense à la distance qu'il prend, voire la critique qu'il fait du multiculturalisme (et au passage de Ch. TAYLOR) et à sa promotion de la diversité culturelle. Selon lui, celle-ci n'est qu'un moyen pour contenir l'expression de la différence culturelle (BHABHA, 1990 : 208). « *With the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture of difference, in the spirit of alterity or otherness* » (*ibid.* : 209). Il s'agit donc d'une différence irréductible face à laquelle toute tentative de conciliation est vouée à l'échec, toute appropriation rendue inepte. Cette conception, qui se rapproche du différend lyotardien, pour ne pas dire qu'elle s'en inspire, est la condition de possibilité de ce troisième espace. CHILDS et WILLIAMS résument cette position en disant que « *[...]Bhabha places cultural difference in contradistinction to cultural diversity, which he argues sees culture as an object of empirical knowledge. Cultural diversity, like multiculturalism, is a containing term that for Bhabha denies contestation and hybridity through its assertion of simple plurality and the existence of pre-given cultural forms. [...] Bhabha designates cultural difference as a form of social contradiction and antagonism. He is not concerned here with the polemics and assertions that surround the effects of cultural difference, such as inequality or prejudice, but with the incommensurability of cultural values and priorities, in opposition to an enunciation of culture as "knowledgeable, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification"* »¹ (1997: 141-142). La différence n'est, en outre, envisageable que parce qu'elle s'appuie sur une subjectivité, un sujet situé dans le monde et la culture, sensible à la diversité des normes et des croyances.

En m'arrêtant un peu plus attentivement aux conséquences théoriques mais aussi pratiques du concept de troisième espace, je réalise qu'il permet d'éviter le binarisme qui guette toute analyse sur l'identité et l'ethnicité, et plus encore de penser le positionnement des femmes immigrantes comme une série de conduites stratégiques. Dans « stratégie », je veux insister sur le travail de l'acteur, sur ses attaches qui ne peuvent être réduits à l'un et à l'unique. Stratégie réfère à la subjectivité qui est primordiale pour situer l'action des acteurs et leur permettre de rentrer dans un univers conflictualisé

¹ Les italiques sont des auteurs.

grâce auquel la parole de la marge est entendue. Dans sa discussion sur l'ethnicité¹, WIEVIORKA (1993) note avec force que sans la subjectivité, l'opposition entre le communautarisme et l'individualisme serait incommensurable, qu'elle est le lien, certes difficile à réaliser, mais qui sert néanmoins à conjurer les excès de l'un et de l'autre ; elle tient les deux pôles en équilibre de sorte que se forment les appartenances.

Selon Ph. BATAILLE, l'ethnicité comme catégorie de la subjectivité (1997 : 175) procède de deux moments : le premier est relatif à la protection contre le racisme et donne lieu à une identification individuelle ou collective, à une ethnicité qui s'affiche tout en prenant une distance avec la culture dominante ; le second a trait à ce moment où « *le sujet ethnique renverse le fondement biologique de son exclusion et le transforme en contestation* » (*ibid.* : 197), en somme en proclamant des droits dans l'espace public. S. HALL (1996) a essayé de conceptualiser ces passages dans son article « New ethnicities » où il réfléchit sur la portée des revendications des Noirs en Angleterre. Il fait la distinction entre ce qu'il appelle la relation à la représentation et la politique de la représentation. La première renvoie aux différentes stratégies de remise en cause de la représentation (des Noirs) dans la culture dominante et à la ré-appropriation des images, donc à l'accès à la représentation des Noirs par eux-mêmes. Ici, la marginalité des Noirs est contestée, alors qu'un contre-discours offre une image positive des Noirs (*ibid.* : 442).

La politique de la représentation, quant à elle, se définit, entre autres, par des pratiques et des discours qui intègrent, au lieu de l'effacer, la différence conçue non comme une séparation infranchissable, mais comme une différence située, conditionnelle et conjoncturelle (*ibid.* : 447). La politique de la représentation laisse envisager l'existence d'une identité ethnique elle-même fracturée qui pousse dans ses retranchements la signification même de l'expression « être anglais » (*ibid.* : 447). En montrant une des ouvertures qu'offre le concept de troisième espace, je n'ignore pas les critiques qui lui sont adressées. Et je comprends les critiques (marxistes), notamment celle d'A. AHMED qui voit dans la « global transhistoricity » du colonialisme une

¹ WIEVIORKA en offre une acception très dynamique et y voit un des processus de production des cultures dans les sociétés occidentales. L'ethnicité ne saurait se jouer entre deux pôles, l'individualisme et le communautaire, elle est médiatisée par la subjectivité des acteurs. Cette médiatisation ne va jamais de soi et est à haut risque puisque la « subjectivité implique un désengagement de l'acteur par rapport à sa communauté » (1993, 135 ; cf. également p. 122 et ss.).

généralisation réductrice du terme colonialisme lui-même, mais aussi de manière plus sérieuse, me semble-t-il, lorsqu'il voit dans l'insistance sur la contingence chez BHABHA (et d'autres auteurs comme V. DAS) un reniement de l'historicité des phénomènes ; reniement qui empêche toute action politique (1995: 15¹). D'où la nécessité de reconnaître à l'identité ethnique une visée politique, fondée sur la revendication d'un espace politique, une « *logique qui en appelle à l'ouverture démocratique par une action contestataire de l'ordre dominant* » (BATAILLE : 176). Ainsi, parmi les femmes que j'ai interviewées, une jeune Somalienne qui, en plus de sa religion minoritaire subit le racisme à cause de sa couleur, m'a expressément dit : « *Nous voulons des mosquées et des écoles coraniques* ». Cette jeune femme ne se voile pas, ne fait pas la prière et affirme être « pour l'école publique ». Cette recherche d'une ouverture de l'espace public ainsi que l'expression individuelle et collective qu'elle permet trouvent leur force au sein d'une structuration sociale propre au monde migratoire : la réalité diasporique.

Outre qu'il rend, lui aussi, compte de l'expérience de l'immigration et de la dispersion, le concept de diaspora a une fonction structurante, comme l'ont montré les travaux sur les diasporas juive et arménienne. Dans son essai sur la typologie des diasporas, A. MENAM (1993) soutient que la diaspora n'est pas un passage d'un point à un autre, elle « n'est pas transitoire », elle perdure. « *C'est en leur permanence, par conséquent — en tant qu'elles tendent à devenir des formes stables, ramifiées de l'organisation sociale et peut-être de la civilisation mondiale — que les diasporas s'avèrent être novatrices* » (*ibid.* : 62). Dans le cas de l'immigration musulmane, l'expérience de la reterritorialisation correspond à une autre logique que celle qui est associée aux autres formes de diasporas, en l'occurrence celle qui est liée à un traumatisme historique majeur (Arméniens, Palestiniens) et qui « *maintient,*

¹ AHMAD écrit que : « When the theorist, Bhabha or Das or any other, denies the structural endurance of histories and calls upon us to think only of the contingent of the moment, we are in effect being called upon to overlook the position of class and caste privileges from which such theories emanate and such invocations issue. In terms of his own logic, though, Bhabha is right. Das' denial that there might be such a thing as a caste mentality and her assertion that all historical moments are *sui generis* is entirely consistent with Bhabha's own assertion that explanations for human action must be non-rational and that historical agents are constituted in displacement. Such premisses preclude, I would argue, the very bases of political action. [...] We have so vacuous a notion of cultural hybridity as to replace all historicity in favor of the hyper-reality of an eternal and globalised present ; and to dispense with all structural persistence of the longue durée so remorselessly that the present becomes both opaque and wholly self-referential » (1995 ; 15 et 17).

écrit WIERVIORKA, *une forte relation onirique, avec l'unité territoriale d'où elle procède* » (1997 : 272), ou celle qui vit l'immigration comme une émigration, même après plusieurs générations, comme c'est le cas des Chinois. L'expérience diasporique musulmane s'apparente à celle des Noirs des États-Unis, de la Grande-Bretagne et des Antilles anglaises (*ibid.* : 273). C'est un mouvement qui ne se constitue pas grâce à la référence à un territoire unique ou à un moment fondateur, mais fait plutôt appel à une expérience commune du présent, même si en arrière plan, comme c'est d'ailleurs le cas pour la diaspora noire (*The Black Atlantic*, selon l'appellation de P. GILROY), il n'ignore pas le passé. « *[Le] moment fondateur, écrit encore Wierviorka, est dans l'invention qui transcende une condition sociale difficile, un racisme subi au sein d'une société nationale, pour se constituer comme un groupe transfrontières, doté d'une unité culturelle* » (*ibid.* : 273).

Dans *L'Islam de la diaspora*, C. SAINT-BLANCAT souligne que les deux points à partir desquels l'expérience diasporique s'articule sont « la médiation entre le particulier et l'universel » et la recomposition/réélaboration des termes d'une identité qui lui permettent d'éviter la cristallisation (1997 : 19). La médiation traduit la tension qui existe entre la recherche d'une continuité et la volonté incessante de reconstruire l'espace identitaire. « *La condition de diaspora, écrit-elle, représente un lieu exemplaire de médiation car elle implique à la fois participation et distanciation* » (*ibid.* : 99).

Parmi les acteurs privilégiés de cette médiation, les femmes musulmanes se trouvent à l'avant plan, car elles doivent sans cesse renégocier leur statut (je pense ici au statut personnel, le droit qui régit la famille et la communauté musulmanes et à sa radicale différence avec le droit des pays d'accueil). Car, comme je l'ai noté plus haut, ces femmes représentent « le point où ça fait mal », ce sont elles qui doivent remodeler les normes collectives dans le but de sortir de l'emprise communautaire. Elles doivent sans cesse réélaborer les liens d'appartenance. Elles sont en passe, comme le note SAINT-BLANCAT, de devenir « *maîtresses dans l'art de gérer la non-conformité aux règles* » (*ibid.* : 130). Cet art, elles le pratiquent dans les interstices de rationalités opposées qui problématisent encore davantage la question de leur devenir. Or, c'est grâce à leur expérience diasporique qu'elles réussissent le mieux à définir les sites d'identification et d'action, expérience qui n'est pas, comme le suggère J. CLIFFORD (1994), uniquement transnationalité et mouvement mais aussi lutte politique pour la définition du local. Ce faisant, elle se retrouvent nécessairement au cœur des questions qui se posent à notre modernité démocratique.

Bibliographie :

ABDELKHAH F. (1992) ; *Révolution sous le voile*, Paris, Karthala.

AHMAD A. (1995) ; « The Politics of Literary Postcoloniality », *Race & Class*, 36 (3) : 1-20.

APPADURAI A. (1996) ; *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BATAILLE Ph. (1997) ; « La sociologie des mouvements sociaux et l'ethnicité. Une comparaison internationale », *Sociologie et sociétés*, XXIX (2) : 171-182.

BESSIS S. (1992) ; *Femmes du Maghreb : L'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès.

BHABHA H. (1994) ; *The location of Culture*, Londres et New York, Routledge.

BHABHA H. (1990) ; « The Third Space. Interview With Homi Bhabha », *Identity and the Politics of Difference*, J. Rutherford (éd), London, Lawrence et Wishart : 207-221.

CHILDS P. et WILLIAMS P. (1997) ; « Bhabha Hybridity », *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Londres, Prentice Hall et Harvester Wheatsheaf : 122-158.

CLIFFORD J. (1994) ; « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9 (3) : 302-338.

DASSETO F. (1994) ; « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes » *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (2) : 201-211.

ETIENNE B. (1989) ; *La France et l'Islam*, Paris, Hachette.

FAULKNER W. et ARNOLD E. (1985) ; *Smothered by Invention. Technology in Women's Lives*, London, Pluto Press.

FOUCAULT M. (1969) ; *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

GIDDENS A. (1991) ; *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.

GÖLE N. (1990) ; « Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme », *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil : 167-192.

GROSSBERG L. (1996a) ; « The Space of Culture, the Power of Space », *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, I. Chambers et L. Curti (éds) : 169-188.

- HALL S. (1996) ; « Introduction 'Who Needs "Identity"?' », *Questions of Cultural Identity*, S. Hall et P. Du Gay (éds), Londres, Sage : 1-17.
- HALL S. (1996) ; « New Ethnicities », *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley, K.-H. Chen (éds), Londres et New York, Routledge : 441-449.
- HOODFAR H. (1993) ; « The Veil in their Minds and on Our Heads : The Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *Resources for Feminist Studies*, 22 (3-4) : 5-18.
- LIPIANSKY E.-M. (1989) ; « Communication, codes culturels et attitudes face à l'altérité », *Intercultures*, 7 : 27-37.
- LYOTARD J.-F. (1983) ; *Le Différend*, Paris, Gallimard.
- MEDAM A. (1993) ; « Diapora/Diasporas. Archétype et typologie », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 9 (1) : 59-66.
- REX J. (1994) ; « The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies », *Social Compass*, 41 (1) : 79-92.
- RICŒUR P. (1985) ; *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, Coll. L'ordre philosophique.
- SAINT-BLANCAT C. (1997) ; *L'Islam de la diaspora*, Paris, Bayard, Coll. Actualité.
- SIBONY D. (1991) ; *Entre deux. L'Origine en partage*, Paris, Point.
- SOYA E. (1996) ; *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and Imagined Places*, Londres, Blackwell.
- WIERVIORKA M. (1993) ; *La Démocratie à l'épreuve. nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, Coll. essais.
- WIERVIORKA M. (1997) ; « Le Juif, figure de l'étranger ? », *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, M. Wierviorka (éd), Paris, La Découverte, Coll Poche-Essais : 267-287.
- YOUNG R. (1995) ; *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge.

Les droits culturels comme mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

Boris MARTIN

Depuis leur proclamation, les droits de l'Homme sont tiraillés entre le postulat de leur universalisme et l'expérience de leur confrontation à la diversité culturelle. Ces tiraillements se sont accentués au fur et à mesure que la mondialisation se surajoutait à l'universalisme comme processus globalisant.

Les relations entre mondialisation et universalisme des droits de l'Homme ne manquent d'ailleurs pas de surprendre en ce qu'elles s'ordonnent sur un double registre, tout à la fois complémentaire et contradictoire. Complémentaire, puisque la mondialisation n'est que le *continuum* de l'universalisme bancal, unilatéral, de « surplomb »¹ que nous connaissons : en ce sens, la mondialisation, sous couvert d'idéologie égalitaire, unitaire, reproduit/exporte un modèle d'organisation reposant sur les dogmes occidentaux (la soumission à la norme extérieure et supérieure, la survalorisation du droit qui en découle, l'uniformisation...) et satisfaisant les intérêts de cet espace originel. Néanmoins contradictoire, puisque la mondialisation, en consacrant « *l'entrée sur la scène du monde de nouvelles*

¹ Michael WALZER, « Les deux universalismes », *Esprit*, décembre 1992, n° 187, pp. 114 - 133.

*prétentions de sens, de nouvelles vérités, de nouvelles conceptions du bien »*¹ révèle un pluralisme des approches des droits de l'Homme et l'extension d'un relativisme de fait. Autrement dit, la mondialisation « dévoile » cette diversité culturelle que la théorie des droits de l'Homme a toujours tenté de minorer, d'une part parce que l'Occident a toujours confondu unité et uniformité, d'autre part parce que les tenants de l'universalisme tenaient cette diversité culturelle comme potentiellement destructrice de la théorie des droits de l'Homme. Du « village global » nous avons glissé vers « l'archipel planétaire »...

La mondialisation, en posant l'égalité de toutes les nations face au marché, a ouvert la voie aux multiples contestations qui étaient plus ou moins tues (ou non entendues) depuis plus de 50 ans si, de manière symbolique donc inexacte, nous prenons comme référence la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. Qu'il suffise de penser à la Chine à propos de laquelle la bataille entre investisseurs et défenseurs des droits de l'Homme s'est trouvée arbitrée au profit des premiers au motif qu'il existerait – et pourquoi le nier de prime abord ? – une « conception chinoise ou asiatique des droits de l'Homme » qui exclurait de fait toute prétention universaliste en la matière. Dans le même temps, cette logique de marché contribue à la destruction des droits économiques, sociaux et culturels (droit à un minimum vital, droit à la santé, droit à l'éducation publique gratuite, droit à une culture libre et indépendante...) et à l'exacerbation de l'éternelle tension entre ces derniers et les droits civils et politiques. Pour Zaki LAIDI, « *la mondialisation fragmenterait ainsi par le marché ce que l'universalisme voulait unir au nom de l'idée d'humanité* »².

Ce faisant, la mondialisation, en reproduisant sur un mode mercantiliste la logique uniformisante de l'universalisme des droits de l'Homme, et en l'aggravant, constitue un véritable danger pour l'universalisation plurielle dont nous appelons à la construction. La problématique posée par la mondialisation se situe à l'intersection de ces « deux universalismes » dont parle M. WALZER : entre un « universalisme de surplomb », arrogant qui ne pense les droits de l'Homme que sur le mode de la conformité à des principes, et un « universalisme réitératif » qui doit se construire et se vivre sur la base des diverses traditions culturelles en présence.

¹ Zaki LAIDI, « Le mondial contre l'universel », *Hommes et Libertés*, n° 97 - 98, déc. 97/Jan/Fev 98, pp. 101 - 103.

² *idem*.

Mises en présence, ces traditions le sont d'ailleurs de plus en plus sous l'effet conjugué des « bienfaits » (libéralisation des transports engendrant une certaine forme de démocratisation des voyages...) et des méfaits (chômage et pénurie économique contraignant nombre de personnes à l'émigration) de la mondialisation. Reste que, loin de l'image d'Épinal de ce « village global », chaque culture génère des pratiques susceptibles d'entrer en conflit avec un ou plusieurs des droits de l'Homme. Lorsqu'un tel conflit survient, sa gestion passe d'abord par l'adéquation des moyens mis en œuvre aux objectifs poursuivis. Elle passe ensuite, et surtout, par l'édiction d'un principe qui permette de résoudre ces conflits et – dans la situation idéale – de prévenir et désamorcer ceux-ci.

Les droits culturels, définis comme « droits individuels et collectifs à l'identification culturelle » peuvent valablement s'imposer en médiateur des revendications culturelles ainsi exprimées et des droits de l'Homme qu'on leur oppose. Encore faut-il envisager les potentialités qu'offrent ces droits, droits méconnus au confluent de la culture et du droit (1). Bien plus encore, et parce que précisément ils reposent sur une notion universelle, ces droits culturels peuvent prétendre contribuer à la formulation d'un universalisme pluriel, réel, des droits de l'Homme (2).

1. Les droits culturels, au confluent de la culture et du droit

Parler de « droit culturel », c'est s'engager sur un terrain sensible puisque cela suppose la réunion de deux notions complexes, celle de culture et celle de droit. Pour la première, nous reprendrons la définition proposée par S. ABOU qui nous paraît la plus complète : la culture est « *l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, au transcendant* »¹. C'est donc la culture-identité que nous visons ici et non la culture-bénéfice définie comme « *l'enrichissement de l'esprit par des exercices intellectuels* ». Nous verrons cependant que ces deux définitions et donc ces deux approches de la culture, exclusives l'une de l'autre, sont intimement liées dans la mise en œuvre des droits culturels.

Pour la définition du droit, on peut se reporter à celle que donne J. RIVERO sous forme de question : « *Qu'est-ce donc qu'un droit ? La science*

¹ S.ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 112.

juridique répond : un pouvoir, reconnu par la société à un sujet déterminé, d'imposer aux autres certaines obligations soit négatives — s'abstenir de s'immiscer dans la sphère de liberté propre à chacun — soit positives : fournir des prestations et des services à celui qui est fondé à les réclamer. Tout droit exige donc la réunion de trois éléments : un sujet déterminé, un objet précis, et possible, et enfin un débiteur auquel le droit puisse être opposé »¹. Dès lors, la relation de droit s'entend de la relation unissant le sujet, l'objet et le débiteur.

P. MEYER-BISCH, de son côté, précise que trois autres éléments sont nécessaires pour garantir l'effectivité du droit : les moyens, la promotion et la sanction. Les premiers peuvent être de nature juridique (par exemple reconnaître à des associations la personnalité juridique) ou politique (par la mise en place de services assurant la réalisation des conditions sociales nécessaires). La seconde consistera à « *développer continuellement la conscience de la validité de ce droit et des diverses exigences qu'il implique, par l'éducation, les médias, l'information sous toutes ses formes. Si une large majorité de la population ne reconnaît plus ou pas encore un droit, les quatre conditions énumérées jusqu'ici [un sujet, un objet, un débiteur, des moyens] sont non seulement inopérantes, mais jettent le discrédit sur le droit dans son ensemble, puisqu'il peut être à la fois affirmé et non respecté* ». La troisième « *peut revêtir une forme judiciaire, administrative ou d'autres formes plus souples dans les organismes qui sont liés, par exemple, par des codes de conduite* »².

La précision de la notion de droit opposée à la définition *a priori* abstraite et générale de la culture explique en grande partie la défiance qu'ont suscitée les droits culturels, définis strictement comme des droits individuels et collectifs à l'identification culturelle. La validité – et la nécessité – de la notion de droits culturels une fois établie, une seconde question, dont la réponse conditionne la validation ou l'invalidation de notre postulat, surgit : ces droits culturels doivent-ils prendre la forme de droits de l'Homme ou – c'est là notre hypothèse – d'un mode d'interprétation et de mise en œuvre de tous les droits de l'Homme en général ?

¹ Cité par P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd. Universitaires, 1991, p. 54.

² *Idem*, p. 55.

La défiance à l'égard des droits culturels

« Alors qu'ils sont apparus en Europe en même temps que les droits civils et politiques, les droits culturels sont restés les moins définis dans les démocraties occidentales. Ceci est d'autant moins compréhensible qu'il est théoriquement convenu que la puissance d'une démocratie réside dans le développement de sa culture pour tous »¹. Ces quelques lignes de P. MEYER-BISCH recèlent tout à la fois un constat et les indices d'un malentendu.

Le constat réside dans le sous-développement manifeste des droits culturels, caractéristique d'une défiance à leur égard, dont on peut tenter de recenser les principales raisons. Le malentendu est précisément à la source de ce sous-développement. En effet, la généralité et l'inconsistance apparente de cette notion ont conduit à s'interroger sur la nature de la culture : s'agit-il uniquement d'un besoin ou peut-elle prétendre à la qualification de droit ?

Les raisons de la défiance

Cette attitude défensive vis-à-vis des droits culturels s'explique par la crainte qu'ils ne remettent en cause le dogme unitaire au fondement des démocraties occidentales et qu'ils ne représentent, par leur nature mixte à la fois individuelle et collective, la porte ouverte à des conceptions que la plupart de ces démocraties rejettent – telles les notions de peuple ou de minorités.

Les droits culturels considérés comme destructeurs de l'unité

Comme l'écrit P. MEYER-BISCH, *« leur formalisation a été négligée, notamment parce que, sans abandonner l'égalité, ils constituent des droits à la différence remettant en question l'identité de l'État-Nation »². Le paradoxe de cette position réside en ce que ce n'est pas ce droit à la différence que les droits culturels incarnent effectivement, qui risque de détruire cette unité mais précisément l'interprétation que les sociétés occidentales donnent de l'unité, conçue comme l'uniformité, par l'application rigide du principe d'égalité juridique, qui empêche de construire cette unité. Autrement dit, nos sociétés ont développé ces principes (égalité, uniformité) de telle manière qu'en théorie, et bien souvent dans les faits, elles s'interdisent toute prise en considération de la différence culturelle. Les conclusions du colloque de*

¹ P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 11.

² *Idem.*

l'UNESCO en 1970 sur « les droits culturels en tant que droits de l'Homme » révélaiient déjà une étonnante prise de conscience à cet égard : « *L'une des caractéristiques de notre monde d'aujourd'hui est la domination des hommes par les États fortement centralisés qui ont le pouvoir d'accroître l'uniformité et cette homogénéité culturelles tant en deçà qu'au-delà de leurs frontières [...]; il faut trouver les moyens de mobiliser les traditions culturelles dont la richesse peut donner aux hommes le sentiment d'appartenir à des groupes cohérents et qui peuvent contribuer à leur faire prendre conscience de leur individualité devant les forces qui tendent souvent à isoler les hommes et à les écarter des centres organisés du pouvoir* » (paragraphe 6 du Préambule)¹.

Si nos sociétés avaient interprété le principe d'unité dans toutes ses dimensions et mis en œuvre les moyens de sa réalisation, nous sommes fondés à croire qu'elles auraient dû formuler ces droits culturels de manière complète. Car l'unité, ce « tout cohérent », se nourrit par définition d'éléments disparates et tout l'enjeu que ce principe commande consiste à créer les conditions de cette « mise en cohérence », de cette universalisation des droits de l'Homme. Ces conditions étaient notamment réunies dans le principe de l'égalité en droit et en dignité que proclame la Déclaration universelle des droits de l'Homme en son article 1 et qui fonde l'exigence même de voir formulés les droits culturels.

Nous n'irons pas jusqu'à affirmer que les nations occidentales ont consciemment détourné le principe d'unité des hautes ambitions qu'il renfermait afin de construire « un droit occidental des droits de l'Homme », mais il est évident qu'elles ont créé les conditions qui, aujourd'hui, font apparaître la culture comme la dissonance dans « le chant des droits de l'Homme »...

Les droits culturels ou la porte ouverte à des concepts longtemps repoussés

Il s'agit en particulier des droits des minorités et des droits des peuples, notions qui elles-mêmes renvoient au débat sensible opposant les droits individuels aux droits collectifs.

À l'identique de la culture que les nations occidentales ont esquivée longtemps mais qui se rappelle à leur bon souvenir, les droits des minorités et les droits des peuples reviennent au centre de l'actualité. Qu'il s'agisse de la guerre en ex-Yougoslavie, des anciennes républiques de l'ex-URSS ou de la question kurde, les revendications de groupes fondées sur l'identité culturelle

¹ *Ibid.*, p. 338.

se font de plus en plus insistantes et sanglantes. Pourtant, ces concepts de minorités et de peuples témoignent de reconnaissances plus ou moins expresses dans nombre de textes. Dès 1960, la Convention concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement enjoignait « *de reconnaître aux membres des minorités nationales le droit d'exercer des activités éducatives qui leur soient propres.* » (article 5-1-c). Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966 prévoyait en son article 27 que « *dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle* ». La même année, la Déclaration des principes de la coopération culturelle mutuelle disposait que « *tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture* » (article 1, al. 2). En 1986, la Déclaration sur le droit au développement admettait (article 1, al. 2) que ce droit « *suppose aussi la pleine réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* ».

Ces énoncés volontaristes dissimulent mal les réticences qu'ont manifestées les nations occidentales à l'égard de leur application. On comprend alors l'assertion de P. MEYER-BISCH pour qui « *les droits culturels sont porteurs du caractère révolutionnaire des droits de l'Homme au bénéfice des peuples aussi bien que des hommes* »¹. Confirmant en cela la critique que nous avons faite de l'interprétation que ces nations occidentales donnent du concept d'égalité, N. ROULAND affirme dans un article au titre éloquent que ce principe « *sert à nier l'existence juridique des peuples autochtones, dont les critères de différenciation contreviendraient à l'égalité des droits individuels ou sociaux* »². La France se situe dans cette logique, même s'il ne s'agit pas d'une attitude partagée par toutes les nations occidentales. Comme le souligne encore N. ROULAND, « *la Grande-Bretagne, les Pays-Bas obéissent à la logique des communautés* », tandis qu'au Canada « *la Constitution reconnaît depuis 1982 aux Amérindiens le statut de "peuples fondateurs"* »³.

La peur panique de voir émerger de nombreuses revendications et de devoir reconnaître l'existence juridique de multiples groupes explique

¹ *Ibid.*, p. 23.

² N. ROULAND, « Le développement devrait-il tuer la culture ? », *Le Monde Diplomatique*, juin 1993, p. 16.

³ N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 387.

l'hostilité manifeste face aux droits culturels, « *premier degré de reconnaissance des droits des peuples* »¹.

Ces droits culturels en effet, à la fois droits individuels et collectifs, ont cette particularité de ne se résumer ni à l'un ni à l'autre aspect mais de permettre un échange permanent allant de l'individu au groupe, que celui-ci soit une minorité ou un peuple autochtone. En effet, une culture donnée peut être « lue » ou pratiquée par un individu isolé dans le cadre de sa vie privée ou par un groupe d'individus qui se rassemblent autour de cette culture qu'ils ont en commun. Cette dualité des droits culturels amène P. MEYER-BISCH à ranger à côté des droits culturels de l'homme que nous avons déjà présentés, les droits culturels des peuples qui regrouperaient « *le droit intangible à l'autodétermination culturelle, avec les dimensions politiques et économiques nécessaires* » et les « *droits culturels des peuples en situation minorisée (droit des peuples minoritaires, déplacés, en danger d'ethnocide ou de déculturation)* »².

Mais outre que les sociétés occidentales et leurs Déclarations de droits ont largement privilégié l'individualisme³, la dimension collective des droits a toujours provoqué une grande méfiance. Ainsi pour P.A. TAGUIEFF, « *il est légitime d'affirmer le droit à la différence, mais des limites doivent être assignées aux prétentions différentialistes, c'est-à-dire aux droits que s'accordent les identités différentielles [...]. Le droit à la différence ne doit pas être compris comme un droit collectif, un "droit des communautés", mais comme un "droit du sujet à l'insertion communautaire" : chaque sujet a droit à sa culture, aucune culture n'a de droit sur le sujet [...] il faut penser les droits culturels comme des droits individuels* »⁴. Pour J. RIVERO, « *face aux intérêts du groupe, les droits de l'Homme pèsent peu [...]. Que le groupe cherche son unité dans une idéologie et le goulag s'ouvre pour ceux qui la refusent. Que cette idéologie soit la supériorité de la race, et le droit de l'ethnie aryenne à imposer au monde sa juste domination légitime Dachau, Auschwitz et Maydanek. Sur les droits des collectivités, la fumée des fours*

¹ P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 38.

² *Idem.*, p. 40-41.

³ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, 310 p.

⁴ Cité par N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, pp. 32 - 33.

crématoires projette la plus grande des menaces, car leur reconnaissance risque de donner le sceau de la justice à la domination du fort sur le faible »¹.

Ces critiques introduisent clairement l'idée d'une relativisation des droits culturels, obtenue par leur confinement dans la sphère individuelle. Nous pensons au contraire que cette relativisation, nécessaire, peut, et dans une certaine mesure doit, se concevoir avec une collectivisation des droits culturels. Globalement, la distinction entre droit individuel et droit collectif nous paraît largement artificielle et particulièrement malvenue au regard de la diversité culturelle. Artificielle car, comme l'affirme E. DECAUX, « *la plupart des libertés sont à la fois individuelles et collectives, liberté de réunion, d'association, etc...* »². Rares sont les droits reconnus individuels *ab initio* dont la pleine satisfaction exclut la participation du groupe. C'est souvent, bien au contraire, le collectif qui donnera toute sa dimension à l'individuel, l'un et l'autre ne s'opposant nullement mais constituant les deux conditions d'une liberté effective. Prenons, par exemple, le droit à la sécurité sociale que la Déclaration universelle des droits de l'Homme (article 22) reconnaît « *à toute personne, en tant que membre de la société* » : ce droit s'analyse comme une garantie que la collectivité doit donner à chacun de ses membres afin de satisfaire son droit à la santé, à l'intégrité physique qui, sans cela, seraient vidés de leur sens. Le droit à l'éducation (article 26) – qui « *doit viser au plein épanouissement de la personne humaine* » – est dénué de sens si la collectivité n'offre aucune prestation (établissements d'enseignement, gratuité ou bourses) nécessaires à sa réalisation.

Enfin, ces droits individuels par nature, ainsi pleinement réalisés seulement si le groupe mesure leur nécessité et l'apport qu'ils représentent ensuite à sa viabilité, tendent à fonder la construction de nouveaux groupes qui partagent un objet en commun : le groupe des étudiants, des diplômés, des universitaires, des cotisants à la sécurité sociale, des grévistes, des syndicalistes... On pourrait presque affirmer que ce n'est là qu'une manifestation de la tendance naturelle des hommes à vouloir se regrouper, sous différentes bannières, autour d'un noyau d'intérêts.

Cette distinction nous paraît aussi malvenue dès lors qu'elle tend à donner la primauté à l'individualisme, défini par L. DUMONT comme « *une*

¹ Cité par N. ROULAND, *idem*, p. 33.

² E. DECAUX, « Comment la prise en compte des droits culturels interfère sur la compréhension des autres droits de l'Homme ? », P. MEYER-BISCH (dir.), *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 188.

idéologie qui valorise l'individu et néglige ou subordonne la totalité sociale »¹. Or, cette idéologie est précisément à la base de la construction de cet universalisme « bancal », ce qu'E. DECAUX confirme lorsqu'il pose que « c'est la conception essentiellement "individualiste" de la Révolution française qui a institué un "face-à-face" dangereux entre l'individu et l'État, allant jusqu'à nier la liberté d'association par la méfiance des "corps intermédiaires" »². Prolongeant cette affirmation, concernant les droits culturels des peuples, P. MEYER-BISCH déclare qu'« omettre le peuple entre l'individu et l'État, c'est omettre la démocratie ; c'est laisser place à la dérive individualiste libérale ou collectiviste totalisante »³. La mondialisation elle-même est le produit de cette idéologie individualiste, concurrentielle...

En posant les droits culturels comme droits individuels et collectifs, nous proposons qu'ils servent d'« interface » dans la construction d'un universalisme pluriel des droits de l'Homme, qui trouverait ainsi son équilibre entre des traditions culturelles également dignes et des idéologies (se rattachant aux espaces culturels de ces traditions) potentiellement porteuses de déséquilibres. Il importe d'appréhender les droits culturels dans leur double dimension, à la fois individuelle et collective, d'une part parce que nous venons de voir que la distinction est largement artificielle et que dans les faits, une « collaboration » étroite entre ces deux aspects s'impose d'elle-même, d'autre part parce que la rencontre des cultures, caractéristique de cette seconde moitié du XXe siècle et condition d'un nouvel universalisme, ne se limite pas à celle d'individus mais met en présence des peuples, des minorités.

Même lorsque seuls des individus sont en cause, le groupe apparaît sous-jacent et le risque de répétition du conflit exige que l'on dispose d'un mode d'interprétation et de mise en œuvre permettant de gérer un conflit qui peut se déplacer de l'individu vers le groupe. Pour prendre l'exemple de l'excision en France, on sent bien que derrière les individus poursuivis, c'est

¹ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, p. 304. L. Dumont donne la définition suivante de l'idéologie : « Ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société ».

² E. DECAUX, « Comment la prise en compte des droits culturels interfère sur la compréhension des autres droits de l'Homme ? », P. MEYER-BISCH (dir.), *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 188.

³ P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 39.

toute une communauté qui est en cause. Finalement, écarter l'aspect collectif des droits culturels, ce serait reproduire le schéma qui a conduit à esquiver les droits culturels durant près de cinquante ans (si l'on ne remonte qu'à la Déclaration universelle des droits de l'Homme) : la crainte non fondée, ou plus précisément fondée sur des représentations erronées, de voir un aspect d'une notion poser problème conduit à la rejeter en bloc, au risque de porter atteinte à la cohérence d'un ensemble, cohérence que précisément cette notion aurait permis d'assurer. Pour P. SOB, « *il est temps de reconnaître que certains droits de l'Homme ne trouvent leur exercice que dans un cadre collectif* »¹. Il est vrai que les droits collectifs ont pu servir d'arguments à des entreprises idéologiques ignobles mais c'est avant tout l'idéologie qui est à combattre, plutôt que le support qu'elle choisit et module selon ses objectifs. Le droit à l'éducation, par exemple, a pu servir à justifier des enseignements révisionnistes ; on n'a jamais pour autant songé à remettre en cause ce droit ! Pour N. ROULAND, « *on doit éviter de substituer l'aliénation de l'individu par le groupe à son isolement dans une société comprise comme la somme d'individualités : dans les deux cas, la personne se trouve niée* »². Il ne s'agit donc pas de substituer à un individualisme qui a servi à construire un « universalisme occidental » un holisme³ qui ne correspondrait en rien aux valeurs occidentales. On doit donc admettre la collectivisation des droits culturels mais en les définissant dans un cadre propre à empêcher toute dérive.

Finalement on peut entrevoir dans ces deux séries de raisons à la défiance envers les droits culturels, la crainte – alimentée il est vrai par les « culturalistes » ou « relativistes radicaux » – que la culture ne soit conçue dans la relation de droit comme un principe causal et non comme un principe interprétatif. Dans cette optique, l'homme ne serait qu'un être de culture, la culture serait la cause exclusive de ses pensées et de ses actes. Eu égard au respect que toute culture exige, ces pensées et ces actes seraient automatiquement légitimés sans qu'aucune limite ne puisse être opposée.

¹ P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-septembre 1995, n° 25, p. 17.

² N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 33.

³ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, p. 303. Pour L. Dumont, « on désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ».

Voilà grossièrement le syllogisme que rejettent les adversaires des droits culturels.

S. ABOU exprime cette crainte en affirmant qu'« *en ne définissant l'homme que par sa culture, le relativisme radical le réduit à son être social ; il le dépouille de la raison théorique et pratique qui est identiquement liberté de pensée et d'action; il lui interdit l'usage de cette raison/liberté qui le rend capable de prendre ses distances par rapport à la société et à sa culture, pour les critiquer et les transformer* »¹. Nous nous rangeons à cette opinion mais nous pensons qu'elle n'invalide en rien les droits culturels qui, envisagés comme principe d'interprétation, doivent permettre justement de distinguer l'individu qui « colle » à sa culture de celui qui tente de s'en détacher sur certains points. Concernant le cas de l'excision, le « cadre de lecture » qu'offrent les droits culturels aurait permis de voir que la communauté concernée remettait de plus en plus en cause la légitimité de cette pratique mais que la sujétion culturelle la contraignait encore à l'exercer. L'admission des droits culturels aurait permis à l'ordre public français « d'accompagner » cette remise en question et de s'appuyer sur celle-ci pour s'engager dans un combat contre cette pratique plutôt que de recourir à une judiciarisation aléatoire : les droits culturels s'entendent donc *aussi* d'un droit du sujet sur la culture en ce qu'il peut en jouir mais aussi la rejeter lorsqu'il dispose de la distance pour le faire. C'est en cela aussi que l'on peut dire que la culture exerce une influence, voire une autorité, sur le sujet. En cela, nous sommes d'accord avec P.A. TAGUIEFF pour qui « *aucune culture n'a de droit sur le sujet* », mais il faut prendre garde dans le même temps à ne pas mésestimer cette influence.

La culture : droit ou besoin ?

Cette question, préalable à l'insertion de la culture dans la relation de droit, illustre ce que l'on pourrait appeler « le doute quant à la légitimité de la culture à être insérée dans la relation de droit ». Si l'on retient la définition de la culture-bénéfice, on peut opposer de manière caricaturale qu'un droit à accumuler des connaissances fait pâle figure face aux droits à la vie, à l'intégrité physique ou à la libre expression des opinions... ! Si l'on retient la définition de la culture-identité, on peut opposer que la généralité et l'inconsistance apparente de cette notion s'accommodent mal avec la rigueur de la notion de droit. On peut répondre immédiatement à cet argument de la

¹ S. ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 32.

généralité en se reportant à P. MEYER-BISCH pour qui « *le sous-développement de cette catégorie de droits n'est donc pas corrélatif du caractère très général de leur objet, la culture, mais de la confusion de celle-ci*. Lorsque la généralité est prétexte à confusion, c'est qu'elle est mal pensée »¹. Il n'en demeure pas moins, et les lignes qui précèdent se veulent la transcription de cette tendance, que la culture, appréhendée comme bénéfice ou réceptacle d'une identité, est trop souvent minorée et assimilée à un besoin quand ce n'est pas à un luxe. D'après le dictionnaire *Le Robert*, le besoin est le « *manque de ce qui est ressenti comme désirable ou nécessaire* ».

P. MEYER-BISCH s'est penché sur cette distinction et nous reproduirons certaines parties de son argumentation qui font la démonstration d'une analyse très pointue de la distinction entre le besoin et le droit. Pour ce faire, il reprend les trois éléments constitutifs de la relation de droit qu'il confronte au besoin. « *Quant à l'objet, il s'agit d'un manque qui peut être plus ou moins fondamental comme pour le droit, éprouvé ou non, mais qui relève du bien-être [...]. La différence réside en ce que la dignité entière du sujet est directement mise en cause dans le droit, elle ne l'est pas forcément dans le besoin. Il n'est donc pas possible de passer du besoin au droit sans opérer un jugement qui fait intervenir une norme d'une autre nature : éthique et constitutionnelle (au sens juridique et politique) [...]. Le sujet du besoin par conséquent est flou : il peut s'agir de l'individu, ou d'un aspect seulement de celui-ci (d'un de ses organes par exemple), ou encore d'un groupe, alors que le sujet du droit est clairement déterminé [...]. Enfin le besoin n'a pas de débiteur désigné, il n'a pas besoin du débiteur pour exister comme un manque constaté. Il n'y a pas de droit sans la désignation du débiteur, le droit n'est pas seulement constaté, il est l'objet d'un jugement qui détermine le débiteur* ». L'auteur conclut et résume en posant que « *le droit est donc un besoin reconnu comme devant nécessairement être satisfait, dans une relation aux trois pôles bien définis* »².

Il s'agit dès lors de savoir, au regard de ces critères, si la culture, que l'on doit considérer *ab initio* comme un besoin, peut être reconnue comme devant être nécessairement satisfaite. Reprenons chacun des trois critères du droit. Quant à l'objet, si une personne prise individuellement, concrètement,

¹ P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 20. (Souligné par l'auteur).

² P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd. Universitaires, 1991, pp. 56 - 57.

peut estimer que *la* culture en général et que *sa* culture en particulier ne constituent qu'un bien-être dont elle pourrait être privée, il n'en demeure pas moins qu'abstraitement la culture met en cause la dignité du sujet, de l'homme en général. Cette idée se trouve renforcée par l'article 1 de la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale de 1966 dont l'alinéa 1 affirme que « *toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées* ».

Quant au sujet de ce droit, il est facile à déterminer puisqu'il s'agit de *tout homme* dès lors que tout homme a une culture, qu'il continue à se situer dans cette culture ou qu'il en ait été détourné. On peut d'ailleurs affirmer que c'est précisément dans le cas où un individu s'est vu privé de *la* culture – pour des raisons financières par exemple – ou de *sa* culture – pour des raisons politiques ou tenant à son émigration dans un autre ordre culturel – que le droit culturel prend sa pleine justification.

Quant au débiteur enfin, s'agissant d'un droit à *la culture-bénéfice*, il semble que l'État de résidence soit tout désigné tandis que pour *le droit de la culture-identité*, nous avançons le choix de tous les hommes, pris individuellement ou en groupe, et des États. La culture ne se limite pas à la lecture de livres, à des visites d'expositions et à des études universitaires. Elle touche à ce qu'il y a de plus profond en l'homme car, et pour reprendre certaines phrases de la Déclaration de Mexico de 1982 sur les politiques culturelles, c'est « *la culture [qui] donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même ; [...] qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent* »¹.

Les principales raisons de la défiance à l'égard des droits culturels ont été explicitées et, nous l'espérons, désamorcées. Si cela était nécessaire, la démonstration que la culture constitue un besoin devant être nécessairement satisfait a été faite. Néanmoins, et si nous posons que les droits culturels ainsi présentés doivent devenir un principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme, il reste à nous demander pourquoi nous escomptons

¹ UNESCO, *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Mexico, 26 juillet-6 août 1982, UNESCO (Rapport final), nov. 1982, p. 39.

leur faire jouer ce rôle et non celui, plus attendu, de nouveau droit de l'homme.

Les droits culturels élevés au rang de mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

Les droits culturels ne doivent pas constituer une nouvelle catégorie de droits de l'Homme

Dans un texte où il dénonce l'inflation des revendications individuelles et collectives pour de nouveaux droits, F. TERRE constate, railleur : « *Et l'on ne s'arrête pas là. Devenu prétexte à la manie de la revendication, ce mot magique de liberté peut couvrir toutes les outrances. Pourquoi pas le droit au soleil ou, si l'on craint le bronzage, le droit à la pluie ?* »¹ J. ROBERT fait le même constat lorsqu'il remarque que sont en train de naître, voire d'être déjà reconnus, nombre de droits : droit à la vie et droit à la mort, droit d'être soi-même, droit de se situer en marge, droit au corps et au plaisir, droit au silence, à l'espace, droit au bonheur...². Face à ce mouvement – trouvant principalement son expression dans les sociétés occidentales – il convient de se demander si l'on ne doit pas garantir ceux des droits que l'on a déjà proclamés et dont l'ineffectivité ronge chaque jour la crédibilité de la théorie des droits de l'Homme, plutôt que de reconnaître de nouvelles libertés qui relèvent trop souvent du besoin.

Il ne s'agit cependant pas de refuser le label « droit de l'homme » aux droits culturels sous le prétexte qu'ils viendraient compléter une liste déjà trop longue ! Il nous semble plutôt que ces droits recèlent une potentialité telle qu'ils peuvent permettre, d'une part de travailler à l'effectivité des droits déjà proclamés, d'autre part de formuler un nouvel universalisme, reposant sur l'apport de l'ensemble des cultures. Il nous semble en effet que faire des droits culturels de nouveaux droits de l'Homme recèlerait deux séries d'inconvénients. La première série a trait à leur propre effectivité en tant que droits de l'Homme. La seconde série d'inconvénients a trait à la confusion qui pourrait survenir entre les droits culturels et les droits à la culture alors que, précisément, ces deux séries de droits doivent interagir.

¹ F. TERRE, « Sur la notion de droits et libertés fondamentaux », R. CABRILLAC, M.A. FRISON-ROCHE, T. REVET (dir.), *Droits et libertés fondamentaux*, Dalloz, 1995, p. 12.

² J. ROBERT et J. DUFFAR, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Montchrestien, 1988, pp. 54 - 55.

L'effectivité douteuse des droits culturels en tant que droits de l'Homme

Insérés dans une telle catégorie, les droits culturels entreront en concurrence avec d'autres droits de l'Homme. Même si, en théorie, on peut considérer qu'il ne doit pas exister de hiérarchie entre les droits de l'Homme (ce que notamment P. MEYER-BISCH défend à l'aide de son concept d'« *indivisibilité des droits de l'Homme* »¹), il est indubitable qu'une hiérarchisation s'instaure dans les faits. Celle-ci peut être plus ou moins hypocrite, lorsque ce sont des États qui affirment que le respect des droits de l'Homme (liberté d'expression, droit à un procès équitable, interdiction de recourir à la peine de mort...) est mis « entre parenthèses » au nom d'exigences politique, économique ou sociale.

Cette hiérarchisation peut être aussi le fait des théoriciens des droits de l'Homme, notamment lorsqu'ils estiment qu'existe un noyau intangible de droits de l'Homme auquel on ne peut porter atteinte en aucun cas². En tout état de cause, cette hiérarchisation existe et l'on peut parier qu'elle se ferait très souvent au détriment des droits culturels : comment envisager, en effet, que ces droits puissent rivaliser s'ils étaient en concurrence avec le droit à la vie, le droit à ne pas être torturé ou le droit à l'intégrité physique ? À cet égard, l'exemple français de l'excision est très parlant puisque face à une telle pratique, l'ordre public a fait valoir le droit à l'intégrité physique. On peut penser que la solution eût été identique si le droit à l'identification culturelle avait été un droit de l'homme. On peut donc estimer, à la limite, que ce serait introduire un nouvel élément d'incohérence dans la théorie des droits de l'Homme.

La probable confusion entre droits culturels et droits à la culture

Nous considérons, en effet, comme la plupart des auteurs – et sur ce point au moins les États semblent aussi d'accord – que ces droits à la culture-bénéfice doivent être promus au rang de droits de l'Homme et – ce qui est encore plus important – faire l'objet d'un consensus sur leur caractère doublement fondamental.

¹ P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd. Universitaires, 1991, 401 p.

² P. MEYER-BISCH, *Le Noyau intangible des droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1991, 272 p.

D'abord, parce qu'ils permettent à chacun d'accéder à la connaissance, à la science, à la technologie, pour son épanouissement personnel. Ensuite, et surtout, parce que favoriser l'accès à la culture, c'est permettre à tout individu de développer un sens de la critique et des responsabilités l'amenant à jouer un rôle dans le jeu démocratique (suivre la vie politique, voter, adhérer à des associations...) et prendre connaissance et conscience des droits fondamentaux de l'homme.

C'est ici que s'instaure une collaboration entre droits à la culture et droits culturels, les premiers permettant la promotion des droits de l'Homme, les seconds travaillant à leur reformulation en favorisant leur inculturation¹. Cette fonction attachée aux droits culturels exige, selon nous, qu'ils soient davantage que des droits de l'Homme et qu'ils soient donc érigés en mode supérieur d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme.

Les droits culturels peuvent constituer un mode supérieur d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

L'idée d'ériger les droits culturels en mode supérieur et directeur de la théorie des droits de l'Homme s'insère dans une perspective de relecture du postulat de l'universalisme des droits de l'Homme.

Partant du constat que cet universalisme est manifestement en crise, alors que les exigences dont les droits de l'Homme sont porteurs se font de plus en plus pressantes, et aboutissant à l'idée qu'il doit être réinterprété, voire réinventé en intégrant la diversité des traditions culturelles, nous pensons que les droits culturels peuvent constituer, sinon *la*, du moins *une* des clefs de cette relecture. Cette juridicisation de la culture nous semble instaurer un compromis satisfaisant susceptible de consolider le dialogue interculturel dont E. LE ROY considère qu'il constitue une voie d'accès à l'universalisme². Ce compromis rassemble tout à la fois la culture, dont nombre d'individus et de groupes revendiquent la prise en compte, et le droit, référent privilégié et incontournable des sociétés occidentales (même si on peut le contester).

¹ N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 31. L'auteur explique « qu'un droit de l'homme est inculturé dans la mesure où il prend forme dans une culture particulière, s'y intègre en exprimant la dynamique originale de cette culture ».

² E. LE ROY, « L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel », *Revue générale de droit*, 1995, n° 26, pp. 5 - 26.

Mais la mise en place de ce dialogue exige des outils – on serait tenté de pousser la parabole un peu plus loin en affirmant qu’il faut trouver un langage à ce dialogue : le droit, sous la forme des droits culturels, nous semble à même d’assurer cette fonction. N. ROULAND reconnaît d’ailleurs que les droits culturels sont « *sans doute [ceux] qui juridicisent le mieux la prise en compte des diversités culturelles* »¹. Plus généralement, cet auteur estime que « *le droit, souvent traité de façon ancillaire par les autres sciences sociales, devrait retenir de plus en plus leur attention dans la mesure où celles-ci, à juste titre, font aujourd’hui de la diversité culturelle un de leurs champs d’étude privilégiée. Sans doute les juristes devraient-ils être davantage associés au travail d’institutions telle que l’UNESCO* »².

On peut donc déduire de tout ce qui précède que même si le recours systématique au droit est de plus en plus – et avec raison – contesté, il n’en demeure pas moins que, dans la tentative de mise en relation des diverses cultures afin de construire un universalisme pluriel des droits de l’Homme, ce droit est un vecteur à exploiter.

2. Les droits culturels comme base de la formulation d’un nouvel universalisme des droits de l’Homme

L’universalité des droits de l’Homme, un mythe à revisiter

S’il est une notion consubstantielle au concept des droits de l’Homme, il s’agit assurément de celle d’universel, déclinée soit sur le mode de l’universalité, appréhendée comme le « *caractère de ce qui est universel ou considéré sous son aspect de généralité universelle* »³, soit sur celui de l’universalisme, défini comme « *la doctrine qui considère la réalité comme un tout unique, dont dépendent les individus* »⁴.

Universalité et universalisme

Universalité, universalisme, deux variantes terminologiques d’une même réalité ? Pas tout à fait. Il semble, au contraire, que chacune de ces deux

¹ *Idem*, p. 400.

² *Ibid.*, p. 411.

³ Dictionnaire *Le Robert*.

⁴ *Idem*.

notions ait un domaine d'application strictement défini et un objectif différent dont la mise en lumière présente un intérêt méthodologique non négligeable.

L'universalité postule qu'un certain nombre de valeurs transcende les frontières et les conceptions qui ont pu se développer à l'intérieur de celles-ci : l'universalité pose l'universel comme un fait, comme un « *acquis* » (« ce qui *est* universel ») pour reprendre, tout en l'adaptant, la terminologie de R. PANIKKAR¹. Cette universalité correspond à ce que K. MBAYE nomme « l'universalisme de la conception »².

L'universalisme, comme le suggère sa définition, est une doctrine, soit « *l'ensemble des opinions qu'on professe* »³. Dès lors, on peut avancer deux propositions qui permettent de circonscrire son domaine et de le distinguer de l'universalité. D'abord, sa nature doctrinale sous-entend une « prise de distance » par rapport au postulat d'universalité : formuler des valeurs que l'on souhaiterait voir partagées par le plus grand nombre ne signifie pas une adhésion sans faille à ce postulat qui, dans cette perspective, fait effectivement figure de « requis » et non d'« acquis ». À cet égard, P. SOB rappelle qu'au moment de l'adoption de la Charte des Nations Unies, « *l'attention des participants avait été attirée sur la nécessité d'avoir à l'esprit que le projet soumis à l'adoption serait le reflet de la culture prévalante en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord* »⁴.

Ensuite, cette même nature doctrinale postule le caractère « dynamique » de l'universalisme, c'est-à-dire la capacité – et la nécessité – de parvenir à des accords, par le biais de réinterprétations croisées entre ceux qu'il est bien convenu de nommer, les « tenants de l'universalisme » et les « sommés de l'universalisme ». Ce caractère dynamique peut être illustré par le vote de la DUDH en 1948. Le projet soumis à l'Assemblée Générale des Nations Unies par la Commission des droits de l'Homme fut adopté par 40 voix et 8 abstentions. Les abstentions révèlent certains points sur lesquels l'accord n'a pu se faire : qu'il s'agisse du caractère abstrait des libertés pour l'URSS ou de la liberté de changer de religion pour l'Arabie Saoudite. Mais certains articles révèlent ce que J. ROBERT a appelé « *une tendance manifeste*

¹ R. PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », *Diogenes*, oct.-déc. 1982, n° 120, pp. 87-115. Lire à la suite, E. LE ROY, « Le diable et les droits de l'Homme », *Interculture*, avril-juin 1984, Vol. XVII, n° 2, Cahier 83, pp. 67-73.

² K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, pp. 47 - 48.

³ Dictionnaire *Le Robert*.

⁴ P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 15.

à établir un compromis entre les thèses de l'Est et les thèses de l'Ouest ». L'exemple le plus frappant concerne le droit de propriété pour lequel il est stipulé que « *toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété* » (article 17)¹. Cet universalisme correspond à ce que K. MBAYE appelle « *l'universalisme de la formulation* ».

Les objectifs que l'une et l'autre de ces notions poursuivent diffèrent largement, en théorie. En caricaturant, l'universalisme est ancré dans un travail empirique, semé de conférences, elles-mêmes ponctuées de compromis prenant la forme de déclarations dans lesquelles chaque partie tente d'esquiver ce qui pourrait apparaître à ses yeux comme des compromissions, au regard de sa souveraineté, de sa culture, de son histoire... ou comme des freins à ses violations des droits de l'Homme. L'universalité se fixe comme ambition de réunir les principes qui dans chaque société expriment des valeurs que toutes les sociétés développent et qui, pour cette raison, prétendent à l'universalité. La difficulté consiste à découvrir une méthode permettant d'isoler ces valeurs et de parvenir à un accord profond, touchant à la conception même de ces valeurs, au-delà des formulations qui, dans chaque société, peuvent les désigner. Cette ambition est immense qui conduit certains auteurs à voir dans l'universalité un mythe². Si l'universalité consiste à « *répandre* » sur le globe une conception forgée dans un espace-temps donné, il est à craindre qu'elle demeure un mythe, soit une « *pure construction de l'esprit, invention sans rapport avec la réalité* »³.

L'unité des droits de l'Homme, unilatéralement élaborée

Si l'on tente de retracer le cheminement ayant abouti à ce mythe, il faut d'abord affirmer *qu'avant l'universalité des droits de l'Homme, on trouve l'unité des droits de l'Homme*. Si l'on reprend la définition du dictionnaire *Le Robert*, l'unité s'appréhende comme le « *caractère de ce qui forme un tout cohérent* ». Or, en ce qui concerne les droits de l'Homme, ce « *tout cohérent* » – cette ossature – a été élaboré dans un contexte occidental et s'est nourri des mythes fondateurs de cette société puisque comme l'écrit R.VERDIER « *chaque société développe sa propre vision du monde et de l'homme et à chaque culture correspond un système de valeurs, une conception de*

¹ J. ROBERT et J. DUFFAR, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Montchrestien, 1988, p. 71.

² P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, pp. 5 - 23.

³ Dictionnaire *Le Robert*.

l'homme, de ses droits et obligations dans la société »¹. Pêle-mêle, puisqu'il ne s'agit pas ici de dresser une liste exhaustive, on peut présenter quelques-uns de ces mythes propres à la société occidentale. Il en va ainsi de l'unité de l'humanité, trouvant sa source dans le livre de la *Genèse*, idée que nous confirme, en la prolongeant, E. LE ROY : « *l'unité des droits de l'Homme tient non seulement dans l'unité de l'humanité mais dans la croyance que le monde est gouverné par un principe de causalité extérieur et supérieur, apte à être mobilisé pour résoudre tous les problèmes de la vie en société (de même que le Dieu biblique est omnipotent et omniscient)* »². Dans cette mythologie, P. SOB affirme que « *les droits de l'Homme sont des droits de Dieu en l'homme ; [...] des devoirs que Dieu attend de l'homme envers son prochain* »³. De l'ordre du mythe aussi, la Raison qui « *se retrouvant en tout homme [...] était censée entraîner l'assentiment de tous* »⁴, ce qui justifiait la soumission à une norme unique. Cette même norme juridique, caractéristique des sociétés de soumission occidentales (ou à tout le moins monothéistes) mises en évidence par M. ALLIOT⁵, qui est perçue comme le moyen privilégié de sujétion des individus et de règlement des conflits. L'idée enfin, que l'avancée scientifique, technique, s'accompagne nécessairement d'une pensée en avance.

Ainsi fondé, ce « tout cohérent », cette unité des droits de l'Homme a nourri l'ambition de dépasser les frontières de sa création et de devenir « l'étalon universel des droits de l'Homme ». Empreint de ses propres mythes et du sentiment de répandre sur le globe des valeurs partagées – ou ne pouvant qu'être partagées – par toutes les cultures, ce système théorique a « *versé en tous sens* », pour utiliser la définition que M. SERRES donne de l'universel⁶. On voit ici le schéma qu'a suivi la théorie des droits de l'Homme : l'unité dégénère dans l'uniformité.

¹ R. VERDIER, « Problématique des droits de l'Homme dans les droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, 1993, n° 5, p. 97.

² E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone*, Actes du colloque international, 29 et 30 sept., 1^{er} oct. 1993, Port-Louis, AUPELF-UREF, p. 64.

³ P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 6.

⁴ N. ROULAND, *L'Anthropologie juridique*, P.U.F., 1995, p. 58.

⁵ *Idem*, p. 64.

⁶ M. SERRES, *Le Tiers-instruit*, Gallimard, 1991, p. 27. « Universel veut dire : ce qui, unique, verse pourtant en tous les sens ».

Une donnée fondamentale négligée : la diversité culturelle

Cependant, ce que la Raison commande, ce que l'unité humaine exige, la diversité culturelle le remet en cause, sinon au regard des objectifs visés, du moins au niveau de l'« enveloppe », dont se méfient de nombreuses sociétés qui y voient une intrusion, une pression exercée par des puissances qui, par ailleurs, furent souvent à l'origine de menées agressives, destructrices (guerres, esclavage, colonialisme) en opposition flagrante avec les principes qu'elles veulent aujourd'hui professer (et que souvent elles professaient déjà à l'époque de ces exactions). À cette crainte d'une hégémonie « nouvelle forme », s'ajoute la difficulté – voire l'impossibilité – pour certaines de ces sociétés de concevoir les droits de l'Homme comme les sociétés occidentales les conçoivent. Ce qui ne signifie nullement que ces sociétés ne connaissent pas les droits de l'Homme. Comme le souligne K. MBAYE, « *aussi loin que l'on puisse reculer dans l'histoire, on trouve dans les sociétés, même les plus primitives, quelques bribes de règles pouvant être rattachées à la protection des droits de la personne* »¹. Seules la théorisation de ces règles et l'institution des premiers instruments de protection sont le fait des sociétés occidentales, mais il s'agit d'un apport dont il n'est nullement question de remettre la grandeur en cause.

La différence des conceptions révèle plusieurs choses. D'abord l'inéquivalence des dogmes fondateurs. Ainsi dans le cas de l'Afrique, et par rapport aux sociétés occidentales, le pluralisme juridique s'oppose à la prééminence du droit et de sa source exclusive, l'État ; la cohérence de la société (ce que nous appelons l'unité) passe par la complémentarité des groupes sociaux et non par leur uniformité ; l'homme est situé par rapport au groupe et ne se réduit pas à l'individu ; la fonction l'emporte sur l'Etre (la notion de « personne juridique » est inconnue des droits traditionnels²).... Cette différence des conceptions n'exclut pas ensuite que certaines des composantes d'une société – la société africaine par exemple – puissent médiatiser ce rapport à l'universel. Par exemple, la notion de *devoirs* (de l'individu, à l'égard de la société), prééminente dans la société africaine, est susceptible d'enrichir le débat des droits de l'Homme, trop longtemps centré sur les *droits* de l'individu.

¹ K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 24.

² I. NGUEMA, « Universalité et spécificités des droits de l'Homme en Afrique : la conception traditionnelle de la personne humaine », *Droit et Cultures*, 1990, n° 19, pp. 97 - 103.

« Aucune société ne saurait prétendre avoir le monopole des "droits de l'Homme" et n'est en droit d'imposer sa propre conception à d'autres qui ne la partagent pas. Ni chasse gardée, ni terrain clos, la théorie moderne des droits de l'Homme est une construction en devenir, appelée à évoluer en fonction des besoins et aspirations des peuples et de l'interaction des cultures au plan mondial; sa mise en œuvre pratique implique la prise en considération de l'homme dans sa diversité concrète et des peuples dans leurs différences socioculturelles et économiques »¹ affirme R.VERDIER. Ce que confirme P. SOB pour qui « la présomption d'universalité des droits de l'Homme telle que reflétée par une certaine conception semble par conséquent fallacieuse »². Ce qui ne signifie pas, selon nous, qu'il faille « jeter aux orties » ce rêve d'universalité : il s'agit plutôt de revisiter ce que l'on qualifie, de manière paradoxale, de mythe de « l'universalité unilatérale ».

Cette réinterprétation – voire cette réinvention – de l'universalité constitue une tâche immense, essentielle, mais on peut penser que l'actualité des droits de l'Homme – c'est-à-dire leurs violations – et « l'accroissement de la mise en relation des cultures caractéristique de la seconde moitié de notre siècle »³, ne s'accommodent mal de l'ampleur et de la durée de cet œuvre. Pour K. MBAYE, l'urgence consiste à « rechercher et [...] trouver les voies et moyens par lesquels il faut passer pour assurer partout dans le monde [...] le respect des droits de l'Homme. Il faut rechercher les systèmes les plus efficaces pour les promouvoir et les protéger et cela, qu'ils soient universels ou régionaux »⁴.

Une nécessaire répartition des tâches

Finalement, une répartition des tâches s'impose, si l'on veut renforcer le combat des droits de l'Homme. D'un côté, un travail de fond qui fasse appel aux différentes traditions afin de dégager – si cela s'avère possible – les conditions d'une « universalité plurielle ». Cette préoccupation est déjà à l'œuvre chez certains auteurs, qu'il s'agisse de R. PANIKKAR faisant appel au

¹ R. VERDIER, « Problématique des droits de l'Homme dans les droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, n° 5, p. 97.

² P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 21.

³ N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 11.

⁴ K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 21. C'est nous qui soulignons.

concept d'« équivalent homéomorphe »¹, qu'il s'agisse d'E. LE ROY ou de N. ROULAND. Pour ce dernier, « *le problème de l'universalité des droits de l'Homme ne se poserait pas si l'humanité ne continuait pas à être diverse : c'est à partir de cette diversité, en l'aménageant et peut-être la transcendant qu'on parviendra peut-être un jour à une réelle universalité des droits de l'Homme* »².

La distinction théorique que nous avons faite au début de ce développement entre universalité et universalisme semble donc opérante : la contestation de celle-là ne remet pas en cause la marche de celui-ci. Mais cette distinction n'est bien entendu que théorique puisque les travaux menés sur l'une ou l'autre influencent nécessairement l'une et l'autre : si les conditions de l'universalisme d'une notion étaient impossibles à établir, il serait sans doute vain de s'efforcer de construire l'universalité plurielle. Mais à l'inverse, les doutes qui peuvent encore exister quant à la construction de cette universalité n'anéantissent pas les efforts que l'on fournira à formuler l'universalisme : cela explique la priorité qui est donnée à cette formulation dans le cadre de la présente étude. D'autre part, il est évident que l'universalité unilatérale a largement influencé l'universalisme, ce qui explique la crise que connaît ce dernier, accusé par les « sommés de l'universalisme » d'être trop radical, voire emprunt d'une arrogance tout occidentale : si, théoriquement, universalité et universalisme sont séparables, il n'empêche que dans les faits, ils sont intimement imbriqués, à telle enseigne que pour E. LE ROY, « *l'universalisme n'a vraiment de sens que si on cherche à construire la théorie des droits de l'Homme de telle façon que ces derniers n'apparaissent pas comme le produit d'une tradition (celle de l'occident) mais comme l'expression de la rencontre de toutes les cultures* »³.

Les présents développements ne portent donc pas sur cette question difficile et ambitieuse de l'universalité. Ils portent – et c'est aussi la seconde partie dans le combat des droits de l'Homme – sur les conditions de l'accès des droits de l'Homme à l'universalisme, autrement dit, sur ce que K. MBAYE appelle « *les voies et moyens par lesquels il faut passer pour assurer partout*

¹ R. PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », *Diogenes*, oct.-déc. 1982, p. 89.

² N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 397.

³ E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone, Actes du colloque international, 29 et 30 sept., 1^{er} oct. 1993, Port-Louis, AUPELF-UREF*, p. 59.

dans le monde [...] le respect des droits de l'Homme ». Nous nous attacherons donc à accréditer l'idée que les droits culturels pourraient constituer un mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme, qui intègre les impératifs que nous avons pu dégager jusqu'à ce stade de notre étude, et qui permette de réaliser ce que K. MBAYE appelle respectivement « *l'universalisme de formulation* » et « *l'universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme* »¹.

En effet, de même que la diversité culturelle est à l'origine de la contestation du mythe de l'universalité unilatéralement conçue, de même cette diversité est largement à l'œuvre dans la « crise de l'universalisme ». Cette tension entre universalisme et diversité culturelle – « *problème vieux comme les droits de l'Homme* »² – monte avec de plus en plus de force dans le monde d'échange, de communication, de migrations que nous connaissons depuis la fin de la seconde guerre mondiale. L'ignorer aboutirait à une implosion des droits de l'Homme sous le poids de leurs contradictions internes. Comme l'écrit S. ABOU, « *dans une conjoncture de contacts de cultures généralisés, comme celle qui caractérise notre temps, cette inégalité [l'inégalité de fait des cultures] a des incidences qu'on ne peut ni ignorer, ni refouler sans de graves conséquences* »³.

L'objectif d'universalisme des droits de l'Homme assigné aux droits culturels

Dans cette perspective, le potentiel des droits culturels réside en ce qu'ils présentent la capacité de pouvoir intervenir à trois niveaux : celui de l'individu et du groupe d'abord, au niveau du conflit ensuite, enfin au niveau de ce que nous appellerons imparfaitement « la diplomatie des droits de l'Homme ».

Au niveau de l'individu et du groupe d'abord. Mais c'est surtout, à ce stade, l'articulation avec les droits à la culture qu'il s'agit de mettre en lumière. Ceux-ci, droit à l'éducation, droit d'accès aux moyens de communication et d'expression, permettent à chaque sujet de connaître sa culture, les autres cultures, les droits de l'Homme et d'opérer une lecture critique de ceux-ci et de celles-là, en les confrontant. La force des droits à la

¹ K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 21.

² *Idem.*

³ S. ABOU, *L'Identité culturelle*, Hachette, 1981, Préface p. XVI.

culture réside aussi en ce qu'ils sont garantis par l'État : ils peuvent constituer cette force initiatrice qui assurera la mise en mouvement des droits culturels. Autrement dit, le caractère dynamique des droits culturels est suspendu à l'effectivité des droits à la culture. Ceux-ci représentent, parmi les droits de l'Homme, le référent direct des droits culturels en ce qu'ils peuvent permettre notamment de désamorcer certains conflits qui étaient à même de survenir.

Lorsque ce conflit survient qui met en cause, face à un ou plusieurs droits de l'Homme, une pratique culturelle, les caractères de réciprocité et de commutativité à l'œuvre dans la relation de droit constitutive des droits culturels peuvent permettre de gérer le conflit : le sujet dispose du droit de voir identifié l'environnement culturel dans lequel se situe la pratique, mais il lui incombe de mesurer l'inadéquation qui peut exister et qui remet en cause le bien-fondé de sa pratique. À l'inverse, le débiteur dispose du droit de faire valoir le bien-fondé de ce droit tout en identifiant l'environnement culturel qui peut le conduire à juger du bien-fondé de cette pratique et de la réinterprétation qu'il doit engager sur la norme qu'il opposait au sujet.

Au niveau de la diplomatie des droits de l'Homme, et c'est celui qui clôt le dispositif de réintégration de la culture dans le débat des droits de l'Homme. La double dimension de l'universalisme qu'a mise en exergue K. MBAYE en distinguant « *universalisme de formulation* » et « *universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme* » coïncide avec les objectifs que nous assignons aux droits culturels appréhendés respectivement comme mode d'interprétation et comme mode de mise en œuvre.

Nous assignons « l'universalisme de formulation » comme objectif de notre mode d'interprétation pour la raison suivante : avant que ne puisse être formulée une notion qui prétende à l'universalisme, il est nécessaire de procéder à une interprétation afin de savoir si cette notion est acceptable (recevable) par les parties présentes, réceptacles de conceptions différentes, sachant que les désaccords portent parfois moins sur la substance même de la notion que sur la rédaction de la norme qui est son support. Autrement dit, c'est à une relecture, voire à une réécriture, des droits de l'Homme que nous sommes conviés.

Nous assignons « l'universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme » comme objectif de notre mode de mise en œuvre pour la raison suivante : une fois que l'accord s'est formé sur une notion, suite à l'opération d'interprétation, il s'agit de la mettre en œuvre, ce

qui exige un contrôle de la notion afin de garantir son effectivité, contrôle qui s'organise dans l'espace culturellement circonscrit.

Prenons l'exemple simple de l'intégrité physique que tous les auteurs s'accordent pour intégrer (comme le Pacte international des droits économiques, sociaux et culturels et la CEDH) dans le « noyau intangible des droits de l'Homme » : si l'on souhaite voir ce droit formulé universellement, il est nécessaire de procéder à une interprétation afin que chaque partie (par exemple un État européen et un État africain) exprime la conception qu'elle se fait de ce droit. Une fois ce droit formulé, il s'agit de le faire respecter, de le mettre en œuvre : on contrôlera donc ses conditions de respect ou de non-respect, et partant son effectivité ou son ineffectivité.

Par la proximité ontologique que la culture entretient avec la nature du sujet, les droits culturels redistribuent les cartes des droits de l'Homme entre les mains des individus ou des groupes. Nous entendons par là que les droits culturels présentent l'intérêt de ramener le débat des droits de l'Homme au niveau de l'homme alors que jusqu'à présent, il restait cantonné au niveau des États. Par l'accès qui leur est ouvert aux droits de l'Homme (par les droits à la culture) et la capacité à réfléchir sur ces normes et sur leurs propres pratiques, (par les droits culturels), les hommes se retrouvent dépositaires d'une partie de l'enjeu des droits de l'Homme : par le jeu conjugué des droits à la culture et des droits culturels, est facilitée la prise de conscience que les droits de l'Homme sont essentiels (au sens où ils touchent à l'essence de l'homme) et les diverses traditions culturelles aussi éminemment respectables. Pour reprendre une expression de P. MEYER-BISCH, les droits culturels offrent « *un droit à la coïncidence* »¹.

L'alliance d'un universalisme pluriel et d'un relativisme culturel modéré, condition d'une universalisation effective des droits de l'Homme

Au moment de terminer ces développements sur les droits culturels, et alors que la crainte qu'au nom du droit on souhaite justifier toutes les pratiques culturelles n'a sans doute pas complètement disparu de l'esprit du lecteur, peut-être faut-il aborder une notion qui constitue tout l'arrière-plan de cette

¹ *Idem*, p. 27.

étude sans avoir été jusqu'à présent mise en avant : la notion de relativisme culturel.

Quel relativisme culturel pour quel droit à la différence ?

Lorsque l'on parle droit à la différence, encore faut-il savoir de quel type de droit à la différence on parle. Celui-ci est né des théories du relativisme culturel. Mais ce dernier connaît au moins deux formes répertoriées par S. ABOU. La première considérant « *la relativité des cultures comme elle-même relative, c'est-à-dire n'excluant ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de l'acculturation* », la seconde considérant « *cette relativité comme absolue : elle nie l'existence de valeurs universelles, affirme l'imperméabilité des cultures et déplore leur croisement* »¹. On peut avancer qu'à chacune des formes de relativisme, correspond un droit à la différence. La première forme de relativisme – que nous appellerons le « *relativisme culturel stricto sensu* » – encourage un droit à la différence ouvert aux valeurs partagées par le plus grand nombre, soit « *un droit à la différence dynamique* », affirmant, rappelant la spécificité d'une culture donnée mais laissant une large place à la réinterprétation de certaines des composantes de celle-ci. La seconde forme de relativisme – que nous appellerons le « *culturalisme* » – encourage un droit à la différence centré uniquement sur les valeurs de la culture concernée, soit « *un droit à la différence statique* », réfutant les valeurs occidentales susceptibles de remettre en cause certaines des valeurs de cette culture. À l'inverse, et du côté occidental, se sont développés des discours visant à « figer » les cultures dans leurs espaces d'origine pour mieux organiser une forme d'apartheid planétaire. Manipulation du droit à la différence par les partis d'extrême-droite pour mieux justifier le chacun chez soi et les politiques d'immigration inhumaines. Réactualisation d'un relativisme culturel radical par des sociologues catastrophistes pour mieux justifier le caractère irréductible des différentes cultures les unes aux autres. Pétries de soi-disant réalisme, ces théories ne sont que la traduction d'une nouvelle forme de racisme qui n'ose dire son nom...

À l'heure actuelle, une confusion semble s'être instaurée dans les esprits entre ces deux approches du relativisme culturel et de son corollaire le droit à la différence. De telle sorte qu'une véritable méfiance se développe à

¹ *Idem*, p. 24.

l'encontre de l'approche modérée et dynamique tandis qu'un certain penchant semble se développer envers l'approche radicale et statique. Le succès de l'ouvrage de Samuel HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, auprès du grand public comme des chercheurs, en est l'illustration. Les excès d'interprétation auxquels a pu conduire le relativisme culturel ne doivent pas fermer la porte à une notion permettant une mise en perspective des problématiques touchant aux droits de l'Homme, gage de réinterprétations croisées. « *L'identité culturelle est dynamique. Loin de constituer seulement un "héritage", l'identité se construit en remodelant le patrimoine culturel à sa disposition, en abandonnant des éléments, en y incorporant d'autres* »¹.

Renouveler l'approche relativiste c'est tourner le dos aux excès du passé, c'est mieux comprendre les manipulations actuelles du discours sur le culturel, c'est s'engager sur la voie d'un universalisme pluriel, dès lors qu'on évitera un face à face stérile entre un universalisme radical et un relativisme culturel absolu.

Un impératif : éviter que le combat des droits de l'Homme ne dégénère en un duel entre un universalisme radical et un relativisme absolu

On doit reconnaître aux sociétés occidentales le mérite d'avoir élevé l'homme au rang de sujet de droit universel au seul motif qu'il est Homme. Mais il faut admettre que dans cette ambition, l'Occident a succombé à un mal chronique, celui de l'uniformité, le conduisant à négliger les diverses traditions culturelles qu'il côtoyait et l'apport qu'elles pouvaient proposer dans cette tâche.

La conscience de cette erreur ne doit cependant pas conduire à recourir à un remède – le relativisme culturel absolu – qui serait sans doute pire que le mal. Cette analogie médicale permet de retrouver cet universalisme radical et ce relativisme que, paradoxalement, nous pouvons qualifier d'absolu.

Mais la grande cause que doit constituer l'universalisme des droits de l'Homme ne doit pas conduire à opposer terme à terme l'un et l'autre. L'universalisme « bancal » que les sociétés occidentales ont forgé doit être rééquilibré, réinterprété au contact des autres cultures. E. LE ROY exprime bien cet impératif : « *L'universalisme n'a vraiment de sens que si on cherche à construire la théorie des droits de l'Homme de telle façon que ces derniers*

¹ N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, pp. 405 - 406.

n'apparaissent pas comme le produit d'une tradition (celle de l'Occident) mais comme l'expression de la rencontre de toutes les cultures »¹.

Si, comme l'affirme M. WALZER, on reconnaît « *l'universalisme de surplomb par la confiance qu'il inspire* », il faut que les tenants de cet universalisme remettent en cause les dogmes qu'ils ont élaborés et sur lesquels ils continuent de raisonner.

Quant au remède, le relativisme, il convient de l'employer avec prudence mais aussi détermination. Avec détermination car il s'agit de rappeler sans cesse que « nos » valeurs ne doivent pas systématiquement l'emporter sur celles « des autres ». Avec prudence car S. ABOU est fondé à rappeler que « *“le dogme du relativisme culturel” a mythifié un droit à la différence qui se retourne contre ceux en faveur de qui il était édicté* »². En écho, N. ROULAND rappelle que le droit à la différence – proclamé de manière éphémère en France en 1981 – « *était récupéré par l'extrême-droite, qui déduisait de la spécificité culturelle des communautés distinctes leur impossibilité à vivre ensemble...* »³.

Il s'agit donc de ne pas substituer un mythe « enjolivé » (celui de la différence) à un mythe avorté (celui de l'unité), tout en travaillant à ce que la différence bâtisse l'unité (comme nous le montrent les sociétés africaines traditionnelles).

Des droits de solidarité à l'universalité des droits de l'Homme?

Il semble que ce soit en 1979 qu'est apparue la notion de « troisième génération des droits de l'Homme », à l'initiative de K. VASAK⁴. Succédant à la première génération des droits civils et politiques, à la deuxième génération des droits économiques, sociaux et culturels, cette troisième génération regroupe les droits à la paix, au développement, à l'environnement, au respect du patrimoine commun de l'humanité.

¹ E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone. Actes du Colloque international, 29 et 30 sept., 1er oct. 1993, Port-Louis, AUPELF-UREF*, 1994, p. 59.

² S. ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 32.

³ N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 393.

⁴ K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 26.

Il nous semble que cette troisième génération de droits, que l'on appelle aussi droits de solidarité, présente des caractéristiques qui sont proches de la logique sous-jacente aux droits culturels et qui ouvre quelques pistes.

D'abord, comme le dit K. MBAYE, ces droits sont « *de nature mixte en ce sens qu'ils participent des exigences de l'individu et des peuples et appartiennent autant au domaine des droits civils et politiques que des droits économiques, sociaux et culturels* »¹. Autrement dit, comme les droits culturels, ils transcendent ces deux *summa divisio* de la théorie des droits de l'Homme : ne se laissant enfermer dans aucune de ces deux distinctions, ils offrent une possibilité de « mise en perspective » des droits de l'Homme.

Ensuite, et leur dénomination l'indique bien, ils reposent « *sur la solidarité entre les hommes et les États et c'est par la coopération qu'ils peuvent s'accomplir pleinement* »². Cette idée de solidarité renvoie à celle de mise en relation des cultures que véhiculent les droits culturels.

On pourrait aller plus loin et avancer que les droits de solidarité et les droits culturels recèlent une même logique de *l'alliance*. Les enseignements de M. ALLIOT sont précieux qui démontrent, notamment par l'étude des sociétés traditionnelles africaines (sociétés communautaires), que l'on peut construire des solidarités sur la différence et dans l'alliance. Cette idée est reprise par N. ROULAND pour qui les sociétés ont toujours recouru à l'alliance pour préserver leur cohésion et assurer leur reproduction même s'il reconnaît que « *l'alliance n'est sans doute pas "naturelle" : il s'agit d'un construit, d'un acquis de la culture* »³.

Là encore, nous retrouvons cette idée que l'alliance, comme l'universel, ne se décrètent pas, mais se construisent, s'expérimentent. Là encore, nous retrouvons la culture comme point nodal, névralgique, de ces expériences. Et là encore, nous avançons que les droits culturels contiennent de telles potentialités.

Dans la lignée de ces droits de solidarité, il nous paraît important de nous arrêter sur la notion de « devoirs » que l'ouverture sur les autres cultures a permis de découvrir. Cette proposition n'est pas novatrice puisque nombre d'auteurs ont déjà souligné son intérêt. Cependant, dans la perspective d'un dialogue interculturel, ferment d'un universalisme pluriel, il nous semble opportun de relancer cette idée forte de la commutativité.

¹ *Idem*, p. 38.

² *Ibid.*

³ N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 404.

Cette idée prend pleinement sa place dans un dialogue qui doit être réciproquement critique. Cela renvoie au caractère réciproque – presque synallagmatique – que nous attachons aux droits culturels. Dans cette relation de droit, chacun – à la fois sujet et débiteur – peut et doit jouer l'un de ces deux rôles alternativement, voire de manière synchronique : c'est à cette condition que les droits culturels révéleront leur caractère dynamique.

Revendiquer une culture donnée, c'est aussi accepter de reconnaître que certaines de ses manifestations sont critiquables et doivent être abandonnées. Proposer des normes que l'on souhaite voir universelles, c'est aussi accepter d'en réinterpréter certaines qui manifestement sont situées dans une culture donnée et ne peuvent donc prétendre à cette universalisation.

N. ROULAND milite pour cette proposition : « *la conception française des droits de l'Homme [mais elle n'est pas la seule] doit intégrer la notion de devoirs, ce qui lui permettra d'accéder plus facilement à l'universel. En effet, on retrouve dans un grand nombre de cultures l'idée de justice commutative selon laquelle droits et devoirs sont les deux versants d'une relation de réciprocité (qui seule permet l'accès à l'interculturalité)* »¹.

Les développements qui précèdent expriment tout à la fois une exigence et une illusion. Exigence de réintégrer dans le débat des droits de l'Homme la notion de culture longtemps confinée au rôle « *d'élément à prendre en compte* », pour reprendre la langue de bois des organisations internationales, et plus encore d'en faire le ferment d'un nouvel universalisme des droits de l'Homme qui, dans le souci de son effectivité, s'élabore à partir des diverses traditions culturelles que connaît notre monde, en permanente aporie entre éclatement et rétrécissement.

Illusion de vouloir affirmer et croire que les droits culturels puissent être *utilisés*. Dans la société de plus en plus utilitariste que nous connaissons, la seule mire de la rentabilité concrète, directe des concepts que l'on élabore ne permet pas de juger de l'opérationnalité des démarches qu'ils recouvrent. Et c'est bien de cela qu'il s'agit concernant les droits culturels. Ceux-ci offrent un cadre de lecture, de gestion des pratiques dites culturelles – mais toutes ne le sont-elles pas ? –, des conflits que celles-ci peuvent susciter – sans que d'ailleurs les normes que l'on oppose à celles-ci soient exemptes de responsabilité dans la naissance de ce conflit – et des phénomènes (la mondialisation en est une illustration) qui attisent les uns et les autres.

¹ *Idem*, p. 407.

On nous opposera alors qu'il est inutile de juridiciser la culture et que finalement, celle-ci, en tant que principe interprétatif, n'est jamais absente des difficultés qui s'élèvent en matière de droits de l'Homme... Ces arguments n'épuisent cependant en rien les justifications à l'insertion de la culture dans la règle de droit. Il importe de proposer à la notion de culture un *support* lui permettant d'acquérir une force et une légitimité face aux droits de l'Homme désincarnés qu'on lui oppose. Ces droits de l'Homme sont intégrés dans une relation de droit leur donnant *de facto* vocation à jouer un rôle sur la scène juridique car il en allait de la viabilité des exigences qu'ils renferment : droit à l'*expression*, à la *communication*, à la *dignité*... Exigences assimilées *ab initio* à des besoins, notions manquant de consistance que seule l'insertion dans la règle de droit a érigé en principes intangibles à partir desquels s'élaborent des règles de concrétisation, des procédures... On ne voit pas pourquoi la culture continuerait à demeurer un « *élément à prendre en considération* » au risque d'aboutir à sa négation pure et simple.

Ineptie de vouloir faire de la culture l'élément transversal d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme eu égard à son caractère trop général et abstrait ? Mais le principe du *consentement* n'est-il pas le principe général du droit français des obligations et des contrats, le principe de *subsidiarité* celui présidant à l'application des règles de droit européen et le principe de *réciprocité* œuvrant à la validité des traités internationaux ? Autant de notions vagues, impalpables à partir desquelles se sont élaborés des arsenaux juridiques complexes.

Dans le même temps, insérer la notion de culture dans la relation de droit et lui permettre d'être une interface entre pratiques culturelles et droits de l'Homme, c'est aussi exercer un contrôle sur son application, en définir les contours puisqu'elle sera, de fait, mise en balance avec d'autres exigences fondamentales de l'homme (dignité, opinion, intégrité physique...). Ces « tiraillements » entre droits de l'Homme et diversité culturelle que nous évoquions pourront être ainsi réduits au bénéfice de celle-ci et de ceux-là.

La théorie des droits de l'Homme connaît un paradoxe fondamental : dans l'objectif d'élaborer un droit à même de s'appliquer à tous les hommes, on a créé les conditions de leur division. La mondialisation, qui fonctionne principalement sur le mode économique, et donc sur celui de la compétition « éliminatrice », contribue à accentuer cette division.

Il reste donc à trouver le principe interprétatif à même de réunir les hommes autour de ce qui demeure un objectif fondamental : réaliser l'universalisme des droits de l'Homme.

Une grande partie du chemin sera faite si l'on parvient à transformer la définition que M. SERRES donne de l'universel – « *ce qui, unique, verse pourtant en tous les sens* » – en une nouvelle définition que l'on pourrait présenter ainsi : « *Universel : ce qui venant de tous les sens, crée pourtant un ensemble unitaire cohérent* ».

La créolisation, portée et limites d'un concept

Carlo Avierl CÉLIUS

Le terme « créolisation », en usage depuis quelque temps, connaît aujourd'hui une grande actualité. Son utilisation dans le monde académique déborde les frontières disciplinaires. À part son usage bien établi dans le champ linguistique, on le rencontre dans des domaines aussi variés que l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, la poétique, l'esthétique, l'histoire de l'art, la politologie. Il connaît par ailleurs une certaine diffusion en dehors du milieu académique, à la faveur, notamment, des dernières publications et des interventions dans la presse de l'écrivain Édouard GLISSANT. De plus, on parle avec insistance de la créolisation du monde.

Cette propagation du terme créolisation implique-t-elle une nette clarté dans son usage ? Une évaluation s'impose qui rendrait compte du niveau d'élaboration conceptuelle auquel on est parvenu. Elle doit porter sur l'ensemble de la littérature traitant de la créolisation. Mais ici seulement quelques textes seront étudiés : il s'agit d'esquisser la première ébauche d'une étude encore à ses débuts. Cette ébauche est organisée en quatre séquences : 1. La créolisation linguistique ; 2. La créolisation historique ; 3. La créolisation du monde ; 4. La créolisation : une problématique anthropologique.

1. La créolisation linguistique

Les linguistes distinguent usage *interne* et usage *externe* du terme « créolisation ». Le premier concerne l'origine des langues et le second renvoie aux débats socio-historiques, à l'acception anthropologique de la créolisation (Véronique in Daniel VERONIQUE, éd., 1994 : 8-9). Certains linguistes, comme Robert CHAUDENSON (1989, 1992), se sont préoccupés des modalités d'application du modèle linguistique à l'analyse des « systèmes culturels ». Cependant il n'existe pas *une seule* mais plusieurs théories de la créolisation linguistique.

Généralement, on distingue la théorie monogénétique de la théorie polygénétique. Celle-ci soutient que les créoles ne peuvent être ramenés à une seule et même origine, tandis que pour les monogénétistes, un pidgin nautique à base portugaise serait à l'origine de tous les créoles. Ainsi s'expliquerait un nombre de convergences structurelles entre ces créoles qui auraient fait l'objet d'un habillage lexical spécifique selon les aires linguistiques. Cette bipartition initiale ne rend pas compte à elle seule du développement des études des langues créoles. Félix PRUDENT (1986) distingue trois principaux positionnements génétiques : eurogénèse, afrogénèse et neurogénèse.

Le courant *eurogénétiste*, dit aussi *romaniste*, trouve son origine à la fin du XIXe siècle. Ses premiers représentants (Adolfo COELHO, Léonard BLOOMFIELD, Jules FAINE, Robert HALL) perçoivent les créoles comme des systèmes originaux qui résultent d'un processus de pidginisation d'une langue standard dans des conditions sociologiques conflictuelles. Ce courant envisage les créoles sous l'angle de la simplification et les classe comme langues-filles des langues standard européennes parlées par les maîtres lors des premiers contacts. Les représentants actuels de ce courant, dont les principaux sont Albert VALDMAN et Robert CHAUDENSON, ne se limitent plus aux évidences lexicales. Ils entreprennent des comparaisons syntaxiques, ils font l'histoire et la sociologie des « sociétés de plantation » et abandonnent l'idée d'une phase obligatoire de pidginisation précédant la phase de créolisation. Ils s'attachent à l'étude des données démographiques de la période de formation des idiomes ; étudient les problèmes liés à la grammaire du langage enfantin et aux mécanismes d'acquisition d'une langue seconde par une population adulte ; analysent la grammaire et le lexique des français populaires et régionaux du XVIIIe siècle, soumis à une disparition des procédés de régulation normative habituels.

Le courant *afrogénéétiste* remonte aussi à la fin du XIX^e siècle. Il débute avec, notamment, les travaux comparatistes de Lucien ADAM et se développe avec Suzanne SYLVAIN, Douglas TAYLOR, Jan VOORHOEVE, German DE GRANDA. Le principal apport de ces derniers réside en la démonstration de la grande unité de comportement des catégories syntaxiques de tous les créoles caribéens. On se tourne alors vers quelques langues de l'ouest africain qui manifesteraient le même type de grammaire, et l'hypothèse des langues mères européennes est rejetée. Par-delà l'évidence des apports lexicaux de tel ou tel superstrat, on recherche une origine africaine commune, quelquefois référée à un pidgin afro-portugais. Cette perspective monogénéétique évoluera. Au début des années 1980, PRUDENT relève parmi les africanistes une tendance qui repose sur des évidences linguistiques : comparaison de quelques structures syntaxiques (C. LEFEBVRE, H. MAGLOIRE-HOLLY et N. PIOU), invocation d'approches typologiques (M. BAUDET), recensement de quelques traits concordants entre langues africaines et créoles (M. DALPHINIS). Une autre tendance, représentée par U. FLEICHMANN et M. ALLEYNE, manifeste le souci de fonder toute démonstration sur un cadre historique et sociologique informé.

La troisième école, appelée *neurogénéétiste* ou *universaliste*, est représentée par D. BICKERTON (1981). Aux monogénéétistes celui-ci emprunte leur argumentation comparatiste et leur domaine privilégié, la syntaxe, pour invalider le modèle simplificationniste. Il démontre la grande régularité du système Temps-Mode-Aspect dans la construction du syntagme verbal, avant d'évoquer les créoles, pour déboucher sur le rôle fondamental du bioprogramme dans la constitution de la grammaire de toutes ces langues. Un programme linguistique inné existe dans le patrimoine génétique de l'homme au fur et à mesure que l'espèce parvient à acquérir le langage. Ce bioprogramme est à l'œuvre de façon partielle et provisoire lors de l'acquisition par un enfant de sa langue maternelle. Les enfants de la génération de la créolisation se trouvant face à des modèles divers et hétérogènes portés par la situation de pidgin, le bioprogramme se trouve alors fortement réactivé. La langue qui en résulte restera marquée par les caractéristiques du bioprogramme.

PRUDENT (1986) a consacré son analyse au courant afrogénéétiste et en a démontré les limites. Il conclut son étude en disant que l'approche eurogénéétiste ne l'ayant pas non plus convaincu, il préfère s'en tenir encore « à une sociogenèse conciliatrice des deux ascendances, et quitte à rester dans le mythe, dit-il, je parlerai alors plutôt de langue mixte » (1986 : 166). Jean

BERNABE, linguiste antillais comme PRUDENT, définit également les créoles comme des langues mixtes (BERNABE, 1993).

La mixité est un des pôles traditionnels de la réflexion sur les créoles, rappelle Robert CHAUDENSON (1992, 1995). Elle remonte à la fin du XIX^e siècle et resurgit depuis sous différentes formes. Aux tenants de cette perspective de l'interférence entre les systèmes linguistiques s'oppose un autre pôle de réflexion, celui des adeptes de la restructuration des langues dominantes, dans lequel CHAUDENSON se place lui-même.

Pour Alain KIHM (1987), partisan de la relexification¹, deux grandes familles de théories s'opposent, celles qui majorent le rôle de la langue source, le substrat pour certains et la langue lexifiante pour d'autres, et celles qui postulent des universaux de construction de langues, dont la théorie du bioprogramme de BICKERTON constitue le dernier avatar. Il reprend (1991) cette dichotomie en opposant la vision universaliste de BICKERTON à la perspective relexificationniste informée par la théorie des principes et des paramètres de CHOMSKY².

En dépit de sa critique de BICKERTON, KIHM n'est pas moins dans une démarche universaliste (VERONIQUE 1994 : 12 -13). Il inscrit sa réflexion sur la créolisation dans une perspective mentaliste en se référant à la capacité universelle qui contraint la forme possible des langues humaines, la Grammaire Universelle. Il conçoit la créolisation comme un changement linguistique qui résulte pour une part du filtre des langues antérieurement connues du locuteur-initiateur de créole ; il envisage le locuteur-initiateur de créole comme le lieu de contacts de grammaires différentes. Gabriel MANESSY (1987 ; in HAZAËL-MASSIEUX et DE ROBILLARD, 1997) qui prend en compte l'effet de filtrage, parle de discontinuité entre les créoles et leurs langues de référence et soutient l'hypothèse « *que le principe de cette discontinuité se situe à un niveau plus profond que celui des schèmes syntaxiques* » (1987 :29), et que le substrat africain est à rechercher au niveau « *de la mise en forme de la substance sémantique, de la conceptualisation* » (Ibid. : 33).

Ces quelques approches sommairement indiquées suffisent à montrer la diversité des points de vue et des perspectives. Mais on peut énoncer avec

¹ Le terme, précise KIHM, est « un peu trompeur pour désigner un processus qui est plutôt de "rephonétisation" ». (KIHM, 1991 : 12).

² L'idée selon laquelle la créologénèse ne peut trouver d'explications alternatives sérieuses que dans les deux hypothèses, substratiste versus universaliste, avait fait l'objet d'un atelier de travail à Amsterdam du 10 au 12 avril 1985. Cf. Pieter MUYSKEN & Norval SMITH, 1986.

Daniel VERONIQUE (1994 : 14) quatre points autour desquels se noue le débat :

- le rôle des facteurs socio-historiques et de la matrice sociale dans l'émergence des langues nouvelles ;
- la place à donner à la langue lexifiante et à son statut éventuel de langue cible, sa continuité avec la langue émergente ;
- le rôle à accorder aux phénomènes interférentiels provenant de la ou des langues sources ;
- l'articulation entre systèmes lexicaux et systèmes grammaticaux dans le processus de créolisation.

À travers ces points débattus, on tente de résoudre une question centrale qui perdure depuis environ un siècle : la formation, l'origine des créoles (KIHM, 1991 : 6). C'est ce procès génétique qu'on nomme créolisation, mais dont on ne s'entend pas sur les caractéristiques. D'où cette variété de théories et subséquemment de définitions de la créolisation linguistique. La créolisation est la nativisation d'un pidgin selon plus d'un (HALL, BERNABE, PRUDENT...). C'est la réalisation de la « grammaire universelle » ou « innée », soutient BICKERTON. CHAUDENSON postule que c'est « *l'autonomisation de variétés approximatives de français sous l'effet d'un changement de langue-cible et de modes d'interaction, la communauté des esclaves créoles étant devenue, pour les bossales, à la fois le modèle et l'agent de leur socialisation linguistique.* » (CHAUDENSON, 1995 : 83). Rebecca POSNER (1986), qui partage avec CHAUDENSON le schéma continuiste, avance que « *la créolisation serait un genre spécifique de changement linguistique où une langue subit une altération typologique tout en restant partie de la même famille que la langue dont elle est issue.* » THOMASON S. G. et KAUFMAN T. (1988) perçoivent la créolisation comme procès anormal de transmission de langues où le produit final, une langue mixte, n'entretient aucun lien génétique avec les langues qui l'ont précédée. KIHM, lui, conçoit « *la créolisation comme filtrage* » : le changement linguistique résulte pour une part du filtre des langues antérieurement connues du locuteur-initiateur de créole... Bref, comme le constate fort justement ALLEYNE (1986), une hypothèse globale fait défaut. Les tentatives de généralisation se heurtent à de sérieux écueils (ALLEYNE, 1998 : 7 - 14). Il y a donc une difficulté à saisir « *l'objet créole, en tant que langue* » (ALLEYNE, 1986).

Cependant, l'étude des langues créoles a connu une avancée considérable. La problématique de la créolisation en est l'illustration. Telle qu'elle vient d'être présentée, elle apparaît comme intrinsèquement liée à

toute l'histoire des langues créoles. C'est la perception qu'on peut en avoir en lisant nombre d'auteurs, qui relisent toute l'histoire de ces langues – et parfois leurs propres travaux – à partir de la créolisation. Toutefois, si la genèse des créoles a toujours été une préoccupation, la tentative de la cerner à partir du concept de créolisation est datée et sa mise en œuvre a eu de grandes implications.

En 1959 s'est tenue à Mona, Jamaïque, la première conférence internationale consacrée aux langues créoles. Cette première rencontre marque un tournant essentiel : elle a permis l'unification du champ des études créoles (David DECAMP, 1968). Au cours de cette conférence une nouvelle théorie monogénétique de l'origine des pidgins et des créoles a été proposée et vivement débattue. La théorie générative et transformationnelle, seulement deux ans après la publication de *Syntactic Structures* de CHOMSKY, était appliquée aux langues créoles. De nouveaux concepts sociolinguistiques comme diglossie et continuum étaient discutés. Les actes de cette rencontre ont constitué le document de base qui a alimenté le débat et la recherche jusqu'à la deuxième conférence, tenue à Mona aussi, en avril 1968. Celle-ci avait pour thème « Pidginization and Creolization of Languages » (HYMES, ed., 1971). Le second terme allait devenir un concept clé des études créoles.

Créolisation dérive de (*se*) *créoliser*. Ce verbe compte au nombre des dérivés du mot créole depuis la première moitié du XIX^e siècle (cf. *Larousse*, 1869 ; IMBS, 1978 ; REY, 1992). Sa première attestation date de 1838, dans le sens de « adopter les mœurs créoles » (IMBS, 1978). Il est employé, selon le *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle* de Pierre LAROUSSE (1869), dans le sens de « *habituer aux usages, au climat des colonies : Créoliser des Européens.* » ; « *s'abandonner à la nonchalance des créoles, adopter leurs mœurs, leurs préjugés.* » Son participe passé, *créolise(e)*, signifie « *Qui est acclimaté et habitué aux colonies : Des Européens créolisés* ». Son emploi a été le plus souvent péjoratif (« *Prendre certains caractères d'un créole* ») (IMBS, 1978). Aussi signifie-t-il « *abâtardi(e)* » quand il est employé pour caractériser une langue. C'est dans ce sens que CHATEAUBRIAND l'a utilisé dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe*, en 1848, parlant de la langue des écrivains de l'Angleterre¹. IMBS (1978), reprenant MOUNIN (1971), signale aussi que dans son emploi moderne, au sens figuré, en parlant d'une langue vernaculaire, *créolisé* signifie prendre le statut de langue principale d'une

¹ « La langue des grands écrivains de l'Angleterre s'est créolisée, provincialisée, barbarisée, sans avoir rien gagné en énergie au milieu de la nature vierge », CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t.1, 1848 : 349 (IMBS, 1978).

communauté. Cet usage est attesté dans la littérature anglosaxonne de la première moitié du XXe siècle. Un créole, explique David DECAMP, dont l'essentiel du vocabulaire provient de l'anglais est traditionnellement dénommé *English-based creole* ou *creolized English* (DECAMP, 1968 : 26). Robert HALL, reprenant une expression utilisée dès 1933 par Léonard BLOOMFIELD, intitulait un article, publié dans *Word*, « Creolized Languages and Genetic Relationships »¹. À l'encontre des défenseurs de la thèse polygénétistes comme HALL, les monogénétistes, fidèles à la perspective de la relexification, proposent de parler de *Anglicized creole* au lieu de *creolized English* (1968 : 33). Créolisé, *creolized*, semble particulièrement se justifier dans le cas de la Jamaïque où on discute pour savoir si on a vraiment affaire à une langue créole. Certains auteurs parlent de dialecte anglais ; DECAMP propose de considérer la Jamaïque comme une communauté post-créole. Celui-ci explique que les expressions *English-based creole* ou *creolized English* impliquent malheureusement une théorie de l'origine, sujet très controversé, alors qu'elles doivent être comprises dans une acception purement descriptive ; elles réfèrent d'abord aux similarités dans le vocabulaire et non à des similarités structurelles ou à une classification génétique. L'adjectif « créolisé » est donc dépouillé de sa connotation péjorative sous la plume de chercheurs qui admettent l'autonomie des langues créoles qu'ils étudient dans la perspective du changement linguistique. D'ailleurs le terme « créolisation » est déjà en usage pour désigner ce changement. David DECAMP lui-même, dans sa communication à la conférence de 1959², parlait de créolisation et de décréolisation. Dans l'état des lieux qu'il dresse en 1968, un peu avant la deuxième conférence de Mona, il parle de la créolisation en tant que processus rapide caractérisé par une grande expansion structurale et lexicale. Il évoque aussi ce qu'il appelle l'« hyper-créolisation »³

Le terme créolisation est donc en usage dans la décennie 1950 - 1960 pour désigner le phénomène de changement linguistique qui est au fondement

¹ Entre autres articles, on peut signaler celui de David L.LAWTON intitulé « Some Problems of Teaching a Creolized Language to Peace Corps Members », *Language Learning*, 14, 1964, pp. 11 - 19.

² « Social and Geographical Factors in Jamaican Dialects » in LE PAGE (1961 : 61 -70).

³ «In some areas, e. g., Sierra Leone [...], a nationalist reaction against the oppressive corrective pressures from the standard language results in "Hyper-creolization", an aggressive assertion of linguistic discreteness and superior status of creole. Hyper-creolization is usually limited to small dissident groups, however, and an attitude of mutual tolerance is even more rare. » (1968 : 36)

de l'apparition des créoles. Des caractéristiques de ce changement sont identifiées, la rapidité de l'émergence du nouveau système linguistique est discernée ; la nécessité de la documentation historique et l'importance des facteurs sociolinguistiques sont reconnues pour fonder les hypothèses sur l'origine des pidgins et des créoles. Les données étaient donc réunies qui permettront à Dell HYMES de formuler une définition de la créolisation dont procéderont toutes les autres, de l'avis de Gabriel MANESSY :

« Creolization is that complex process of sociolinguistic change comprising expansion in inner form, with convergence, in the context of extension in use. A creole is the result of such a process that has achieved autonomy as a norm. » (HYMES, 1971 : 84).

Un lien est donc établi entre le langage et les autres aspects de la culture. La créolisation ne se comprend plus comme un procès strictement linguistique mais sociolinguistique. L'extension du champ fonctionnel qui détermine ce procès ne concerne pas uniquement la diversification du contenu de l'information à transmettre, mais aussi, et surtout, l'acquisition ou le développement des fonctions nouvelles : expressive, poétique et intégrative.

La mise en place de ce concept appelé à une grande postérité s'est réalisée dans le contexte de l'affirmation des études créoles. À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle les créoles sont loin de constituer un domaine spécifique d'études. Les descriptions sérieuses sont rares avant la deuxième guerre mondiale. Vers la fin des années 40 et au cours de la décennie 50 apparaissent un nombre important de descriptions structurales. Ce développement aboutit à l'autonomisation du champ des études créoles. Un néologisme apparaît pour désigner ce domaine nouveau : la *créolistique*, dont les spécialistes s'appellent les *créolistes* (vers 1950 selon REY, 1992). D'autres termes sont nés pour désigner des faits de langue : créolisme, créolophone (vers 1960, selon REY, 1992), créolophonie, ou pour désigner un état spécifique ou un sentiment d'appartenance : créolie, créolité, créolitude. C'est dans ce contexte que s'est imposé le terme « créolisation ». Il est lié dans une première acception à la pidginisation, selon le schéma de HALL. Mais MANESSY démontrera qu'il peut en être dissocié. Plusieurs situations deviennent envisageables à partir de la créolisation. On parle alors de décréolisation, de néocréolisation, de recréolisation...

L'importance des langues créoles pour la linguistique générale n'a pas tardé à être reconnue. Un point capital est la possibilité de documenter la genèse de ces langues, chose rare dans la linguistique historique. Les créoles peuvent alors être de grande utilité dans l'étude de la genèse des langues

anciennes. Ils permettent de réfléchir aussi aux problèmes relatifs à l'acquisition du langage, à l'apprentissage des langues. Les avantages épistémologiques qu'elle présente font de la créolistique un véritable laboratoire.

« *Le laboratoire créole* », pour reprendre l'expression de Claude HAGEGE (1985), avait ouvert les possibilités d'extension du concept de créolisation. La tentation a été et est encore grande d'élargir considérablement le groupe des langues créoles. Cela présente bien entendu quelques inconvénients, puisqu'on peut se fonder sur les caractéristiques de telle langue considérée comme un créole pour invalider une théorie qui n'en a pas tenu compte. Dès 1971, se dessine la tendance à dissocier créole et créolisation. Pour HYMES, la pidginisation peut être décrite comme une réduction fonctionnelle et une simplification du matériau linguistique disponible dans les échanges, tandis que la créolisation est une phase d'expansion fonctionnelle et linguistique. MANESSY reprend les définitions de HYMES pour décrire les deux processus de la véhicularisation, c'est-à-dire de l'adaptation de l'outil linguistique à la stricte fonction de communication et de dissémination de l'information à travers des groupes de locuteurs pour qui c'est une langue seconde, et de la vernacularisation, c'est-à-dire de l'adoption d'un véhiculaire comme langue de groupe, langue identitaire et instrument de communication. L'exercice conduit à la distinction entre processus et produit, entre créolisation et créole, le premier n'aboutissant pas nécessairement au second. CHAUDENSON partage l'idée de cette dissociation. Après avoir signalé une généralisation abusive de l'emploi des mots « créole »¹ et « créolisation », il recommande que le premier soit réservé « *aux langues que la tradition qualifie ainsi, tout en situant bien entendu l'étude des processus de la créolisation dans un ensemble plus vaste, englobant les phénomènes de contact de langues, d'appropriation et de véhicularisation linguistiques* » (CHAUDENSON, 1995 : 13 - 14).

Cette proposition d'extension conceptuelle se fonde sur l'exemplarité du processus indépendamment de son contenu historique. Une même démarche est au fondement de l'idée de la créolisation du monde par rapport à

¹ « Si l'on nomme "créole" toute langue qui s'est formée, à partir d'autres langues, en situation de contact linguistique, il n'y a guère de langue au monde qui ne puisse se voir appliquer ce qualificatif. Le français serait alors un créole à base latine résultant d'une évolution spécifique du latin au contact du gaulois, puis de langues germaniques, l'anglais un créole à base germanique fortement marqué par le normand, etc. » (CHAUDENSON, 1995 :13)

la créolisation historique. Cela ne nous dispense pas de nous interroger sur cette créolisation historique.

2. La créolisation historique

Il convient tout d'abord de distinguer *conditions historiques de la créolisation linguistique* et *créolisation historique*.

Conditions historiques de la créolisation linguistique et créolisation historique

L'un des intérêts majeurs des langues créoles est leur formation récente. Leur genèse peut être documentée. Dès lors, aucune hypothèse sérieuse ne saurait faire l'économie des conditions socio-historiques dans lesquelles elles sont apparues. Mais on discute pour savoir quelle est la nature des rapports entre ces conditions et les facteurs strictement linguistiques. Quel que soit le point de vue adopté, il apparaît que la linguistique se sert de l'histoire, mais n'envisage pas *la créolisation historique*, c'est-à-dire le procès génétique global des sociétés créoles. Dans ces conditions peut-on penser l'histoire à partir d'un modèle linguistique ?

On l'a vu, il existe plusieurs théories de la créolisation linguistique. Opter pour l'une d'entre elles c'est se prêter aux objections des thèses contraires. Cela n'est évidemment pas un problème en soi si on assume son choix en connaissance de cause. Didier DE ROBILLARD (in HAZAËL-MASSIEUX et DE ROBILLARD, 1997 : 95 - 110) en donne l'exemple en essayant d'appliquer la démarche de CHAUDENSON à l'histoire du jazz. Avant lui André Marcel D'ANS se réclamait du même linguiste pour penser la culture créole haïtienne dans *Haïti, paysage et société* (1987). L'auteur critique et rejette avec vigueur et ironie la tendance à vouloir voir l'Afrique partout en Haïti, mais c'est pour tomber dans l'excès inverse, puisqu'il prétend tout expliquer par la France. De même que le créole est une *restructuration* de l'ancien français – en réalité des dialectes de la France de l'ancien régime –, la société haïtienne est une *société de recomposition*, une construction nouvelle à partir des éléments de la culture française du XVIIIe siècle. Les réminiscences africaines identifiables ne sont que des coquilles vides.

D'autres auteurs se réfèrent aux linguistes sans pour autant se réclamer de l'une ou l'autre de leurs théories. Ils s'en tiennent à une définition générale

sur laquelle ils fondent leur propre démarche. C'est ainsi que procède Myriam COTTIAS dans sa thèse de doctorat consacrée à l'étude de la famille antillaise du XVIIe au XIXe siècle sous l'angle de la créolisation (1990)¹. D'autres chercheurs ne recourent pas à la créolistique. Pour certains d'entre eux une telle démarche n'est même pas nécessaire. Il en est ainsi pour Bernard LAVALLE qui pose « *le problème de la créolisation* » dans ses *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou* (1978/1982 : 893 - 898). La société coloniale qu'il étudie n'a pas produit de langue créole. L'existence de cet idiome n'est donc pas une condition nécessaire à la définition de « la » société créole, du point de vue historique. Cela indique l'étendue du cadre dans lequel il convient d'envisager la créolisation historique, qu'on ne peut dès lors toujours subordonner à un modèle linguistique.

Certains linguistes l'ont d'ailleurs compris ; ils prônent la recherche d'une fécondation réciproque entre histoire et linguistique, l'une étant en mesure de fournir des pistes à l'autre, d'éclairer l'autre sur tel point ou tel autre (ALLEYNE, 1996). Il est possible, dans cette perspective, de trouver une articulation entre conditions historiques de la créolisation linguistique et créolisation historique. Sidney Mintz semble l'avoir pressenti dans sa communication à la deuxième conférence de Mona intitulée « The socio-historical background to pidginization and creolization » (in HYMES, 1971 : 481- 496), puisqu'il a cherché à trouver un lien entre l'émergence d'une « identité créole » et l'apparition ou non d'une langue créole dans les colonies anglaises, espagnoles et françaises de la Caraïbe.

La question de « l'identité créole » avait déjà été posée avant la deuxième conférence de Mona. De même, le terme « créolisation » avait été utilisé indépendamment de son acception linguistique. Orlando PATTERSON

¹ « La déviance à la loi de partage entre les races, est devenue une règle créole ou encore, le fait créole s'est écarté de la dichotomie entre histoire blanche et histoire noire. Cet écart, qui a pris aussi un aspect économique et politique, provient de l'adaptation inévitable des populations qui arrivaient sur la terre antillaise et semblaient réinterpréter leur propre héritage sous la seule forme possible pour eux, la forme créole. Ce processus est qualifié par les linguistiques de "créolisation", c'est-à-dire d'élaboration d'un langage commun par des peuples de langues différentes, pris dans le même écosystème. Nous leur avons emprunté ce terme, préférable à celui de "métissage" qui donne l'idée d'une culture moyenne, d'une fusion des apports sans transformation véritable. Dans cette perspective, étudier la famille, devient un champ privilégié d'analyse, même si elle pose un problème de définition, car en son sein ont lieu toutes les conciliations avec les contraintes économiques et politiques, au sens large. »(COTTIAS, 1990 : 1 - 2) ; voir aussi COTTIAS, 1989.

qui étudie, dans sa *Sociology of Slavery* (1967/1969), l'émergence de la société créole jamaïcaine et les modes de socialisation des esclaves dans cette société, n'en a pas fait usage. BASTIDE l'a utilisé dans *Les Amériques noires*, paru en 1967, dans le sens de création culturelle originale. M. G. SMITH l'avait employé avant lui, mais dans un sens différent. En 1961¹, il le définit comme l'adoption de la culture créole et l'assimilation à la société créole², reprenant ainsi le sens connu depuis le XIXe siècle du verbe (*se*) *créoliser*. C'est dans cette même acception que Mintz le conçoit en 1968. L'identité créole dont il essaie d'appréhender l'émergence est celle des Européens ou descendants d'Européens, et la créolisation est perçue comme un processus d'acculturation au modèle de société qu'ils ont mis en place. Cette conception de la créolisation n'est pas encore dépassée. Il faut reconnaître qu'elle est limitative. En cela, elle permet de percevoir la différence entre SMITH et BRATHWAITE critiqués par Jean CASIMIR (1991) sous le même label de *théoriciens de la créolisation*.

Certes, les études des sociétés créoles doivent beaucoup à SMITH. Mais on ne doit pas oublier que le concept central qu'il met en œuvre est celui de « société plurale » qu'il emprunte à J. S. FURNIVALL³. Et c'est justement ce concept que récuse BRATHWAITE (1971/1978). Celui-ci reproche au « *paradigme classique de société plurale* » d'en rester à une approche duale ou polarisante de la société jamaïcaine⁴. À cela il oppose sa propre conception de la créolisation fondée historiquement sur un continuum socio-culturel comprenant, en ce qui concerne la Jamaïque, quatre orientations reliées entre elles et quelquefois se chevauchant. Ces orientations, que l'auteur appelle « *European, Euro-creole, Afro-creole (or folk), and "West Indian"* »,

¹ Dans « West Indian Culture », *Caribbean Quarterly*, vol. 7, no 3, december 1961. L'article est repris dans Smith, 1965 : 1 - 9.

² « For the large Indian populations of British Guiana and Trinidad, the prospect of creolization – that is, the adoption of Creole culture and assimilation to Creole society – still presents a number of problems, including the probable loss of their Indian heritage and group solidarity. In British Guiana the Indian population occupies an especially difficult position ; although the largest racial group, it had no clear alternative to becoming Creole. Under slavery the African majority were in a somewhat similar situations. » (1965 : 8)

³ SMITH se réfère à un essai de John Sydenham FURNIVALL daté de 1945 (« Some Problems of Tropical economy ») paru dans R. HINDEN, ed., *Fabian Colonial Essays*, London, Allen & Unwin, 1945 et repris dans son ouvrage *Colonial Policy and Practice*, London, Cambridge University Press, 1948.

⁴ C'est sur l'évocation de cette approche que Patterson termine son ouvrage *The Sociology of Slavery*, en s'appuyant notamment sur Smith (« A Plural Framework for Jamaica Society », *B. J. S.*, janvier 1962).

résultent du même moule colonial (Ibid. : 310). Elles traduisent la complexité de la situation coloniale d'où émerge une nouvelle société avec ses propres valeurs, la spécificité de ses institutions et ses rapports sociaux. Cette nouvelle société est moins le fait de l'influence de la métropole ou de l'activité administrative de l'élite blanche que des réponses données à leur environnement par des individus, tous des migrants, placés en interaction dans des conditions spécifiques.

Société créole et créolisation historique, Concept et idéologie

BRATHWAITE propose une conception plus élargie de la créolisation que celle de SMITH. Cependant les deux chercheurs se rencontrent au moins sur le fait de l'existence d'une culture et d'une société créoles autonomes. C'est peut-être la raison pour laquelle CASIMIR les soumet à un même traitement critique. Mais il le fait sans prendre la mesure du glissement sémantique opéré de l'un à l'autre chercheur, car pour lui « *la culture créole* » est « *une culture européenne modifiée* » (CASIMIR, 1991 : 68) ou, ce qui revient au même, « *l'adaptation des cultures métropolitaines aux systèmes de plantation* » (Ibid. : 36 ; cf. aussi : 66, 44, 47, 104). C'est pourquoi il rejette les « théories de la créolisation », considérées comme l'idéologie de pouvoir des premiers citoyens de la Caraïbe anglophone¹. Selon lui, ces théoriciens, « *l'Europe les obnubile si fort qu'ils oublient le peuple* » (Ibid. : 215). Or la culture du peuple se distingue de celle des créoles : c'est une culture originale qui n'est pas, comme on tend à le croire, une réminiscence africaine. La thèse de CASIMIR est que la Caraïbe se caractérise par « *deux cultures* », « *la culture créole* » et « *la culture locale* » ; qu'elle affronte le problème d'un double processus de formulation des objectifs sociaux : « *la pensée créole et la pensée locale* ».

Cette distinction attire l'attention sur les risques du « *tout créole* ». Mais CASIMIR, de même que Gérard BARTHELEMY (1997) qui le rejoint sur ce point², n'offre aucune alternative sérieuse à l'approche duale, traditionnelle et simpliste, des sociétés caraïbéennes. On se demande pourquoi cette culture dite locale, c'est-à-dire créée sur place ne peut être considérée comme créole. Orlando PATTERSON qui avait lui-même admis le schéma dualiste (1967), a

¹ Il discute les thèses des Jamaïcains SMITH, BRATHWAITE et NETTLEFORD.

² Il faut toutefois souligner que si pour CASIMIR (1991) la culture locale n'est pas africaine, BARTHELEMY, de son côté, parvient à la conclusion d'une culture locale « panafricaine » (1997 : 850).

tenté de le dépasser en adoptant la problématique de la créolisation. Il propose de distinguer deux types de créolisation : la créolisation segmentaire et la créolisation synthétique (PATTERSON, 1975). La créolisation segmentaire comprend, d'une part celle d'où résulte la culture des élites (blanches) et d'autre part celle d'où émerge la culture paysanne ; entre les deux, l'auteur place la culture des métis, produit de la créolisation synthétique. Cette proposition de PATTERSON (1975) paraît très schématique et reste attachée au mode de structuration sociale des colonies ; de plus, elle garde un relent ethnocentrique, ou ethnocentrique comme l'approche de BRATHWAITE et de Nettleford d'ailleurs (RENO in Daniel, 1996 : 98) ; cependant on est dans une acception élargie de la créolisation qui tente de dépasser le schéma dualiste.

Mais CASIMIR en reste à l'approche duale par option idéologique. Il ne cache pas que tout en participant d'une querelle académique (le rejet du diffusionnisme dont relèvent, selon lui, les théories de la créolisation), ses critiques reflètent des positions idéologiques contraires à celles des théoriciens de la créolisation. Cette question idéologique ne peut être évacuée. D'ailleurs, l'usage idéologique du concept de créolisation n'est pas seulement le fait des auteurs critiqués par CASIMIR. Dans le champ linguistique, on décèle des motivations ou des positionnements idéologiques au fondement de chaque conception génétique (cf. entre autres PRUDENT, 1986 ; CHAUDENSON, 1995). Il en est de même pour le choix d'une graphie pour le créole (cf. BURTON, 1995). La constitution du champ d'études créoles comme domaine spécifique représente en soi une opération de valorisation, d'autant plus significative qu'il s'agit d'une langue longtemps méprisée, jugulée. Cette valorisation ne saurait ne pas susciter de conflits idéologiques et servir de base de revendication identitaire. C'est ce qu'exprime le mouvement littéraire de la créolité qui considère la langue créole comme fondement de l'identité créole.

Les écrivains de ce mouvement se proclament Créoles. « *Maintenant, disent-ils, nous nous savons Créoles* ». (BERNABE et al., 1989/1993 ; CHAMOISEAU et CONFIANT, 1991). Identité retrouvée ? Peut-être, avant tout, identité proclamée, un acte politique et idéologique d'affirmation identitaire. L'histoire nous apprend qu'une telle opération n'est pas nouvelle. Peut-être même que les définitions sur lesquelles on s'est fondé jusque-là pour parler de société créole, de créole, résulte d'une opération de ce type.

CHAUDENSON (1992) assure que depuis ARVEILLER (*Contribution à l'étude des termes de voyage en français* (1505 -1722) Paris, D'Artrey, 1963) toute la lumière a été faite sur l'étymologie du mot créole. Cependant, pour

BERNABE (1993), la chronologie des différents glissements sémantiques que le mot a connus n'est pas claire. Ce n'est pas un détail inutile, pense-t-il, car les implications diffèrent selon qu'on a parlé d'esclaves créoles avant ou après les animaux et les plantes. Quelle que soit l'importance de ces subtilités, elles ne remettent pas en cause ce qu'on croit définitivement être le sens premier du mot créole, à savoir une personne de famille européenne née dans les colonies de l'Amérique et de l'Océan Indien. Mais cette certitude n'est pas toujours énoncée sans paradoxe. Pour le *Trésor de la langue française* (IMBS, 1978), *Créole* désigne : 1) « [Personne] qui est de race blanche, d'ascendance européenne, originaire des plus anciennes colonies d'outre-mer ... » ; 2) par extension « *Nègre, noir créole. Né dans les colonies [et non en Afrique]* ». Le même *Trésor*, au paragraphe consacré à l'étymologie et à l'histoire du mot, nous apprend que celui-ci est emprunté à l'espagnol *criollo* attesté depuis 1590 (ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes*), lui-même emprunté au portugais *crioulo* « noir né dans les colonies », qui n'est attesté que depuis 1632, et dont le sens originel, plus archaïque, semble être « serviteur élevé dans la maison du maître » dérivé de *cria*, dérivé régressif de *criar*, élever. Le *Trésor* ajoute qu'il est probablement un emprunt direct au portugais en raison du sens et de la localisation de la première attestation.

Ce probable « *sens originel plus archaïque* » du mot créole ne correspond pas à ce qu'on continue de considérer comme son sens premier, à savoir *personne de race blanche*. Curieusement, ce sens archaïque n'a pas vraiment fait l'objet de préoccupations particulières. Pourtant James LOCKART en avait fait mention dès 1968¹ et Bernard LAVALLE (1978/1982 ; 1993) l'a confirmé.

¹ Bernard LAVALLE (1978/ 1982 : 337 - 338) explique : « À vrai dire, lorsqu'il commence à être employé au Pérou, le terme *criollo* n'est pas nouveau. Selon James Lockart, qui ne cite pas d'exemple précis, il est souvent attesté dès le début de la colonisation pour désigner, d'abord et uniquement, les esclaves noirs nés en Amérique, afin de les distinguer de ceux venus d'Afrique que l'on connaissait sous le nom de *bozales*. Toujours d'après la même source, le mot *criollo* était aussi utilisé pour tout esclave né hors d'Afrique, par exemple au Portugal ou en Espagne où, depuis longtemps, ce type était désigné de façon exclusive sous la vieille appellation de *ladino* héritée du Moyen-âge. » (James LOCKHART, *Spanish Peru, 1532 - 1540, a colonial society*, Madison, 1968, chap. IX, p. 170 et chap. X, p. 175 - 176). Plus loin (p. 342) : « F. Juan MELENDEZ signale aussi l'origine possible du mot *criollo* en renvoyant à l'Inca Garcilaso de la Vega. Ce dernier donne, peut-être, la clef de l'énigme en affirmant que le terme avait été inventé, ou plutôt remodelé, par les esclaves noirs eux-mêmes. C'est du moins une explication qui ne contredit en rien l'origine lusitanienne du terme, étant donné le monopole exercé par les Portugais sur la traite en

Ce dernier (1978/1982 : 355), après SAINT-LU (1970 : 73), situe la première attestation du mot *criollo* en 1563, dans la dernière lettre adressée au roi d'Espagne par l'évêque du Guatemala, D. F. de Marroquín. Jeannot HILAIRE (1993 : 92) signale la présence du terme en 1548 sous la plume de G. F. OVIEDO Y VALDES (1478 - 1557), gouverneur militaire de Santo Domingo à partir de 1523 jusqu'à sa mort. L'écart entre ces deux dates importe moins ici que les commentaires de LAVALLE. Celui-ci constate que le mot entre en usage dès l'apparition de la première génération d'Espagnols nés sur place. D'origine incertaine, le mot provient, selon lui, des milieux de la traite négrière, où il a été « *déjà utilisé auparavant pour désigner les Noirs nés en esclavage et les différencier des bozales transportés en Afrique* ». Il y a là un premier glissement sémantique qui est « *le signe de la connotation dévalorisante du terme ainsi appliqué à des Blancs. D'ailleurs, le mot criollo était considéré par les esclaves eux-mêmes presque comme une insulte, dans la mesure où, selon eux, il était plus honorable d'avoir connu la liberté et de l'avoir perdue ensuite que d'être né dans la servitude* » (LAVALLE, 1993 : 229). On comprend alors ce qui s'est passé par la suite, le mot *criollo* a été approprié par les descendants d'Européens dans leur combat politique d'affirmation identitaire (le *criollismo*) en l'investissant d'un contenu positif. *Créoles, ils se sont proclamés*. Le mot créole en vient alors à désigner d'abord les enfants des Espagnols nés aux Indes et *culture créole* devient synonyme de la culture de ce groupe social. C'est en ces termes que le *Dictionnaire* de FURETIERE (1690) définit *Criole* après le passage du mot espagnol *criollo* au français. Vingt ans plus tôt, en 1670, dans une lettre à Colbert, M. DE BAAS, Gouverneur des Antilles, avait défini créole : « *personne de pure race blanche née aux colonies* » (IMBS, 1978 : 459). Il est pourtant bien attesté, notamment dans les relations du père Dutertre (*Histoire générales des Antilles habitées par les français*, 1667 - 1671) et du père LABAT (*Nouveau voyage aux Iles de l'Amérique*, 1726), que dans ces colonies, le terme désignait blancs et noirs nés sur place.

« *La culture créole* » s'est déjà affirmée en zone hispanophone au moment où le mot « *créole* » passe dans l'usage courant dans les colonies françaises. Et même s'il ne s'est pas développé dans ces colonies un mouvement créole comparable à celui qu'ont connu les possessions espagnoles, il convient de rappeler que dans la deuxième moitié du XVIIIe

direction de l'Amérique espagnole des origines jusqu'à 1640 » (Les mots soulignés le sont par LAVALLE).

siècle, la société de Saint-Domingue, par exemple, s'assume en tant que société créole. En témoignent les réformes administratives proposées, la mise en avant des valeurs spécifiques de la société dominguoise, l'amorce d'une politique nataliste pour le renouvellement de la main-d'œuvre servile, la création d'institutions comme la société savante dénommée le Cercle des Philadelphes, et surtout l'affirmation d'un projet politique propre, l'autonomisme, longtemps caressé et radicalisé à la faveur des troubles révolutionnaires. Mais un scénario inattendu s'est joué à Saint-Domingue, les esclaves ont fait irruption dans les mouvances révolutionnaires en tant qu'acteurs politiques à part entière et sont parvenus à renverser le système esclavagiste et à rendre possible l'indépendance du pays. Cette indépendance politique, quel que soit le niveau de rupture qu'elle implique (cf. CELIUS, 1998a, 1998b), marque le renversement de « la culture créole » en tant que culture coloniale et esclavagiste. Le terme « indigène » mis en œuvre par l'idéologie révolutionnaire l'exprime bien. Certes, *indigène* renvoie, comme *créole*, à l'idée d'autochtonie, mais il exprime clairement la volonté d'appropriation, puis l'appropriation réelle d'un espace et la fondation d'une nouvelle identité résultant d'une lutte politique légitime.

La révolution haïtienne a fait échec à la société créole dominguoise. C'est peut-être la raison pour laquelle on semble être peu sensible en Haïti à l'idéologie créole telle qu'elle s'est développée au XXe siècle dans d'autres pays de la Caraïbe. Cela voudrait-il dire que les sociétés qui n'ont pas fait la révolution ont présenté un terrain favorable à l'émergence de cette idéologie ?

On ne peut éviter cette question. Mais on ne peut en rester là. L'invention même du mot créole exige que se poursuive la réflexion au-delà de son instrumentalisation idéologique. Le mot créole semble traduire une modalité spécifique de contacts de culture. C'est sur cette dimension anthropologique que semble se fonder la proposition selon laquelle *le monde se créolise*.

3. La créolisation du monde

Cette proposition est d'abord formulée et soutenue par le courant de pensée dit postmoderne. Les sociétés créoles y sont considérées comme une préfiguration du monde de demain qui se constitue déjà sous nos yeux.

En 1987, Ulf HANNERZ publie « World in creolization » dans *Africa*. Il reprend l'idée centrale développée dans cet article dans son livre *Cultural Complexity* paru en 1992. HANNERZ place la question à un niveau bien

circonscrit : celui des relations centre-périphérie. Il suggère que l'étude des transformations culturelles du Tiers-Monde dans un contexte global bénéficierait d'une perspective de créolisation qui permettrait de reconnaître de façon adéquate les réactions culturelles créatives des sociétés du Tiers-Monde aux influences métropolitaines.

James CLIFFORD (1988/1996), lui, aborde « *plusieurs formes de représentations culturelles, hybrides et subversives, prémonitoires d'un avenir inventif.* » La Caraïbe, par son expérience « ambiguë », lui fournit l'un de ses meilleurs exemples. La figure emblématique de cette expérience, celui qui l'exprime le mieux, à ses yeux, est le poète martiniquais Aimé CESAIRE. Selon CLIFFORD, celui-ci a ouvert la voie, celle « *d'une culture organique repensée comme processus inventif ou comme "interculture créolisée"* ». Dans ce cas, « *Les racines de la tradition sont coupées puis renouées, les symboles collectifs empruntés à des influences extérieures. Pour CESAIRE, la culture et l'identité sont inventives et mobiles. Elles n'ont pas à s'enraciner dans des terrains ancestraux : elles vivent par pollinisation, par transplantation historique.* ». CLIFFORD ajoute : « *L'histoire des Caraïbes d'où CESAIRE tire sa "négritude" inventive et tactique, c'est celle de la dégradation, de l'imitation, de la violence et de possibilités bloquées. Elle est aussi rebelle, syncrétique et créative. Ce genre d'ambiguïtés rend les avènements locaux du globe incertains et ouverts. Il n'y a pas de récit fondateur pour réconcilier les intrigues tragiques et comiques d'une histoire culturelle globale* » (p. 23).

Ces propos datent d'avant la montée du mouvement de la créolité, dont le manifeste, *Éloge de la créolité*, paraît en 1989. La problématique générale recoupe les préoccupations des protagonistes de ce mouvement (BERNABE et al., 1989/1993 ; BERNABE, in YACOU, ed., 1996 : 203 - 215 ; CONFIANT, 1993). Cependant, ces derniers se sont affirmés justement en réaction contre la principale figure de référence de CLIFFORD. Il y a donc entre eux et lui une divergence dans l'interprétation de l'œuvre et la pensée de CESAIRE. Ce désaccord porte sur un point essentiel. CLIFFORD qui combat l'idéologie de la pureté célèbre « *la poétique culturelle, impure de CESAIRE* » (CLIFFORD, Ibid. : 24), alors que les instigateurs de la créolité qui sont dans la même ligne de pensée considèrent que CESAIRE a manifesté « *un rejet de l'impur et du mélange* »¹ (Raphaël CONFIANT, 1993 : 114). Quoi qu'il en soit les deux

¹ Aimé CESAIRE défend clairement une telle position dans son intervention au premier Congrès des écrivains et artistes noirs en 1956. Cf. CESAIRE, 1956. Mais ce n'est sans doute pas tout CESAIRE.

camps partagent le point de vue selon lequel le monde se créolise. Ce processus en cours n'est pas tant la créolité en devenir que la créolisation à l'œuvre. Une rectification apportée par Édouard GLISSANT auquel on accordera une attention particulière.

La créolisation du monde selon Édouard GLISSANT

Il faut se garder d'englober l'ensemble de l'œuvre de GLISSANT dans la problématique de la créolisation. L'écrivain martiniquais a d'abord élaboré le concept d'« Antillanité ». Il a ainsi marqué, après la Négritude de CESAIRE, le deuxième moment dans le développement des mouvements de pensée aux Antilles françaises. La Créolité de BERNABE, CHAMOISEAU et CONFIAINT constitue un troisième moment (BURTON, 1995). Certes, la créolité procède de GLISSANT. Les protagonistes du mouvement le reconnaissent. Dans leur manifeste, ils font ressortir les relations existant entre les concepts d'antillanité et de créolité. *« L'Antillanité, écrivent-ils, ne nous est pas accessible sans vision intérieure. Et la vision intérieure n'est rien sans la totale acceptation de notre créolité. Nous nous déclarons Créoles. Nous déclarons que la Créolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité. »* (BERNABE et al., 1993 : 26). Ou encore : *« C'est par la Créolité que nous cristalliserons l'Antillanité, ferment d'une civilisation antillaise »* (p. 51). On perçoit tout de suite que « Créolité » n'est pas synonyme « d'Antillanité ». Celle-ci, aux yeux des auteurs de l'Éloge, désigne *« le seul processus d'américanisation d'Européens, d'Africains et d'Asiatiques à travers l'Archipel antillais. De ce fait, elle est pour ainsi dire, une province de l'Américanité à l'instar de la Canadianité ou de l'Argentinité. Elle omet, en effet, qu'il y ait dans certaines îles, en plus de la simple américanisation, un phénomène de créolisation (et donc de créolité). »* (p. 32). Les auteurs précisent : *« Le concept d'Antillanité nous semble donc d'abord géopolitique. Dire "antillais" ne révèle rien de la situation humaine des Martiniquais, des Guadeloupéens, ou des Haïtiens. »* La créolité englobe l'antillanité au sens où l'Antillais créole assume son antillanité ainsi que sa créolité qui le rend proche des *« peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens qui relèvent des mêmes affinités anthropologiques »* que lui. Donc si Éloge de la créolité est *« un résumé des idées contenues dans le Discours antillais »* (GLISSANT cité par RENO, 1998 : 217, n. 5), ce manifeste n'opère pas moins un dépassement du concept d'antillanité. GLISSANT se démarquera alors de ses fils spirituels, en critiquant à son tour le concept de créolité, lui préférant celui de créolisation, le suffixe *ité* paraissant garder une résonance

essentialiste. Il estime que la créolité constitue une régression (GLISSANT, 1990 : 103)¹.

Pour les auteurs de *L'Éloge*, la créolité est un sentiment d'appartenance, c'est l'état qui résulte du processus socio-historique de la créolisation. C'est une spécificité, mais une « *spécificité ouverte* ». Avec GLISSANT, plusieurs critiques s'interrogent sur cette « *fixation paradoxale* » de la créolisation (JOLIVET, 1993 ; GIRAUD, 1997a, 1997b ; RENO, 1998).

GLISSANT, parmi les premiers à réagir, soutient que ses objections avaient été formulées longtemps avant la parution de *L'Éloge*, « à la fin du Discours Antillais » (cité par RENO, 1998 : 217). « *J'ai fait une note dix ans avant que ne paraissent Éloge de la Créolité, [...] affirme-t-il, j'ai fait une note sur le mot créolité, en disant que pour moi, c'est une prétendue théorie des gens qui figent un processus et essaient d'en définir une essence [...] parce que pour moi, la créolisation est un processus où on se change soi-même, en changeant l'autre et en échangeant avec lui* » (ibid. : 217, n. 5).

Le concept de créolité n'est donc pas une invention des auteurs de *L'Éloge*. L'un d'entre eux d'ailleurs, Jean BERNABE (1996), rappelle que « *produit dans la deuxième moitié du XXe siècle, [le mot] ne perd son parfum néologique que dans le courant des années 70.* »² Dans ces années, par exemple, Hector POUILLET, militant et poète créole de la Guadeloupe, édite le bulletin *Mouchach*, sous-titré *Bulletin de la créolité*. Et en 1982, le GEREC, dans sa *Charte Culturelle Créole*, désigne « *La créolité* » comme « *un concept fondamental* » (p. 29 - 30). *L'Éloge* qui se situe dans le prolongement de la *Charte*, le reprend considérant qu'il représente un meilleur instrument que l'antillanité pour définir et approcher l'identité antillaise et créole, car l'antillanité aussi prétendait définir une identité ou un sentiment d'identité³, quoiqu'en dise aujourd'hui GLISSANT (Cf. les propos rapportés par RENO, 1998 : 217- 218, n. 5). D'ailleurs GLISSANT lui-même a utilisé, au moins une fois, le terme créolité dans le sens d'appartenance identitaire. Dans un

¹ « La "créolité", dans son principe régresserait, vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment. »

² Il ajoute : « Dans une de ses acceptions, il a été en concurrence, mais uniquement dans la zone de l'Océan Indien, avec le terme "créolie", qui désigne l'ensemble du monde créole ». « La créolité : problématique et enjeux » ; BERNABE in Alain YACOU, dir., 1996 : 211.

³ Un passage du *Discours antillais* le dit fort bien : « C'est en France le plus souvent, écrit GLISSANT, que les Antillais émigrés se découvrent *différents*, prennent conscience de leur antillanité ; conscience d'autant plus dramatique et insupportable que l'individu ainsi envahi par le sentiment de son identité ne pourra quand même pas réussir la réinsertion dans son milieu d'origine » (p. 52)

hommage à SAINT-JOHN PERSE publié en 1976, il écrit : « *On comprend comme ces deux tentatives sont coupables de laisser en Perse un inexpliqué : celle par quoi on veut le ramener à toute force dans son terreau antillais (lui, l'errant fondamental) ; celle par quoi on s'acharne à le blanchir de sa créolité.* » (GLISSANT, 1981/1996 : 745). Mais dans le Glossaire du *Discours*, l'auteur formule sa critique d'une certaine théorie de la créolité.

« *Créolité. Théorie selon laquelle il s'agit de réunir les peuples créolophones (y compris de la Réunion) et de développer l'usage exclusif de la langue. La créolité adopte ce dont notre langue a souffert (le monolinguisme dominant) et ignore les histoires antillaises : ce qui nous unit aux Jamaïcains et aux Portoricains, par-delà les barrières des langues.* » (Ibid. : 825)¹

On l'aura compris, la créolité telle qu'elle est définie par les auteurs de l'*Éloge* ne se limite pas à cette acception. On notera aussi que si GLISSANT reproche à la théorie de la créolité comprise en tant que projet exclusivement linguistique son ignorance des « histoires antillaises », BERNABE, CHAMOISEAU et CONFIANT reprochent à l'Antillanité son horizon géographique limité, sa dimension strictement géopolitique. GLISSANT, de son côté, affirme avoir longtemps déjà mis l'accent sur le processus de créolisation, dépassant lui-même le concept d'antillanité. Il dit : « *très tôt, dans mon œuvre, ce terme [antillanité] a été déplacé, dépassé par ce que j'appelle les phénomènes de créolisation* » (GLISSANT cité par RENO, 1998). Certes le mot n'est pas absent du discours de GLISSANT avant la parution de l'*Éloge*. Reste à voir comment il a été effectivement utilisé.

Dans un texte daté de 1969, il est déjà question de créolisation. L'auteur parle du « *phénomène culturel général de la créolisation* » (GLISSANT, 1981/1997 : 729), cependant ce n'est qu'une évocation inscrite dans les problématiques générales de « l'Antillanité »². Un peu plus tard, dans

¹ Dans le texte intitulé « Sur l'écrit parlé » (1970 - 1972), GLISSANT écrit : « Il y a pire. L'idéologie a suivi. Quand on observe une langue se débattre ainsi, on est tenté de la récupérer pour la bonne cause. C'est ainsi que s'est annoncée la théorie de la France créole (qui serait peut-être aussi la France en créole) et qui fait pendant à la théorie de la créolité. » Il poursuit : « Ni l'une ni l'autre. La langue créole, entrant par l'écrit dans la Relation, ne doit pas s'ancrer à des postes non dépassables. Le recours serait ici qu'elle redevienne fonctionnelle. Que nous travaillions et créions avec elle et par elle. Ni les rétrécissements folkloriques ni les sectarismes hérités ne la menaceraient. Il faut parler la langue avec gravité, l'écrire avec emportement, mais surtout l'inscrire dans nos actes. » (Ibid. : 719 - 720)

² « La notion d'antillanité surgit d'une réalité que nous aurons à interroger, mais correspond aussi à un vœu dont il nous faudra préciser ou fonder la légitimité.

« Poétique et inconscience », en 1973, (Ibid. : 470 - 485), il donne un commentaire plus développé de la créolisation. Il étudie sous ce thème (pp. 476 - 479) les transformations subies par le conseil NE ROULEZ PAS TROP PRES, imprimé sur une banderole distribuée par les services de sécurité routière. Il rend compte comment les 20% des automobilistes martiniquais qui ont apposé sur la vitre arrière de leur voiture cette banderole ont « créolisé » la phrase. Il énumère les différentes transformations réalisées par les automobilistes et conclut son enquête en disant qu'« il s'agit bien d'une contre-poétique : opération dérisoire ; tentative d'échapper, par des variantes non concertées, non concordantes, à la contrainte de la langue française ; impossibilité de trouver un lieu commun graphique ; détournement d'un sens premier ; résistance à un « ordre » venu d'ailleurs ; formation d'un « contre-ordre » (p. 479). Tout cela révèle « l'ambiguïté dans les rapports français-créole ». Ce qui demande à être clarifié. « *La révolution populaire ferait certes de la Martinique une constituante des Antilles et, nous libérant de l'anti-poétique, fixerait le choix du peuple martiniquais sur l'une ou l'autre des deux langues qu'il utilise, ou sur les deux, les intégrant à une poétique de son langage.* » (p. 483)¹. GLISSANT prône « *un usage responsable des langues et d'une pratique collective du langage* » (p. 481). Sinon de telles pratiques ne peuvent aboutir qu'à des échecs. Reprenant la question dans un autre texte, l'auteur en conclut : « *Fin 1979, les banderoles créolisées ont complètement disparu, alors que subsistent quelques-unes des banderoles originelles en français. La pratique de créolisation était bien un sursaut "culturel", une pulsion qui ne s'est pas "prolongée" en conscience collective : une mise en*

Positivité fragile (l'antillanité vécue, tramée d'un bord à l'autre de la Caraïbe) nouée à une manière de négativité impérieuse (l'antillanité comme vœu, sans cesse démis, souvent différé, obscurément tenace dans nos réactions).

Cette réalité est virtuelle : dense (inscrite dans les faits) mais menacée (non inscrite dans les consciences).

Ce vœu est nécessaire, mais non évident.

Le réel est indéniable : cultures issues du système des Plantations ; civilisation insulaire (où la mer Caraïbe diffracte, là où par exemple on estimera qu'une mer elle aussi civilisatrice, la Méditerranée, avait d'abord puissance d'attraction et de concentration) ; peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet ; langues de compromis ; phénomène culturel général de créolisation ; vocation de la rencontre et de la synthèse ; persistance du fait africain ; cultures de la canne, du maïs et du piment ; lieu de combinaison des rythmes ; peuple de l'oralité. » (GLISSANT, 1981/1997 : 728 -729)

¹ L'auteur ajoute : « Mais dans un contexte plus contraint, la contestation par une anti-poétique, façonnant un langage volontaire, à fonction plus limitative, non épanouie, non libérée, permettrait dès aujourd'hui de réentreprendre l'aventure de l'expression et de préparer l'avenir » (p. 483)

scène du manque. » Il pose à nouveau le problème de la créolisation tel qu'il le conçoit à propos du langage des acteurs de sa pièce de théâtre *Monsieur Toussaint*, dans un « Avertissement » de 1978.

« Il peut par exemple sembler étrange, écrit GLISSANT, qu'un personnage comme Mackandal, Nègre marron du siècle précédent, et qui apparaît à Toussaint comme une sorte de première conscience, s'adresse à celui-ci en français, non en créole.

J'ai tâché pourtant de résister à un mécanisme simple de "créolisation" dont l'artifice eût été bien évident¹. La mise en scène de cette histoire peut décider de son environnement linguistique ; et la langue créole est suffisamment présente dans sa non fixation écrite pour que metteur en scène et acteurs rejoignent ici et complètement par l'improvisation l'intention de l'auteur. » (GLISSANT, 1961/1986 : 9 - 10).

La créolisation, en tant que « phénomène culturel général », est évoquée de manière vague. Vague évocation parce que l'auteur en parle dans une longue énumération, sans l'élucider, en l'inscrivant dans les problématiques de l'Antillanité. Quand il en vient à expliciter la notion, il la restreint à la pratique langagière qu'il nomme la créolisation du français, perçue négativement. La créolisation n'est donc pas encore une « notion fondamentale » de la pensée de GLISSANT. Aussi ne figure-t-elle pas dans le Glossaire du *Discours*, pas même pour faire ressortir les limites du concept de Créolité. GLISSANT prend véritablement en charge la notion dans les années 90 et il en donne l'élaboration la plus complète dans son *Traité du Tout-Monde* (1997).

Dans cet ouvrage, GLISSANT ne laisse pas de côté certains concepts élaborés antérieurement puisqu'il se propose de développer sa pensée à partir, non seulement de la créolisation, mais aussi des thèmes du métissage et du multilinguisme. Cependant le concept de créolisation devient central. Pour

¹ Dans *Le Discours antillais*, GLISSANT donne un exemple de « créolisation du texte français » en citant une « rengaine à la mode (en 1977) dans les salles de bal, où une danseuse de tango soupire : "Quand je danse la tango/je me sens tourdir/j'ai envie de vomir/ma pié me font mal/j'ai l'asse". » (GLISSANT, 1981/1997, n. 1 : 481). Vers la fin du *Dicours antillais*, GLISSANT rappelle que « Le problème n'est pas tant de décider pour le créole un mode de transcription (phonétique, étymologique, inter-dialectal) que de libérer en Martinique la pratique du créole par une révolution des structures du fonctionnement social. Le problème n'est surtout pas de créoliser le français, mais d'en introduire en Martinique un usage guidé par une économie (de moyens) propre : une pratique créatrice. Toute pratique d'un langage ne débouche sur une maîtrise que si elle est fondée dans la responsabilité technique. (La langue est un outil de création.) » (p. 785)

autant il ne peut être saisi en un seul point de la parole de GLISSANT ; on doit relever, dans le déroulement fragmenté, éclaté, disons dans les jets de cette *pensée de la trace*, ses différents moments de formulation. Ceux-ci se donnent sur le mode de la répétition, mais dans cette pensée qui « *s'appose [...] comme une errance qui oriente* », ils ne se répètent pas selon une forme fixe, en une formule définitive. Il y a souvent une nuance qui complète, qui rectifie, qui contrarie, qui élucide...

La créolisation, en un premier énoncé, est dite « *dépassante, imprévisible, [...] éloignée des ennuyeuses synthèses, déjà réfutées par Victor Segalen, auxquelles une pensée moralisatrice nous eût conviés.* » (p. 16) Son « *économie générale* » et son « *balan* » sont ceux des « *interrelations* » qui « *procèdent principalement par fractures et ruptures* », qui « *sont même peut-être de nature fractale : d'où vient que notre monde est un chaos-monde* » (p. 24). Plus largement, la créolisation est un

« *Processus inarrêtable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui. Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre.*

La créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le RENoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en-aller) d'avec les figements bouleversants de l'Etre.

La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement. Son fait, par-delà ces conditions le plus souvent désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs "zones" culturelles, convoquées en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de "zones" linguistiques différenciées, pour en tirer sa matière inédite. » (p. 25)

GLISSANT dit : « *Il s'est de tout temps maintenu des endroits de créolisation (les métissages culturels)* »¹, mais, lui, s'intéresse à la créolisation qui « *porte sur la totalité-monde, une fois réalisée (par l'action principale – principalement des cultures occidentales en expansion, c'est-à-dire par l'œuvre des colonisations) cette totalité. La Relation nourrit l'imaginaire, toujours à imaginer, d'une créolisation qui désormais se généralise et ne faiblit pas.* » (p. 25 - 26). GLISSANT redit : « *La créolisation est imprévisible, elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des*

¹ C'est moi qui souligne.

absolus identitaires. Consentir que l'étant change en perdurant, ce n'est pas approcher un absolu. Ce qui perdure dans le changement ou le change ou l'échange, c'est peut-être la propension ou l'audace à changer. » (p. 26)

De manière synthétique : « *La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments* » (p. 37). Mais la créolisation ne relève pas du multiculturalisme, elle n'est pas une autre acceptation de la société multiethnique. « *Les États-Unis par exemple sont une société multiethnique mais où l'interchange des ethnies, qui eût dû avoir été la norme d'une telle multiplicité, ne se pratique à peu près pas.* » (p. 38). En fait, « *Pays du multiculturalisme, les États-Unis ne sont pas un pays de créolisation, pas encore. Celle-ci, qui se fait, y a besoin d'un assentiment général, difficile à rassembler.* » (p. 39). Par contre des lieux de créolisation se définissent : l'Internet qui « *apparaît comme l'instrument de la prééminence des sociétés technologiques sur toutes les autres. En cela, il a purement et simplement remplacé le livre. Dans cette énorme créolisation des cultures qu'il permet et inaugure, les voix des peuples démunis sont absentes. Il faut refuser cette créolisation sélective et accepter pourtant qu'elle avance.* » (p. 167). En fait, quelles sont les principales caractéristiques de la créolisation ? GLISSANT explique à nouveau :

« J'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre.

Les caractéristiques en seraient :

- la vitesse foudroyante des interactions mises en œuvre ;*
- la "conscience de la conscience" que nous en avons ;*
- l'intervalorisation qui en provient et qui rend nécessaire que chacun réévalue pour soi les composantes mises en contact (la créolisation ne suppose pas une hiérarchie des valeurs) ;*
- l'imprédictibilité des résultantes (la créolisation ne se limite pas à un métissage, dont les synthèses pourraient être prévues) »* (p. 194).

On mesure l'étendue de l'extension donnée au concept par GLISSANT en se rappelant de la vision restreinte qu'il en avait. Il est passé de la créolisation du français aux Antilles françaises à la créolisation du monde.

Celle-ci est une réalité d'aujourd'hui, « *physiquement réalisée* » (p. 197 et 205), dit GLISSANT qui affirme en même temps que cette créolisation du monde n'est qu'une proposition (p. 194). Il soutient également que les exemples de créolisation ont d'abord pris corps dans des situations

archipéliques plutôt que continentales, tout en soulignant que « *les exemples de créolisation sont inépuisables* » (p. 194), que la créolisation est de « *tout temps* » (p. 25). Glissant distingue « *cultures ataviques* » et « *cultures composites* ». Les premières se sont armées d'un corps de récit mythique visant à les rassurer sur la légitimité avec la terre qu'elles occupent. Les récits prennent le plus souvent la forme d'une Création du monde, d'une Genèse. Les secondes ne considèrent pas le mythe fondateur d'une Genèse, il y a alors « *Digenèse* ». Les cultures ataviques sont celles où « *la créolisation s'est opérée il y a longtemps, quand elle s'est faite* » et les cultures composites celles dont la créolisation se fait en quelque sorte sous nos yeux (p. 194 - 195). Mais ce que nous vivons aujourd'hui, perception ou donnée empirique, c'est la créolisation du monde, donc des cultures ataviques, qui elles-mêmes résultent d'une créolisation originelle. Cette circularité rend insaisissable l'historicité du phénomène de créolisation et révèle que celle-ci ne fonde pas la distinction entre Genèse et Digenèse¹. De toute façon l'expérience historique de la créolisation importe peu, car la créolisation « *n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les "contenus" à partir desquels ils fonctionneraient* » (GLISSANT, 1990 : 103). On se demande alors comment dépouiller les processus de leurs contenus si on veut qu'ils soient exemplaires, car tout processus n'est pas un processus de créolisation. De plus, le défaut de perspective historique facilite l'énonciation de considérations contestables. Évoquant le multiculturalisme américain, GLISSANT suppose la nécessité d'un assentiment général pour que s'enclenche un processus de créolisation. Les violences fondatrices des sociétés traditionnellement appelées créoles semblent disqualifier ce critère.

Par ailleurs, la distinction maintes fois répétée entre métissage et créolisation n'est pas fermement établie. Dans le *Discours antillais*, GLISSANT se fait « défenseur » et « illustrateur » « *d'une conception précisément métissée des cultures* » (1981/1997 : 29). Avec le *Traité du Tout Monde* (1997), la créolisation devient « *une notion fondamentale* » de la pensée GLISSANT (GLISSANT, 1998). Mais le concept de métissage n'est pas renié pour autant. Il est considéré comme très limité par rapport à la créolisation et il devient alors impératif de ne pas confondre les deux. Ce qui

¹ GLISSANT explique : ce n'est qu'après leurs phases de créolisation que les « cultures ataviques » se sont mises à développer un récit de Création du Monde, ont donc entrepris de devenir ataviques. Dans ce cas, la « Digenèse » est première. Il ne s'agit pas là d'un schéma irréversible, car l'auteur constate que les « cultures composites » tendent aujourd'hui à devenir ataviques alors que celles-ci tendent « à se décomposer, à se créoliser ».

les distingue essentiellement c'est que le métissage est prévisible contrairement à la créolisation. Malgré ces précisions, par endroits, GLISSANT emploie les deux termes dans une relation d'équivalence : « *il s'est de tout temps maintenu des endroits de créolisation (les métissages culturels)* ». GLISSANT, 1997 : 25) ou investit l'un du contenu de l'autre. Décrivant une œuvre réalisée par l'artiste Matta à l'entrée du Parlement des écrivains à Strasbourg, en 1993, GLISSANT conclut en ces termes : « *Ces œuvres étaient métisses, leur architecture donnait à voir la diversité, rameutée par l'artiste en une résultante inespérée* » (1997 : 30). Le métissage n'est donc pas toujours prévisible. C'est le critère même sur lequel GLISSANT fonde la distinction entre créolisation et métissage qui disparaît ici. Peut-on alors en vouloir à Barbara WEBB quand elle écrit : « *The process of creolization (métissage/ mestizaje) is the cultural model for GLISSANT's poétique de la relation, the dynamics of identity and difference in the complex interrelationship of cultures.* » (WEBB, 1992 : 22)¹

Les ambiguïtés dont souffrent les propositions de GLISSANT semblent tenir à sa manière de procéder. Il n'a pas entrepris une véritable élaboration ou réélaboration conceptuelle. Il ajoute et ajuste la créolisation à la trame de sa pensée. Il réalise ainsi une sorte de « greffe conceptuelle », qui n'a pas toujours bien pris.

4. La Créolisation, une problématique anthropologique

La question posée par la créolisation est avant celle des contacts de cultures. Il s'agit d'une problématique fondamentalement anthropologique. D'ailleurs, on l'aura remarqué, le vocabulaire utilisé pour cerner le phénomène provient essentiellement de l'anthropologie. De plus, deux grandes figures de l'anthropologie dite afro-américaine, HERSKOVITS et BASTIDE, sont

¹ C'est dire que la distinction que GLISSANT tente d'établir entre métissage et créolisation n'est pas encore claire dans *Poétique de la Relation*. Il écrit par exemple : « Ce qui s'est passé dans la Caraïbe et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation, nous en donne l'idée la plus approchée possible. Non seulement une rencontre, un choc (au sens ségalénien), un métissage, mais une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sous la mer, en accord et en errance.

Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles » (1990 : 46).

rattachées aux théories de la créolisation. Ce rattachement mérite qu'on l'examine.

La créolisation, à l'ombre de Melville J. HERSKOVITS et de Roger BASTIDE

Dans le domaine linguistique, Félix PRUDENT (1986) relève que l'œuvre de Melville HERSKOVITS constitue le « véritable socle épistémologique » du courant créoliste afrogénétique. Contre le mythe selon lequel le Noir est un être dépourvu de culture propre, HERSKOVITS entreprend d'inventorier, de classer et de présenter les *africanismes*, des survivances africaines, dans les cultures noires du Nouveau Monde¹, et d'en indiquer les provenances sur le continent mère. Il soutient aussi l'idée que le nègre a été obligé de dissimuler sa culture sous des formes d'emprunt lorsque les conditions sociales ne lui permettaient pas de l'exprimer ouvertement. « *Ce point, explique PRUDENT, sera largement repris sur le plan linguistique par ALLEYNE, qui introduira le fameux continuum des langues créoles du point le plus africain (le Saramaka) au point le moins africain (le black English, ou le Badjan)*², en passant par toute une variété d'étapes intermédiaires, plus ou moins résumées dans le système jamaïcain. Les nègres qui ont marronné très tôt après leur arrivée, et

¹ Félix PRUDENT dit avec raison, « *africanismes*, c'est-à-dire des pans culturels entiers, directement importés d'Afrique dans les cales des navires négriers, et fonctionnant quasiment "à l'état pur" » (1986 : 155). HERSKOVITS avait jugé nécessaire d'apporter quelques nuances. Dans *Les bases de l'anthropologie culturelle*, il rectifie en ces termes : « Cependant, comme dans toute recherche scientifique, la méthode se perfectionna continuellement avec la découverte de nouvelles données et la subséquente révision des hypothèses. À l'origine le degré d'intensité des africanismes fut établi d'après la présence ou l'absence de survivances dans des régions entières du Nouveau Monde. La recherche fit bientôt apparaître que cette classification, portant sur des cultures entières, n'était pas satisfaisante. Elle masquait des différences de degrés de rétention dans différents aspects de la culture – comme par exemple dans la religion, où il y a beaucoup de survivances, et dans la vie économique, où il y en a peu. En outre, elle masquait des différences de degré et de type de survivances distinguant diverses classes socio-économiques dans chaque communauté noire du Nouveau Monde. Que ce soit aux États-Unis, à Haïti, en Guyane ou au Brésil, les classes les plus favorisées présentaient moins d'africanismes – ceux-ci se manifestant le plus souvent dans des réinterprétations extrêmement subtiles – que la majorité des classes inférieures. » (1967 : 305). Dans un tableau synthétique, il présente l'« Echelle d'intensité des africanismes du Nouveau Monde » (p. 306).

² PRUDENT se réfère à deux publications d'ALLEYNE Mervyn : « Acculturation and the cultural matrix of creolization », Hymes, ed., 1971 : 169 - 186 et *Comparative Afro-American*, Karoma, 1980. L'auteur maintient la thèse du continuum dans des publications postérieures à l'article de PRUDENT (1986). Cf. ALLEYNE (1989, 1996).

qui ont pu retrouver une écologie faste, ont transposé une culture très africaine, tandis que ceux qui ont supporté l'esclavage ont entrepris un processus d'acculturation plus prononcé. » (PRUDENT, 1986 : 155 - 156)

Les critiques les plus fondées de l'approche des afrogénétistes proviennent de Roger BASTIDE, soutient PRUDENT. Connaissant le terrain des *Amériques noires* autant que son devancier, BASTIDE souligne les traits africains de certaines communautés noires en Amérique, mais également pour relever des éléments aussi différents des modèles africains que des modèles européens. BASTIDE, poursuit PRUDENT, est conduit « à dépasser le concept de réinterprétation cher à HERSKOVITS, et à défendre l'idée de cultures nègres. Là où son prédécesseur s'émerveillait à retrouver un africanisme, BASTIDE se contente d'établir une création originale. L'esclave n'a pas été qu'un marron ou un rebelle, il n'a pas été que conservateur, il a joué sur sa gamme créative et constructive. Même faite de compromis et d'hybridation, sa culture est nouvelle » (Ibid. : 156). PRUDENT souligne que HERSKOVITS « concédait l'existence de formes hybrides, notamment sur le plan linguistique », mais, prisonnier de sa démarche, c'était pour en souligner immédiatement « l'africanité typologique » et aboutir à la conclusion que ces langues sont caractérisées par des « mots européens jetés dans le moule de la grammaire africaine ». PRUDENT oppose « à ce fervent plaidoyer pour la "normalité" du Noir, l'argumentation patiente et systématique de BASTIDE, qui lorsqu'il traite du folklore par exemple, distingue une forme africaine, une autre forme copiée de la culture blanche, et une troisième, "processus de créolisation, qui est un mouvement spontané, interne à la culture afro-américaine, par adaptation au milieu environnant et assimilation d'éléments européens" » (PRUDENT, 1986 : 156).

ALLEYNE pense la créolisation linguistique en se fondant sur HERSKOVITS et PRUDENT lui oppose BASTIDE, en démontrant que celui-ci, contrairement à HERSKOVITS, envisage les cultures des Amériques noires en termes de créolisation.

Après PRUDENT, Marie-José JOLIVET rattache la créolisation à BASTIDE. Elle parle du « processus de créolisation dont on sait depuis longtemps déjà, selon la voie ouverte par Roger BASTIDE [...], qu'il est de l'ordre de la création. » (1997 : 814). Dans un numéro de *Bastidiana* ayant pour thème « Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste », elle explique « l'intérêt, pour la compréhension du fait créole, des concepts travaillés par BASTIDE, concepts considérés en eux-mêmes et les chemins qu'ils ouvrent » (1996 : 145). Parmi ces concepts, l'auteur signale : assimilation, interaction, réappropriation, détournement, syncrétisme, dérive,

bricolage. « *En réalité, dit-elle, mettre en relief la complexité des processus de créolisation suppose l'exploration attentive de ces divers chemins.* » Ici BASTIDE est non seulement placé au départ de la définition de la créolisation, mais il est aussi affirmé que les processus qu'implique celle-ci peuvent être pensés à partir de l'appareil conceptuel bastidien.

Catherine BENOIT n'a pas cette lecture de BASTIDE. Selon elle, « *Les Antilles françaises occupent [...] une place singulière dans l'élaboration d'outils théoriques qui permettraient de rendre compte des processus de créolisation. Les recherches les plus théoriques, bien que déjà anciennes, qui leur ont été consacrées (BASTIDE 1975, Leiris 1987)¹ ont mis avant tout l'accent sur les conditions d'assimilation à la société et à la culture européennes alors même que les premières descriptions ethnographiques de ces îles, parfois par ces mêmes auteurs, mettent en évidence l'existence de modes de fonctionnement et de représentations créoles* » (1997 : 875). BENOIT oppose cette défaillance aux résultats des études afro-américaines qu'elle situe dans la postérité de Melville HERSKOVITS. « *Alors qu'en 1925, M. J. HERSKOVITS (1925, 1930)² pouvait affirmer que les populations noires des États-Unis étaient culturellement assimilées à la culture américaine d'origine européenne, cinq années plus tard, après avoir découvert, grâce à Z. N. Hurston, la Harlem Renaissance, il jetait les bases d'une anthropologie des mondes afro-américains et africains en proposant le concept d'africanismes et la notion d'une échelle d'intensité de ces africanismes* » (Ibid. : 874). Elle poursuit plus loin en soulignant : « *C'est en recherchant la place de l'Afrique dans les cultures afro-américaines que l'existence de visions du monde qui ne sont en rien l'abâtardissement de cultures européennes a été mise en évidence. Qualifiés d'abord d'africanismes, ces écarts par rapport aux cultures d'origine européenne ont été peu considérés dans toute leur originalité.* » (Ibid. : 875). Catherine BENOIT pose à nouveau l'opposition HERSKOVITS/ BASTIDE, par rapport à la créolisation, en se positionnant du côté du premier. Elle évoque les études de 1925 et de 1930 de ce dernier après avoir affirmé que « *La naissance des études afro-américaines a véritablement commencé lorsque les prémisses d'une problématique de la*

¹ L'auteur cite l'édition de 1975 de *Les Amériques noires*, Paris, Payot et l'édition de 1987 de *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* (Paris, UNESCO - Gallimard, 1^{ère} édition, 1955) de Michel LEIRIS.

² Melville J. HERSKOVITS, « The Dilemma of Social Pattern », *The Survey Graphic*, 6, 1925 : 677 - 678. ; « The Negro in the New World : The Statement of a New Problem », *American Anthropologist*, XXXII, 1930 : 145 - 155.

créolisation furent posées, créolisation entendue comme la transformation de savoirs et pratiques antérieures et extérieures à l'un au moins des groupes de sociétés pluriethniques qui se les réapproprient en vue d'une production culturelle et symbolique nouvelle. » (1997 : 874). Mais en terminant son article l'auteur, après avoir « *proposé des hypothèses de recherches pour l'analyse de la créolisation des savoirs médicaux* », après avoir indiqué un point de départ à l'appréhension des « processus de créolisation à l'œuvre dans l'émergence et la constitution des faits de culture caraïbéens », relève : « *Les paradigmes qui ont rendu compte du travail synchrétique dans la construction des faits de culture caraïbéens sont les concepts de réinterprétation (HERSKOVITS), le principe de coupure (BASTIDE), la notion de valeur (MINTZ et PRICE), et la métaphore du bricolage telle que R. BASTIDE l'a développée après C. LEVI-STRAUSS. Il nous semble que bien souvent ces théories sont utilisées pour retrouver un moule africain, une valeur africaine, ou repérer la "réparation d'un objet existant" par la technique du "rapiéçage". Est ainsi occultée la nécessité qu'il y a eu à symboliser l'expérience dramatique de l'esclavage, symbolisation qui ne peut renvoyer à des représentations du monde africain.* » (Ibid. : 879)

En fin de compte, BENOIT semble renvoyer dos à dos HERSKOVITS et BASTIDE, en postulant que la créolisation – qu'elle a l'air, au bout du compte, d'assimiler au « travail synchrétique » – doit être pensée en rupture avec les courants anthropologiques antérieurs. Mais on ne peut liquider ainsi la question du rattachement. Il convient surtout de revenir à BASTIDE qui, lui-même, a évoqué le terme, évocation qui semble justifier son rattachement à la problématique de la créolisation.

Quel est le projet de BASTIDE dans *Les Amériques noires* ? Le sous-titre de l'ouvrage l'énonce clairement : étudier « *les civilisations africaines dans le nouveau monde* ». Ainsi, si l'auteur distingue sociétés (cultures) africaines et sociétés (cultures) nègres, son intérêt principal porte sur la première catégorie. BASTIDE, dans cette perspective, dépasse-t-il le concept de réinterprétation d'HERSKOVITS ? Certes il l'interroge. Il se demande : « *En soutenant en effet que le Noir a dû s'ajuster à un nouveau milieu, mais qu'il l'a toujours fait à travers sa propre mentalité et en réinterprétant l'Occident à travers l'Afrique, ne reconnaît-il pas, par là même, que la mentalité de l'Africain ne change pas ; ne donne-t-il pas raison – d'ailleurs, sans doute, malgré lui – à ceux qui affirment que le Noir est inassimilable ?* » (Ibid. : 9). BASTIDE évoque la controverse opposant FRAZIER à HERSKOVITS sur ce concept, avant de conclure qu'avec la Négritude née dans les Antilles, qui « *voudra réenraciner le nègre américain dans ses cultures ancestrales* »,

HERSKOVITS qui « *a tellement insisté sur la fidélité du noir à son passé* » prend alors « *sa revanche* » (Ibid. : 10)¹. BASTIDE n'hésitera pas à utiliser le concept de réinterprétation, et dans bien des cas en reprenant tout simplement les propres analyses d'HERSKOVITS (Ibid. : 46, 87, 131, 147, 150, 168, 174, 184, 218, 223). C'est dire que BASTIDE ne se contente pas de noter des créations originales là où HERSKOVITS voit des africanismes. D'ailleurs lui-même reconnaît que HERSKOVITS sait remarquer des nouveautés. Traitant des Noirs et du protestantisme aux États-Unis, il écrit : « *HERSKOVITS ne nie pas que la religion du Noir est une religion reçue, mais il soutient qu'à partir de là, il y a eu une "création originale"* » (Ibid. : 168).

Ces remarques d'ordre général montrent les limites de la lecture de BASTIDE faite par PRUDENT et les limites de l'opposition qu'il établit entre celui-ci et HERSKOVITS. Cette opposition tient encore moins quand on considère la question spécifique du continuum allant du plus au moins africain reprochée à ALLEYNE. BASTIDE écrit dans *Les Amériques noires* : « *c'est surtout chez les nègres Bosh des deux Guyanes, hollandaise et française, que la culture Fanti-Ashanti de la Côte de l'Or est la plus pure*² » (BASTIDE, 1967/1996 : 18). Plus loin, étudiant plus longuement (Ibid. : 57 - 67) « la

¹ Dans sa critique de l'idéologie de la Négritude en fin de volume (pp. 217 - 231), BASTIDE dénonce « la trahison » des vraies valeurs africaines et indique « les seules voies de l'Africanité » (222), situe « la seule Afrique qui ait une réalité en Amérique : l'Afrique des paysans noirs américains » (224), « la seule Afrique réelle, qu'a si fidèlement conservée le petit peuple afro-américain. » (225). Sa position est nettement affirmée dans ses études sur le Brésil, où il inscrit son approche dans l'opposition construite par les ethnologues entre les cultes « purs » et les cultes « dégénérés ». Stefania CAPONE (1997 : 15) note : « Ainsi, la quête de ces africanismes constitue l'approche principale de la plupart des ethnologues qui ont étudié les cultes afro-brésiliens. Si pour Nina RODRIGUES (1900) [*L'animisme fétichiste des nègres de Bahia – Salvador*, Reis & Comp. Editeurs], les survivances africaines représentent la confirmation du caractère primitif et inférieur des Noirs brésiliens (malgré une différenciation interne entre Noirs plus ou moins inférieurs), avec BASTIDE (1960) [*Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, P. U.F.] la fidélité à un passé africain se transforme en signe positif de cohésion sociale et culturelle. La mémoire noire marque alors la fidélité aux origines et donc la pureté du culte en question. Par contre la trahison de ces origines, qui est entraînée par la perte de cette mémoire collective, caractérise les cultes "dégénérés" ».

² BASTIDE (1996 : 58 - 59) note que c'est DELAFOSSE, comparant les coutumes des Agni-Tshi ou des Agni-Ashanti qu'il avait étudiées en Afrique avec celles des Bosh décrites par J. Crévaux en 1884 (*Voyage dans l'Amérique du Sud*, Hachette), qui a découvert « l'origine et le maintien, en pleine Amérique, d'une civilisation africaine à peu près pure ». Cf. M. DELAFOSSE, « De quelques persistances d'ordre ethnographique chez les descendants des Nègres transplantés aux Antilles et à la Guyane », *Rev. d'Ethno. et de Sociol.*, III, 1912, p. 234 - 7.

civilisation des Bosh », il signale : « *HERSKOVITS, qui a bien étudié les décorations des maisons, des canots, des rames, des tabourets, des peignes des Saramaca a insisté sur leur origine africaine et il l'a démontré en donnant des photographies d'objets Fanti-Ashanti et d'objets guyanais.* » Il enchaîne en citant Hurault¹ qui, par contre, insiste sur l'origine récente de l'art des Boni, en commentant : « *si l'art boni est récent [...], il n'en reste pas moins africain.* » (Ibid. : 66 - 67). La différence entre les Boni et les Saramaca est aussi perceptible au niveau de la structure familiale. Pour HURAUULT « *la "famille" des Noirs réfugiés n'est pas la reconstitution de systèmes africains* » BASTIDE reconnaît que « *c'est en gros exact* », tout en soulignant que : « *cependant, cette famille, si elle n'est pas une copie simple de la famille africaine, en garde des traits nombreux, surtout chez les Saramaca ; et d'abord la fameuse "double descendance" des Fanti-Ashanti, qui ont constitué le noyau principal de la population rebelle* » (Ibid. : 60). BASTIDE conclut sa présentation des Bosh en ces termes : « *L'exemple des Noirs réfugiés de la Guyane nous a mis en présence d'un continuum culturel, qui va de l'infrastructure économique², la partie de la civilisation la moins africaine d'allure, parce qu'elle est soumise au déterminisme de l'environnement, à la religion, la plus tenacement africaine – ou encore : des Saramaca, qui ont gardé des Fanti-Ashanti les bases mêmes de leur civilisation, aux Boni, les derniers des révoltés, donc plus touchés que les premiers par les influences extérieures. En gros, cependant, de tous les Marrons, c'est chez les Bosh que sont les mieux conservés les modèles africains de l'organisation sociale et des croyances religieuses* » (Ibid. : 67). D'une part ce schéma interprétatif ne se démarque pas vraiment de celui d'HERSKOVITS fondé sur l'établissement de « *l'échelle d'intensité des africanismes* », que BASTIDE adopte d'ailleurs explicitement (Ibid. : 19 - 20). D'autre part, l'idée d'un continuum allant du plus africain au moins africain, que Mervyn ALLEYNE transpose dans le

¹ Jean HURAUULT, *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane française*, Dakar, I.F.A.N., 1961.

² Il venait tout juste d'affirmer : « Il nous resterait, pour tracer un tableau plus complet de la civilisation des Bosh, à décrire l'infrastructure économique. Mais elle traduit plus peut-être l'adaptation à un nouveau milieu (et l'acceptation des pratiques de culture des Indiens qui sont leurs voisins), que des traits profondément africains. » (p. 67). BASTIDE redit ici, comme il n'a cessé de le faire tout le long des *Amériques noires* qu'il s'inscrit, comme Herskovits, mais en corrigeant par endroits l'approche de celui-ci, dans la quête des survivances.

domaine linguistique, est formulé sans équivoque par BASTIDE, en prenant justement les Saramaca comme le pôle le plus africain¹.

Donc, quand on ne s'arrête pas aux critiques adressées par BASTIDE à HERSKOVITS, on découvre qu'il y a entre eux de réels points de convergence, et ceux qu'on vient de relever se situent là où précisément PRUDENT les voyait diverger. BASTIDE fait-il quand même la différence pour avoir nommé la créolisation ?

BASTIDE, en effet, parlant du folklore, en est arrivé à parler de créolisation en termes de création culturelle. On ne peut pas se contenter de noter cette énonciation, sans en faire une lecture d'ensemble, de l'énoncé lui-même et de son inscription dans l'économie discursive générale de l'ouvrage. Le fait créole est bien présent dans *Les Amériques noires*, où plus précisément BASTIDE identifie un fait créole qu'il nomme en utilisant le mot créole, substantif et adjectif, et ses dérivés, (se) créoliser, créolisé, créolisation. Ce fait créole est particulièrement évoqué dans le chapitre VIII consacré à l'étude du folklore. BASTIDE y distingue « *trois strates superposées, [...] qu'il serait dangereux de confondre* » : a) « *un folklore africain, resté pur et conservé fidèlement* » ; b) « *un folklore nègre que nous pourrions appeler "créole", puisqu'il est né en Amérique, soit spontanément, comme expression des sentiments des Noirs en face des Blancs, soit artificiellement, comme une technique d'évangélisation des masses de couleur* » ; c) « *un folklore blanc, mais que les Noirs dans leur volonté d'ascension et d'assimilation, ont emprunté (tandis que les Blancs d'un autre côté empruntaient aux Noirs, certaines danses ou musiques pour leur faire passer, par manipulations diverses, le "seuil de la civilisation")* » (Ibid. : 175).

Notons bien où BASTIDE situe ici le fait créole : du côté des Noirs, et non du fait qu'ils aient « *emprunté* » aux Blancs par « *volonté d'ascension et d'assimilation* », mais dans l'expression de leurs « *sentiments [...] face aux*

¹ BASTIDE fait du schéma du continuum un principe général. Après avoir différencié cultures africaines et cultures nègres, il affirme que ces deux communautés « ne sont que des images idéales ». Il précise : « En fait, nous trouvons dans la réalité un continuum entre ces deux types. Ainsi un secteur de la société peut être resté franchement africain (la religion), tandis qu'un autre est une réponse au nouveau [sic] milieu vital (la famille ou l'économie). Bien entendu, les communautés des nègres marrons sont celles qui se rapprochent le plus du premier type, du moins celles qui ont été créées par les nègres "bossales" ; et les communautés qui se sont formées après la suppression du travail servile, donc chez les créoles, vivant isolés dans la campagne, sont celles qui se rapprochent le plus du second type. » (pp. 49 - 50)

Blancs ». Il n'envisage pas non plus les emprunts faits par les Blancs aux Noirs dans la perspective de la créolisation. Et, ce qu'il intègre dans le domaine créole en le désignant comme une création artificielle reste du côté de la culture des Noirs, puisqu'il s'agit d'un « *folklore qui a été créé volontairement par les Blancs pour leurs esclaves, à partir des bribes d'ailleurs empruntées à l'Afrique, mais réinterprétées par eux pour servir à l'œuvre de l'évangélisation des Noirs.* » (p. 184 -185). Ce folklore créé par réinterprétation des éléments africains par les Blancs, reste *superficiel*. Plus loin BASTIDE, rectifiant ou contredisant ce qu'il venait tout juste d'affirmer, le détache du folklore créole. Puis l'auteur en vient à définir la créolisation. Le folklore nègre, qu'il définit « *par opposition au folklore africain* », a « *une double origine* », la première étant « *l'existence d'un processus de créolisation, qui est un mouvement spontané, interne à la culture afro-américaine, par adaptation au milieu environnant et assimilation d'éléments européens* » (p. 184).

Une première nuance est perceptible par rapport aux trois types de folklores précédemment définis. « *L'assimilation d'éléments européens* », caractéristique du « *folklore blanc* », est intégrée dans la définition de la créolisation. On peut alors se demander où se situe la frontière entre la deuxième et la troisième strate. De plus, la définition elle-même, telle qu'elle est formulée, permet-elle de bien cerner la limite entre la première et la deuxième strate ? Le folklore nègre s'oppose au folklore africain. L'une de ses deux origines est le processus de créolisation qui est un mouvement – on verra pour la spontanéité – interne à la culture afro-américaine. Mais au second chapitre de l'ouvrage, où BASTIDE établit la distinction entre « *Sociétés africaines* » et « *Sociétés nègres* », il explique qu'on peut « *parler de l'existence, à côté de cultures africaines ou afro-américaines, de cultures nègres.* » (Ibid. : 30)¹. Il ajoute plus loin que « *les temps forts* » d'une société afro-américaine, différente d'une société nègre, relèvent « *toujours de l'Afrique* » (Ibid. : 31)². Or le folklore nègre participe de la culture nègre, « *différente des cultures africaines* ». ³ En fin de compte, sont-elles si

¹ C'est moi qui souligne.

² « Or, il est possible que, de la même façon, "les temps forts" d'une société afro-américaine puissent relever toujours de l'Afrique, alors que le même Noir, dans sa vie quotidienne, appartienne à une « culture nègre », très différente des cultures africaines. »

³ Même si on voulait se rabattre sur des « nuances » apportées çà et là par BASTIDE, on ne pourrait pas aisément justifier cette confusion. Par exemple, parlant du travail coopératif, il se demande s'il vient d'Afrique ou s'il vient d'Europe. Il écrit : « S'il résulte d'une pression

différentes, ces deux cultures ? Et ces « *trois folklores* » que BASTIDE nous invite à ne pas confondre ? Lui-même les réduit à deux en abordant le folklore européen. « *À côté du folklore nègre ou africain, écrit-il, il existe dans toute l'Amérique un important folklore européen. Et le dualisme entre la classe des Maîtres et la classe des Esclaves s'est traduit, naturellement par une opposition de ces deux folklores.* » (Ibid. : 190)¹. Il n'existe plus trois mais deux folklores. Cette dilution de la différence entre ce qui est nègre et ce qui est africain, dont la distinction se trouve garantie par le principe de coupure², pose le problème du lieu de la créolisation.

Si malgré tout, on admet que la créolisation n'est pas introuvable, il faut se rappeler qu'elle est définie comme « *un mouvement spontané* ». Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? BASTIDE répond indirectement quand il explique que « *le folklore spontané nègre serait un folklore de conjoncture, géographique, historique, économique, sociale, si le folklore africain peut être défini, lui, comme un folklore de structure.* » (Ibid. : 185). La créolisation serait d'ordre conjoncturel. Est-ce en ce sens qu'elle est considérée comme un mouvement d'adaptation au milieu environnant ?

Pour BASTIDE « l'ancien ne peut revivre qu'en s'adaptant aux conditions nouvelles d'existence ». Il précise : « *adaptation ne signifie pas infidélité – elle est au contraire le signe le plus touchant de la fidélité* ». Il ajoute : « *survivance ne signifie pas durcissement, séparation de la vie toujours changeante. Kyste culturel, la survivance, au contraire suppose la plasticité. Il faut donc opposer à la dichotomie où l'on veut nous enfermer :*

du nouveau milieu (auquel cas nous avons un trait de “civilisation nègre”) ou s'il est un héritage (auquel cas nous avons un trait de “civilisation africaine”), ou si, enfin, il y a convergence de deux héritages similaires qui se fondent l'un dans l'autre (auquel cas nous avons un trait de “civilisation afro-américaine”) ». (Ibid. : 33 - 34). Ici « civilisation afro-américaine » n'est pas réduite à l'Afrique, mais est définie en tant que « fusion » de deux héritages similaires, l'un africain l'autre européen. Dans ce cas, le folklore créole ne serait pas nègre (ici différent d'afro-américain) ; il serait afro-américain s'il relevait d'abord d'une convergence entre folklore africain et folklore européen et s'il résultait d'une fusion des deux.

¹ C'est moi qui souligne.

² Selon ce principe, « le même individu ne joue pas le même rôle dans les divers groupements dont il fait partie ; [...] il a une importance particulièrement grande pour l'homme marginal, car il lui permet d'éviter les tensions propres aux chocs culturels et les déchirements de l'âme ; le Noir brésilien peut participer à la vie économique et politique brésilienne et être en même temps un fidèle des confréries religieuses africaines, sans qu'il sente une contradiction entre ces deux mondes dans lesquels il vit. Or, il est possible que, de la même façon, “les temps forts” d'une société afro-américaine puissent relever toujours de l'Afrique, alors que le même Noir, dans sa vie quotidienne, appartiennent à une “culture nègre”, très différente des cultures africaines. » (Ibid. : 31)

survivance – adaptation, qui repose sur les concepts postulés de la survivance cadavérique et de l'adaptation créatrice, la réalité vécue de la survivance adaptatrice. » (Ibid. : 45). On trouve ailleurs dans l'ouvrage de BASTIDE des définitions sensiblement différentes de celle-ci. Par exemple, lorsqu'il parle de l'infrastructure économique des Bosh qu'il lui faudrait décrire, il affirme que celle-ci « *traduit plus peut-être l'adaptation à un nouveau milieu (et l'acceptation des pratiques de culture des Indiens qui sont leurs voisins), que des traits profondément africains.* » (Ibid. : 67). Mais avant il avait établi la différence entre les deux types de communautés, africaines et nègres, sur la base de l'adaptation. Les communautés africaines sont « *celles dans lesquelles les modèles africains l'emportent sur la pression du milieu environnant ; certes, ces modèles sont obligés de se modifier pour pouvoir s'adapter, se laisser accepter* » ; tandis que les communautés nègres sont celles « *dans lesquelles la pression du milieu environnant a été plus forte que les bribes de la mémoire collective, usée par des siècles de servitude, mais dans lesquelles aussi la ségrégation raciale n'a pas permis l'acceptation par le descendant d'esclave des modèles culturels de ses anciens maîtres* » (p. 49). Le Noir a dû inventer des nouvelles institutions, ni blanches ni africaines.

Mais les communautés nègres, ce sont « *des sociétés africaines* » (p. 197) qui s'adaptent. Puisqu'elles ne sont pas entièrement repliées sur elles-mêmes, cette adaptation se fait au contact d'autres sociétés, « *en particulier, les sociétés des Blancs, ce qui fait que les phénomènes d'acculturation n'y sont pas rares. Mais, dans ces sociétés africaines, l'acculturation est sélective, c'est-à-dire qu'on emprunte à autrui ou bien ce qui peut s'accorder avec les normes ancestrales, ce qui baigne dans un même climat général, mystique ou de fête, ou bien ce qui permet une meilleure adaptation, ce qui est utile* » (p. 198). L'acculturation est donc un des processus de l'adaptation, « *mais il n'est pas le seul ni le plus important* » (p. 198).

Cette acculturation sélective qui caractérise les cultures nègres correspond-elle à la deuxième implication de la créolisation telle que définie par BASTIDE, à savoir l'assimilation d'éléments européens ? On s'attendait à trouver une réponse à cette question au chapitre VII consacré aux « *Synchrétismes et métissages des religions* » (157 -174). Elle n'y est pas explicitement. L'auteur parle de contacts de cultures, de réinterprétation, de création originale et de degrés de rétention, sans évoquer la créolisation. Synchrétisme et métissage ne seraient pas inscrits dans cette problématique, ne seraient pas synonymes de créolisation ou ne participeraient pas du phénomène.

C'est en faisant le bilan sommaire des traits africains du folklore oral des *Amériques noires* que BASTIDE s'est rendu compte « *du mouvement qui entraînait certains de ces traits vers la "créolisation"* ». Commentant ce constat, juste avant de définir la créolisation, il opine : « *Fernando Ortiz a parlé, joliment et justement, de tambours "mulâtres" à côté des tambours africains* » (p. 184). La créolisation, par conséquent la « *culture nègre* », est perçue comme un « *fait mulâtre* »¹, donc de métissage.

Métissage et synchrétisme ne sont pas tout à fait la même chose, mais « *le métissage religieux s'est fait, dans les milieux d'Amérique latine, sous la forme surtout de synchrétisme* ». Le synchrétisme n'est pas toujours « *fusion* ». Dans le cas du synchrétisme spatial où il y a insertion d'objets, le synchrétisme reste sur le plan de la coexistence d'objets disparates : il se produit un « *synchrétisme en mosaïque* » (p. 159). Métissage suppose, de manière explicite, chez BASTIDE, interpénétration culturelle et fusion culturelle. Il prend à ce propos l'exemple du carnaval au Brésil et en Amérique latine en général (pp. 194 - 195). Fait-il un rapprochement entre synchrétisme et créolisation ?

BASTIDE estime qu'avec l'avènement du blues une « *nouvelle étape de créolisation est franchie* ». Il voit dans le ragtime le début de l'histoire du jazz qui est « *un effet du synchrétisme musical, suite de la rupture avec l'Afrique, création certes bien nègre, mais en tout cas qui n'a plus rien d'africain.* » (p. 186). Cette création bien nègre renvoie à la définition de la créolisation.

Le rapport entre créole, créolisation et synchrétisme est plus évident au niveau religieux. Parmi les « *religions afroaméricaines* », c'est « *à Haïti que le synchrétisme est le plus poussé* » (p. 165), selon BASTIDE. Le vaudou haïtien représente à ses yeux une « *religion vivante* », différente en cela des cultes brésiliens par exemple qui constituent une « *religion en conserve* ». C'est qu'en Haïti « *d'où les Blancs ont disparu, le Vaudou a pu évoluer pour constituer non plus, à proprement parler, une religion africaine, mais bien, maintenant, la religion "nationale" de Haïti, expression moins d'une volonté de "retour à l'Afrique" qu'au contraire de la communauté paysanne de l'île, dans ce qu'elle a d'original et de spécifique.* » (p. 144). Malgré tout, pour BASTIDE, Haïti est une République « *nègre africanisée* » (p. 204, 205) et le vaudou, « *une religion africaine vivante* ». Cependant celle-ci, « *tout en évoluant dans un schéma africain, est obligé d'inventer de nouveaux dieux "créoles", qui expriment les nouvelles revendications nationales de l'île, et de*

¹ Sous la plume de BASTIDE le mulâtre est un noir qui se distingue du « noir foncé ».

nouveaux mythes pour remplacer ceux qui disparaissent » (p. 214). Différents changements sont survenus par rapport à l'Afrique. Le dernier d'entre eux : « *c'est la création, non plus maintenant simplement de nouveaux loa, mais de l'organisation de ces Loa en une secte nouvelle, née dans l'île en 1768, sous l'influence d'un nègre d'origine espagnole, Don Pedro. Ainsi, nous avons deux grands types de cultes en Haïti, le culte Vaudou Rada, rattaché, malgré ses innovations à l'Afrique, et le Vaudou Petro, entièrement créole. Entièrement est sans doute trop dire : car les loa Petro sont souvent les mêmes que les loa Rada, auxquels s'ajoute le qualificatif pour en désigner l'extrême méchanceté yé-ruj (yeux rouges), les yeux rouges étant une des caractéristiques physiques auxquelles on reconnaît un sorcier, ou diab (diable). On dit des Petro, comme Damballah-flangbo, Marinette Bois-Chêche, etc. ..., qu'ils sont "raïdes", "amers", "salés". Le même culte existe dans le Nord de l'île sous le nom de Lemba, qui est le nom d'une tribu congolaise, et nous pouvons penser qu'au fond le Vaudou Petro a consisté à réinterpréter la religion dahoméenne dominante en termes de magie bantoue.* » (p. 147) La création qui n'est pas une entière nouveauté, n'est qu'une réinterprétation. On comprend, en fin de compte, pourquoi le vaudou, malgré sa spécificité et les innovations qui le caractérisent, reste au même titre que la *santería* de Cuba, le *candomblé* du Brésil, « *les seules voies royales de l'Africanitude* » (p. 222), africanitude qui noie littéralement le syncrétisme et éventuellement son caractère créole.

La définition de la créolisation de BASTIDE est pour le moins ambiguë. Cette ambiguïté apparaît quand on révèle le rattachement de ce concept à ceux mis en œuvre dans les *Amériques noires*, qui eux-mêmes ne sont pas toujours rigoureusement cernés. Ces difficultés mises à part, on ne peut pas soutenir que BASTIDE a problématisé la question de la créolisation. D'abord, selon sa définition, la créolisation apparaît comme un phénomène très localisé. L'auteur en parle surtout en étudiant le folklore et circonscrit la créolisation à un aspect du folklore nègre. La créolisation n'est donc pas, dans cette perspective, un processus global, ni même autonome puisqu'il est un mouvement interne à la « *culture afro-américaine* ». Pourtant la question créole parcourt le texte : les Créoles sont évoqués dans l'étude de la population noire (p. 16), des sociétés africaines et des sociétés nègres (p. 50), des marrons (p. 53), des religions (pp. 95, 106, 147, 214), du folklore (pp. 175, 182, 184, 185, 186) et de la musique noire américaine. L'auteur évoque même « *l'espagnol créolisé* » du poète Nicolas Guillen (p. 224). Mieux, BASTIDE affirme que « *le gros* » de la population noire d'Amérique « *provient des descendants d'esclaves, les "créoles"* » (p. 95). Mais pouvait-

il problématiser la créolisation quand son projet était d'étudier « *les civilisations africaines du nouveau monde* » ? Si la démographie est une donnée essentielle pour lui, si le nombre de créoles est de ce point de vue important, il ne pouvait que se tourner vers HERSKOVITS pour constater avec lui la « *liste impressionnante d'“africanismes” qui se sont maintenus chez les “créoles” autant que chez les “marrons”, aussi bien dans la vie profane [...] que dans la vie religieuse* » (p. 95). Remarquons l'opposition marron/créole et rappelons que l'auteur invite par ailleurs à ne pas occulter l'existence d'« *un marronnage de nègres créoles* » (p. 53). Il rappelle aussi qu'au XIX^e siècle le marronnage est de plus en plus le fait des créoles. Dans ces conditions, la rétention des cultures africaines est surtout le fait des bossales. Cette précaution n'empêche pas BASTIDE d'affirmer que le marronnage continue de faire sentir son influence « *dans presque toute l'étendue de l'Amérique Noire, en maintenant dans des lieux isolés, dans des communautés plus ou moins repliées sur elles-mêmes, des pans entiers des civilisations africaines.* » (p. 53)

De la juxtaposition des concepts

Cette longue lecture de BASTIDE était nécessaire. Non seulement celui-ci représente une référence majeure, mais aussi son dispositif conceptuel se rencontre couramment dans les théories ou dans les moindres définitions de la créolisation. C'est sous le signe de l'acculturation que M. ALLEYNE pense le fondement anthropologique de la créolisation linguistique dans sa communication à la deuxième conférence de Mona. Pour penser la créolisation, PRUDENT emprunte la voie de la sociogenèse en soulignant qu'une « *théorie du contact interethnique peut être d'un grand secours* » et les deux termes fondamentaux du « *cadre anthropologique* » qu'il esquisse sont « *acculturation et syncrétisme* » (1986 : 155-157). Daniel VERONIQUE (1994 : 8) fait remarquer que quand le terme créolisation désigne « *une genèse sociale et culturelle* », « *on évoque aussi à ce propos le métissage et l'acculturation* ». Dans un article de JARDEL on peut lire entre autres : « *processus d'acculturation/créolisation* » (JARDEL, 1987 : 102). On pourrait multiplier les exemples où des termes comme acculturation, déculturation, transculturation..., loin d'être des « *concepts connexes et annexes* » au concept de créolisation, comme le veut JARDEL (Ibid. : 104), sont employés comme synonymes ou équivalents du terme créolisation.

On ne se donne pas toujours la peine de bien définir ces termes en les utilisant. Quand on conçoit la créolisation à la fois comme processus de

création, d'adaptation et de réinterprétation, il apparaît nécessaire, après la lecture de BASTIDE, de préciser ce qu'on entend par là, ces notions n'étant pas équivalentes. Il en est de même pour syncrétisme, hybridation et bien d'autres. Plusieurs auteurs soulignent que créolisation ne signifie pas métissage, mais on continue à substituer un terme à l'autre. Il n'est pas nécessaire de reprendre les discussions relatives à l'usage métaphorique (BENOIST : 1997) du mot métissage. Il suffit de rappeler que si « métis » est de descendance latine (de *mixtus*)¹, il « *tire sa spécialisation raciale de l'usage espagnol* » (BRANDY, 1986). Par conséquent, il n'y a aucune raison de le confondre avec créole, *criollo*, mot réélaboré par la même langue, dans le même contexte, donc pour désigner un niveau de réalité différent. Créole n'est pas synonyme de métis, d'ailleurs on parlait de « créoles métis », de « *criollos mestizos* » (ADELAÏDE-MERLANDE in YACOU, 1996 : 51 - 57), comme on parlait de nègre créole et de blanc créole.

Le mot créole n'a donc pas, historiquement, une connotation ethnique ou raciale. Il renvoie d'abord au milieu, au lieu de naissance, au fait qu'on soit né sur place, mais d'ascendants étrangers. Il exprime un naturalisme (BERNABE, 1993) inspiré de la théorie des climats (D'ANS in HAZAËL-MASSIEUX & DE ROBILLARD, 1997 ; LAVALLE, 1978/1982). Mais un point essentiel : il s'agit d'une véritable invention, c'est-à-dire d'un vocable créé pour désigner une réalité radicalement nouvelle.

Il y a peut-être une difficulté à penser cette invention. C'est ce que semblent traduire les différents types de genèse qu'on peut recenser dans la littérature sur le fait créole : la polygenèse et la monogenèse, l'euro, l'afro et la neuro - genèse des linguistes, la digenèse de GLISSANT, l'épigenèse de Roger TOUMSON (in YACOU, 1991 : 103 - 120)². André Marcel D'ANS exprime sans doute mieux que quiconque cette difficulté. Dans *Haïti, paysage et société* il écrit : « *Il faut savoir dire non aux ethnologues : il n'y a pas eu d'ethnogenèse en Haïti, ni par retour à l'Afrique, ni même par reconstitution néo-archaïque sur des fondements européens. Pas d'avantage n'y a-t-il eu de véritable sociogenèse* » (1987 : 316). Il venait pourtant d'écrire : « *L'établissement d'un consensus généralisé sur ce type d'interpénétration entre la disposition de l'espace résidentiel et l'organisation politico-culturelle du lacou constitue*

¹ Le participe passé *mixtus* du verbe simple *miscere*, mêler, a donné *mixte*. *Mixtus* eut un dérivé, *mixticius*, « né de race mêlée » qui devint *métis* (*mestiz*, *métif*, *métive*). Cf. *Etymologies du Français*, 1996, t. 3 et t. 2.

² « Le fait créole, explique Roger TOUMSON, résulte d'une synthèse entièrement historique, purement artificielle : c'est un artefact. » (Ibid. : 118)

sans aucun doute le fait saillant [de ?] l'ethnogenèse haïtienne : c'est cela qui à la fois permet l'émergence des cellules sociales de la paysannerie, et l'établissement entre elles de relations paisibles, seconde condition essentielle de leur épanouissement. » (Ibid. : 250, n. 7) ou encore : « Pour l'instant, bornons-nous à indiquer que ces concordances tiennent essentiellement au fait que la sociogenèse des sociétés créoles s'est, de part et d'autre, effectuée dans des conditions historiques comparables, et dans des paysages similaires. » (Ibid. : 225)

Toute la littérature consacrée au monde créole et à la créolisation n'a pas été passée en revue. Les textes cités n'ont pas été soumis à des commentaires systématiques, ainsi toutes les implications des propositions rapportées n'ont pas été dégagées. On ne peut donc pas véritablement conclure. Toutefois, de cette première approche, il ressort que la propagation du terme créolisation n'en fait pas un instrument conceptuel bien élaboré. Sa valeur descriptive n'est pas tout à fait évidente puisqu'il est souvent confondu ou juxtaposé avec d'autres concepts conçus à des fins spécifiques. Lorsqu'on subordonne créolisation à acculturation, vu la définition élargie donnée à ce concept, n'est-ce pas admettre que la créolisation n'est qu'un type d'acculturation parmi d'autres ? En considérant les deux concepts comme équivalents n'est-ce pas admettre qu'ils ne renvoient pas à des réalités distinctes ? Dans un cas comme dans l'autre peut-on vouloir faire de la créolisation le nouveau paradigme des contacts de cultures ?

Bibliographie

ALLEYNE Mervyn C. (1986) ; « La linguistique dans le monde créole », *Études Créoles*, vol IX, no 1, pp. 184 -189.

ALLEYNE Mervyn C. (1989) ; « Marrons et esclaves du Guyane : Y a-t-il deux types de créolisation ? », *Études Créoles*, vol. XII, no 1, pp. 107 - 117.

ALLEYNE Mervyn. C. (1996) ; *Syntaxe historique créole*, Paris/Schoelcher, Karthala - P.U.C.

BARTHÉLEMY Gérard (1997) ; « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », *Cahiers d'Études Africaines*, 148, XXXVII - 4, 839 - 862.

BASTIDE Roger (1996) ; *Les Amériques noires* (1967), Paris, L'Harmattan, « Recherches et Documents. Amériques Latines ».

BENOIST Jean (1996) ; « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études Créoles*, vol. XIX, n°1, pp. 47 - 60.

BENOÎT Catherine (1997) ; « Origine des savoirs ou images du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 148, XXXVII-4, pp. 863 - 890.

BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël (1993); *Éloge de la créolité* [1989]/ *In Praise of Creoleness*, Paris, Gallimard.

BERNABÉ Jean (1993) ; « La langue créole », in *Dictionnaire Encyclopédique des Antilles et de la Guyane. Dictionnaire Encyclopédique Désormeaux*, tome 3, Editions Désormeaux, pp.760 - 765.

BRANDY Daniel (1986) ; *Motamorphoses. L'histoire des mots*, Paris, Casterman.

BRATHWAITE Edward. 1978. *The Development of Creole Society in Jamaica 1770 - 1820* [1971], Oxford, Clarendon Press.

BURTON Richard D. E. (1995) ; « The idea of difference in contemporary French West Indian thought : Négritude, Antillanité, Créolité », in BURTON Richard D. E. and RENO Fred, eds, *French and West Indian : Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, « New World Studies », pp. 137-166.

CAPONE Stefania (1997) ; *Le Pouvoir de la tradition dans le Camdoblé brésilien*, Thèse de doctorat, Université de Paris X, UMR 116, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

CÉLIUS Carlo Avierl (1998a) ; « Le contrat social haïtien », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université des Antilles et de la Guyane, « Haïti : l'oraison démocratique », n°10, pp. 27 - 70.

CÉLIUS Carlo Avierl (1998b) ; « Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université des Antilles et de la Guyane, n° spécial, série Université de juillet, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 », pp. 110- 143.

CESAIRE Aimé (1956) ; « Culture et colonisation », *Présence Africaine*, no spécial, 8-9-10, juin - novembre, pp. 190 - 205.

CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël (1991); *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature, 1635 - 1975*, Paris, Hatier.

CHAUDENSON Robert (1989) ; « Créolisation linguistique, créolisation culturelle, *Etudes créoles*, vol. XII, no 1, pp. 53 - 73.

CHAUDENSON Robert (1992) ; *Des Îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan.

CHAUDENSON Robert (1995) ; *Les Créoles*, Paris, P.U.F, « Que sais-je ? ».

CLIFFORD James (1996) ; *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle* [1988], Paris, Ensb-A.

CONFIANT Raphaël (1993) ; *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Plon.

COTTIAS Myriam (1989) ; « Mortalité et créolisation sur les habitations martiniquaises du XVIIIe au XIXe siècle », *Population*, 1, pp. 55 - 84.

COTTIAS Myriam (1990) ; *La Famille antillaise du XVIIème au XIXème siècle : étude anthropologique et démographique. Enracinements créoles*, thèse de doctorat nouveau régime (histoire), Paris, EHESS, 2 t.

D'ANS André Marcel (1987) ; *Haïti, paysage et société*, Paris, Karthala.

DAHOMAY Jacky (1989) ; « Habiter la créolité ou le heurt de l'Universel », *Chemins Critiques*, revue Haïtiano-caraïbéenne, vol. 1, n° 3, décembre, pp. 110 - 133.

DANIEL Justin, éd. (1996) ; *Les Îles Caraïbes*, Paris, Karthala.

DECAMP David (1968) ; « The field of Creole Language Studies », *Latin American Research Review*, vol. III, n° 3, Summer, pp. 25 - 46.

Étymologies du Français (1996) ;. Paris, Éditions Belin, 3 t.

GEREC (1982) ; *Charte culturelle créole. Se pwan douvan avan douvan pwan nou !*, ,.

GIRAUD Michel (1997a) ; « De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l'ère départementale », in CONSTANT Fred et DANIEL Justin, éd., *1946 - 1996. 50 ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan.

GIRAUD Michel (1997b) ; « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 148, XXXVII-4, pp. 795 -811.

GLISSANT Édouard (1986) ; *Monsieur Toussaint* [1961], Paris, Editions du Seuil.

GLISSANT Édouard (1990) ; *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard.

GLISSANT Édouard (1997) ; *Le Discours antillais* [1981], Paris, Gallimard, « Folio/essais ».

GLISSANT Édouard (1997) ; *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard,.

GLISSANT Édouard. 1998. « Nous sommes tous créoles ». Entretien avec Thierry Clermont et Odette Casamayor, *Regards*, no 31, janvier, p. 40

HAGÈGE Claude 1985. *L'Homme de Paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, « Le Temps des Sciences ».

HANNERZ Ulf. (1987) ; « World in creolization », *Africa*, 57, 4, pp. 546 - 559.

HANNERZ Ulf (1992); *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine et DE ROBILLARD Didier, éds. (1997); *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation. Mélanges offerts à Robert Chaudenson à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris/ Montréal, L'Harmattan.

HERSKOVITS Melville J. (1967); *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.

HILAIRE Jeannot (1993); « Le créole haïtien : nouveau statut et nouveaux rôles », in BARTHELEMY Gérard et GIRAULT Christian, éds., *La République haïtienne. Etats des lieux et perspectives*, Paris, ADEC-Karthala, pp. 89 - 105.

HYMES Dell ed. (1971); *Pidginization and Creolization of Languages*, London, Cambridge University Press.

IMBS Paul, dir. (1978); *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789 - 1960)*, tome sixième, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

JARDEL Jean-Pierre (1987); « Les processus de créolisation et leur approche en milieu insulaire (Antilles-Mascareignes) », *Iles, insularité, insularisme* (Coll. Iles et Archipels, no 8), pp. 87 -106.

JOLIVET Marie-José (1987); « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du Schoelcherisme au marronnisme », *Cahiers d'études africaines*. « Mémoires, Histoires, Identités », XXVII (3 -4), 107 - 108.

JOLIVET Marie-José (1993); « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-il ? ou Du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », *Cahiers de Sciences Humaines de l'ORSTOM*, 29 (4), pp. 795 - 804.

JOLIVET Marie-José (1996); « Acculturation, création, créolisation ... Étude de cas en Guyane, *Bastidiana*, », « Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste », no 13 -14, janvier - juin, pp. 143- 161.

KIHM Alain (1984); « Les difficiles débuts des études créoles en France (1870 - 1920) », *Langue Française*, « Vers une histoire sociale de la linguistique », no 63, septembre, pp. 42 -56.

KIHM Alain (1987); « La créolisation comme filtrage : pour une conception mentaliste du substrat », in BLANC H. et coll., *S'approprier une langue étrangère*, Paris, Didier Erudition, pp. 290 - 295.

KIHM Alain (1991); « Présentation » de « La créolisation : théories et applications », *Recherches Linguistiques de Vincennes*, no 20, pp. 5 -20.

LAROUSSE Pierre (1869); *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, tome cinquième, Paris, Librairie Classique LAROUSSE et Boyer.

- LAVALLÉ Bernard (1982) ; *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou : L'antagonisme hispano-créole dans les Ordres religieux (XVIème - XVIIème siècles)*, [1978], Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2 t.
- LAVALLÉ Bernard (1993) ; *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Editions Belin, Collection « Histoire ».
- LAWTON David L. (1964) ; « Some Problems of Teaching a Creolized Language to Peace Corps Members », *Language Learning*, 14, pp. 11 - 19.
- LE PAGE Robert B (1961); *Proceedings of the Conference on Creole Language Studies* (1959), London, Creole Language Studies II.
- MANESSY Gabriel (1987) ; « Créolisation et créolité », *Etudes Créoles*, vol. X, no 2, pp. 25 -38.
- MUYSKEN Pieter & SMITH Norval, dir. (1986); *Substrata versus Universals in Creole Genesis*, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company (Creole Language Library I).
- PATTERSON Orlando (1969); *The Sociology of Slavery. An analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Society in Jamaica*[1967], Rutherford/Madison/Teaneck, Fairleigh Dickenson University Press.
- PATTERSON Orlando (1975); « Context and Choice in Ethnic Allegiance : A theoretical Framework and Caribbean Case Study », in GLAZER Nathan and
- MOYNIHAN Daniel P., eds., *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachussets, Havard University Press, pp. 305 - 349.
- POSNER Rebecca (1986); « La créolisation - Altération typologique ? », *Etudes Créoles*, vol. IX, no 1, pp. 127-134.
- PRUDENT Félix (1986) ; « L'africanité dans la genèse créole. Science et idéologie d'un lignage », *Etudes Créoles*, vol. IX, no 1, pp. 151 - 168.
- RENO Fred (1998) ; « Lecture critique des notions de domination et d'identité chez les écrivains-militants de la créolité », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Revue du C.R.P.L.C., No spécial, Série Université de Juillet, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 », pp. 203 - 222.
- REY Alain, dir. (1992); *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert.
- SAINT-LU André (1970); *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala (1524 - 1821)*, Paris, Presses Universitaires de France, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Poitiers, no 8.

SMITH M. G. (1965) ; *The Plural Society in the British West Indies*, Berkley, University of California Press.

THAYER James Steel (1991); « A dissenting view of Creole Culture in Sierra Leone », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 121 - 122, XXXI (1 - 2), pp. 215 - 230.

THOMASON S. G. & KAUFMAN T. (1988); *Language contact, Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.

VÉRONIQUE Daniel, éd. (1994) ; *Créolisation et acquisition des langues*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

WEBB Barbara J. (1992) ; *Myth & History in Caribbean fiction. Alejo Carpentier, Wilson Harris & Edourd Glissant*, Amherst, The University of Massachusetts Press.

YACOU Alain, dir. (1996) ; *Créoles de la Caraïbe*, Paris, Karthala - C.E.R.C.

Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation ?

Jean BENOIST

Université d'Aix-Marseille III

Un auteur bien connu dans le domaine des sciences sociales, et en particulier de l'anthropologie, exprime de façon fort nette le lien qu'il fait entre les structures sociales qui émergent dans le monde actuel, les télescopages de valeurs qui accompagnent cette émergence et les processus de créolisation. Selon lui et selon ceux qui adoptent le même point de vue, ces processus sont à l'œuvre lorsque éclatent les compartementalisations et les ségrégations territoriales du monde moderne (lui-même en voie d'effacement) et que se met en place un espace mondial, un « écoumène global ». C'est alors en effet que se forme un immense réseau qui rassemble tous « *ceux qui s'engagent plus systématiquement dans l'intégration culturelle – dans les synthèses, dans le syncrétisme, dans ce que sous certaines conditions l'on désignerait comme créolisation* » (HANNERZ, 1992, p. 45).

Après avoir été longtemps tenues pour les marges atrophiées d'une civilisation qui les avait créées sans les désirer et qui ne voyait en elles que des ébauches peu intéressantes, les sociétés créoles, à travers les processus de créolisation qui ont permis leur genèse, font maintenant figure de précurseurs de ce que notre monde « global » est en train de devenir : à l'heure où bien des frontières semblent éclater, où meurent nombre de valeurs fondatrices, où les

corps, les langues, les musiques se fondent et se métissent, le regard est fasciné par ces sociétés issues d'anciennes, et longtemps impensables, fusions. Réjouissons-nous d'abord de ce nouveau regard porté sur elles, dans la mesure où il les extrait du ghetto où on les avait enfermées, par mépris de leur caractère cosmopolite. Mais quelque bénéfique que puisse être cette référence créole (cf. BENOIST, 1996), est-elle plus qu'une métaphore, et a-t-elle vraiment valeur analytique? Les sociétés créoles s'y reconnaissent-elles, et dans quelle mesure ?

Troublés par les changements du monde, beaucoup d'esprits s'efforcent en effet de décrypter ce que ces changements font présager. S'esquisse ainsi une réflexion où les anthropologues rejoignent les philosophes, autour du thème de la « post-modernité ». Il existe un lien étroit entre les processus de la « mondialisation » économique, de la « globalisation » des activités et des pouvoirs des entreprises capitalistes les plus puissantes et les processus sociaux et culturels que s'attache à décrire l'hypothèse de la post-modernité. Celle-ci s'appuie sur la perte des références et des identifications locales et communautaires, qui abolit les absolus au profit d'un relativisme des valeurs, des formes de pensée et des normes. Sous une forme qui fait image, Jean POIRIER (1991) caractérise la post-modernité par la remise en cause des trois espaces sociaux qui avaient jusque-là un rôle fondateur pour toutes les sociétés et qu'il désigne comme « groupe de codescendance », « groupe de corésidence » et « groupe de cotranscendance ». Les chocs en chaîne qui accompagnent l'ébranlement de l'ordre social, technique et économique « moderne » disloquent ces groupes, et laissent présager un nouvel ordre, plus « global », où bien des frontières se seraient effondrées.

Bien que demeurant en général implicites, certaines analogies avec l'expansion européenne des XVI^e et XVII^e siècles, avec les bouleversements ethniques, culturels, politiques qui l'ont accompagnée, en particulier lors de la création de ces colonies qui allaient rapidement devenir « créoles », s'imposent. Ruptures d'isolements, métissages, renversement de l'ordre ancien des valeurs, tout cela se faisait sous le contrôle dominant d'une nouvelle économie agro-industrielle – celle de la canne à sucre – qui dépassait les cadres anciens des États et des communautés locales. Les stratégies devenaient mondiales, les crises économiques liées à cette nouvelle forme de production se « mondialisaient » elles aussi, sur un fond d'affrontements entre puissances.

Il semble effectivement possible de se demander si les mondes créoles n'ont pas esquissé lors de leur émergence la préfiguration des chocs autrement puissants qui remettent en question les fondements de nos sociétés. Les processus sociaux qui s'y sont déroulés ne contiennent-ils pas des enseignements pour comprendre ceux qui se profilent de nos jours ? En ce sens, parler de « créolisation » apparaît légitime.

J'étais il y a peu en Guyane française, à une rencontre à laquelle participaient des représentants du « plateau des Guyanes » : des Brésiliens de l'État d'Amapa, des Guyanais de Guyane française et des Surinamiens.

Ceux qui, disposés côte à côte sur l'estrade, allaient discuter lors de la table ronde finale étaient à l'image de leur pays. Il y avait là un jeune homme aux traits asiatiques qui était député au Brésil, un sénateur de l'État d'Amapa, très portugais dans sa présentation, et une jeune femme brésilienne à la peau fort brune et aux cheveux « afro ». À leurs côtés siégeaient le maire amérindien de la commune guyanaise d'Awala-Yalimapo, un membre du conseil municipal de Cayenne, qui aurait aussi bien pu être Guadeloupéen que Guyanais, une chercheuse née en France métropolitaine et deux représentantes du Surinam, l'une que son nom et son aspect désignaient sans ambiguïté comme descendante des immigrants venus autrefois de l'Inde, et une autre, métisse, à la généalogie sans doute très complexe.

Dans la grande salle climatisée de la Chambre de Commerce de Cayenne, assis face à la table commune, ils s'exprimaient en anglais, en français ou en portugais sur les problèmes communs aux villes de leur trois pays ; ils traitaient en particulier de la participation des jeunes à la vie de leurs cités respectives.

J'étais fasciné : elle était devant moi, la mondialisation.

Et elle ne datait pas de ces dernières années... Les gestes, les langues, les valeurs, les vêtements, tout avait tellement convergé en une centaine d'années que le chatoisement des apparences signait non des différences, mais une unité profonde. J'imaginai les ancêtres de ceux que je voyais là, tels qu'ils auraient été moins d'un siècle auparavant...

Deux idées fortes se télescopèrent : *oui*, les mondes créoles sont à l'image de cet état de confluence des sociétés et des valeurs que certains nomment « post-modernité », et qui traduit l'impact social et culturel de la mondialisation.

Et en même temps *non*, car je sentais vaguement, sans pouvoir l'analyser, qu'il y avait là une illusion. Et qu'accepter trop vite cette

identification résulterait moins d'un effort de connaissance que d'une construction simplificatrice destinée en réalité à dire autre chose. Une autre chose qui n'a rien à voir avec ce monde « créole » que j'avais sous les yeux.

Deux idées qui s'emmêlaient, sans que je puisse trancher.

Peut-on vraiment conclure ce débat ? Je ne sais. Mais on peut tenter de le désenbourber des présupposés et des affirmations péremptoires dans lesquels il s'enlise, essayer de distinguer entre des lignes qui répondent à une réalité historique et celles qui soumettent la pensée au poids idéologique de diverses dominations. C'est ce que nous allons tenter maintenant.

La créolisation, telle qu'elle s'est faite dans les sociétés créoles a été avant tout une façon de naître. Les syncrétismes y sont des modalités de construction, de création des bases d'une identité à l'aide d'un patrimoine qui puisse dépasser ses sources conflictuelles. Il fallait naître, comme culture et comme société. Naître contre vents et marées, à la façon d'un enfant non souhaité.

Les migrations esclavagistes et celles des travailleurs engagés n'avaient pour but que de rendre disponible de la main d'œuvre, une main d'œuvre explicitement exclue du projet des sociétés sur lesquelles on l'implantait. Mais les métissages ont édifié les visages nouveaux et créé des liens sociaux qui franchissaient les interdits ; les rencontres de langue ont permis d'élaborer des parlers ; de multiples traits culturels issus d'apports improbables, arrivés sur les côtes des îles comme ces animaux qui voyagent depuis l'Amazonie sur des bois flottés, faisaient l'objet de réinterprétations, d'appropriations, de déplacement de sens dans le tourbillon d'une genèse culturelle ; en se confrontant, en se frottant les unes contre les autres, les religions ont formé une pâte commune, un *continuum* allant du Christ à l'Afrique et à l'Inde.

Ces brassages ne se sont pas déroulés de façon paisible. Les terres créoles ont été un immense pétrin où tout ce qui entraînait était broyé et malaxé. Puis mis en ordre selon une hiérarchie inflexible. Hiérarchie des langues, des cultes, des rôles inamovibles, hiérarchie de l'apparence des corps à jamais transmise. L'ordre de la société s'est inscrit dans la peau et y a trouvé son plus incorruptible gardien.

Confluences donc, mais confluences en tension, qui n'ont jamais été la calme synthèse élaborée dans les laboratoires culturels de quelque observateur des mouvements du monde. La liberté ne pouvait émerger que dans les affrontements. Certains usaient explicitement de la force, mais le plus souvent les luttes étaient plus sourdes et se traduisaient par des glissements de

pouvoir qui ébranlaient les hiérarchies. Aussi, en contrepoint de la rigidité voulue du système économique et de son modelage de la société, une fluidité inconnue ailleurs s'est-elle installée : c'est elle qui a permis les métissages et les synthèses. Fluidité des structures familiales, des formes communautaires, des relations humaines, voire des identités. La naissance créole a été celle d'identités à la fois fortes et apparemment éclatées, car elles sont capables de se glisser sous le multiple pour en faire l'un, qu'il s'agisse des langues, des religions, des valeurs ou des arts.

Ainsi, les sociétés créoles sont-elles nées hors-projet, dans les interstices que les pouvoirs coloniaux laissaient vacants et qu'occupaient les immigrants souvent contraints qui peuplèrent les terres où elles prirent naissance. Vaste pique-nique où chacun apportait son écot, elles rassemblèrent ces arrivages hétéroclites, les ajustèrent, les intégrèrent les uns aux autres, par fusions, métissages, créations, réinterprétations au point d'atteindre une convergence... L'interpénétration des apports a été la mise en commun de patrimoines, à travers échanges et équivalences, mélanges et oppositions, et la créolisation a été cette genèse d'ensembles culturels, sis au sein de territoires et référés à des structures sociales clairement identifiées.

On comprend alors que l'image de la créolisation puisse frapper ceux qui tentent de comprendre les changements sociaux et culturels de notre temps. Les convergences de tous ordres qui le marquent, les mouvements de population et l'expansion apparemment uniformisante de grandes forces culturelles imposent cette image, voire en font le paradigme d'une pensée sur un monde « post-moderne », qui succède à un monde moderne où les identités de lieu et d'appartenance étaient nettement circonscrites. On assisterait à la naissance d'un monde de la fluidité, de la fragmentation, y compris au sein des individus.

La puissance du modèle économique capitaliste libéral pousserait toutes les sociétés à abaisser leurs frontières devant lui. On retrouve là, à une plus vaste échelle et dans tous les champs de la culture, ce que décrivent certains linguistes quand ils parlent d'une « uniformisation de la logosphère » où le « Standard average european, S.A.E. » (LAFONT, 1984) deviendrait non seulement le parler dominant mais l'étalon de mesure de toutes les pensées¹.

¹ « La mondialisation de l'écriture latine, tout comme l'expansion des autres systèmes, correspond fondamentalement à une expansion culturelle à forme linguistique », écrit R. LAFONT (1984, p. 100). Il illustre cela à la page suivante de son livre en ces termes : « Il faut bien prendre garde que la réduction récente à l'écriture latine du guarani au Paraguay, par

Mais il y a une immense différence entre ce qui se passe dans la genèse et le développement des mondes créoles par le processus de créolisation et ce que l'on nous décrit comme « créolisation » dans la thématique de la post-modernité. Car si la première créolisation, celle des sociétés créoles, a été une façon de naître, la seconde serait avant tout une façon de se dissoudre. Si bien que le même mot, « créolisation », derrière des apparences superficiellement analogues, recouvre deux mouvements tout à fait différents.

Il semble que l'erreur d'interprétation qui a mis à la mode le terme « créolisation » et le laxisme théorique que traduit son emploi, tiennent à la fois à l'ignorance de la réalité créole, bien mal connue en général, et à une sorte de vertige devant l'accélération d'un phénomène qui a cependant modelé l'histoire culturelle de l'humanité depuis ses débuts : la diffusion.

Diffusion de mots, de traits culturels, de valeurs ou d'objets, accompagnée de la migration d'individus ou de groupes, et de métissages dont témoigne toute la biodiversité humaine. Le changement de rythme, son accélération croissante, peut avoir des conséquences sur le résultat, notamment en asphyxiant les processus de réinterprétation et d'incorporation des éléments introduits par diffusion, qui gardent ainsi plus longtemps leur caractère hétérogène. Mais on n'en est pas moins à l'opposé de la créolisation, dans la mesure où tout cela se passe au sein de sociétés anciennes, fortement structurées, ayant une forte identité culturelle, et dont on décrit l'érosion et non la construction.

On pourrait alors se demander comment a pu se développer avec une telle force une position théorique qui affirme plus qu'elle ne discute, tant elle semble traduire plus une évidence qu'une hypothèse ou une interrogation.

Mais s'agit-il bien d'une position théorique, placée au sein de la réflexion des sciences sociales ? Ne serait-on pas plutôt en présence d'un subterfuge analogue à celui que SOKAL et BRICMONT dévoilent chez des penseurs « post-modernes » : s'appuyer sur le langage d'une science (dans les exemples qu'ils étudient, il s'agit de la pensée mathématique ou de celle de la physique, alors qu'ici il s'agit de l'ethnologie) pour cautionner et valoriser un discours qui n'a aucun fondement scientifique ?

L'usage de la référence à la « créolisation » n'est-il pas du même ordre ? Caution donnée par un processus social, linguistique et culturel effectivement

la modernisation et l'intellectualisation modélisante qu'elle comporte, ne revienne à plier des structures linguistiques, supports de visions du monde "archaïques", à rien d'autre qu'au S.A.E. »

beaucoup étudié récemment, cet usage n'est-il pas avant tout un brouillage qui masque le caractère idéologique des propos et des analyses concernant la « post-modernité » ? Comme les Lacan, Kristeva ou Latour si clairement dénoncés par SOKAL, ne s'agit-il pas avant tout de « faire savant » – puisque c'est de nos jours l'un des meilleurs moyens d'être entendu ? Les prophètes n'osent plus invoquer l'inspiration divine, mais même lorsqu'ils se placent sous l'égide de la science ils n'en demeurent pas moins bien loin d'elle.

Nous sommes alors en droit de nous demander à propos de la post-modernité telle qu'elle nous est présentée si, loin d'être un processus social qui puisse se référer à ce que la créolisation nous a montré ailleurs et en d'autres temps, elle ne relèverait pas d'abord d'une idéologie que cette référence habillerait de respectabilité ethnologique. Quelle est donc la nature du discours social que cautionne cette idéologie ; quel projet implicite vise-t-il à légitimer ?

Il n'y a pas si longtemps, l'histoire avait un « sens », que nous énonçait avec vigueur le discours marxiste : le prolétariat détenait l'avenir et son destin révolutionnaire permettrait à la société de suivre le sens de l'histoire. Permettre à ce discours de prendre forme et conscience était une condition de son efficacité ; le discours marxiste détenait ainsi « l'historicité ». C'est lui qui décelait ce qui était progrès et ce qui était réaction. C'est au sein de ce paradigme que bien des travaux ont été écrits, que bien des observations ont été interprétées.

Il est toujours troublant de constater combien fort est le besoin de réponses globales. Il pousse à adhérer à celles qui donnent un « sens » au monde, et qui, en raison de ce « sens », de cette direction optimale, introduisent de fait une morale qui condamne ce qui s'oppose à ce vers quoi elles orientent la société.

La mort, ou tout au moins la mise en sommeil, du marxisme a laissé bien des orphelins, et leur désespoir, en anthropologie notamment, s'est exprimé par une vision anémique de la discipline, concluant à sa crise, à son éparpillement, à sa remise en question finale.

Le discours de la post-modernité ne prend-il pas le relais ? Ne se présente-t-il pas comme le nouveau détenteur de « l'historicité » ? En donnant une réponse à valeur universelle, il assure déceler le « sens » de l'histoire et il condamne de fait comme opposé à ce sens ce qui va dans une autre direction. Discours qu'expriment bien des auteurs. Certains ne masquent pas la dimension idéologique, programmatique même de leur

propos. On pourrait multiplier les exemples, mais quelques citations donnent la tonalité générale, telle celle qui suit, où il apparaît clairement que l'adhésion au point de vue « post-moderne » implique une forme d'engagement, inhérent à la façon de concevoir le travail ethnologique : « *L'ethnographie doit être une ethnographie de situations, se déplaçant entre les cultures, une pratique cosmopolite qui contribue à l'hybridation qu'elle rencontre partout.* » (STRATHERN, 1992, p. 94). Et pour conforter son point de vue l'auteur poursuit un peu plus loin : « *L'histoire européenne du développement d'une culture unique est à placer du côté de la créolisation de la culture elle-même* ». Considérations qui s'appuient sur un véritable consensus concernant le monde post-moderne, consensus que résume bien Gilles BIBEAU dans la phrase suivante : « *La fragmentation du sujet, la vie sur les frontières, les phénomènes culturels de créolisation et le métissage biologique appartiennent à l'âge de la mondialisation et de la post-modernité qui est le nôtre* » (1999, p. 1).

Les sociétés créoles sont bien loin de cela. Elles ont toujours su « métaboliser » leurs héritages pour en faire une substance nouvelle qui leur soit propre. La créolisation relève plus de leurs capacités d'assimilation et de construction que d'une sorte de « *fragmentation du sujet, de vie sur les frontières* ». Nées de la convergence de courants humains et culturels qui se sont fortement intégrés, elles ne sont ni anomiques, ni ouvertes à tous vents. Comme toutes les autres sociétés, elles trient, transforment et font leur ce qui vient d'ailleurs, sans se dissoudre, sans que leurs sujets soient « fragmentés » ; par contre, ce qui fut frontières entre ceux qui les ont formées s'est progressivement aboli tandis que se constituait leur espace commun.

Malgré leur caractère séduisant, les propos concernant la dimension « créole » et pluraliste de la post-modernité résistent mal à la prise en compte de la réalité créole. Et le renvoi à celle-ci tient plus d'un subterfuge, d'une caution historique et sociale donnée à un propos idéologique qu'à une démarche de recherche faisant un usage prudent du comparatisme.

Car il ne s'agit pas de poser une hypothèse, ou de la discuter, mais de prendre une position, qui consiste à affirmer l'avènement prochain et inéluctable d'un monde décroissant et construit sur le relativisme incarné en chaque individu, un monde perméable, un monde sans obstacles à ce qui vise à l'unifier, à l'uniformiser, à le standardiser afin de rationaliser son économie. On ne décrit pas, on prophétise, en se donnant le visage de la rigueur à partir de la comparaison avec les mondes créoles et avec les processus de leur genèse. Mais ce consensus ne s'établit pas autour d'une réalité dont on puisse relever les signes. Il exprime une « vision du monde », en fait une idéologie.

Et les citations précédentes montrent bien la finalité implicite de cette idéologie : elle pose comme allant dans le sens de l'histoire tout ce qui abolit les obstacles à la « mondialisation », perçue et vécue comme le fondement nécessaire, et souhaitable, du monde à venir. Obstacles culturels (« l'exception culturelle »), obstacles tenant aux règles locales de l'organisation sociale, à la diversité des valeurs. Il ne s'agit certes pas, à la façon des anciens empires, de conquérir pour s'imposer et remplacer, mais de détruire cette forme d'homéostasie des corps sociaux qu'assure le filtre culturel de ce qui vient de l'extérieur. L'apologie de l'universalisation des modèles culturels devient l'outil de la lutte contre leur diversité ; elle place du côté du « mal » ce qui, en les maintenant, s'oppose à cette histoire.

Mais qui sont alors les définisseurs de l'histoire, sinon les agents de cette mondialisation qu'ils présentent comme le but de cette histoire ?

Bibliographie

BENOIST J. (1996) ; « Métissage, syncretisme, créolisation : métaphores et dérives », in *Études créoles*, XIX, 1 : 47 - 60.

BIBEAU G. (1999) ; *Oreste africain. Émergence du sujet et refondation de la cité* (manuscrit, en cours de publication)

HANNERZ U. (1992) ; « The Global ecumene as a network of networks », in A. Kuper ed., *Conceptualizing society*, pp. 34 - 56.

KUPER A. (ed.) (1992) ; *Conceptualizing society*, London & New York, Routledge.

LAFONT R. (dir.) (1984) ; *Anthropologie de l'écriture*, Paris, Centre Georges Pompidou.

POIRIER J. (1991) ; « De La tradition à la post-modernité : la machine à civiliser », in *Histoire des mœurs*, vol. 3, pp. 1551 -1 619, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard.

SOKAL A., BRICMONT J. (1997) ; *Impostures intellectuelles*, Paris, O. Jacob.

STRATHERN M. (1992) ; « Parts and voles : refiguring relationships in post-plural world », in KUPER A. ed., *Conceptualizing society*, pp. 75 - 104.