



Radio infranationale et discursivité identitaire en milieu insulaire : Des représentations sociales aux ethnodiscours médiatiques. Le cas des Départements français d'Amérique

Nathalie Antiope

► **To cite this version:**

Nathalie Antiope. Radio infranationale et discursivité identitaire en milieu insulaire : Des représentations sociales aux ethnodiscours médiatiques. Le cas des Départements français d'Amérique. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2008. Français. <tel-00422069>

HAL Id: tel-00422069

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00422069>

Submitted on 5 Oct 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITÉ LA SORBONNE NOUVELLE – PARIS III
UFR COMMUNICATION**

Thèse de Sciences de l'information et de la communication

**Radio infranationale et discursivité identitaire en milieu insulaire :
des représentations sociales aux ethnodiscours médiatiques.**

Le cas des Départements français d'Amérique

L'espace Caraïbe

Présentée par

Mademoiselle Nathalie Antiope

Sous la direction de Guy Lochard et de Bruno Ollivier



Volume I

Jury :

M. Henri Boyer, Professeur à l'Université Paul Valéry, Montpellier, rapporteur

M. Guy Lochard, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris III, directeur

M. Bruno Ollivier, Professeur à l'Université Antilles-Guyane, co-directeur

M. Michael Palmer, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris III

M. Jean-François Tétu, Professeur émérite à l'Université Lumière, Lyon II, rapporteur

NOTE LIMININAIRE

Notre travail de recherche est présenté en deux volumes et un support CD.

Alors que le premier volume comprend le corps de texte et la bibliographie générale, le second volume rassemble des annexes constituées des retranscriptions des émissions radiophoniques analysées ainsi que celles des entretiens que nous ont accordés certains professionnels et acteurs de la radio privée des Départements français d'Amérique, et des archives collectées tout au long de ce travail.

Cette séparation vise, entre autres, l'optimisation de la lecture de sorte que le texte et la documentation qui lui est afférente soient conjointement accessibles.

Afin que le lecteur puisse se familiariser avec notre objet d'étude, la radio privée locale *Radio Caraïbes International*, nous lui proposons sur support CD des extraits, que nous avons jugés significatifs et révélateurs, des programmes « Bien dans ma vie ! » et « Ça vous concerne » constitutifs de notre corpus.

REMERCIEMENTS

Le terme de la rédaction d'une thèse de doctorat est l'accomplissement d'un processus passionnant et excitant autant qu'il est éprouvant, exigeant et parfois douloureux. Cependant, s'il est par essence solitaire, ce travail se fait rarement seul. En effet, il n'aurait pu voir le jour et ne pourrait aujourd'hui véritablement faire sens que parce qu'il s'est enrichi et nourri au fil des ans de rencontres, de discussions souvent passionnées, et de partages d'expériences et de savoirs. C'est dans cette perspective que je profite de l'occasion qui m'est ici offerte pour adresser mes sincères remerciements à :

Mes directeurs de thèse, Guy Lochard et Bruno Ollivier pour leur confiance, l'intérêt porté à mes recherches dès le début de cette thèse, leurs remarques et suggestions toujours constructives.

L'ensemble des professionnels de l'audiovisuel d'ici et de la Méditerranée caribéenne pour leur disponibilité, leur accueil et les conseils prodigués : Éric Amiens, José Anelka, Yann Duval, Marie-Claude Céleste, Max Auguiac, Patrice Louis, Jean-Claude Asselin de Beauville, Véronique Polomat-Thibaudier, Robert Dieupart, Gérard César, Max Maurice-Madelon, Jean Crusol, Jean Chomereau-Lamotte, Jude Sahai, Dannick Zandronis et Tony Jabbour.

Mon entourage et mes amis pour leurs encouragements constants et leur soutien inconditionnel : plus particulièrement mes parents, ma petite sœur Carole (dans quelques années ce sera à ton tour d'écrire des remerciements ...) et Frédérick pour avoir partagé mes doutes, mes interrogations et mes réjouissances durant ces longues années. Je les remercie de tout cœur pour ce qu'ils sont et ce qu'ils m'ont apporté.

Albert Auguste, grand homme de radio parti trop tôt et à qui, pour lui exprimer ma gratitude, je dédie cette thèse.

We are people transplanted into slavery to a transplanted crop, and we have remained political satellites of the metropolitan economy whose economic interests we were intended to serve. We have become in the Martiniquan saying 'peau noire, masque blanc', a black skin, a white mask, a European culture in an Afro-Asian environment. ... That is our heritage. That is our dilemma.

Éric Williams
The Approach of Independence

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, 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.

Édouard Glissant,
Poétique de la relation

Maillon de la cadène

*avec des bouts de ficelle
avec des rognures de bois
avec de tout tous les morceaux de bas
avec les coups bas
avec des feuilles mortes ramassées à la pelle
avec des restants de draps
avec des lassos lacérés
avec des mailles forcées de cadène
avec des ossements de murènes
avec des fouets arrachés
avec des conques marines
avec des drapeaux et des tombes dépareillées
par rhombes
et trombes
te bâtir*

Aimé Césaire
Moi, laminaire...

SOMMAIRE

<i>Sommaire</i>	10
<u>REMERCIEMENTS</u>	5
<u>SOMMAIRE</u>	9
<u>INTRODUCTION</u>	14
<u>PREMIÈRE PARTIE</u>	
IDENTITÉ(S) CULTURELLE(S), TERRITOIRE(S) ET COMMUNICATION(S) : UN SYSTÈME HOLISTIQUE	
<u>Chapitre 1. De la culture aux rapports identitaires</u>	34
I. Éléments de définition d'un concept <i>ultrapolysémique</i>	35
II. Acculturation et interactions	40
III. Multiculturalité(s), <i>branchements</i> et créolisations	46
<u>Chapitre 2. Du territoire aux rapports spatiaux</u>	56
I. Le territoire : un objet de pensée	57
II. Le territoire en Sciences sociales	61
III. Des territoires symboliques	66
<u>Chapitre 3. Les rapports entre média(s) et identité territorialisée</u>	78
I. Communication, médias et construction territoriale nationale	79
II. Communication radiophonique, identité(s) et nouvelles territorialités	90
Conclusion de la première partie	108

DEUXIÈME PARTIE**CONSCIENCES INFRANATIONALES, CONSCIENCES
CARIBÉENNES**

<u>Chapitre 4. Localité, régionalité, insularité et radiophonie infranationale</u>	110
I. (Re)problématiser le local	111
II. La région, <i>une</i> figure du local	115
III. L'île, un local singulier	120
IV. Espace infranational et communication	126
<u>Chapitre 5. Le sentiment d'appartenance : un ensemble de représentations</u>	159
I. Des interprétations cognitives et sociales du réel	160
II. Représentations d'appartenance	165
III. Conscienses infranationale et insulaire utopiques	173
<u>Chapitre 6. Région Caraïbe, appartenance(s) caribéenne(s)</u>	180
I. Éléments pour une histoire de la Caraïbe insulaire et des Antilles françaises	181
II. Naissance d'une conscience ethnoculturelle	201
III. Thématiques littéraires, thématiques identitaires	226
Conclusion de la deuxième partie	239

TROISIÈME PARTIE**LA RADIO INFRANATIONALE DES DÉPARTEMENTS FRANÇAIS
D'AMÉRIQUE, LIEU D'EXPRESSION D'UNE CONSCIENCE
IDENTITAIRE TERRITORIALISÉE**

<u>Chapitre 7. Objet et corpus d'étude</u>	241
I. Une présentation sociohistorique de <i>Radio Caraïbes International</i>	243
II. <i>RCI c'est la vie !</i> et la culture insulaires et pan-créoles	250
III. Description des émissions du corpus	257
<u>Chapitre 8. Thématiques et marques discursives médiatiques</u>	265
I. Thématiques et contrats de communication des émissions de talk-show de <i>Radio Caraïbes International</i>	265
II. Les marques discursives de l'identité et de la culture au sein des énonciations radiophoniques	279
III. Thématiques et marques discursives	296
<u>Chapitre 9. Les ethnodiscours : des manifestations médiatiques de culture(s) et d'identité(s)</u>	304
I. Les ethnodiscours territoriaux, des énoncés multispatialisés	305
II. Les ethnodiscours culturels, des précipités de créolisation	342
III. Les ethnodiscours révélateurs de télescopes psycholinguistiques	363
Conclusion de la troisième partie	382
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE</u>	385

BIBLIOGRAPHIE

395

INDEX

424

TABLE DES MATIÈRES

432

ANNEXES DANS UN SECOND VOLUME

441

INTRODUCTION

À l'heure de la mondialisation des communications, des industries et des biens culturels, et de la globalisation des économies, les *mésocommunication* et *microcommunication* (MUSSO, LEVASSEUR, SOUËTRE, 1993) semblent désormais s'imposer dans les espaces publics aussi bien médiatiques que politiques comme des lieux de refondation, de reconstruction identitaire, de réenracinement et de démocratie. L'actuel mouvement d'internationalisation informationnelle et culturelle s'accompagne en effet d'un processus de résurgence des particularismes identitaires dans lequel les médias infranationaux, régionaux, de proximité, et notamment la radio dite locale, occupent une place singulière. Car comme le souligne Dominique Wolton « *plus les individus circulent, s'ouvrent au monde, participent à la modernité et à une sorte de culture mondiale, plus ils éprouvent le besoin de défendre leurs identités culturelle, linguistique, régionale* » (WOLTON, 2003 : 23).

C'est pourquoi une réflexion ayant trait aux médias évoluant dans le contexte infranational des Départements français d'Amérique que sont la Guadeloupe et la Martinique³ nous a semblé particulièrement stimulante. La dialectique de l'internationalisation de la culture d'une part et de l'émergence de crispations et/ou d'*hystéries identitaires* (DUPIN, 2004) localisées d'autre part, caractérisant ces sociétés culturelles occidentales post-modernes y est prégnante. Dans cette dynamique revendicative, où les faits médiatiques sont prééminents, les thématiques relatives à l'identité culturelle envahissent les espaces publics médiatiques infranational, national voire transnational. Qualifié de *néo-localisme*, ce phénomène relativement récent (puisqu'il a pris son essor dans les années 1960), est un des agents principaux à l'origine d'un renforcement des affirmations identitaires, culturelles et politiques en région. Et c'est en réaction au développement d'une culture mondialisée, mais aussi pour rompre les liens avec un État jacobin et centralisateur que de nombreuses populations locales à l'instar de celles des Départements français d'Amérique ont entrepris de revaloriser et de réaffirmer leurs particularités territoriales et leur *micro-appartenance*.

Dans cette perspective, observer les médias insulaires, et la radio en particulier, nous amène à repenser non seulement les liens que ces médias entretiennent avec les territoires géographiques et symboliques auxquels ils appartiennent mais également à se pencher sur le rôle

³ Nous intéressant à l'insularité, nous avons intentionnellement écarté la Guyane de notre étude de cas dans la mesure où ce département appartient au continent sud-américain.

qu'ils jouent dans les quêtes, les (re)constructions définitoires et les énonciations identitaires d'un groupe social. Le présent questionnement s'attache donc à appréhender les rapports d'interaction qui existent entre un média, une identité culturelle et un territoire spécifiques. Il nous faut envisager ces trois concepts en termes de système(s) si l'on veut en mettre en lumière les enjeux qui sont à la fois communicationnels, identitaires et territoriaux. Chacune de ces notions ne pouvant être appréhendée qu'en fonction du tout qu'elles forment ensemble. Autrement dit, on ne peut comprendre les faits dont il est question dans toute leur complexité qu'en les intégrant à l'ensemble dont ils font foncièrement partie.

Dans ce cadre, nous posons l'hypothèse que ce triadisme conceptuel entre en résonance avec les processus de prise de conscience et/ou de sentiment d'appartenance d'une collectivité humaine à un territoire et une identité culturelle donnés. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la place du média radiophonique et des discours sociaux circulants (saisis dans leur dimension ordinaire) qui y sont construits, dans la matrice d'affirmation identitaire. L'étude du système tripolaire que figurent l'identité culturelle, le territoire et les médias est loin d'être nouvelle⁴, mais circonscrite au champ des Sciences de l'information et de la communication et au cadre géoculturel des Départements français de la Caraïbe elle suscite des questions jusque-là délaissées par les préoccupations scientifiques. C'est là tout l'intérêt de notre présente recherche qui ambitionne de saisir les spécificités de la discursivité radiophonique en milieu infranational et insulaire, discursivité nécessairement en prise avec les identités territoriale et culturelle de ces espaces sociaux. En effet, au-delà d'un questionnement ternaire, il s'agit de placer au centre de la réflexion, en les questionnant, les notions de « conscience identitaire » et de « sentiment d'appartenance » à travers le cas particulier de l'insularité archipélique et de mettre en lumière des phénomènes de communication médiatique qui émergent au sein de territoires objets de peu d'attention par la recherche en Sciences de l'information et de la communication.

⁴ Certaines études relatives à l'aménagement du territoire et la géographie ont associé ces trois notions de communication, d'identité culturelle et de territoire de manière larvaire au cours des années 1970-1980.

Le contexte de recherche

- Une démarche nécessairement transdisciplinaire

Questionnement croisé et transversal, notre travail de thèse amène à interroger la problématique de l'interdisciplinarité. Mêlant des paradigmes issus de l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, la géographie classique et culturelle, les sciences politiques, l'analyse du discours, etc. notre propos est intrinsèquement trans- et interdisciplinaire. C'est en effet « *l'hétérogénéité des objets étudiés*, nous indique Bruno Ollivier, *qui oblige à adopter des approches diversifiées* » (OLLIVIER, 2000 : 10). Par ailleurs, comme nous le précise Anne Mestersheim à propos de l'étude des îles « *seule une approche pluri, inter et même transdisciplinaire peut être efficace* » (MEISTERSHEIM, 2001 : 19). De même, concernant notre objet d'analyse, la radio locale des Départements français d'Amérique, nous pensons avec Jean-Jacques Cheval que cette dernière « *doit être appréhendée à travers ses diverses dimensions : techniques, économiques, sociales, politiques, culturelles ou historiques, en considérant qu'elle prend place dans des systèmes d'information qui ne sont pas autonomes par rapport à la société globale* » (CHEVAL, 1997 : 13). En d'autres termes, on ne peut en saisir les enjeux qu'en s'intéressant à ses diverses propriétés qui ne sont pas seulement techniques et communicationnelles, médiatiques et informationnelles, mais qui sont également historiques, culturelles, géographiques, linguistiques, idéologiques, etc. En effet, les médias se développent toujours dans des environnements plus larges qui influencent leur discours et qu'ils influencent en retour. Dans cette perspective, toute étude ayant trait au média radiophonique et à ses contextes d'apparition, d'évolution et d'action, suppose la mobilisation de différents paradigmes. Mais il s'agit moins de procéder à un inventaire ou une collection d'outils théoriques et méthodologiques que de les confronter, les imbriquer, les entrecroiser et les réinvestir en fonction de la manière dont nous avons construit notre objet c'est-à-dire en fonction du point de vue que nous portons sur cet objet. Cette interdisciplinarité est aussi une des propriétés inhérentes aux Sciences de l'information et de la communication, champ disciplinaire dans lequel s'inscrit cette étude. Si ce champ suppose la mise en œuvre d'approches disparates, ces dernières ne peuvent être mobilisées que parce qu'elles concourent ensemble et de manière pertinente à la compréhension d'un même objet et à l'appréhension d'une même problématique. Aussi nous avançons à la suite d'Edgar Morin qu'« *en brisant l'isolement des disciplines, soit par la circulation des concepts ou des schèmes cognitifs, soit par des empiètements et des interférences, soit par des complexifications de disciplines en champs polycompétents [...]* » la transdisciplinarité permet aux sciences de

progresser et d'évoluer⁵. Enfin, la multidisciplinarité nous conduisant en effet à saisir les aspects multiples d'une même réalité et, conséquemment, d'en mettre au jour toute la complexité en la rendant davantage intelligible.

- Des espaces insulaires comme terrains de recherche

Portion d'espace humanisée selon les paradigmes de la Géographie sociale, nous appréhenderons le territoire en tant qu'espace dans lequel s'inscrivent les pratiques quotidiennes - et en particulier les pratiques communicationnelles et médiatiques-, les discours et les représentations identitaires et culturels des acteurs sociaux. Une société ne pouvant s'édifier sans que ses membres ne s'identifient comme appartenant à un territoire réel et/ou symbolique, la problématique du sentiment identitaire créole et de sa présence médiatique revêt une dimension toute particulière dans la mesure où notre questionnement prend sa source dans un espace multidimensionnel : la Caraïbe. Le vocable « Caraïbe » est un héritage laissé par les *Karibs* (Caribs ou Caraïbes), ethnie amérindienne originaire du nord du Venezuela ayant émigré par la suite vers les îles des Petites Antilles et les Guyanes. Par extension, la région Caraïbe regroupe l'ensemble des Antilles et les pays continentaux ayant une façade sur la mer Caraïbe qui les relie au monde archipélique. Ce terme désigne aujourd'hui un complexe spatial composé de 38 États et territoires et qui couvre plus de 5,2 millions de km². 250 millions d'habitants y parlent cinq langues officielles : le français, l'anglais, l'espagnol, le créole et le néerlandais⁶. Mais la notion de Région Caraïbe reste malgré tout, et ce, quelles que soient les frontières limitrophes et définitives choisies, une notion relativement équivoque et « à géométrie variable ». Dans la perspective de ce travail, nous entendons par « Caraïbe » l'ensemble des territoires insulaires immergés dans la Mer des Caraïbes ainsi que les trois Guyanes du continent sud-américain et le Belize. Mais l'espace caribéen est plus qu'une simple entité géographique agrégeant des pays aux réalités différentes. Théâtre depuis des siècles d'un brassage ethnique, culturel et idéologique, cette aire géographique est tantôt désignée par *la Caraïbe* ou par *les Caraïbes* selon que l'on consent à souligner son caractère homogène et coalescent ou, au contraire, ses aspects divers et disparates. Il s'agit donc d'un espace composite aux contours mouvants marqué dès sa naissance par d'innombrables liens et expériences multiculturels. Notre étude s'attachant à mettre en valeur une telle aire plurielle

⁵ Voir Edgar Morin, « Sur l'interdisciplinarité », *L'Autre Forum*, mai 2003, pp 5-10

Article accessible en ligne sur : http://www.mcxapc.org/docs/conseilscient/morin_interdisciplinarite_021103.pdf (consulté en juillet 2008)

⁶ Cette définition de la Caraïbe, acceptée et faisant autorité parmi les intellectuels anglosaxons, demeure la plus répandue dans l'historiographie anglophone et fût officialisée récemment dans la *General History of the Caribbean* de l'UNESCO.

géographiquement, culturellement, historiquement, institutionnellement doit nécessairement en transcender les microcosmes et les fragmentations pour en saisir les dynamiques. L'analyse doit donc s'inscrire dans une méthode axiomatique systémique caractéristique de la *théorie de l'éclatement*, récurrente dans la recherche scientifique et notamment en géographie. Cette théorie est proche de la pensée archipélique chère à Édouard Glissant, véritable éloge de la *Diversité* qui met en avant la dimension rhizomatique propre aux espaces insulaires et aux archipels. Aujourd'hui, la pensée de la *Relation* et le concept de « transculturation » qu'elle sous-tend, mis au jour par l'ethnologue cubain Fernando Ortiz⁷, sont des outils épistémologiques essentiels pour décrire et comprendre la (les) Caraïbe(s).

Se situant en *ultrapériphérie* notre travail ayant trait aux sociétés insulaires -et aux expressions et manifestations médiatiques de leur(s) culture(s)-, tout en restant ouvert sur le monde, est foncièrement « localiste » et localisé. Qu'il s'agisse d'*îles-continent* ou d'*îles-confetti* les îles sont révélatrices d'un fonctionnement et d'une perception du local un peu particuliers et autrement complexes. En effet, si nous avons choisi de nous intéresser aux Terres françaises d'Amérique, c'est parce qu'elles sont peu présentes dans les travaux en Sciences de l'information et de la communication mais aussi parce que ce sont intrinsèquement des *territoires du local*. Symboles géographiques par excellence, l'insularisme, l'insularité et l'iléité sont des constructions à caractère phénoménologique car les îles sont avant tout –comme tout espace territorial-, et malgré des propriétés physiques et géographiques incontestables, des imaginaires sociaux se référant à des perceptions, des vécus mais aussi et surtout à des mythes et des idéologies spatiales. C'est cette dimension idéologique de l'espace insulaire que le psychologue de l'espace et de la communication Abraham Moles à travers la nissonologie, la science des îles, cherche à mettre au jour (MOLES, 1985 : 281-289). Certain type d'espace, l'île crée topologiquement une promiscuité et favorise les interactions humaines et sociales si bien que le sentiment d'appartenance y est plus éloquent que toute autre circonscription spatiale : « *l'une des originalités insulaires réside dans la densité du processus de sacralisation de l'espace* » (PÉRON, 1993 : 155). Aussi, l'identité des insulaires et ses manifestations discursives sont en premier lieu et idéalement territorialisées dans l'espace immédiat et imaginé de l'île.

L'essence même de l'île est la localité. Cependant, nous ne pouvons pas pour autant réduire l'insulaire à son contexte géographique local mais le considérer comme un « système ouvert » (PÉRON, 1993 : 14), ouvert sur le reste du monde ; un système intégré à l'ensemble des

⁷ Pour approfondir la notion de « transculturation » voir Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Éd. de ciencias sociales, 1991, 484 pages

autres échelles territoriales régionale, nationale et internationale ; un système qui s'enrichit des différences tout en raffermissant son originalité. Cela signifie que, pour être intelligibles, les mondes insulaires ne peuvent être pensés en dehors de leurs attaches telluriques, du système monde et, par conséquent, de la *culture-monde* et de la *communication-monde*, dont ils sont partie intégrante et participent à leur caractérisation.

- Conscience et sentiment identitaires en espace Caraïbe comme champ d'étude

Esquisser un questionnement qui mêle des notions aussi polysémiques et protéiformes que celles d'identité et de territoire nécessite, dans un premier temps, quelques précisions quant au sens que chacun de ces concepts revêt dans le contexte de cette étude. Tout au long de ce travail nous concevrons en effet les identités culturelles non pas comme des données mais comme des construits psychologiques, sociaux et symboliques. Il n'existe pas d'identité en soi mais uniquement des « illusions identitaires » (BAYART, 1996), à savoir des stratégies identitaires (politiques, communicationnelles, sociales) menées par des acteurs sociaux identifiables en vue de faire valoir leurs propres visions et catégorisations du monde.

L'érection constante de territoires réinventés, la multi-appartenance territoriale croissante des individus, le foisonnement de territorialités plutôt qu'un évanouissement de l'espace, conduisent à repenser la dimension spatiale des médias. Ces derniers participant pleinement à la dynamique de production de territoires imaginés à travers les représentations sociales, culturelles, symboliques et territoriales qu'ils véhiculent : des *territoires de l'identité*. Les redécoupages spatiaux et l'enchevêtrement des échelles territoriales conduisent à questionner la détermination traditionnelle de l'inscription géographique des médias elle-même. À la fois perception et construction, il semble opportun de parler d'un territoire métaphorique qui se révèle être un puissant outil idéologique. Dans cette conception géographico-culturelle de l'espace, le territoire est la matrice et l'empreinte de l'identité puisque chaque culture crée les *géosymboles* de son identité (BONNEMAISON, 2001). L'espace ne devient en effet territoire que s'il est vécu et sémantisé par les acteurs sociaux. Cela signifie que le territoire est aussi un espace culturel chargé d'affectivité, de symboles et de significations qui confortent les groupes sociaux qui l'habitent dans leur identité. Pour Joël Bonnemaïson, « *tout se passe comme si une [communauté] ne pouvait survivre sans un territoire, c'est-à-dire sans un enracinement, où elle puisse ancrer ses géosymboles* » (Ibid. : 56). Les relations entre identité et territoire s'organisent donc autour de ces géosymboles qui balisent et donnent du sens à l'espace et façonnent l'affirmation identitaire. Les

territoires sont aussi des territoires imaginaires car représentés même s'ils sont construits à partir de références et d'attributs spatiaux et identitaires qui ont, eux, une matérialité et une force sociales. C'est dans ce cadre qu'il est alors pertinent de réfléchir aux relations qui lient un sentiment d'appartenance aux productions identitaires médiatiques et aux productions territoriales qui leur sont associées.

Dans le champ des Sciences de l'information et de la communication auquel est circonscrite notre problématique, ces « reconstructions idéologiques » que sont les cultures sont fondées à la fois sur un ou des territoire(s) de l'identité et de la communication, des réalités historiques mythifiées et des attributs culturels communs à un groupe humain et social. Intimement lié à l'identité culturelle d'une formation humaine, nous définissons le sentiment national comme un artefact culturel et social, une croyance subjective d'appartenance à une communauté d'origine. Manifestations de soi de la personnalité d'une collectivité donnée, les sentiments nationaux sont des créations, des inventions. Nous pensons avec Benedict Anderson qu'« *il n'est de communauté humaine qu'imaginée* » (ANDERSON, 1996 : 20), idéalisée et fantasmée dans la mesure où la naissance d'une nation est le moment où quelques individus décident qu'elle existe et entreprennent de le prouver. Pour émerger le sentiment national et les représentations sociales qu'il porte doivent jouir d'une adhésion collective à cet univers fictionnel car « *la nationalité constitue une idée trompeuse... En dernière analyse, nous pouvons seulement dire qu'une nation est une nation parce que les membres de celle-ci la tiennent pour telle* » (MUIR cité in LEFEBVRE, 1988 : 94).

Consubstantiel et consécutif aux mouvements d'émergence des nationalismes caribéens contemporains dans les années 1970 et de régionalisation du début des années 1980, le retour aux valeurs infranationales n'a évidemment pas épargné les Départements français d'Amérique. Dans ces Régions ultrapériphériques de l'Union Européenne les stratégies de réaffirmation identitaire ont donné naissance à une façon nouvelle de définir l'identité culturelle Antillaise : la *Créolité* (BERNABÉ, CONFIANT, CHAMOISEAU, 1989). Tout comme le processus de *Créolisation*, ce mouvement esthétique, philosophique et littéraire émergent (FONTAINE-XAVIER, 2005 : 62-65), place au centre de la dynamique définitoire l'ancrage et l'univers géographique immédiat des espaces culturels qui composent le bassin Caribéen ainsi que leurs diversités linguistiques, historiques, ethniques et culturelles. Nouveau modèle d'identité dont les médias écrits et audiovisuels, et singulièrement la radio locale, se sont très vite emparés, il permet de dépasser le seul cadre spatial des Antilles françaises en proposant un nouveau paradigme identificatoire ne

s'appliquant pas aux seuls territoires de culture franco-créolophone mais qui embrasse l'ensemble des espaces constitutifs de « l'Amérique Créole ». La Créolité, et l'identité créole qui lui est sous-jacente, semblent donc être le dénominateur identitaire commun d'une pan-caribéanité dont se réclame cette *région frontière* (BURTON, RENO, 1994 : 48) à la conjonction de diverses influences culturelles et ethniques : l'Europe, les Amériques du Nord, du Sud et du Centre, et l'Afrique.

Aujourd'hui la Créolité est omniprésente dans les expressions et manifestations culturelles et artistiques caribéennes, des arts plastiques au cinéma en passant par la littérature, la musique et les médias. Les intellectuels et artistes de cette aire géoculturelle, qu'ils soient anglophones, francophones, néerlandophones ou hispanophones, déploient des processus de valorisation d'une *culture de la résistance* c'est-à-dire une culture complexe issue de la réinterprétation de certains éléments des cultures hispaniques, africaines, métisses, nord et, dans une certaine mesure, sud-américaines⁸. Le raffermissement de cette conscience créole nouvelle dans les territoires français de la Caraïbe passant par sa publicisation notamment radiophonique au sein de l'espace public médiatique insulaire. D'essence relationnelle il s'agit d'une entité culturelle qu'il faut penser en termes de *branchements* (AMSELLE, 2001), faite d'emprunts, d'échanges, de syncrétisme, de mélanges. Nous ne pouvons concevoir cette identité foncièrement interactionnelle qu'en l'insérant dans une théorie, dans une *pensée de la Créolité* et du processus de créolisation à l'œuvre dans toutes les sociétés contemporaines. Car ce sont ces branchements interculturels structurant l'identité culturelle et ses définitions, que l'étude des manifestations discursives radiophoniques permet de mettre au jour.

Médias et discours médiatiques en territoires insulaires

- Valoriser l'étude des médias en région

Comme en témoigne le nombre croissant des études paraissant sur le sujet, l'intérêt pour les médias *en région*, locaux, de proximité comme objets scientifiques et de recherche s'est accentué ces dernières décennies. Questionner le rôle des médias infranationaux en espace régional n'a donc rien de novateur. L'originalité de notre étude est cependant d'explorer et de

⁸ Nous pensons notamment au Brésil où les idées panafricanistes eurent une certaine résonance avec la tenue de journées d'études telles que le Congrès Afro-Campineiros qui a eu lieu le 13 mai 1938 à l'Institut des Sciences et des Arts à Campinas, État de São Paulo, et le Congrès National des Noirs Brésiliens, dont le premier s'est déroulé en 1950 à Rio de Janeiro et à la musique *Champeta* de l'Afro-Colombie.

s'intéresser à la communication infranationale radiophonique dans les espaces insulaires français d'Amérique. En effet, le processus actuel de mise en valeur culturelle fait des médias contemporains des outils fondamentaux à l'expression et à la reconnaissance des identités culturelles que celles-ci soient fondées sur des critères ethniques, territoriaux, communautaires, sexuels ou religieux.

Puissants outils socioculturels, les médias infranationaux concourent à la redéfinition et à la restructuration des conditions dans lesquelles sont mises en œuvre les médiations symboliques d'appartenance sociale commune à tous les acteurs de la société. Grâce à son dispositif et son fonctionnement particuliers, la radio autorise la mise en visibilité de la représentation médiatée du lien social et de la sociabilité. Dès lors, tout comme la télévision, la radio, en tant qu'objet social, *«est une forme particulière de traduction des rapports sociaux en représentations culturelles »* (MACÉ, 2000 : 246-288). Cela signifie qu'elle est l'expression médiatique et médiatisée de la configuration et de la reconfiguration permanente des catégories et des définitions de la réalité sociale produites par les acteurs sociaux. Comme nous l'avons déjà souligné, à l'instar des arts et de la culture, de la géopolitique et de l'économie, les médias audiovisuels *en région*, supports très forts de l'identité et de la culture locale, ont exercé et continuent à exercer un rôle primordial dans le combat de défense des identités culturelles. Médium de la proximité par excellence, la radio, selon les principes directeurs édictés par la Fédération Bretonnes des Radios Locales et de Pays au début des années 1980, se doit de *« promouvoir le développement de l'identité et de l'expression culturelles d'un pays ou d'une zone »* (CHEVAL, 1994 : 94). Car c'est en effet au sein de la sphère médiatique que se jouent la place et la reconnaissance des différentes identités constitutives de la société. Actuellement, dans les Départements français d'Amérique, les questions liées aux médias et au local ressurgissent avec la défense des identités, des attributs et des traditions culturels, et des langues régionales minorées et dévalorisées en filigrane, les langues créoles notamment. Ces items reviennent de manière redondante dans les réflexions intriquant le champ de l'information et de la communication et la problématique de l'expression des cultures, les médias en région et de proximité contribuant à réhabiliter une collectivité concernée en réaction à l'image que ces derniers donnent d'elle.

Dans ce processus, émergent un certain nombre de questionnements. Agents incontournables de la revendication identitaire, comment les médias locaux insulaires et la radio insulaire s'emparent-ils de la thématique identitaire inhérente à l'aire géoculturelle caribéenne ? Dans quelles situations de communication l'évoquent-ils et la convoquent-ils ? Quelles stratégies

et logiques sémio-discursives mettent-ils en place ? Et dans quelle mesure, en conséquence, participent-ils au processus de publicisation d'un sentiment d'appartenance *créole* ?

- La radio privée des Départements français d'Amérique comme objet d'analyse

Le développement de la société de l'information et de la communication et la libéralisation des ondes au début des années 1980 ont vraisemblablement engendré de profondes et rapides mutations de l'espace public médiatique des sociétés des départements et des territoires insulaires. Née à l'orée des années 1940, la radio des insulaires français s'est peu à peu défaits de ses liens hexagonaux en cessant d'être un simple *média-relai* de la culture et de l'identité métropolitaines en devenant support et vecteur d'une parole publique alors émergente. Animée par une volonté de « continuité territoriale » à ses débuts, elle est au fil du temps devenue une radio *créole* oscillant constamment entre un ancrage très fort dans le tissu régional caribéen et une ouverture proclamée vers le reste du monde. L'amélioration du pluralisme audiovisuel et informationnel via le foisonnement des radios locales privées, périphériques à leur début pour la plupart, remet en cause la prépotence d'une radio d'État. Depuis le milieu des années 1980, le paysage radiophonique des Départements français d'Amérique est structuré par un pôle privé composé d'une multitude de radios locales et infralocales (les radios de quartier, communales, temporaires, etc.) et d'un pôle public constitué par le Réseau France Outre-Mer (RFO).

À l'instar de la presse et la littérature avant eux, les médias audiovisuels sont les véhicules privilégiés des représentations sociales et culturelles mais aussi territoriales. Malgré des études menées sur les sociétés créoles de l'Océan Indien⁹, les médias des Départements français de la Caraïbe en général, constituent un domaine de recherche s'intéressant aux problématiques des médias infranationaux, locaux, régionaux et de proximité encore trop rarement exploré. Nombreuses sont les études portant sur la radio nationale et infranationale circonscrite à l'hexagone, la radio en région européenne et en Amérique du Nord, mais très peu s'attachent à analyser foncièrement les spécificités de l'histoire des médias insulaires, de leurs contextes sociohistoriques et socioculturels, de leurs modes de fonctionnement et de financement, ainsi que de leurs dispositifs singuliers et de leurs stratégies discursives et de programmation. Et c'est là également tout l'intérêt de la présente recherche.

⁹ Nous pensons notamment aux travaux de Jacky Simonin, Bernard Idelson, Éliane Wolff, Michel Watin, etc.

Les médias infranationaux ont donc une place prééminente dans vie quotidienne de leurs auditeurs. Au contraire des grands médias nationaux, voire internationaux, qui tendent vers une uniformisation des faits et des pratiques d'information et de communication, les médias régionaux, eux, vantent les mérites d'un retour « aux origines », d'un « repli » identitaire qui n'est pas nécessairement communautaire, mais tout au moins géographique et territorial. En ce qui concerne les sociétés, les cultures et les territoires créoles, les médias infranationaux jouent un rôle essentiel dans la diffusion de représentations et d'imaginaires ethnosocioculturels (BOYER, 2007). C'est dans cette perspective qu'il nous semble alors pertinent, dans le cadre d'une recherche en Sciences de l'information et de la communication, de nous concentrer sur les spécificités stratégiques et discursives de la radio inscrite dans un environnement insulaire et ultrapériphérique. De plus, les sociétés créoles, parce qu'enracinées dans l'oral et dans l'*oraliture*¹⁰, font du média radio le média le plus pratiqué et le plus consommé, loin devant la télévision et la presse¹¹. Cela est sûrement dû à un héritage historique¹² mais aussi à la configuration relativement récente et singulière du paysage audiovisuel des Départements français d'Amérique. Par ailleurs, il faut souligner le fait que dans ces territoires, la parole insulaire s'inscrit dans un contexte sociolinguistique de bilinguisme diglossique régi par des logiques de transcodage, dans le sens où cette parole, sujette à de profondes mutations structurelles et statutaires, se caractérise par des mélanges du créole et du français. Dans ce contexte de modification et de reconfiguration du paysage médiatique des sociétés antillaises et d'évolution du paysage radiophonique local notamment, cette ou ces façons de s'exprimer propres aux mondes insulaires français de la Mer des Caraïbes ou de l'Océan Indien, sont mises en scène quotidiennement au sein des espaces publics médiatiques ; concourant ainsi à la reconnaissance et à la légitimation d'un « parler ordinaire » créole. Cette parole médiatisée diverse et diversifiée est aussi la traduction singulière de pratiques et représentations sociales, culturelles et linguistiques quotidiennes des locuteurs.

Tel que le soulignent les Créolistes auteurs de *l'Éloge de la Créolité*, il faut appréhender le(s) monde(s) Caraïbe(s) comme une sorte d' « agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol » (BERNABÉ, CONFIAINT, CHAMOISEAU, 1989 : 26). La pléthore d'origines et d'identités fait des sociétés créoles des sociétés marquées par des ambivalences et

¹⁰ Néologisme mêlant oralité et écriture. Fait référence aux procédés stylistiques proches des techniques de l'oralité propres aux œuvres littéraires créoles.

¹¹ En témoignent les résultats de l'Institut de sondage insulaire Métridom accessibles en ligne sur : http://www.mediametrie.fr/contenu.php?rubrique=out&rubrique_id=286&menu_id=238 (consulté en juin 2008) Voir en annexes p. 646-660

¹² La radio fut pendant très longtemps le seul outil de communication et d'information des sociétés créoles

des contradictions identitaires dans la mesure où ce sont des sociétés *télescopées* entre deux espaces sociaux, l'un traditionnel et créole, et l'autre moderne européen et occidental (SIMONIN, 1995 : 16). Cette ambivalence propre aux sociétés antillaises est également caractéristique de l'identité éditoriale des radios infranationales archipéliques et se retrouve aussi bien au sein des programmes que de la programmation, traduction des tensions sociales et des rapports symboliques caractéristiques de l'identité française créole. D'ailleurs comme le souligne Patrice Louis, la radio des Départements français d'Amérique a cet « *art de concilier les contraires* » (LOUIS, 2002 : 247-249). Cette dialectique de l'ouverture et de la fermeture, spécifique à l'insularisme et l'archipélisme, fait de la radio insulaire un objet scientifique et discursif inédit car il met en évidence des logiques, des dynamiques, des visions du monde et des façons d'être au monde originales. Sous l'influence de ses ancrage et environnement spatiaux, la radio insulaire entretient des relations atypiques avec l'identité culturelle dont elle est l'un des supports d'expression et de diffusion, une identité d'autant plus exacerbée qu'elle s'inscrit dans un environnement insulaire. En tant qu'objet de sociabilité et de socialisation, la radio est, à travers ses émissions interactives notamment, un lieu de rencontre, de confrontation et de consolidation de la caractérisation et de la définition identitaire et c'est en cela qu'elle constitue un objet d'étude particulièrement pertinent.

Dans cette perspective de recherche, la radio insulaire privée bidépartementale (c'est-à-dire diffusée en Guadeloupe et en Martinique) *Radio Caraïbes International* nous semble être l'archétype des radios locales qui ont bâti leur identité énonciative et discursive sur leur ancrage territorial local et la relation de proximité qui en découle. Apparue au début des années 1960 à Sainte-Lucie, pays insulaire voisin de la Martinique, *Radio Caraïbes International* est aussi la première radio périphérique puis privée locale à avoir été et continue d'être considérée par la radio du secteur public, composé de *Radio Martinique* et *Radio Guadeloupe*, comme une véritable concurrente. De ce point de vue, l'étude de ses programmes nous permettra de mettre en lumière les ressorts et les modes de fonctionnement d'une radio en région dite de « proximité ». Une radio locale consciente de son appartenance à un complexe géographique et à une culture insulaires américains, une appartenance spatiale, identitaire et symbolique qu'elle n'hésite pas à mettre en avant, à mettre en scène et en récit via sa logique discursive.

- Des représentations sociales aux ethnodiscours

L'identité culturelle créole revendiquée par les Français d'Amérique est, comme toute identité, une construction sociale collective et psychologique, une identité illusoire et fantasmée, et la radio locale insulaire, à travers ses discours, participe à la définition et à la publicisation de cette conscience identitaire tout en lui donnant corps. L'objectif de notre recherche est de mettre au jour une identité culturelle représentée dans et par les médias, une sorte de réalité culturelle idéologique ayant une force sociale : telle est la problématique dominant notre propos. Il s'agit dès lors d'analyser le processus discursif d'émergence et de constitution d'une identité nouvelle centré sur la mobilisation d'une fiction culturelle et identitaire, de montrer comment une appartenance territoriale et géographique et un passé historique mythifié concourent, ensemble, à édifier un fantasme national et collectif source de discours et de productions culturelles symboliques et idéologiques, et participent au maintien de stratégies identificatoires d'identité et de culture. C'est ainsi que l'étude des énonciations radiophoniques nous permettra de mettre au jour un certain nombre de récurrences linguistiques et lexicales constitutives de phénomènes discursivo-médiatiques que nous avons identifiés comme étant des *ethnodiscours*. Proche de la notion littéraire d'ethnotexte (BOUVIER, 1980a, 1980b, 2003) et de celle d'ethnogenre informationnels (SIMONIN, 2004), le concept d'ethnodiscours peut être défini comme l'ensemble des énonciations médiatiques reflétant une culture et une identité, précipité des interactions des représentations qui circulent entre les médias, le(s) territoire(s) et la(es) culture(s) auxquels ils sont circonscrits. Ce sont des énoncés singuliers qui se réfèrent notamment aux dimensions territoriale, culturelle et linguistique de l'identité et qui sont construits à partir de mythes et d'images qui supportent leur formation et leur sont inhérents.

Au centre de notre questionnement, les ethnodiscours apparaissent et se déploient dans les espaces publics médiatiques et ont de ce fait un pouvoir perlocutoire uniquement parce que les représentations sur lesquelles ils sont fondés sont supposées partagées par tous les membres d'une communauté donnée. L'analyse de notre corpus de données laisse émerger trois types d'ethnodiscours. Nous distinguons dans un premier temps des ethnodiscours territoriaux qui sont révélateurs de la multiplicité des espaces géographiques et idéels d'ancrage des discours, des espaces qui s'enchevêtrent, s'intriquent et parfois s'opposent. Les ethnodiscours culturels, eux, rendent compte des attributs patrimoniaux et sociohistoriques sur lesquels se fonde l'affirmation identitaire. Les ethnodiscours linguistiques, enfin, mettent au jour un *télescopage linguistique* entre créole et français, télescopage actualisé par des pratiques transcodiques et le recours à

l'alternance codique des deux systèmes linguistiques au sein des énonciations radiophoniques. Il apparaît que les émissions interactives de radio appréhendées en tant que lieux d'interactions sociales et langagières sont révélatrices de ces mécanismes à la fois psycholinguistiques et sociolinguistiques de confrontation ou de mise en contraste et en contact de deux codes linguistiques correspondant chacun à des modes de pensée, des visions et des représentations du monde qui fondamentalement différent.

Corpus et articulation de la thèse

Nous sommes tout à fait consciente que d'un point de vue communicationnel, et compte tenu de notre problématique, une étude sémiolinguistique diachronique aurait davantage été éclairante. Elle aurait en effet permis de mettre en lumière les évolutions, les ruptures, les résédimentations des discours identitaires et des représentations collectives et sociales qui leurs sont sous-jacentes, et ce, depuis les débuts de la radio locale des insulaires français. Cependant, une telle entreprise, aussi attrayante soit-elle, se révèle impraticable dans les Départements français d'Amérique pour deux raisons essentielles. La première tient au fait que les stations locales de radiodiffusion et leurs dirigeants sont très peu attentifs à la conservation de leurs productions propres par souci d'économie mais aussi par simple laxisme. Ajoutées à cela, les conditions naturelles et environnementales de conservation des bandes magnétiques et autres supports de données contrarient leur permanence. L'ensemble des paramètres physiques liés au climat, tels que les vents alizéens ou le taux d'humidité élevé des territoires insulaires, sont autant de facteurs pernecieux contribuant à l'altération et à l'érosion des matériaux d'enregistrement. Dans ces circonstances, les stations locales publiques et privées, qui disposent de ressources financières limitées pour leur fonctionnement, sont très peu enclines à mettre en place une politique d'archivage adaptée et systématique de leurs programmes qui demanderait une mobilisation tant humaine que technique engendrant des coûts qu'elles ne sont pas encore prêtes à supporter. Il faut tout de même souligner l'initiative en la matière de la plus grande station locale privée bidépartementale qu'est *Radio Caraïbes International* qui s'efforce, depuis quelques mois, grâce à la numérisation, de procéder à la conservation méthodique de certaines de ses productions propres. Cette démarche n'est pas encore automatique même si elle tend à le devenir et à s'étendre à d'autres radios locales publiques et privées.

Cette prise de conscience tardive de l'importance de (sauve)garder la mémoire orale culturelle, sociohistorique, médiatique (radiophonique en particulier) de la Guadeloupe et la

Martinique, se révèle être un des écueils majeurs de notre travail de recherche dans la mesure où les archives sonores, y compris les plus récentes, sont indisponibles voire, dans certains cas, inexistantes. L'on concevra alors aisément les raisons pour lesquelles nous avons opté pour une étude synchronique et contemporaine qui, par conséquent, ne rendra pas compte de mutations énonciatives mais qui en revanche permettra de mettre en évidence la manière dont s'exprime aujourd'hui à la radio locale *une* identité créole et/ou pan-caribéenne dans les territoires qui nous préoccupent ici. Même si elle n'est pas historique, cette dimension de notre questionnement n'en est pas moins pertinente car, si elle se transfigure au fil du temps, une construction identitaire est finalement un processus très actuel parce que constant et qui s'élabore et se manifeste « ici et maintenant ».

Notre corpus est donc composé d'émissions interactives qui durent deux heures chacune enregistrées entre le 15 et le 26 janvier 2007. Il s'agit des programmes « Bien dans la vie ! » et « Ça vous concerne » diffusées entre 9h et 11h respectivement sur *Radio Caraïbes International* Guadeloupe et *Radio Caraïbes International* Martinique. Très écoutés, ils mêlent talk, musique, rubriques et conseils pratiques. Ces émissions de *talk-show*, fondées sur l'interaction et dont l'intérêt et la visée s'organisent autour de la parole profane et anonyme de l'auditeur connaissent un franc succès outre-atlantique insulaire. L'interaction permet de placer au centre de la définition identitaire et discursive de *Radio Caraïbes International* sa dimension relationnelle et d'en faire un lieu de rencontre de tous les acteurs de la vie sociale, un lieu de discussion et d'échanges, un lieu (idéal) d'exercice de la démocratie et de la mise en visibilité des débats. C'est intentionnellement que nous écartons de notre corpus les reportages, les documentaires, les magazines et bulletins d'information qui constituent, selon nous, des genres particuliers de l'expression et de l'affirmation identitaire et culturelle mobilisant des stratégies énonciatives et représentationnelles autres, et qui, en ce sens, mériteraient en eux-mêmes une étude approfondie et qui feraient l'objet d'un tout autre travail.

Pour tenter de répondre aux questions posées plus haut, une structuration de notre propos en trois mouvements s'est imposée de manière évidente. Dans un premier temps, il s'agit de questionner le triadisme identité(s) culturelle(s)-territoire(s)-média(s) et ses liens avec la conscience d'appartenance d'une formation humaine donnée. Ensuite, il convient de s'intéresser plus spécifiquement à la communication infranationale radiophonique (ses visées, ses caractéristiques, son histoire) en tant qu'elle participe aux processus d'élaboration de représentations sociales, et par conséquent, à la construction de représentations d'appartenances

identitaires et territoriales notamment. Dès lors, il s'agit également d'explorer la sociohistoire (ou ethnohistoire) particulière des Départements français d'Amérique afin de mettre au jour les représentations sociales qui structurent aujourd'hui les ethnodiscours médiatiques. Ces deux premiers mouvements sont fondamentaux pour appréhender et comprendre les enjeux dont il est question car ils apportent des éclairages et des outils d'analyse essentiels à notre réflexion. Notre réflexion s'organisant, rappelons le, autour de l'objet d'étude *Radio Caraïbes International* et qui a pour objectif d'observer et d'analyser, par une approche ethnolinguistique, la manière dont s'exprime une « parole ordinaire » créole et comment la récursivité des marques et des indices discursifs qui émaillent les énonciations sont constitutifs d'ethnodiscours médiatiques territoriaux, culturels et linguistiques.

Guidée par une visée théorique, la première partie s'attachera donc à reconsidérer d'un point de vue interactionnel et transculturel les paradigmes fondateurs des notions protéiformes de territoire, d'identité culturelle (Chapitre 1) et de communication radiophonique infranationale. Dans cette partie, nous centrerons l'analyse sur les phénomènes contemporains de reconfiguration et de multiplication des territoires, l'apparition de nouvelles territorialités matérielles et virtuelles (Chapitre 2). Nous tenterons de comprendre comment ces mutations spatiales et cette « *surabondance de territoires* » (AUGÉ, 1992) entrent en résonance avec l'émergence d'une approche de l'identité culturelle en termes de rapports identitaires « rhizomes ». Dans ce cadre, nous essayerons d'apporter des éléments de réponse aux questions suivantes : Qu'est-ce l'identité culturelle aujourd'hui ? Qu'est-ce que le territoire ? Le territoire support d'identité est-il géographique ou affectif ? Comment les interactions média(s)-territoire(s)-identité(s) culturelle(s) contribuent-elles à affermir une conscience d'appartenance ? Quelles nouvelles stratégies énonciatives les médias infranationaux mettent-ils en place corollairement aux redéfinitions spatiales et identitaires, et pour affirmer leur(s) particularisme(s) ? Quels types de discours singuliers émergent de ces stratégies ? (Chapitre 3)

Notre deuxième partie, éclairée par le concept de communication infranationale (Chapitre 4) et celui de représentations sociales tel que le définit le champ de la psychologie sociale, apportera des éléments d'analyse permettant d'apprécier le rôle prééminent des représentations culturelles et des idéologies territoriales dans la constitution de fictions identitaires collectives (Chapitre 5). Ces songes identitaires se réifient à travers les croyances et le sentiment d'appartenance des acteurs sociaux à une communauté donnée, à une formation humaine qui se pense comme « nationale ». En milieu insulaire et réticulaire caribéen ces mécanismes

nationalistes revêtent une dimension autre compte tenu des représentations spatiales propres à l'insularisme et du caractère culturel multidimensionnel des sociétés créoles. Après avoir questionné les notions d'infranationalité insulaire, régionale et locale, nous nous intéresserons en effet à l'histoire, aux spécificités et fonctions de la communication radiophonique en région et notamment en contexte insulaire français. Nous verrons aussi qu'une conscience d'appartenance est, au fond, un ensemble de représentations comme en témoignent celles circonscrites à l'aire caribéenne, et celle des Départements français d'Amérique en particulier (Chapitre 6). Ce cheminement se cristallisera autour des interrogations suivantes : Comment le paysage radiophonique infranational des Départements français d'Amérique s'est-il constitué ? Comment a-t-il évolué ? Comment une conscience d'appartenance nationale se construit-elle et s'exprime-t-elle en milieu insulaire ? Se fonde-t-elle sur un territoire pour se révéler ? Comment la communication médiatique et radiophonique en particulier, a-t-elle contribué à son élaboration ? Quels sont les représentations et imaginaires sociohistoriques et socioculturels au fondement d'une conscience nationale pan-créole telle qu'elle se fait jour dans les Départements français de la Caraïbe ?

Enfin, après avoir posé notre cadre théorique de travail et exploré un certain nombre de problématiques dans nos deux premières parties, notre troisième partie sera consacrée à notre objet d'étude : la radio privée locale des Départements français d'Amérique, à travers l'exemple archétypal de *Radio Caraïbes International* (Chapitre 7). Cette radio infranationale et bidépartementale révèle, à travers ses discours, une certaine configuration de la réalité représentée. Ce champ représentationnel discursif est un des facteurs de consolidation d'une spécificité culturelle dans ces territoires insulaires qui tentent de s'émanciper de la tutelle hexagonale en opposant une identité (re)créolisée et (re)caribéanisée à leurs racines franco-européennes, en mettant en contraste un « Point Ici » et un « Ailleurs ». Notre postulat d'étude est donc le suivant : la radio locale des insulaires français, à travers ses émissions interactives, se présente comme une sorte de *cadre symbolique d'interactions* (GOFFMAN, 1991) sociales, discursives et langagières au sein duquel s'affrontent, se confrontent et se reconfigurent des visions et des définitions du monde. Et c'est par la mise en récit et en visibilité des représentations sociales (identitaires, culturelles, historiques, etc.) dans ce cadre interactionnel que ces dernières participent au processus de prise de conscience identitaire et territoriale des terres insulaires françaises à un ensemble géographique, culturel, linguistique qui est aussi symbolique (Chapitre 8 et Chapitre 9). Après une présentation sociohistorique de *Radio Caraïbes International* et du corpus d'émissions sur lesquelles se fonde notre étude, cette partie aura pour principal objectif de répondre aux questions suivantes : Par quels procédés et stratégies discursifs la radio des Antilles

françaises participe-t-elle à la publicisation et au maintien d'une conscience identitaire créole ? Et comment ces définitions, imaginaires ethnosocioculturels et ethnodiscours médiatiques se font jour au sein des énonciations radiophoniques ? Les ethnodiscours ne sont-ils pas, au fond, la traduction médiatique des représentations sociales qui en sont au fondement ?

Ainsi, après la mise en lumière, via une approche systémique, des enjeux et des défis à l'œuvre dans le triptyque conceptuel culture - communication médiatique - territoire (Première partie), nous verrons, comment les représentations culturelles, sociales et territoriales sous-tendues par ce système tripolaire constituent le socle de l'élaboration d'un sentiment d'appartenance à une communauté et qui se définit comme nationale, à un espace géographique et une identité culturelle donnés (Deuxième partie). Le principal intérêt de la présente étude étant d'analyser comment ces logiques et ces phénomènes prennent sens au sein d'un territoire local, insulaire et archipélique singulier et comment ces représentations culturelles, et les ethnodiscours et ethnolangages radiophoniques qu'elles sous-tendent, s'actualisent dans l'espace d'interactions que constitue aujourd'hui la radio infranationale et notamment celle des Départements français d'Amérique (Troisième partie).

PREMIÈRE PARTIE

IDENTITÉ(S) CULTURELLE(S), TERRITOIRE(S) ET COMMUNICATION(S) : UN SYSTÈME HOLISTIQUE

CHAPITRE 1. DE LA CULTURE AUX RAPPORTS IDENTITAIRES

Questionnant le système formé par le triadisme territoire-identité culturelle-communication dans des territoires insulaires et « ultrapériphériques », la présente réflexion est aussi animée par une visée critique dont l'objectif est de déconstruire un certain nombre de concepts et notamment ceux de culture et d'identité pendant longtemps essentialisés et naturalisés par la recherche scientifique. Il s'agit donc dans cette partie, de préciser en nous appuyant sur les travaux particulièrement féconds de la « nouvelle anthropologie », ce que nous entendons sous le vocable *identité culturelle* afin de mieux appréhender les phénomènes et les processus identitaires singuliers à l'œuvre dans la Région Caraïbe, et par conséquent, leurs manifestations médiatiques, et notamment, radiophoniques.

Étroitement liées et souvent associées, la culture et l'identité sont deux notions lourdes de significations et de représentations, d'une certaine manière idéologisées. Artefacts et constructions sociales à l'instar des territoires, ces concepts sont des « *produits de l'histoire et en tant que tels arbitraires, conventionnels et changeants* » (GALISSOT, KILANI, RIVERA, 2000 : 7). De plus, il n'existe d'identité que sociale car selon Virginia Dominguez, « *it is only in the fact of naming an identity, defining an identity or stereotyping an identity that identity have no social relevance when it is not named ; it simply does not exist when it has not been conceived and elevated to public consciousness* » (DOMINGUEZ cité in WATERS, 1999 : 266). Communément conçue comme un ensemble de pratiques, de coutumes, d'habitudes et d'attitudes, de connaissances et de croyances, de rites et d'idéologies qui caractérisent une communauté humaine déterminée, la culture est un concept éminemment multidimensionnel et ambigu à certains égards. Inventées par une collectivité humaine, les cultures semblent être en premier lieu des objets de pensée et intellectuels, sorte de catégorisations sociales qui revêtent une dimension à la fois historique et représentationnelle. La relecture des différentes approches et champs disciplinaires qui se sont successivement préoccupés de la problématique des formations identitaires permet de souligner le passage « *de la culture aux dynamiques interculturelles* » (VINSONNEAU, 2002 : 17). La pensée culturaliste qui affirme que les construits identitaires sont des données fixes et permanentes, a

progressivement laissé place à une conception interactionniste qui définit la culture en termes de système dynamique fait d'interrelations sociales et culturelles. Pour penser l'identité culturelle aujourd'hui, il nous semble alors nécessaire d'investir les outils conceptuels et épistémologiques de « *l'anthropologie dynamiste* » décrite par Georges Balandier et qui met fin « *à la confusion entre la notion purement biologique de race et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines* » (LÉVI-STRAUSS, 1987 : 9). Il ne s'agira pas ici de définir le concept d'identité culturelle, entreprise qui se révélerait très vite fastidieuse, mais de proposer des éléments de définition de ce concept qui nous permettront d'éclairer l'objet de notre étude : l'expression médiatique (radiophonique) d'une identité culturelle *créole* au sein des Départements français d'Amérique.

I. Éléments de définition d'un concept *ultrapolysémique*

Bien qu'elle embrasse un large champ de connaissances et d'expériences, l'identité n'est qu'une des composantes de la matrice identitaire des individus. L'identité culturelle d'un individu n'est pas importante de manière exclusive car chacune des collectivités auxquelles il appartient lui confère simultanément une identité particulière et multiple. En effet, aucune des catégories et des groupes d'appartenance ne doit être considéré(e) comme unique et comme définissant la seule identité de la personne. Elle n'est pas un objet homogène qui subsumerait des domaines distincts appartenant au tissu social.

Plus que d'identité proprement dite c'est de culture dont il s'agit lorsque l'on parle d'identité culturelle. La culture offre aux acteurs sociaux un important réservoir représentationnel, symbolique -voire géosymbolique¹- puisque consubstantiel aux territoires et aux espaces géographiques. Et c'est dans cette perspective qu'il convient de concevoir la culture comme un matériau privilégié et nécessaire à la construction de l'identité des collectivités humaines. Les études des systèmes culturels contemporains cristallisent leurs préoccupations autour des « *phénomènes liés aux contacts entre les groupes socioculturels historiquement différenciés, [des] processus d'interaction entre les individus ou groupes se réclamant de différents enracinements culturels et les conditions d'existence des sociétés multiculturelles* » (VINSONNEAU, 2002 : 9). Autrement dit, elles s'intéressent aux rencontres, aux *branchements* et aux rapports entre les cultures humaines : à l'interculturalité. Cette nouvelle manière de penser l'identité et la culture

¹ Nous reviendrons plus amplement sur la notion de *géosymboles* dans notre deuxième chapitre

met au jour la dimension intrinsèquement interactive de l'identité culturelle et de ses conditions d'élaboration. Dans ce cadre interactionniste, les théories interculturelles des *stratégies identitaires* initiées par Carmel Camilleri (CAMILLERI, COHEN-EMERIQUE, 1989 ; CAMILLERI, 1990), nous apportent des éléments de définition et de compréhension des dynamiques identitaires désormais à l'œuvre. Cette approche s'oppose ainsi de façon radicale aux conceptions traditionnelles et primordialistes de la culture concevant cette dernière « *comme totalité intégrée ou comme un ensemble de traits descriptibles* » et identifiés (POUTIGNAT et STREIFF-FÉNART, 1995 : 120). Dans ce contexte, nous verrons que les approches socio-anthropologiques de l'identité culturelle qui ont succédé aux premiers courants de pensée culturalistes, nous amènent à questionner l'identité en termes de précipité de relations sociales et non plus en termes de donné immuable.

1. Des origines anthropologiques

D'origine anthropologique, le vocable *culture* connaît depuis quelques décennies un foisonnement exceptionnel. Héritage gréco-latin, le mot culture est dérivé de l'indo-européen *kwel*, qui signifie « élever, prendre soin, aimer, adorer ». Les origines étymologiques reconstituées par les linguistes nous révèlent que ce terme fut en premier lieu assigné aux pratiques de dressage et d'élevage des animaux et des chevaux en particulier car, selon les travaux de Joël Bonnemaïson, les Indo-européens étaient un peuple de cavaliers et de guerriers vivant dans les steppes (BONNEMAISON, 2001 : 61). L'ancien usage du syntagme culture dans la langue française provient du latin *cultura* et fait référence à l'agriculture, à l'action de cultiver et de travailler la terre. Inspirés par l'idée de maturation de la plante cultivée issue de l'univers agricole, les Grecs désignent la culture en termes de développement de l'esprit, des diverses facultés humaines. S'est ensuite opéré un glissement sémantique qui donne naissance au sens figuré de la culture : la culture est conçue à la fois comme action et abstraction. Elle peut être appréhendée en tant qu'elle est « *le fruit d'un dressage, une action constructive qui n'est pas spontanée ni 'naturelle' c'est-à-dire qu'elle ne va pas de soi* » (Ibid.). Chaque culture est donc l'invention d'une communauté humaine dans un espace défini et circonscrit.

Après avoir disparu du système linguistique indo-européen à l'époque des Grandes Invasions, le mot culture fait son retour dans les civilisations européennes et la langue française aux XIIe et XIIIe siècles et revêt une connotation davantage religieuse que sociale ; « *la culture*

entoure alors le culte chrétien » (Ibid. : 67). Il faut attendre le XVIII^e siècle, le siècle humaniste et universaliste des Lumières, pour que le terme culture endosse son sens le plus large - son sens actuel- qui désigne la formation et la culture de « certaines facultés de l'esprit par une activité intellectuelle appropriée » (RIVERA in GALISSOT, KILANI, RIVERA, 2000 : 65). Cette définition apparaît pour la première fois dans le *Dictionnaire de l'Académie française* de l'année 1718. Prônant des valeurs liées à l'universalité et au progrès, la culture s'oppose désormais à la nature en distinguant l'humanité du monde animal. Dans la tradition française des Lumières, la culture est un processus universel associé aux connaissances, aux arts, aux sciences et à la complexité. Elle devient alors synonyme de civilisation et est considérée par certains penseurs comme la création humaine « la plus élevée de l'ordre de l'esprit » (BONNEMAISON, 2001 : 67). Dans cette optique, les intellectuels des Lumières discriminent les diverses cultures en fonction du degré de « civilisation » inhérent à chaque communauté humaine. Telle que la conçoivent les penseurs du XVIII^e siècle, la civilisation est porteuse d'avenir et de perspectives et rompt avec la dimension religieuse de la culture qui prévalait aux siècles précédents. Elle traduit aussi un relativisme qui empêche de penser de manière exclusive mais de façon dialectique l'inné et l'acquis, la nature et la culture. Car ces dualités « [sont] artificielle[s] puisque, chez l'homme, l'un des deux aspects n'existe pas l'un sans l'autre » (Ibid.). L'homme étant dorénavant au centre de la réflexion, il devient objet scientifique et de recherches : c'est dans ce cadre que la culture, ou plutôt, les cultures deviennent une des notions centrales des sciences anthropologiques.

Défini en 1871 par Edward Burnett Tylor, le concept scientifique et opératoire de la culture n'a jamais cessé d'être réexaminé et repensé. Pour cet anthropologue britannique à l'origine de la science anthropologique, la culture est surtout un instrument de description d'une société, un instrument qui permet de regrouper les caractéristiques d'un groupe humain et de le distinguer de ses voisins. Dans le champ ethnologique, les variations définitoires du concept de culture étaient subordonnées à la manière dont cette discipline envisageait les sociétés dites primitives. Edward Burnett Tylor s'attache, dans son célèbre ouvrage *Primitive Culture* (TYLOR, 1871)² à mettre en évidence les mécanismes d'émergence des cultures et leurs conditions d'évolution. Faisant appel à une méthode de recherche descriptive et comparatiste, et non normative, ses travaux lui permettent de s'émanciper des conceptions de la culture qui faisaient jusque-là autorité.

² Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London, Routledge, 2 volumes, 1871 [Édition de 1994], 453 pages et 426 pages

Héritier de la philosophie romantique allemande et de sa conception particulariste, c'est ensuite le courant culturaliste américain qui a influencé durablement l'usage du mot culture. Le culturalisme (ou déterminisme culturel) fait prévaloir les faits de cultures dans l'appréhension des manifestations sociales, historiques et même idéologiques des communautés humaines. L'accent est mis sur l'héritage culturel et non sur l'héritage biologique. Cette approche de la culture, largement partagée dans les années 1930 dans la communauté scientifique de l'anthropologie nord-américaine, décrit celle-ci comme un patrimoine transmis héréditairement de génération en génération, ne s'exposant qu'à de mineures altérations. Dans cette perspective, l'identité est perçue comme préexistante à l'individu qui intériorise des modèles culturels imposés.

La culture est alors appréhendée en termes de « seconde nature ». Dans cette acception, elle semble n'être qu'un euphémisme de la notion de « race » dissimulant la portée idéologique du discours raciste et des théories raciales du comportement humain rejetés par la critique. Sorte de *superorganisme* (KILANI in GALISSOT, KILANI, RIVERA, 2000 : 69) et de sphère autonome qui marquerait l'individu une fois pour toutes de manière indélébile, l'identité culturelle reposerait, dans cette acception, sur un sentiment d'appartenance en quelque sorte inné. Elle est pensée comme une condition de l'individu qui le définit de manière immanente. Or de nombreux travaux à venir démontreront que les identités culturelles sont mouvantes et s'élaborent dans des relations qui les lient, les opposent ou les éloignent de toutes les autres cultures avec lesquelles elles sont en contact.

2. L'identité culturelle, une réinterprétation sociale

La culture n'est pas une réalité concrète. Ce qui existe ce ne sont pas des cultures mais des êtres humains circonscrits à un système interrelationnel. Par conséquent, la culture ne préexiste pas aux individus qui la produisent collectivement et symboliquement. La culture est aussi une production historique qui connaît des évolutions, des transformations et des mutations au fil du temps et des époques. Chaque acteur social est un interprète du « modèle de culture » que lui transmet son groupe d'appartenance culturelle en fonction de ses expériences, de ses visions du monde, de sa personnalité et de son vécu singuliers. En effet, plus qu'une construction, la culture est une « réinterprétation » sociale car ses éléments constitutifs ne sont pas seulement intériorisés par les individus mais ils sont repensés et idéologiquement réinvestis. Mais les acteurs sociaux confèrent à l'ensemble des symboles que reflète une culture, des significations et des contenus

différents. En d'autres termes, les composantes culturelles sont réinterprétées par la culture particulière qui les reçoit et qui les intègre à sa propre dynamique (LIRUS, 1979).

Les cultures sont des systèmes collectifs complexes de comportements et d'attitudes « où tous les éléments se soutiennent les uns les autres, tel un organisme » (BONNEMAISON, 2001 : 68). Chaque système culturel peut être considéré comme un agencement provisoire et transitionnel plus ou moins homogène et cohérent. Analyser une culture particulière implique de reconstituer et d'évaluer l'histoire de ses relations avec les autres cultures dans le sens où toutes les cultures communiquent et s'interpénètrent ; leurs frontières étant floues et mouvantes. Interdépendantes et en continuité les unes avec les autres, il convient de substituer, avec Jean- Loup Amselle, une approche « discontinuiste » à l'ancienne approche culturaliste « continuiste » car « toute culture communique avec les autres, même à un degré très faible » (Ibid. : 69).

C'est aux États-Unis, dans les années 1950, que l'idée d'identité culturelle est systématisée. Il s'agissait alors pour les chercheurs en psychologie sociale de trouver un outil conceptuel adéquat permettant de rendre compte des problèmes d'intégration des immigrants. Cette approche concevait l'identité comme déterminant la conduite des individus. Intrinsèquement paradoxale elle articule similitude et différence, unicité et communauté. Pour l'individu comme pour le groupe l'identité résulte des interactions qui se nouent entre le Même et l'Autre. Elle se partage entre un sentiment d'appartenance individuel à un groupe et une construction à la fois sociale et symbolique qui vise à fabriquer du semblable entre individus. En effet, empruntant les notions développées par Pierre Tap (TAP, 1980), Claude Wagnon nous indique qu'une identité culturelle ne peut exister que dans un procès permanent d'*identifications* et d'*identisations*. L'auteur définit les identifications comme les mécanismes sociopsychologiques mis en œuvre par les porteurs de culture leur permettant de s'amalgamer à leur groupe d'appartenance. Processus inverses mais complémentaires, les identisations, sont elles, les dynamiques par lesquelles les acteurs sociaux tendent à se distinguer, se singulariser, s'autonomiser (TAP, 1980 : 12). L'identité articule l'individuel et le collectif ; et c'est dans cette dialectique que réside l'intérêt de ce concept heuristique. Au fond, l'identité ne prend vraiment sens que dans un jeu continu de qualifications endogènes et exogènes. C'est pour cette raison que Pierre Tap définit l'identité comme une dynamique qui s'inscrit dans un « entre-deux », entre l'intérieur et l'extérieur. Dès lors, la culture n'existe pas en tant que structure proprement dite mais « comme un état d'esprit, un fait de conscience qui organise les différences et les hétérogénéités entre les sociétés, comme il le fait entre les individus et les groupes sociaux à l'intérieur d'une société » (KILANI in GALISSOT,

KILANI, RIVERA, 2000 : 25). Dans cette perspective, nous verrons que loin des approches primordialistes, les thèses discontinuistes de la culture qui se sont développées dans les années 1950-1960 se sont attachées à mettre au jour la dimension interactionnelle foncièrement systémique de l'identité culturelle.

II. Acculturation et interactions

Comme nous l'avons vu précédemment, l'identité se cristallise autour « *d'un ensemble plus ou moins systématisé de valeurs, de normes, de représentations collectives, de comportements, etc., qui font pression sur les membres d'un groupe pour les amener à distribuer les mêmes significations de cet ensemble sur les différents aspects de leur environnement et, en conséquence, à adopter des conduites semblables* » (LIRUS, 1979 : 37). L'identité est donc duale : c'est ce à quoi et par quoi on s'assimile tout en se différenciant dans un contexte donné. Cela nous amène à reproblématiser les phénomènes et les faits d'acculturation mis au jour en France dans les années 1950 par le sociologue et anthropologue Roger Bastide. C'est en effet ce courant d'origine américaine qui permet de ne comprendre les faits de culture qu'en référence aux contextes sociaux dans lesquels ils sont produits et reproduits. Nous nous intéresserons donc plus précisément au courant anthropologique discontinuiste qui conçoit la culture et l'identité comme des systèmes ouverts en évolution permanente en mettant en relief le fait que les identités culturelles sont aussi la résultante de stratégies identitaires menées par les individus, et particulièrement dans des contextes sociaux d'acculturation et d'interculturalité.

1. Une problématique discontinuiste de la culture

L'acculturation peut être définie comme l'adoption par une civilisation donnée d'éléments de culture différente de la sienne. Cette dynamique constructive n'est ni occasionnelle, ni secondaire, ni récente mais s'inscrit fondamentalement dans l'histoire des sociétés humaines elles-mêmes. Selon Roger Bastide, l'acculturation a, paradoxalement, des effets constructifs (même s'il parle d'*acculturation organisée* et parfois *forcée* pour décrire l'acculturation au profit d'un seul groupe dominant) (BASTIDE, 1967). Et dans le cas de l'esclavage et de la colonisation caractéristiques des sociétés caribéennes, il met au jour comment, malgré des siècles de déstructuration sociale et culturelle, les Noirs descendants d'esclaves ont créé des cultures particulières actives, complexes et évolutives ; des cultures *créoles*. Mettant en évidence le

caractère discontinu des cultures, la pensée acculturaliste montre que le changement est l'élément universel et constitutif des cultures. Par conséquent, il n'y a pas des cultures « pures » d'un côté et des cultures « métisses » de l'autre. Toutes sont mixtes et composites à des degrés divers. Il y a souvent plus de continuité entre deux cultures qui sont en contact prolongé qu'entre les différents états d'un même système culturel pris à des moments distincts de son évolution historique. La discontinuité culturelle revêt alors une dimension davantage temporelle que spatiale.

Les complexes culturels sont élaborés par des groupes qui occupent des positions sociales inégales, et par conséquent, les cultures de ces différents groupes se retrouvent elles aussi dans une configuration dissymétrique. Il faut donc prendre en compte la classification particulière des cultures subordonnée à celle des groupes sociaux appartenant à un même espace social. Ainsi, dans de nombreuses sociétés, entre les Blancs et les Noirs, il n'existe pas de barrière culturelle mais une barrière sociale et économique. Postcoloniales pour la grande majorité d'entre elles, les sociétés caribéennes sont précisément dans cette situation où la minorité blanche, descendante des colons européens, possède la grande majorité des richesses terriennes et domine les sphères financières, économiques et marchandes. Pourtant les Noirs ne pensent pas différemment des Blancs parce qu'ils auraient une culture d'origine africaine, mais parce qu'ils sont sans cesse ramenés à leur condition de Noirs, et notamment par les lois sociales censées les protéger. Ce que l'on appelle la culture noire n'est, au fond, que l'expression de la position sociale du moment de l'ensemble des groupes humains appartenant à la diaspora noire³ (JOURNET, 2002 : 318).

Également symptomatique de cette barrière sociale, la catégorisation des cultures résulte du pouvoir d'identification de chaque groupe. En effet, « *tous les groupes n'ont pas la même autorité pour nommer et pour se nommer* » (CUCHE, 2001 : 88), seuls ceux qui disposent de l'autorité légitime peuvent prescrire leurs propres définitions d'eux-mêmes et des autres. L'identité se prête certes à l'instrumentalisation, mais elle est toujours la résultante de l'identification qu'on se voit préconiser par les autres et celle qu'on affirme de soi puisque toute identification est en même temps différenciation. L'ensemble des définitions identitaires fonctionne comme un système de classement qui fixe les positions respectives de chaque groupe. Le fait de déterminer et de classer aboutit dans certains cas à l'ethnisation des groupes subalternes fournissant alors l'argument de leur marginalisation voire de leur minorisation. Les analyses s'attachent désormais à mettre en évidence les dynamiques interactionnistes

³ Voir aussi au sujet de la diaspora Noire les travaux de Christine Chivallon et de Stéphane Dufoix mais aussi ceux de Paul Gilroy et Stuart Hall en ce qui concerne les recherches britanniques dans ce domaine

déterminantes des positions que chaque culture occupe dans les systèmes socio-historiques. De ce fait, l'identité peut être comprise comme enjeu de luttes symboliques souvent asymétriques.

On retrouve une idée voisine dans les écrits de Claude Lévi – Strauss, en particulier dans son ouvrage *Race et Histoire* paru en 1962, véritable éloge de la diversité des cultures qui serait « moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent » (LÉVI-STRAUSS, 1987 : 17). Contrairement aux thèses primordialistes et substantialistes qui ont pendant longtemps étudié les cultures comme « primitives », exclusives et étanches les unes par rapport aux autres la pensée interactionnelle conçoit, elle, les cultures comme des entités intrinsèquement interactives et canevas d'échanges. Ces relations sont au coeur de la dynamique de création des cultures. En effet, les cultures ne constituent pas un donné immuable, apte uniquement à se reproduire ou à disparaître, elles sont, au moins en partie, ce que les sociétés en font (WIEVIORKA, 2001 : 190). Pour le géographe de la culture Joël Bonnemaison la linguistique serait la seule discipline à avoir donné une des définitions les plus intelligibles et pertinentes car « quoi de plus culturel, de plus synthétique, de plus construit et de plus symbolique qu'une langue ? ». À cet égard, pour l'éminent linguiste Émile Benveniste la culture est « tout ce qui par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques donne à la vie et à l'activité humaine forme, sens et contenu » (BONNEMAISON, 2001 : 69). Tout comme une langue, une culture s'apparente en effet à un combinat holistique dont chacun des éléments doit être en corrélation permanente avec les autres éléments de ce système pour faire sens et évoluer.

Production d'interactions entre groupes, « la culture est envisagée comme un processus en incessante construction, elle est inhérente à la dynamique relationnelle de sujets engagés dans des situations évolutives » (VINSONNEAU, 2002 : 49). La conception de l'identité comme manifestation de rapports humains et sociétaux a été essentiellement élaborée dans la tradition anglo-saxonne par Fredrick Barth avec son ouvrage *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of Culture Difference* paru en 1969⁴. En France, ce sont les travaux de Carmel Camilleri (CAMILLERI, COHEN-EMERIQUE, 1989 ; CAMILLERI, alii, 1990) qui ont contribué de manière significative à fournir des outils méthodologiques et des cadres de pensée aux théories critiques de l'identité individuelle et collective en situation d'acculturation et de multiculturalité. C'est désormais dans l'ordre des relations entre les groupes sociaux qu'il faut chercher à saisir les phénomènes identitaires. Pour spécifier l'identité d'un groupe, ce qui importe ce n'est pas

⁴ Voir Fredrick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown, 1969, 153 pages

d'inventorier l'ensemble des traits distinctifs de ce groupe mais de repérer parmi ces items ceux utilisés par les membres du groupe pour affirmer et maintenir une distinction sociale. Une culture particulière ne produit pas elle-même une identité différenciée, « *celle-ci ne peut résulter que des interactions entre les groupes et des procédures de différenciation qu'ils mettent en œuvre dans leurs relations* » (CUCHE, 2001 : 87). Il s'agit d'aborder les systèmes culturels en terme de *relations interethniques* qui, en valorisant certains « traits culturels différenciateurs », parviennent à préserver les frontières ethniques (*ethnic boundaries* en anglais) qui les discriminent de toutes les autres. La notion de frontière(s) ou d'*ethnic boundaries* (BARTH, 1969 ; BARTH in POUTIGNAT et STREIFF-FÉNART, 1995) permet d'aborder les problématiques culturelles et identitaires dans un cadre épistémologique plus proche de la sociologie que de l'ethnologie classique. Elle soutient la théorie novatrice qui avance que ce sont moins les contenus culturels et attributs des groupes ethniques qui les distinguent les uns des autres que leurs frontières ou limites ethniques qui sont produites et reproduites en permanence « *au cours des interactions sociales* » (POUTIGNAT, STREIFF-FÉNART, 1995 : 166) ; et ce sont ces frontières fluides et perméables qui définissent chaque groupe. Les traits culturels définitoires d'identité retenus par les groupes ethniques « *ne sont pas la somme des différences objectives, mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs* » (Ibid. : 211). C'est pour cela que nous pouvons avancer avec Geneviève Vinsonneau que l'interculturalité concerne « *tous les acteurs sociaux individuels aussi bien que collectifs ; elle s'inscrit précisément à l'articulation entre la culture du groupe et la capacité individuelle à traiter les ressources culturelles collectives* » (Op.cit, 2002 : 53).

Cette conception de la culture comme perception, comme croyance particulière (et donc subjective) des pratiques et des comportements humains rappelle que les groupes ethniques sont séparés et, conséquemment, classifiés en fonction de leurs limites ethniques et sociales souvent liées à un espace ou un territoire. De plus, cette pertinence organisationnelle des cultures est révélatrice du fait que l'identité culturelle ne peut exister que dans sa relation à l'altérité « *dont elle est en quelque sorte la sœur jumelle théorique* » (DUPOIRIER in CHEVALLIER, 1994 : 331). Autrement dit, l'organisation dichotomique de l'identité qui consiste à distinguer le « Nous » du « Eux » est l'essence même de toute formation culturelle. L'identité est avant tout un lien, un objet intellectuel et représentationnel. Elle n'est pas fondée sur un contenu mais sur le jeu de l'échange et de l'exclusion.

C'est maintenant l'étude de la relation qui est centrale et non plus la recherche d'une supposée essence qui définirait l'identité. La thématique interculturelle organise dès lors les réflexions ayant trait à la culture et aux relations entre cultures. L'approche psychosociale interculturelle nous apporte en effet de précieux outils théoriques permettant de conceptualiser les modalités contemporaines de contact entre les cultures, et donc d'appréhender la situation singulière des sociétés créoles de l'aire Caribéenne.

2. Logiques identitaires interculturelles

Le champ de la recherche interculturelle a émergé au lendemain de la seconde guerre mondiale dans des travaux menés aux États-Unis. Il semblerait que ce soit les expériences des militaires dans des aires géographiques et culturelles méconnues d'une part, et la prise de conscience du caractère multiethnique et multiculturel de la société américaine d'autre part, qui aient incité les chercheurs à être plus attentifs aux rencontres de cultures et aux dissensions que ces phénomènes peuvent générer (VATTER, 2003 : 29). Apparu dans les années 1970 en France, le terme interculturel fût utilisé pour la première fois dans un cadre institutionnel dans des circulaires de l'Éducation Nationale et en 1976 lors de la Conférence générale de l'UNESCO (RAFONI, 2003 : 14). Bien que foncièrement protéiforme et multiscalaire, l'interculturel peut être défini comme un champ interactif où les questions portent sur les relations entre sujets porteurs de culture (COSTA-LASCOUX, HILY, VERMES, 2000). Cette définition très large est symptomatique des usages et significations multiples que peut revêtir la notion d'interculturel⁵. Champ relevant de l'interculturalité, de l'interculturalisme ou de la communication interculturelle, l'interculturel a pour objets les échanges et les liens mais également « *les tensions entre des cultures distinctes* » (RAFONI, 2003 : 17). Il désigne, au fond, les changements institutionnels, psychologiques, culturels et identitaires induits par le contact d'individus de cultures différentes.

Dans le champ de la psychologie sociale et culturelle, les *stratégies identitaires* sont le concept clé des études de l'interculturel dans des conditions interrelationnelles et multiculturelles. Il s'agit donc d'interroger des phénomènes identitaires et interculturels corollaires, en partie, de stratégies identitaires mises en œuvre par les acteurs sociaux. Emblème ou stigmaté, l'identité peut être instrumentalisée dans les relations qu'entretiennent les groupes sociaux. Elle n'existe pas indépendamment des stratégies d'affirmation identitaire des acteurs sociaux qui sont à la fois le

⁵ La notion est en effet couramment utilisée dans les domaines de la psychologie sociale, des sciences de l'éducation, de la sociologie, de l'anthropologie, etc.

produit et le support des luttes sociales, symboliques et inégalitaires. La dynamique identitaire étant multiforme, changeante et fluctuante, il apparaît que les stratégies identitaires des individus - et de la collectivité qu'ils forment ensemble - sont elles aussi diverses et diversifiées selon les périodes et les crises rencontrées tout au long de la configuration et de la reconfiguration de la définition identitaire. Dans ce contexte de changement culturel particulier qu'est l'acculturation, une typologisation des stratégies identitaires et des identités qu'elles sous-tendent peut nous aider à comprendre la pluralité des mécanismes et des conduites à l'origine de ces stratégies. Dans cette perspective, l'identité semble être un moyen pour atteindre un but ; elle est relative et non absolue. L'idée de stratégie indique que l'individu, en tant qu'acteur social, utilise de façon tactique ses ressources identitaires et culturelles en fonction de l'appréciation de sa situation sociale, économique, ethnographique, historique, etc. Ces tactiques lui permettent de réduire les disparités et l'antagonisme des codes en présence.

Le phénomène acculturel supposant la « dévalorisation par les stéréotypes et préjugés négatifs induits par les rapports asymétriques entre la société d'accueil et le groupe d'origine » (COSTA-LASCOUX, HILY, VERMÈS, 2000 : 57) favorise conséquemment l'émergence de stratégies visant la revalorisation des traits et attributs de la culture d'origine. Ces négociations culturelles doivent nécessairement tenir compte et s'adapter à la situation sociale, au rapport de force entre les groupes, aux manœuvres des autres groupes culturels, etc. Il est important de préciser que, dans un même contexte et des mêmes circonstances d'acculturation, les acteurs sociaux ne déploient pas nécessairement les mêmes stratégies. Ces derniers peuvent « faire preuve de comportements très différents, comme celui de signifier ouvertement et de façon revendicative son appartenance culturelle ou au contraire d'essayer de l'effacer, en fonction notamment de leurs caractéristiques psychologiques » (Ibid. : 59). Ces mécanismes de « défense culturelle » et identitaire sont non seulement sociaux mais également cognitifs, car les individus construisent des représentations de leur culture et de leur identité, et par conséquent développent des stratégies à la fois subjectives, objectives et complémentaires. Et c'est l'objet même de la psychologie culturelle que d'allier le psychisme humain à la culture.

En tant qu'élément déclencheur des stratégies identitaires, le principe de dévalorisation des cultures est intimement lié à la notion d'*identité négative*. À cet égard, plusieurs études ayant trait à la construction de l'identité des Noirs ont démontré que depuis des générations, la société blanche a donné d'eux une image dépréciative que certains d'entre eux ont intériorisée et assimilée. Dans ce contexte, cette « autodépréciation » devient l'une des armes les plus efficaces

de leur propre oppression dans la mesure où une partie de ces migrants, les jeunes en particulier, finissent par adopter des comportements et des attitudes conformes à cet ensemble de représentations négatives. L'identité négative est immanente à ce que Michel Wieviorka et d'autres auteurs appellent les « minorités involontaires ». L'adjectif « involontaire » a été accolé au terme « minorité » pour la première fois en 1991 par le sociologue américain John Ogbu⁶ dans son célèbre article *Immigrant and Involuntary Minorities in Comparative Perspective* qui l'emploie pour décrire les faits de culture et les mécanismes de formation identitaire des Afro-Américains. Pour cette minorité aliénée, racialisée et déshumanisée, l'affirmation identitaire reste délicate. Les minorités involontaires sont ces groupes culturels fruits d'une histoire extrêmement violente, d'un arrachement brutal qui a détruit les personnes et les groupes de leur culture d'origine, transplantés ensuite loin de leur foyer dans des conditions terribles que leur imposait leur environnement. La Région caraïbe est donc une aire géographique originellement habitée de minorités involontaires, de populations qui, pour la plupart, n'ont pas choisi de vivre là où elles se trouvent et dont la présence au sein d'une société résulte d'un déracinement imposé, en l'occurrence l'esclavage et la traite négrière transatlantique. Elle est aussi le fruit de déracinements consentis successifs de populations venues dans la Caraïbe insulaire pour des raisons économiques essentiellement, comme cela a été le cas pour les migrants Indiens Tamouls, ou encore les commerçants chinois et syro-libanais. Toutes ces minorités ont de ce fait été infériorisées et dominées en des termes qui ne laissaient pas beaucoup de place à leurs expressions identitaires mais qui sont parvenus, tout de même, à construire une identité culturelle forte. Création originale en quête de reconnaissance socio-institutionnelle, l'identité culturelle des sociétés créoles des Départements français d'Amérique est en effet un agrégat d'éléments de cultures diverses. Cette caractéristique intrinsèque nous amène, pour mieux la comprendre, à aborder les notions de multiculturalité et de créolisation, notions qui sont au centre des problématiques identitaires actuelles.

III. Multiculturalité(s), branchements et créolisations

La multiculturalité, le métissage, l'hybridité sont autant de thématiques culturelles nouvelles qui traversent notre quotidien et qui sont souvent associées à la Caraïbe ethnosociale. Si

⁶ Voir à ce sujet John Ogbu, « Immigrant and Involuntary Minorities in Comparative Perspective » in Margaret Gibson et John Ogbu (sous la direction de), *Minority status and schooling: A comparative study of immigrant and involuntary minorities*, New York, Garland, 1991, pp. 3-33

elles semblent très proches dans leurs dimensions représentationnelles et idéelles, elles embrassent pourtant des réalités différentes, parfois contradictoires voire même paradoxales.

1. La théorie multiculturelle

D'après Farhad Khosrokhavar, la *fin des monoculturalismes* (KHOSROKHAVAR in GALISSOT, KILANI, RIVERA, 2000 : 17-30) a conduit à appréhender la diversité culturelle des sociétés en des termes nouveaux. La notion de « société multiculturelle » suppose la mise en place, à l'intérieur de cadres nationaux, de formes de coexistences harmonieuses entre des communautés culturelles d'origine parfois très distantes les unes des autres. Forgé aux États-Unis, le multiculturalisme est essentiellement tourné vers la préservation d'un droit à l'existence culturelle des communautés. Ce précepte d'apparition récente supplée la théorie du melting-pot qui tendait à appréhender la société nord-américaine en termes de syncrétisme c'est-à-dire que chacune de ses composantes culturelles et ethniques fusionnent les unes avec les autres pour créer une formation culturelle nouvelle et inédite.

Doctrine de reconnaissance identitaire, le multiculturalisme s'appuie en grande partie sur les présupposés du « culturalisme » et aborde la socialisation d'un individu comme étant interdépendante de la culture dans laquelle elle s'opère. La culture devient alors un attribut incorporé à la personne, inséparable de son identité. Système politique et moral, le multiculturalisme présuppose que des institutions démocratiques et non discriminatoires soient ouvertes aux débats afin de garantir un respect égal, la protection et « *l'expression universelle* » (Ibid. : 17) des singularités culturelles de tous les groupes humains.

C'est un lieu commun de dire que les sociétés contemporaines sont multiculturelles, et notamment les sociétés créoles intrinsèquement hybrides et multidimensionnelles. Dans les espaces publics médiatiques, politiques et même économiques dans une certaine mesure, des espaces francophones et anglo-saxons, le multiculturalisme est l'enjeu de débats très passionnés. Les fervents partisans de l'assimilationnisme s'opposent à des pluralistes défenseurs de la diversité culturelle. La tendance aux États-Unis est de revendiquer ses origines particulières et d'affirmer sa différence ethnique et son droit à l'indifférence. Il s'agit de mettre en avant les particularismes de son groupe d'origine et/ou d'appartenance. Être moderne et même post-moderne, c'est privilégier la diversité : la mode est en effet au *multi – culti* (LACORNE, 1997).

Apparu dans la langue anglaise en 1941, le terme multiculturel est d'un emploi relativement récent. Il a été utilisé pour la première fois par l'écrivain Edward Haskell dans son roman *Lance. A Novel about Multicultural Men* pour désigner une société de fiction : une société multiraciale, cosmopolite et plurilingue composée d'individus transnationaux aux attaches identitaires et culturelles multiples. Mais dès la fin des années 1950, cette société fictive, narrative et imaginaire devient une réalité dans les grandes villes d'Amérique du Nord.

En France, la problématique multiculturelle importée des États-Unis est moins prégnante dans les discussions relatives à la coexistence et la cohabitation de cultures diversifiées circonscrites à un même territoire national. Ce qui importe pour les partisans du multiculturalisme c'est de construire une société qui favorise le dialogue et la négociation avec les groupes les plus marginalisés qui veulent accéder à une reconnaissance certes culturelle mais aussi politique et sociale. L'enjeu porte sur le degré de reconnaissance et de mise en visibilité des identités particulières et des références culturelles devant être accordés, au sein des espaces publics, à toutes les formations identitaires. En Amérique du Nord la controverse identitaire se concentre le plus souvent sur les revendications des Américains d'origine africaine, asiatique, indienne et hispanique. L'exigence de reconnaissance des groupes culturels minoritaires, animée par un idéal de dignité humaine, indique au moins deux directions selon Amy Gutmann (GUTMANN in TAYLOR, 1992 : 13-39) : la protection des droits fondamentaux des individus en tant qu'êtres humains et la reconnaissance des besoins spécifiques des individus comme membres de groupes culturels spécifiques. Et pour mener à bien l'exigence de reconnaissance socio-identitaire et socio-culturelle qu'énonce le multiculturalisme, il est essentiel que cette doctrine et projet politiques soient pris en charge par les institutions et organes étatiques.

2. La culture aux prises avec l'État

L'expression « société multiculturelle » est apparue au milieu des années 1960 sur le continent nord-américain. En tant que construit social, elle signale à la fois l'émergence d'un nouveau problème dans la réalité sociale qui est l'explosion d'identités culturelles et l'affirmation de différences, et la promotion d'une solution caractérisée par la nécessité de prendre cette diversité en considération dans le gouvernement des hommes.

Le multiculturalisme désigne l'ensemble des doctrines politiques et philosophiques qui soutiennent que, dans un esprit de justice sociale et de tolérance, les cultures particulières à un groupe social doivent accéder à une reconnaissance publique. Le multiculturalisme se pose comme une alternative à l'idée que la cohésion nationale ne peut être obtenue que par l'adhésion de tous à une culture dominante ou officielle. Ce courant de réflexions et de pratiques politiques prône la diversité culturelle dans le sens où une minorité n'a pas à renoncer à l'expression publique de sa langue et de ses coutumes et que conserver sa culture est un droit de l'individu, au même titre que sa liberté d'opinion. Dans des termes propres à chaque pays, le multiculturalisme cristallise alors un projet politique qui allie deux idées essentielles : d'une part, la nécessité de ne plus continger l'expression des différences civiles dans la seule sphère du privé mais au contraire de leur garantir une place dans l'espace public et une représentation de l'espace politique, et d'autre part, la volonté d'accorder plus de droits aux minorités en tant que telles pour compenser les inégalités dont pourraient être victimes leurs membres dans les sociétés modernes. Trois idées centrales régissent la matrice idéologique du multiculturalisme. La première est l'affirmation de la richesse de la diversité culturelle et l'adhésion au relativisme culturel : tout est culturel et les cultures se valent car aucune d'entre elles ne peut se prétendre supérieure. La seconde idée soutient le besoin d'approfondissement de l'idéal démocratique en passant de la simple tolérance des différences à leur entière reconnaissance dans la vie publique. Enfin, la troisième idée concerne la prise en compte de conceptions ethniques concurrentes des diverses communautés vivant sur le même territoire.

Le multiculturalisme représente, *in fine*, l'accomplissement d'un idéal démocratique : les revendications identitaires visent à corriger le traitement inégal réservé aux minorités. On doit admettre que ces groupes ont un rôle à jouer dans la communauté nationale. La diversité culturelle et identitaire est une donnée empirique partagée par toutes les sociétés mais celles-ci ne lui réservent pas le même dessein national. Plusieurs approches de la question des différences existent chaque société ayant ses règles propres pour apporter une réponse au défi sans cesse actualisé du vivre-ensemble (CONSTANT, 2000). Le multiculturalisme repose également sur des dynamiques d'identification à des groupes humains ou des organismes et organisations institutionnelles et politiques dans la mesure où la question de l'identité est interdépendante du contexte politique qui la détermine. L'affirmation et la reconnaissance identitaires revêtent en effet une dimension foncièrement politique : elles font nécessairement l'objet de « *réflexivité politique qui se développe au cours des luttes* » (TAZI, 2004 : 127). Souvent amalgamée à l'ethnicité, l'identité culturelle peut être, à travers des procédures stratégiques politiques et administratives, imposée aux acteurs sociaux par des instances et institutions étatiques. Ce courant

de pensée *instrumentaliste* envisage chaque groupe comme étant animé d'un intérêt politique (et parfois économique) et dont la principale visée est de conserver ou de conquérir des privilèges. L'identité est donc instrumentalisée et au cœur de luttes sociales réelles et symboliques qui peuvent se révéler, dans certaines conjonctures sociales, géographiques, politiques et économiques très violentes. De fait, les conflits de la fin du XXe siècle des Balkans et du Rwanda, sont particulièrement symptomatiques des conséquences engendrées par des conduites extrêmes de racialisation et d'essentialisation d'une identité culturelle et ethnique. L'identité peut donc être manipulée tactiquement dans les relations entre des groupes sociaux.

L'identité culturelle, une fois consacrée par la loi, comme le préconise la pensée multiculturelle, devient une identité politique et, de ce fait, consubstantielle au pouvoir. Enjeu de luttes réifiées à travers les débats au sein de l'espace public politique notamment, la revendication d'une identité culturelle « *est ce par quoi les subjectivités socialement instituées sont irréductibles à leur propre institutionnalisation* » (TAZI, 2004 : 132). La culture est également en effet, « une affaire d'État » comme le souligne avec justesse Alain Dieckhoff dans son ouvrage *La nation dans tous ses États*. Parce qu'elle est à la fois protecteur, administrateur et garant de la diversité culturelle sur le territoire national, une des missions de la nation est de conférer un cadre légal et juridique assurant l'expression et la diffusion de chacune des cultures circonscrites à son territoire. C'est pour cette raison que si « le droit à la différence » suscite un certain enthousiasme, il provoque également certaines contestations et critiques. En effet, en affirmant une égalité civique compatible avec le respect des différences culturelles, le multiculturalisme rompt avec le système assimilationniste ou intégrationniste qui prévaut dans la plupart des démocraties, et notamment en France. Dans cette perspective, le multiculturalisme est perçu comme une idéologie qui mènerait à l'évanouissement du civisme républicain dans la mesure où des groupes sociaux séparés et inégaux occupent un même espace social. Ainsi, à la pensée multiculturelle s'oppose la pensée républicaine qui prônerait l'universalisme et non le communautarisme. Le modèle républicain est considéré comme un modèle égalitaire dans lequel les individus ont des obligations et des droits égaux, et ce, indépendamment de leurs différences d'ordre privé (comme la langue, la culture, la religion, etc.) alors que le modèle multiculturel permet aux individus de définir leur citoyenneté en fonction de leur appartenance culturelle. Cette opposition, qui a prévalu dans les débats sur le multiculturalisme dans les années 1980-1990, tend à être dépassée en laissant aujourd'hui place à des questionnements qui cherchent à établir un compromis entre les droits des citoyens et les droits des membres des communautés culturelles. Pour les défenseurs du multiculturalisme, ce dernier n'est pas anti-républicain, il peut être au contraire investi de façon originale par la

philosophie républicaine, ces deux modèles permettant, au fond, de repenser le concept de démocratie libérale et donc le libéralisme politique.

Les discours sur la société multiculturelle tendent à oblitérer la classification et la hiérarchisation sociale et, par conséquent, éloigne « *le risque de fournir le langage noble et l'alibi d'une idéologie du ghetto et de l'exclusion* » (AUGÉ, 1994 : 157). Cependant, cette abstraite « *apologie du pluralisme thérapeutique* » (LAPLANTINE, NOUSS, 1997 : 74) est, pour certains penseurs de la culture, contraire au métissage. Elle revendique davantage la cohabitation et la coexistence de groupes culturels différents et séparés qu'un réel processus de mélange et d'intrication de ces groupes, générateur de combinaisons culturelles et identitaires nouvelles. C'est d'ailleurs autour de ces concepts de rencontre, d'imbrication et d'hybridation que se cristallisent les théories de la créolisation et du branchement, théories que nous avons mobilisées pour notre étude ayant trait aux processus singuliers de constitution et de construction des sociétés de la Caraïbe.

3. Polyphonismes culturels

Nous avons vu que des cultures « pures » ou des identités collectives objectives sont au mieux des chimères et au pire des slogans d'exclusion. Toute culture, toute identité se construit dans une dynamique de l'altérité, de l'opposition, du mélange, de l'interprétation et même de la réinterprétation. Dès lors, les questions du métissage méritent-elles d'être posées ? En effet, même si cela est difficile à évaluer strictement, on ne peut aujourd'hui nier que les procès d'emprunts entre pratiques artistiques et culturelles de groupes ethniques ou sociaux différents se multiplient.

Appliquée aux cultures, la notion de métissage est l'extension du concept biologique : le métissage sous-entend le mélange de deux lignées génétiques différentes, distinctes de leurs phénotypes physiques et chromatiques. Issu du latin « *mixus* » qui signifie mélangé (Ibid. : 7), le métissage est, d'un point de vue racial, le mélange des sangs. Cette notion est apparue au XIX^e siècle dans les langues espagnole et portugaise, dans le cadre de la décolonisation pour désigner les « mulâtres », les métis créoles ou les « sangs mêlés ». Issue du champ de la biologie, cette conception du métissage indique implicitement qu'il existerait des lignées, des groupes « purs » et homogènes dont le croisement produirait un troisième groupe qui serait hétérogène et « impur »

par nature. Mais pour certains auteurs, le métissage traduit au contraire un phénomène de fusion totalisante où chaque composante garderait son intégrité.

Bien qu'intégrée aux territoires de la linguistique, de la théologie, et, à certains égards, des arts, c'est au champ anthropologique que la notion de métissage doit son actuel succès. Très proche du concept de syncrétisme, le métissage est souvent utilisé pour décrire des sociétés des Amériques indo-afro-européennes éminemment plurielles telles que le sont les sociétés brésiliennes ou mexicaines de l'aire Américaine. Mais à la différence du métissage très marqué par son héritage épistémologique biotique, le vocable « syncrétisme » semble davantage convenir pour qualifier ces cultures dites composites « *irréductibles à la somme de leurs composants* » (Ibid. : 31). Se fondant sur des réinterprétations convergentes de formes et d'influences culturelles d'origine différente, les cultures syncrétiques sont en effet le résultat d'emprunts, de réinterprétations et de reformulation d'items identitaires hétérogènes dans une dynamique interrelationnelle permanente ; sortes d'« *unitas multiplex* » (DUPOIRIER in CHEVALLIER, 1994 : 337) et constructions toujours fragmentées et transitoires. De ce point de vue, toutes les cultures sont d'une certaine manière syncrétiques et le monde contemporain serait devenu, pour reprendre l'expression de l'anthropologue américain Clifford Geertz, « un énorme collage ». Les formations humaines résultent donc de « *bricolages* » entre des composantes, des représentations et des symboles culturels diversiformes et de négociations conduites par les porteurs de cultures dans un contexte déterminé et des circonstances précises. Parce que ce ne sont pas les cultures qui se rencontrent *mais* « *des groupes d'individus qui, au-delà de leurs différences culturelles, occupent des places différentes dans un système de relations sociales* » (RIVERA in GALISSOT, KILANI, RIVERA, 2000 : 81) inégalitaires et asymétriques.

La pensée de Jean-Loup Amselle est selon nous celle qui fournit une des spécifications de la culture les plus pertinentes actuellement. En mettant au centre de la thématique identitaire l'idée de « *branchements* » qui, en mêlant les préceptes de la créolisation, de l'interculturalité, du multiculturalisme, le paradigme de l'anthropologue français s'émancipe de ceux du métissage trop biologisants et essentialisants (AMSELLE, 2001). En mettant en lumière les échanges et les *branchements* entre les cultures à travers une *logique métisse* (AMSELLE, 1990), l'anthropologue français atteste en effet que chaque culture évolue dans un rapport continu et contigu avec d'autres cultures. Le terme de branchement permet clairement d'enrichir la pensée anthropologique métisse qui s'attache à décrire les phénomènes culturels contemporains davantage complexes de ceux induits par le simple terme métissage. Pour Jean-Loup Amselle, le

monde s'apparente à un vaste réseau de signifiants qui circulent à l'échelle du monde. Il s'agit de centrer l'analyse sur « l'idée de triangulation, c'est-à-dire de recours à un élément tiers pour fonder sa propre identité » (AMSELLE, 2001 : 9). Dans ce processus, l'interconnexion est au fondement de l'interculturalité. En réalité, les cultures sont influencées et empreintes les unes les autres à tel point que l'on en peut plus discerner où s'achève une culture et où commence une autre. De fait, il n'y a pas de cultures proprement dites mais simplement des « fragments culturels innombrables provenant d'innombrables sources culturelles » (KYMLICKA, 1995 : 149). Lorsque l'on a besoin de quelque référence extérieure, on se « branche » sur une culture différente. Il s'agit d'un procédé normal de construction des cultures qui est vécu comme un procès d'entrelacements et d'interhybridation. Ces formes de médiation et de communication entre cultures constituent ce que certains chercheurs qui s'intéressent à l'interculturalité qualifient de *transferts culturels*. Ces transferts culturels regroupent « les biens et pratiques culturels qui sont transférés et reçus dans la culture cible » (VATTER, 2003 : 34).

On retrouve une conception voisine dans les travaux d'Édouard Glissant et de Ulf Hannerz⁷ notamment qui, en reprenant la thèse défendue par James Clifford⁸ pour qui les cultures contemporaines sont des *traveling cultures*, considèrent l'existence d'un processus de créolisation du monde. L'analyse s'attache alors à explorer les mécanismes de réappropriation culturelle, réappropriation génératrice d'items culturels nouveaux. Reliée aux contextes postcoloniaux, cette théorie émet l'hypothèse de l'existence de sociétés et/ou de cultures créoles dont l'identité culturelle antillaise ou caribéenne préfigurerait le phénomène actuel de créolisation de l'ensemble des cultures de la planète. Édouard Glissant oppose les cultures foncièrement composites telles que les cultures caribéennes aux cultures dites ataviques. Influencé par la pensée des philosophes Guy Deleuze et Félix Guattari, il pense que les premières possèdent une « identité-rhizome » (qu'il qualifie également d'« identité- relation ») et les secondes une « identité-racine ».

La créolisation est la mise en contact de plusieurs éléments et items culturels, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la simple synthèse de ces éléments (GLISSANT, 1997 : 5). On présumerait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation. Il semblerait que le monde entier s'archipélise et pour le philosophe et écrivain martiniquais « ce que [les Caraïbes ont] vécu, dans les souffrances de la traite et des systèmes de plantations, le monde l'accomplit sous nos yeux, dans le désordre et les

⁷ Voir son ouvrage *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996, 200 pages

⁸ En particulier dans l'article « Traveling Cultures » in Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler, *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 96-116

injustices, mais aussi dans la beauté partagée » (Ibid. : 5). Bien que les critiques reprochent souvent aux anthropologues de la créolisation de trop localiser leurs études à une aire géographique précise, celle de la Caraïbe, cette conception polygéniste des systèmes culturels humains reconfigurés dans une dynamique continue de croisements et d'interpénétrations est aujourd'hui celle qui prévaut dans le monde anthropologique. La créolisation conçoit l'identité comme une *trajectoire*, comme un processus de construction permanente et non comme un état.

La circulation incessante et ultra rapide des signes culturels et identitaires est symptomatique de ce processus d'élaboration des cultures qui désormais se construisent en s'appuyant sur les autres cultures, en particulier sur les cultures dominantes, car il existe dans chaque culture à la fois une dimension d'universalité et une dimension d'interculturalité. Les cultures ne sont pas des univers étanches : chacune produit ses propres signifiés et contribue continuellement à donner un sens spécifique aux choses et au monde. Chaque culture se branche sur le vaste réseau de la globalisation sans disparaître pour autant. La culture doit donc être conçue en termes de mouvement plutôt que par la délimitation de frontières censées être immuables. Adoptée par les chercheurs de la nouvelle anthropologie, cette vision conduit surtout à poser la culture autant comme ressource que comme problématique.

Branchements et identité sont donc imbriqués : les populations et les cultures ne disparaissent jamais totalement. En effet, elles se mélangent et se transforment de telle manière qu'on ne peut pas fixer dans l'histoire un moment où elles auraient existé de manière plus authentique (AMSELLE, 2001). Dans ce cadre intellectuel, l'idée d'uniformisation et de globalisation du monde paraît inappropriée dans la mesure où des identités différentes peuvent être revendiquées, créées voire recrées à tout moment. Si se développent effectivement « des industries culturelles mondiales » il n'existe pas de *culture mondiale* (WOLTON, 2003 : 24). Considérer que les cultures et les identités culturelles sont menacées d'érosion et d'homogénéisation sous l'influence croissante du phénomène contemporain de mondialisation ne décrit pas la réalité des faits et mutations culturels contemporains. Les cultures sont des « reconstructions idéologiques » particulières et subjectives de traits identitaires et culturels que les acteurs sociaux mobilisent dans des situations et des contextes socioculturels, sociohistoriques et sociospatiaux singuliers. Il n'y a pas de culture sans contexte, sans relations à l'altérité. Le mécanisme identitaire est au fond, une dynamique d'aménagement permanent des différences et même des ambivalences qui confère, paradoxalement, à chaque identité culturelle toute sa cohérence. Une culture n'est pas une création pure, elle est toujours *imbroglio*, entrelacs et

interrelations, association de divers héritages, emprunts et oublis. Toute culture est finalement hybride et toute société assume plus ou moins le caractère inter- et trans-dimensionnel de sa culture. Nous pensons que les sociétés caribéennes et pan-créoles sont des préfigurations de ces phénomènes ethnoculturels et constituent un exemple prototypique du passage d'une définition culturelle à une définition interculturelle et/ou polyphonique de l'identité. Mais il importe de corréler cette translation définitoire à l'apparition et au développement, dans les Départements français d'Amérique, d'un paysage audiovisuel où les médias, et la radio infranationale en premier lieu, ont joué un rôle central dans la figuration et la circulation de ces représentations culturelles. La thématique de l'identité est ainsi prise en charge par les sphères intellectuelles et médiatiques infranationales notamment qui transmettent des définitions, des visions du monde, des référents identitaires entrant en résonance avec la dynamique de prise de conscience d'appartenance à la fois sociale et territoriale des individus. Cependant, ce processus ne peut être signifiant et opératoire qu'inscrit dans le ou les territoires (administratifs ou affectifs, réels ou imaginés) sur lesquels une société donnée fonde symboliquement sa définition identitaire. Le chapitre suivant s'intéressera donc à la notion de territoire en tant que résultat d'actions sociales, en tant qu'agrégat de projections et, par conséquent, en tant que supports d'identité(s) culturelle(s). En effet, si, comme nous venons de le voir, l'identité se conçoit désormais en termes d'interculturalité et d'hybridité, il apparaît que la définition identitaire des sociétés contemporaines, et les sociétés créoles des Départements français d'Amérique notamment, ne s'opère plus en référence à un mais à une multitude de territoires réticulés qui s'imbriquent, s'interpénètrent et s'opposent parfois.

CHAPITRE 2. DU TERRITOIRE AUX RAPPORTS SPATIAUX

Longtemps délaissée des chercheurs en Sciences de l'information et de la communication, la notion de territoire occupe aujourd'hui une place de plus en plus importante dans les questionnements ayant trait au champ des médias et de leurs influences. Cette lacune peut être expliquée essentiellement par deux facteurs. D'une part, la conception pérenne des études territoriales qui ont appréhendé le territoire uniquement en termes d'invariant en supposant la neutralité spatiale des systèmes de communication (alors que les études contemporaines s'accordent à dire que les médias ont partout des effets différenciés). D'autre part, les discours sur l'avènement d'un village global « MacLuhalien » qui présupposent l'unification du territoire national par l'anéantissement de l'espace et du temps par les ondes transcendant les frontières. Ces différentes approches oblitéraient complètement le caractère multiréférentiel d'une notion aussi protéiforme et complexe que celle de territoire. La territorialité engage en effet une approche transversale qui mobilise des savoirs issus de plusieurs cercles disciplinaires : la géographie à la fois sociale et phénoménologique mais aussi les sciences de la nature, les sciences politiques, la sociologie, l'économie, etc.

Le territoire est aujourd'hui un élément clé autour duquel se cristallisent de nombreuses réflexions en Sciences humaines et sociales interrogeant des situations multidimensionnelles et « en mouvement ». Afin de mieux en saisir les enjeux dans l'évolution des médias infranationaux et des échanges communicationnels et informationnels en milieu insulaire, il est selon nous indispensable d'en préciser le sens. Il ne s'agit pas de donner une définition univoque et exhaustive du territoire mais d'en proposer un éclairage pertinent coïncidant avec les questions qui nous préoccupent ici c'est-à-dire de questionner les liens que les médias entretiennent avec le territoire et l'identité culturelle dans une aire socio-spatiale et sociohistorique singulière : la Caraïbe. Renvoyant à des pratiques sociales individuelles et collectives, la territorialité est expérimentée au quotidien. Rarement borné à une seule définition, le territoire à la fois géographique et affectif est par nature composite et se révèle à différentes échelles qui s'enchevêtrent : des ères infranationales aux ères nationales voire supranationales.

I. Le territoire : un objet de pensée

C'est à partir des années 1970 que les géographes commencent à emprunter, de manière systématique, les terminologies de la territorialité aux ethnologues. Si l'on se réfère à son histoire étymologique, le terme *territoire* est apparu en français au XIV^e siècle et signifie dès le XVII^e siècle « une segmentation forte de l'espace ». Le territoire est un espace construit, pratiqué et vécu par des populations qui n'ont pas forcément participé à son élaboration. La territorialité est, elle, définie comme le rapport individuel et collectif à un espace particulier considéré comme réapproprié. Cet espace est investi symboliquement et/ou physiquement par un groupe mais il doit être légitimé et reconnu par celui-ci afin d'exister en tant que territoire. Le territoire semble de ce fait être une objectivation géographique collectivement et idéologiquement admise.

Notre questionnement de la territorialité s'inscrit dans le sillage des travaux de la « nouvelle » géographie, cette géographie à la fois sociale, culturelle, et psychologique qui place au centre de ses préoccupations, à la différence de la géographie vidalienne, l'acteur social qui vit et qui perçoit les lieux qu'il pratique quotidiennement. Au fond, ce ne sont pas les propriétés physiques et naturelles du territoire qui nous importent ici, mais plutôt les interrelations que cette portion de l'espace biosphérique entretient avec les hommes et dans quelle mesure ces liens participent au processus de définition identitaire d'un groupe humain. De ce fait, la notion de territoire renvoie à un fragment d'espace terrestre construit par des normes administratives et juridiques, et des pratiques spatiales, sociales et culturelles, voire affectives dans certaines conditions géographiques et notamment en milieu insulaire. Un territoire n'est pas un espace quelconque : il est vécu, investi, sémantisé, habité par une société humaine. Selon cette acception, les bases scientifiques de l'étude de la territorialité s'inscrivent au sein d'un paradigme questionnant les divers processus physiques, biologiques, et socio-économiques qui modèlent les territoires et leurs évolutions. Ces dernières décennies ont vu un retour en force du mot « territoire », retour qui s'est inévitablement accompagné d'une extension de sens et d'usages de ce terme. Cette diversité renvoie à celle des définitions mais aussi à celle des perceptions et des sensibilités des différents interlocuteurs. Issue de la littérature géographique, la notion de territoire, parfois utilisée comme substitut du mot espace, fait aujourd'hui figure de concept interdisciplinaire. Recouvrant des réalités diverses, ce concept n'a, pour certains chercheurs, « *pas d'existence en soi* » (THIREAU, 1993 : 230). Terme subterfuge, à ses débuts, pour désigner la « Région » avec un grand « R » devenue trop connotée car symbole du centralisme républicain, le

territoire connaît actuellement une polysémie symptomatique des différents niveaux et postures épistémologiques qui la sous-tendent. C'est qu'il y a pour le mot « territoire » autant d'acceptions que de conceptions spécifiques à chaque discipline qui l'usite. Des sciences éthologiques aux sciences humaines et sociales en passant par les sciences politiques, la notion de territoire est un objet de pensée dont le contenu sémantique n'a cessé de se complexifier et d'évoluer.

1. De l'éthologie animale à l'éthologie humaine

Dans ses déterminations premières, le mot territoire est emprunté aux spécialistes de l'étude comportementale des animaux : l'éthologie. Née à la fin du XIXe siècle, cette science a pour objet de recherche le comportement des êtres vivants dans leur milieu naturel. Les recherches en éthologie sur les pratiques territoriales des animaux ont été utilisées par des chercheurs pour comprendre les pratiques territoriales des hommes. Elle permet donc de mettre en relief l'importance de la problématique de l'espace en l'érigant « *en objet d'observation directe pour les scientifiques intéressés par des comportements aisément saisissables chez les animaux* » (VINSONNEAU, 2002 : 99). Clairement inspirée du territoire tel que le conçoivent les éthologues, la définition minimale du territoire en Sciences humaines et sociales la plus communément admise et qui jouit de l'adhésion d'un grand nombre de géographes est la suivante : *le territoire est l'espace des pratiques socio-spatiales*. Enrichies d'un contenu emprunté aux sciences de la nature animale, les réflexions ayant trait à la territorialité se sont alors dotées d'éléments de compréhension permettant de préciser la manière dont les principes sociaux de l'identité et ceux de l'altérité s'élaborent dans l'espace, au travers du territoire. Les éthologistes ont en effet commencé à envisager la notion de territoire lorsqu'ils ont dû s'intéresser à la différence fondamentale qu'il y a entre une collectivité et une société. Cette discrimination laissait supposer que l'environnement des espèces étudiées n'était pas constitué d'un tout mais qu'il était au contraire possible de distinguer des types d'environnements diversifiés. Ainsi, la science éthologique semble décrire le « type-idéal » du territoire dans les sociétés humaines. Elle appréhende le territoire comme un espace « *produit par le comportement agressif des animaux délimitant et défendant leur milieu afin d'assurer la sécurité de leur progéniture et contrôler les ressources indispensables à leur survie* » (DI MÉO, 1998 : 42). Dans ces conditions, l'attachement, l'identité et la défense de l'espace seraient liés et caractériseraient l'attitude de l'animal transformant le milieu dans lequel il évolue en territoire. À cet égard, c'est à travers les conduites de certaines espèces animales que les formes primaires de localisation, de division et de défense de l'espace ont été mises en valeur.

Étendue limitée de la surface terrestre sur laquelle vit un ensemble donné d'individus d'une même espèce, le territoire à travers le prisme de la science éthologique revêt également une dimension nouvelle : la territorialité doit désormais être pensée en termes de complexe comportemental ou de « système de comportements » pour reprendre l'expression d'Alain Lefebvre puisqu'il s'agit « *d'un rapport entre les hommes davantage qu'un rapport avec un lieu* » (BOURE, LEFEBVRE, 2001 : 60) avec un espace proprement dit. Le transfert de la représentation éthologique de la territorialité aux Sciences humaines et sociales apparaît clairement dans le domaine des institutions qui, tout comme les animaux conquièrent, marquent, bornent et symbolisent le territoire avant de s'attacher à faire partager et accepter la validité des frontières qu'elles ont choisies. À la différence de la conception éthologique, les Sciences politiques proposent une vision rationnelle d'un territoire synonyme d'enjeu politique et au cœur de luttes symboliques, alors que les Sciences humaines et sociales s'orientent vers une acception plus abstraite et plus culturelle des notions de territoire et de territorialité.

2. Un territoire politique et administratif

Telle qu'elle a été définie par les sciences éthologiques, la territorialité est le fait de délimiter par des frontières un espace individuel, familial ou social, puis à le défendre contre les autres. Cette définition a un étroit lien avec le territoire des sciences politiques qui envisagent celui-ci en termes de partage administratif de l'espace géographique. En effet, les institutions politiques des sociétés humaines mettent en œuvre des processus d'imposition de la territorialité en s'efforçant de les faire accepter aux individus et aux groupes qu'ils assujettissent.

Jusqu'à très récemment, la territorialité était définie par son caractère intrinsèquement juridique, politique et institutionnel. Le sens juridique et politique de ce « morceau d'espace approprié » est très fort et reste très prégnant de la manière dont est conçu le territoire aujourd'hui. Pour certains auteurs, le territoire n'est pas seulement un espace vécu, il est aussi et surtout l'aboutissement d'un processus historico-politique, un espace au sein duquel s'exerce un pouvoir. La conception politico-administrative est une des principales modalités d'objectivation spatiale. Elle offre, selon Guy Di Méo -l'un des plus éminents chercheurs de l'École des représentations- « *les perspectives les plus claires et aboutit aux découpages spatiaux de loin les plus nets, voire, à bien des égards les plus déterminants* » (DI MÉO, 1991 : 176). Ce sont en effet les sciences politiques qui ont fait de la notion de territoire une catégorie quasiment universelle. Les juristes

ont commencé à participer à la spécification du territoire lorsque se cristallisèrent les problématiques ayant trait aux conflits de puissance, suscitant des débats sur la question des frontières et les cessions de territoires. En droit, le territoire est d'abord un maillage de l'espace géographique auquel est circonscrite l'application exclusive et uniforme des normes juridiques et sur lequel pèsent le pouvoir du Prince et l'emprise d'une institution (l'État, les collectivités locales, etc.). D'après l'étymologie classique, le territoire c'est également le *jus terrendi* c'est-à-dire "le droit de terrifier" l'ennemi intérieur et extérieur dans les limites et les frontières de celui-ci. Conçu par les sciences juridiques comme un élément constitutif de l'État, le territoire se particularise par ses frontières dans la mesure où « la frontière appelle le territoire » selon la théorie dite de la *frontière objective* (ALLIÈS, 1980 : 32). L'acception politique des espaces distingue tout de même les frontières des limites. Les limites renvoient aux questions de bornage, de formation et de détermination de lignes de séparation, alors que les frontières sont des institutions des zones de services publics, elles constituent un procédé d'unification et un moyen d'organisation de l'État. Mais dans la plupart des cas, la sémantisation, l'investissement, la pratique et, d'une certaine manière, la défense du territoire se traduisent par des conduites qui sont au fondement de ce que le géographe Guy Di Méo appelle le *territorialisme*. Territorialisme qui se traduit généralement par un rejet de l'autre qui occupe indûment un territoire « sacralisé ». Cependant, de moins en moins circonscrits à des aires géographiques clairement délimitées ; les territoires sont des espaces dont les frontières fluctuent et se désagrègent : les découpages politico-administratifs ne permettent plus de spécifier les zones géographiques au sein desquelles interagissent et se reproduisent les organisations sociales.

Les instances politiques et administratives constitutives du territoire régulent et organisent la territorialité. Elles jouent ainsi un rôle essentiel dans la construction des logiques sociales territoriales. Instrument d'unification interne et d'hégémonie de l'appareil d'État d'une part, et production (et reproduction) des institutions administratives d'autre part, le territoire n'est rien de spontané. Il est l'objet d'enjeux et de stratégies mis en œuvre en vue de le maîtriser et de le contrôler. Une nouvelle dimension du territoire apparaît alors : celle de pouvoir. Le territoire est aussi le lieu dans lequel s'inscrivent les luttes de pouvoir menées par certains acteurs sociaux qui souhaitent l'instrumentaliser et le dominer à des fins politiques.

La réification du territoire par les instances politiques émane aussi de rapports sociaux ; elles assurent la protection du groupe, garantissent et prennent en charge en son sein l'exercice de la justice. Appréhender le territoire c'est également prendre en considération le fait qu'il soit

construit par les relations qu'entretiennent avec lui les acteurs sociaux qui l'investissent. Cette problématique est au cœur des questionnements en Sciences sociales relatives à la territorialité.

II. Le territoire en Sciences sociales

Quelle que soit l'échelle (locale, régionale, nationale voire internationale) on peut constater que la formation socio-spatiale des territoires acquiert une perspective davantage idéologique qui élargit l'espace vécu des acteurs sociaux à des champs inexplorés, purement représentés et imaginés. Simultanément perception collective et individuelle, appropriation et construction historique, le territoire est un complexe protéiforme qui relève davantage de l'imaginaire (dans le sens où l'entend Benedict Anderson) que de la géographie.

1. Un territoire entre individualité et collectivité

Perçu comme un « espace vécu » et limité (au sens propre du terme) par chaque acteur social ou comme résultat d'un processus politico-historique et donc comme espace d'expériences spatiales et sociales, le territoire semble recouvrir deux niveaux : celui de l'individu et celui de la société. Pour Henry Chamussy, ce double caractère du territoire est ce qui constituerait le plus grand écueil à sa conceptualisation : « *comment passer de l'individu à la société, ou de la société à l'individu ?* » (DE BERNABY, DEBARBIEUX, 2003 : 169). Guy Di Méo précise que cette oscillation entre l'individuel et le collectif correspond aux deux dimensions essentielles inhérentes au territoire. En effet, dans sa dimension collective, le territoire est un espace social, en ce sens il est le résultat d'interactions sociales et spatiales. En tant qu'espace social, il s'agit d'un précipité « *de lieux fréquentés par un ensemble social et sous-tendu par les relations existant au sein de cet ensemble* » (FRÉMONT, GALLAIS, 1982 : 27). Le territoire a aussi des caractéristiques naturelles, une localisation singulière sur la planète et des propriétés physiques en tant que lieu qui font de lui un ensemble de ressources mobilisables par les groupes humains. Dans cette perspective, le territoire est consubstantiel à l'idée de communauté, de formation ou de groupe humains qui, par leurs lectures de l'espace, se représentent et construisent *leur* territoire. D'un point de vue individuel, le territoire est un espace vécu c'est-à-dire qu'il « *exprime un rapport existentiel, forcément subjectif, que l'individu socialisé établit avec la Terre* » (DI MÉO, 1998 : 37). Connaître et comprendre le territoire passe nécessairement par l'intrication de ces deux dimensions qui, loin

d'être antithétiques, sont foncièrement complémentaires. Le territoire n'est pas seulement investi, il est représenté, et imaginé par les acteurs sociaux qui le pratiquent et lui donnent du sens. En effet, « *les ensembles objectivés que sont les territoires sont aussi le siège de l'expérience du sujet et se colorent de sa subjectivité* » (LAURIN, KLEIN, TARDIF, 2001 : 110).

Les trajectoires du territoire se construisent et deviennent intelligibles par l'imbrication de ces deux dimensions collective et individuelle. Il apparaît alors que la territorialité s'identifie pour partie à un rapport, a priori émotionnel et « présocial », de l'homme à la terre. Le territoire participe aussi de l'ordre des représentations sociales et culturelles. Elles lui confèrent tout son sens et se régénèrent, en retour, au contact de l'univers symbolique dont il fournit les bases référentielles. Les propriétés de cette acception mettent en évidence le caractère construit des territoires et des espaces sociaux qui ne sont pas des purs attributs de la distance spatiale mais des artefacts imaginés (ANDERSON, 1996) par les collectivités humaines. Par conséquent, les territorialités et les représentations qui leur sont inhérentes fluctuent et se reconfigurent au fil du temps en fonction des époques et des déterminations qui se succèdent. À la différence de la géographie classique, la géographie culturelle et sociale contemporaine conçoit les territoires non en termes de permanence mais en termes de transsubstantiation. Le territoire a cette particularité d'être à la fois articulation et transition c'est-à-dire un espace provisoire qui « *se défait au fur et à mesure qu'il se fait* » (CHAMUSSY in DE BERNABY, DEBARBIEUX, 2003 : 173). Les constructions territoriales se reconfigurent en effet en permanence en fonction de l'évolution des représentations et des perceptions collectives qui les réifient. Si bien que certains géographes préfèrent parler de « processus de territoire » dans le sens où il s'agit bien implicitement d'analyser les évolutions et les fluctuations d'un certain type de fait géographique. Mais pour Henry Chamussy, le territoire ne doit pas être considéré comme un concept et encore moins comme un concept opératoire. La qualité de concept devant être, selon l'auteur, réservée aux processus et phénomènes qui ont une réalité matérielle or le territoire, lui, « *serait (...) un édifice conceptuel reposant sur deux piliers complémentaires, souvent présentés comme antagonistes en géographie, le matériel et l'idéal fonctionnant en étroites interrelations l'un avec l'autre* » (ÉLISSALDE cité in Ibid. : 167). Et le flottement et le flou conceptuels récurrents qui caractérisent la plupart des travaux sur le territoire montrent bien à quel point il est difficile de l'appréhender en tant que notion objectivée. Le territoire est en effet, et avant tout, l'espace approprié par un groupe social sur lequel s'inscrivent ses pratiques spatiales. Une seconde caractéristique du territoire apparaît : celle d'appropriation.

2. Un territoire approprié

Il s'agit d'une appropriation à la fois économique, politique, et idéologique : sociale. Il semblerait alors que tout espace oecuménique c'est-à-dire habité, soit un territoire puisqu'il est à la fois le lieu de pratiques d'appropriation sociale et le lieu marqué par les conflits avec les groupes sociaux exogènes. C'est un espace expérimenté quotidiennement. La combinatoire sociale de praxis spatiales, de vécus et de représentations individuelles si bien que « *le scientifique qui étudie le territoire tente de constituer une sorte de synthèse qui ne ressort ni de la somme, ni du produit de ces pratiques, de ces vécus, de ces représentations* » (Ibid. : 178), un espace qui ne coïncide que très rarement avec un espace géographique et institutionnalisé bien défini, délimité, stable, modélisable. Pour François Augoyard, un territoire est le précipité d'un ensemble de comportements : « *le territoire est un acte, le résultat d'une manifestation perceptive [...]. Le territoire n'est donc qu'une substance étendue et circonscrite qu'au titre des résultats des comportements territoriaux* » (AUGOYARD cité in LOUARGANT in Ibid. : 188). Ce construit collectif et social est une production symbolique constituée de représentations partagées telles que la langue, les mythes historiques, les emblèmes, les traditions, etc. Dans cette perspective, le territoire est espace anthropologique qui sous-tend cette idée d'appropriation de l'espace à travers des façons d'aménager, de se mouvoir et de fréquenter cet espace singulier. L'acte symptomatique de cette appropriation spatiale et idéologique est l'acte perlocutoire de nommer un territoire qui assigne à cet espace social des limites et des frontières à l'intérieur desquelles le groupe exerce son pouvoir et son influence. Dans la lignée des travaux de Roger Brunet, les géographes et socio-géographes appliquent la notion de territoire à une portion d'espace approprié. Mais ce concept s'est peu à peu globalisé et complexifié en recouvrant à la fois des réalités institutionnelles, économiques, identitaires et culturelles, traduction d'une identification forte d'une collectivité à une aire géographique délimitée. Il appert alors clairement que quelle que soit la discipline, de l'économie à la géographie en passant par les sciences politiques, la notion de territoire est issue de la tradition axiomatique constructiviste dans le sens où c'est « *l'analyse de la construction par les acteurs qui retient l'attention plutôt que la recherche de déterminismes* » (DOUILLET in Ibid. : 218). En ce sens, si le territoire est bien une configuration sociale, il est aussi façonné et sculpté par le temps, les narrations, les emblèmes et référents historiques qu'une communauté donnée mobilise pour qu'il fasse socialement et idéologiquement sens.

3. Une élaboration discursive et diachronique

En tant que réalité symbolique, le territoire est un artefact qui s'élabore à travers des représentations sociales : il est donc une production issue de l'interaction sociale. Le territoire est donc un complexe de représentations partagées. A travers lui c'est d'actions collectives dont il est question. Dans cette perspective, la géographie des représentations, branche relativement récente et féconde de la géographie, a permis de mettre en lumière des phénomènes et des mécanismes socio-spatiaux ignorés jusqu'alors. C'est notamment à travers l'étude géographique des « cartes mentales », que les géographes des représentations ont permis des avancées significatives dans la compréhension de l'organisation de l'espace et de la création à la fois sociale, mentale et individuelle des territoires dès lors qu'ils sont humainement investis. Mais ces territoires représentés voient tout de même leurs frontières se transformer sous l'influence de l'action humaine.

Si le territoire se veut le construit social et mental de l'expérience d'un groupe d'acteurs, son image dépend, elle, des récits et des écrits que les habitants et les acteurs sociaux lui assignent. Plus que le territoire, ce qu'il faut chercher à saisir c'est « *le mouvement qui amène les acteurs à constituer du territoire pour se situer dans le processus de production, la concurrence, et plus généralement, le rapport au monde* » (PECQUEUR, ROUSIER cité in LOUARGANT in Ibid. : 202). La figuration territoriale se construit sur le récit (au sens de Paul Ricoeur), sur un ensemble d'énoncés des habitants mais aussi des acteurs de l'aménagement. En effet, l'énonciation médiatisée de l'action humaine sur le territoire contribue et provoque un effet de construction de la réalité sociale. De ce fait, les recherches interdisciplinaires que suscite le territoire, permettent « *une lecture spatialisée de la réalité sociale* » (DOUILLET in Ibid. : 223).

Dans son ouvrage, *Construire l'identité régionale*, Hélène Cardy analyse les rapports que le territoire régional entretient avec la communication médiatique. Elle tente de mettre en lumière dans quelle mesure les nouvelles technologies de l'information et de la communication et leurs techniques, favorisent la création d'un espace représenté et lui donnent corps à travers des éléments fédérateurs et unificateurs. À travers le prisme médiatique les discours relatifs au territoire participent au renforcement d'un système plus ou moins cohérent de représentations visant à permettre de légitimer et d'orienter les comportements collectifs et les pratiques sociales (CARDY, 1997). Cette « idéologie territoriale » médiatisée met en lumière une configuration

singulière de l'aire socio-spatiale à laquelle cette idéologie fait référence (RANGEON in CHEVALLIER, 1982 : 78). Consubstantiel à son histoire, le territoire ne peut se défaire de l'épaisseur normative du temps. L'articulation de représentations patrimoniales et de traces mnémoniques joue un rôle essentiel dans la configuration continue des espaces géographiques. La mémoire reconstruite semble en effet être un élément capital du territoire. Et montrer et se référer à des lieux, des paysages, des vieilles pierres, des châteaux, etc. mobilise une « géographie historique » au cœur de la démarche identitaire (DUMONT in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 135). La quête identitaire passe en effet selon l'expression de Raphaël Draï par un *réinvestissement généalogique* parce qu'il n'y aurait « *d'identité qu'enracinée dans une histoire et des traditions multi-séculaires* » (RANGEON in CHEVALLIER, 1982 : 78 ; CARDY, 1997 : 94).

Par ailleurs, dans un essai original, Marie-Carmen Garcia et William Genieys évoquent ce phénomène de convocation de l'histoire dans la création des territoires contemporains. Dans *L'invention du Pays Cathare* en France ils abordent les logiques sociales et historiques à l'œuvre dans l'apparition de territorialités nouvelles. Les auteurs mettent en lumière les mécanismes à l'origine de ce processus de construction d'un territoire imaginé, processus qui prend appui sur l'indiction par les acteurs sociaux d'identités patrimoniales et historiques. L'émergence de l'appellation « Pays Cathare » comme définition légitime de ce territoire est un phénomène saillant des mécanismes participant à la formation d'imaginaires collectifs identitaires territorialisés et « territorialisables ». Il s'agit en effet de démontrer que la mobilisation d'« *histoires commémoratives, locales et identitaires* » concourt pleinement à l'érection de territoires symboliques (GARCIA, GENIEYS, 2005 : 15). Ces éléments instaurés en valeurs patrimoniales concourent à asseoir et à renforcer l'appartenance collective identitaire et territoriale des hommes qui occupent ce territoire.

S'inscrivant dans un imaginaire collectif, le territoire se traduit dans les consciences des acteurs sociaux par des images. De nombreuses idéologies semblent être au fondement de toute édification socio et culturo-spatiale. C'est pourquoi la catégorie particulière des *idéologies territoriales* est au cœur de la construction des territoires (DI MÉO, 1998 : 229). Ces systèmes d'idées, de mythes et de symboles, renvoient à la représentation que se fait et que partage un groupe circonscrit à un espace et de son rapport à cet espace. Le concept de « territoire métaphorique » (MONS, 1992) développé par Alain Mons est symptomatique de cette dimension allégorique au centre de la définition même des territoires. Les idéologies territoriales sont aussi

l'ensemble des valeurs économiques, politiques et culturelles partagées par un groupe à une époque et en des lieux donnés. C'est dans la mesure où ce groupe s'identifie et s'approprié un territoire qu'il est opportun d'utiliser l'expression « idéologies territoriales ». Les idéologies sont des sphères complexes symboliques renvoyant à l'association d'espaces matériels ou immatériels, d'images, d'imaginaires et de qualités qui sont quelques fois loin des réalités.

III. Des territoires symboliques

Pour Henry Chamussy, le territoire est une notion heuristique, pré-scientifique en plein devenir qui constitue un véritable terrain de réflexion. Mais une difficulté demeure : le territoire est multiple et complexe et les processus de globalisation et de mondialisation actuels font éclater de nombreux territoires traditionnels mais en font naître de nouveaux qui s'imbriquent, s'enchevêtrent, s'influencent. L'objectif de la géographie contemporaine est d'estomper les frontières qui séparent les catégories spatiales traditionnelles, catégories devenues aujourd'hui trop tranchées et irréfragables.

Pendant longtemps, la géographie dite classique s'est attachée à mettre en lumière des différences, des particularismes, des limites et des découpages entre territoires mais on assiste maintenant à la montée de « territoires mosaïques », des espaces interactifs, des zones juxtaposées à des entités qui se recoupent et se recomposent. Ces nouveaux territoires sont mouvants, ils bougent, se chevauchent mais aussi se superposent : c'est ce que certains géographes qualifient de *tectonique des territoires*¹. En effet, cette analogie pertinente élaborée par le professeur Claude Lacour fait référence à la géomorphologie et est symptomatique du fait que « *quoi que l'on fasse, l'espace s'organise en 'plaques', en ensembles plus ou moins intégrés et qui ont tendance, naturellement, à se séparer, voire à diverger* » (LECLERC, PARIS, WACHTER, 1996 : 127). Des territoires qui s'imbriquent à différentes échelles et qui sont parfois en concurrence ou en compétition. Nous voyons des territoires en mouvement qui se transforment et se recomposent sous l'influence de la vie quotidienne des individus qui les habitent. Le territoire est au fond un système de mailles multiples et interreliées, un complexe spatial et relationnel. Cette complexité croissante engendre des difficultés jusque-là inédites à la fois cartographiques et graphiques puisqu'il s'agit désormais de représenter des territoires qui se chevauchent, se recouvrent et

¹ Pour approfondir cette idée voir Claude Lacour, « La tectonique des territoires d'une métaphore à une théorisation », Pessac, Institut d'économie régionale du Sud-Ouest, 1993, 37 pages

parfois s'émancipent. Il convient de modéliser des territoires émergents et des territoires déjà émergés voire immergés pour certains et par conséquent d'organiser des connaissances et des conceptions territoriales traditionnelles et nouvelles. Ces nouveaux espaces intrinsèquement complexes parce que réticulaires et réticulés relèvent davantage de l'abstraction et de la représentation que de la territorialité géographique classique. Ils sont en effet empreints des identités et des cultures des formations humaines qui les investissent.

1. Des territoires-identité

Étude de l'imbrication des rapports sociaux et de rapports spatiaux, la géographie sociale et culturelle est sûrement la discipline qui permet d'examiner le plus finement possible les liens que les constructions socio-identitaires et socio-médiatiques entretiennent avec un territoire. Ces élaborations et représentations sociales, qui, parce qu'elles ont une force symbolique, transforment l'espace en territoire. Chaque formation sociale maintient des rapports particuliers avec l'espace, rapports qui évoluent selon les époques et les contextes de production de cet espace.

Élément essentiel de la définition identitaire de toute communauté humaine, le territoire est conçu par de nombreux géographes comme un *territoire de l'identité*. Cette identité est mise en scène ou *scénographiée* par les discours identitaires ayant pour référence le territoire et les représentations spatiales qui leur sont sous-jacentes. Les discours identitaires s'appuient en effet sur des bases territoriales et non plus seulement historiques. Il s'agit alors de parler de *géographie imaginaire* ou de *géographie affective* d'un discours linguistique (COPEAUX in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 113). Dans cette optique, pour Joël Bonnemaïson, les discours identitaires sont des représentations, des images, des perceptions, des « territoires pour rêver » (Ibid. : 14). Le territoire peut être conceptualisé comme un ensemble spatial à la fois collectif et affectif dans le sens où il représente les liens sentimentaux entre une communauté et son espace de vie (FRÉROT in Ibid. : 120). C'est un territoire qui est à la fois mis en mots et en scène par les énonciations sociales et identitaires.

Cette nouvelle géographie d'ordre phénoménologique cristallise sa réflexion autour des alliances qui unissent les hommes et l'espace où ils résident dans une communauté de destin permettant de les identifier et donc de les distinguer. En d'autres termes, il s'agit d'étudier les

relations qu'une collectivité circonscrite à un espace géographique donné entretient avec son identité culturelle. Selon le sociologue français Maurice Halbwachs, « *tout se passe comme si la pensée d'un groupe ne peut naître, survivre, et devenir consciente d'elle-même sans appuyer sur certaines formes visibles de l'espace* » (HALBWACHS cité in DI MÉO in LÉVY, LUSSAULT, 2000 : 41). Dans cette perspective, le territoire se présente comme une « *identité spatio-culturelle, géosymbolique voire géopolitique* », un puissant outil de mobilisation sociale (DUMONT in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 125). L'espace est l'un des points d'ancrage où s'enracinent les valeurs et où se conforte l'identité d'une collectivité humaine. La relation qui existe entre un espace reconnu et perçu comme un territoire et l'identité d'un groupe socio-ethnique est essentielle dans la mesure où c'est dans cette dialectique qu'un territoire se construit une identité spécifique et que cette identité le construit en retour. Il apparaît alors clairement que le territoire joue un rôle central dans l'élaboration d'une identité culturelle et que, réciproquement, cette identité culturelle nourrit le processus définitoire de ce territoire et, corrélativement, des représentations qui lui donnent une consistance idéelle et idéologique. D'ailleurs, en tant que lieu d'enracinement, le territoire est « *au cœur de l'identité* » (MOIZO cité in Ibid. : 12). Les nouvelles dynamiques qui façonnent l'espace conduisent à l'élaboration de discours identitaires qui s'appuient dorénavant sur des bases territoriales et non plus sur des bases historiques strictement. Les territoires de l'identité appartiennent à un espace géographique restreint : celui de la localité et de l'infranationalité et/ou régionalité dans lequel s'organise la vie économique, politique et sociale quotidienne des individus. La pratique régulière et assidue de cet espace familier permet une connaissance accrue de cette aire de vie balisée par de multiples géosymboles. C'est cette territorialité que Gilbert David qualifie de « *territorialité communautaire de proximité* » (DAVID in Ibid. : 238). Il apparaît alors clairement que la territorialité identitaire repose sur une étroite relation territoire-identité « *marquée, pour l'auteur, par la primauté du premier sur la seconde : c'est le territoire qui fonde et construit l'identité* » (Ibid. : 238).

Il s'agit de favoriser une géographie qui s'interroge sur la ou les significations du territoire dans sa double dimension sociale et identitaire. Une géographie qui s'intéresse aux territoires en tant que constructions de l'identité culturelle dans la mesure où les représentations culturelles de l'espace et du territoire partagées par un ensemble d'individus appartenant à un même espace œcuménique sont importantes (CAMBRÉZY in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 11). Une géographie « humaniste » qui, dans la tradition des approches anglo-saxonnes, privilégie le sujet et son individualité. Une géographie « sociale », héritage germanique

et français d'une conception de l'espace qui associe « *les rapports sociaux à ceux qui se tissent entre les hommes et les lieux* » (FRÉMONT, 1999 : 10). Ces deux approches distinctes de l'espace géographique ont en commun de mettre en lumière les mécanismes par lesquels les rapports spatiaux épousent un espace social que chaque acteur social pratique en fonction de ses propres champs d'expériences et horizons d'attente. Dans cette perspective nous pensons avec Guy Di Méo que le territoire est une élaboration symbolique. En effet, en tant que production et invention le territoire est finalement un complexe d'actions collectives. Les territoires de l'identité sont donc de puissants outils symboliques puisqu'il s'agit d'« *espace[s] qui repose[nt] sur le travail de l'imaginaire social et de la norme pour exister en tant que territoire[s]* » (DI MÉO, 1998 : 38). Ces territoires témoignent d'une appropriation idéologique de l'espace par les groupes sociaux qui développent une certaine représentation de leur espace, de leur histoire et de leur culture. On peut alors parler d'une « sémiotisation » ou d'une « sémantisation » de l'espace que Claude Raffestin nomme « *le processus d'écogénèse territoriale* » (RAFFESTIN cité in Ibid. : 37). « *Le territoire est une réordination de l'espace [...]. Il peut être considéré comme de l'espace informé par la sémiosphère* » c'est-à-dire par le système de signes culturels immanent d'une société (RAFFESTIN cité in DI MÉO in LÉVY, LUSSAULT, 2000 : 40). Les territoires de l'identité ont cette particularité de s'organiser autour du concept de *géosymbole* que l'on doit au socio-géographe Joël Bonnemaïson. La terre semble être le fondement de l'identité car selon Gilbert David, « *la terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la terre* » (DAVID in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 235). La territorialité peut être définie comme la relation sociale et culturelle qui lie une collectivité humaine à « *la trame des lieux et des itinéraires qui constituent son territoire* » (Ibid.). En se référant à des données géographiques, le territoire décrit un ensemble de parcours au bout desquels se construit l'insertion, l'appartenance de chaque acteur social à un groupe de référence, à une identité collective. C'est l'investissement des lieux divers et la pratique quotidienne des itinéraires qui sont au fondement de la territorialité. Les géosymboles sont donc « *des lieux et des itinéraires que les hommes se sont appropriés au cours des générations et dans lesquels la culture s'inscrit* » (BONNEMAISON in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 12). L'existence de géosymboles nous amène à considérer tout espace approprié comme un lieu porteur d'identité(s) ; une sorte de « territoire-racine ». Il convient alors de considérer le territoire comme le ciment d'une construction identitaire. Et selon l'expression de Joël Bonnemaïson, « *les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire* » (Ibid. : 14). Le territoire géographique tend donc à se complexifier en revêtant des dimensions multiples moins matérielles qu'abstraites.

2. Complexités territoriales

Explorer les relations territoire/identité et « *les évolutions des limites reconnues du territoire par les membres d'un même groupe [permettrait] de mieux comprendre les mouvements en cours* » de foisonnement et démultiplication des territoires (COLLIGNON in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 95). D'après Gilbert David, aux côtés des territorialités de l'identité, il en existerait deux autres types : les territorialités de l'économie et celles de la politique. Cette typologie territoriale nous amène à nous interroger sur le mouvement actuel de multiplication territoriale. Il n'y a plus *un* mais *des* territoires, « *producteurs de nouvelles solidarités entre les acteurs sociaux, en deçà ou au-delà des frontières nationales* » (BONNAMAISON in Ibid. : 17). On observe aujourd'hui « *une surabondance des territoires plutôt qu'un évanouissement de l'espace* » (PAILLIART, 1993 : 12). Aménagé et imaginé par les groupes qui l'ont investi successivement, le territoire est par nature « complexe » et relève de trois ordres distincts : celui de la matérialité bien sûr mais aussi ceux de la « psyché individuelle » et « *des représentations collectives, sociales et culturelles* » (DI MÉO, 1998 : 38).

Ces deux derniers ordres caractéristiques des territoires nous permettent sinon de comprendre, au moins d'appréhender les espaces géographiques, comme nous l'avons déjà précisé plus haut, en tant qu'idéologies territoriales, fruits des représentations que se fait chaque individu appartenant à une collectivité humaine de son rapport à l'espace. Dans cette perspective, aux territoires géographiques s'adjoignent des territoires de la virtualité. Cette pléthore territoriale induit une « surabondance spatiale » symptomatique de la surmodernité contemporaine (AUGÉ, 1992). Nous n'assistons donc pas à la *fin des territoires* mais à une métamorphose du regard porté sur la nature de la territorialité dans la mesure où face aux données nouvelles de l'économie et la politique, à la prolifération des revendications de particularismes identitaires, à la progression du multiculturalisme, à la multi-appartenance territoriale croissante des acteurs sociaux et à la mondialisation unificatrices de certaines valeurs, la conception traditionnelle du territoire « *tend à devenir aporique* » (BADIE, 1995 : 8). Inadapté à toutes ces nouvelles données sociales, économiques et politiques, la crise que traverse le principe classique de territorialité est symptomatique de sa transformation. En effet, pour reprendre les propos de Bertrand Badie, cette crise marque non pas l'aporie des territoires mais celle de l'appréhension de la territorialité comme fédératrice de l'ordre national et assise d'un certain patriotisme. Les espaces délimités de manière exclusive et étanche, référents géographiques d'une vision centripète et centralisatrice de

l'espace, façonnés par des rapports centre-périphérie renvoient en effet aux déterminations territoriales d'autrefois.

Plus que de territorialité, il nous paraît davantage pertinent de parler de multiterritorialité ; terme qui semble plus idoine pour rendre compte du mouvement contemporain de multi-inscription des acteurs sociaux à des territorialités diversifiées. Les territorialités ne s'évanouissent pas, mais persistent en entrant dans « *un nouvel âge de leur complexité* » (DEBARBIEUX, VANIER, 2002 : 13). Aussi, nous pouvons à la suite de Bernard Debarbieux et d'Alain Lefebvre notamment, distinguer une territorialité sédentaire et univoque, et une territorialité nomade nouvelle qui se caractérise par l'accroissement de repères territoriaux dissociés. Les groupes ethniques et sociaux étant de plus en plus nombreux, les espaces fréquentés et d'enracinement des identités sociales deviennent eux aussi multiples. Aux territoires de la stabilité s'ajoutent ceux de la mobilité qui permettent de mieux définir les univers territoriaux au sein desquels évoluent les hommes contemporains. Pour de nombreux géographes, les relations sociales construisent des espaces qui, pris dans une dynamique holistique, forment une « *métastructure* ». Cette *métastructure*, sphère la plus large du vécu territorial, est le précipité de toutes les aires et les lieux différenciés de sociabilité de l'individu (DI MÉO, 1991 : 209). Elle est à la fois fonctionnelle et fictionnelle, s'élargit, se densifie et se diversifie au fil du temps. Composée d'espaces différenciés au sein desquels se déroulent les relations sociales, la *métastructure* peut être spécifiée comme la sphère du vécu et de la socialisation. Cette multilocalisation des espaces vécus n'étirole cependant pas la puissance du lien qui unit les acteurs sociaux aux espaces de proximité qui scandent les territoires personnels (LEFEBVRE, TREMBLAY, 1998). Cela signifie que parmi ces divers référents spatiaux, les acteurs sociaux maintiennent des relations privilégiées avec les territoires contigus de la localité, territoires les plus pratiqués au quotidien et, par conséquent, les plus familiers.

Cependant, à la différence des métastructures socio-spatiales primaires qui n'ont d'épaisseur qu'à travers le regard de l'acteur qui les expérimente, la territorialité, elle, fonde une géographie objectivée pour que tous les acteurs sociaux puissent l'identifier. Il s'agit donc d'une territorialité inédite car hybride à la fois matérielle et idéale, sociale et mentale, individuelle et collective, locale et globale. Multidimensionnelle, la territorialité est complexe. Cette idée de complexité territoriale « *suggère que le territoire et la territorialité, loin d'être des concepts anachroniques du rapport à l'espace des sociétés contemporaines, loin d'être des modalités périmées de ce rapport, restent des outils opératoires d'analyse de ce rapport, à condition de*

renoncer au caractère uniscale et totalisant que la signification de chacun de ces termes avait pu prendre » (DEBARBIEUX, VANIER, 2002 : 14). Autrement dit, toute étude de la territorialité doit nécessairement prendre en compte cette complexité spatiale nouvelle afin d'en comprendre les enjeux et les logiques nouveaux. La référence à la complexité (et non à la complication), permet de penser les nouvelles territorialités protéiformes. La pensée de la complexité que nous devons essentiellement à Edgar Morin est d'autant plus indispensable que notre réflexion se situe dans un cadre territorial insulaire, réticulaire et rhizomatique : un espace organisé en réseau.

3. Des territoires en réseau

Représenté sous la forme d'un système de mailles, le territoire est composé de *chorèmes* ; ces structures spatiales qui organisent et qui traduisent à chaque fois une dynamique différente d'occupation de l'espace (BRUNET cité in PÉRON, 1993 : 54). Cette approche « chorématique » et systémique de la territorialité apporte de précieux outils épistémologiques nécessaires à l'examen d'une *espèce d'espace* (PÉREC, 1988) singulière : le réseau. Largement transversal tout comme la notion de territoire, le réseau est un thème au centre des préoccupations de nombreuses disciplines scientifiques telles que l'économie industrielle, la géographie des territoires ou encore la sociologie des institutions. Selon Fernand Braudel, en effet, « *il faut vaincre l'espace pour le dominer. L'économie-Monde déplace ses limites pour incorporer de nouvelles zones jusque-là en dehors de son influence* » (BRAUDEL cité in TÉTU, 1992 : 117). Et c'est dans ce contexte que Jean-François Tétu pense que « *la réflexion sur le territoire doit tenir compte aujourd'hui de l'existence des réseaux* » (Ibid. : 117). Le mot réseau s'est simultanément développé sur le mode du concret et sur celui de l'abstrait, si bien que pour en saisir l'aspect protéiforme, il semble utile d'approcher cette notion de manière interdisciplinaire, conceptuelle et globalisante. Il ne s'agit pas ici de réduire le réseau à son aspect technique et technologique car il ne peut être dissocié de son environnement et donc du territoire auquel il est circonscrit et dans lequel il agit et est agi.

Un réseau est généralement un dispositif permettant de relier des espaces entre eux. Les liens qui unissent ces lieux peuvent être matériels ou immatériels tels que les faisceaux hertziens. Mais, un réseau s'inscrit dans « *un espace qui n'est pas neutre* » (BAKIS, 1990 : 16) c'est-à-dire dans un espace doté de propriétés et de déterminations singulières. En tant que territoire particulier, le réseau est d'abord un espace humanisé, chargé de symboles, de signes et de significations. Territoire *trans-spatial*, il est construit par le sens que lui donnent tous les acteurs

et participants de la vie sociale à travers leurs expériences quotidiennes et leurs schèmes spatiaux. Les réseaux mettent en relation les divers niveaux de l'espace géographique. En se situant entre le local et le global, ils autorisent une articulation originale entre ces deux échelles. Il convient donc de reconnaître l'importance territoriale des réseaux à différentes échelles. En effet, tout l'enjeu des territoires actuels est de s'organiser selon « *des scènes complexes 'local/planétaire'* » (LOUARGANT in DE BERNABY, DEBARBIEUX, 2003 : 197).

Intrinsèquement humains et sociaux, les territoires sont de tout temps organisés en réseaux. Même si le terme est relativement récent, l'organisation en réseau des espaces socialement investis date de toujours puisque « *la vie du point de vue de la logique même de la communication humaine est structurée en réseaux* » (BAKIS, 1990 : 28). Abstrait et métaphorique le territoire de réseau désigne un système d'espaces de vie géographiques et imaginés reliés entre eux par des « *voix rapides matérielles et immatérielles* » (BOURE, LEFEBVRE, 2000 : 271). À la différence des territoires de la géographie traditionnelle, les territoires en réseaux mis en évidence par la « nouvelle géographie » sous l'influence du développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication sont éclatés et fragmentés, discontinus et dispersés.

La métastructure socio-spatiale qu'une communauté construit jour après jour est également une articulation de « *territoires compacts et de réseaux diffus* » (DI MÉO, 1991 : 128). Aujourd'hui, ces territoires mobiles et virtuels « *dominent l'univers des hommes* » (FRÉMONT, 1999 : 41) au niveau infranational comme au niveau national voire transnational. Située à l'échelle du monde, l'étude des réseaux ne conduit pas pour autant à conclure à une désuétude des cadres nationaux et infranationaux. Si le réseau implique des flux et de la mobilité le territoire implique, lui, l'enracinement d'une identité locale. Il produit en effet « *une diversité spatiale et temporelle* » (SIMONIN, WOLFF, 2003 : 186) et participe ainsi à l'élaboration des nouvelles territorialités « *discontinues, contiguës et sédentaires* » à la fois (BOURE, LEFEBVRE, 2000 : 271) dans le sens où la territorialité peut être « *nomade et se situer dans l'imaginaire aussi bien que s'ancrer dans des espaces réels* » (VINSONNEAU, 2002 : 107).

Actuellement, la distinction entre « réseau » et « territoire » a tendance à s'atténuer : à l'ère des médias de masse, d'Internet et du téléphone portable, les réseaux couvrent entièrement de vastes surfaces tandis que les territoires semblent perdre de leur « matérialité ». Le réseau ne se

substitue ni aux territoires, ni aux lieux mais s'y insère : territoires et réseaux ne s'opposent pas mais s'enchevêtrent. La notion de « territoire en réseau » permet de spécifier la réalité de la plupart des réseaux sociaux et de décrire l'ensemble des appartenances multiples vécues par un individu qui fréquente plusieurs lieux et issu de plusieurs territorialités. Il s'agit donc d'une véritable mutation des liens qui unissent l'espace au temps et l'espace aux individus. Pour Henry Bakis, il est nécessaire « d'éradiquer le postulat de l'homogénéisation de l'espace » afin de mieux comprendre les enjeux des réseaux dans la reconfiguration de l'architecture spatiale (Op.cit. : 215).

Dans ce processus, la notion de limites fondatrices de l'entité territoriale doit être (re)questionnée. Tant il est vrai que le territoire contemporain est davantage caractérisé, selon Félix Guattari et Guy Deleuze, par des manières de se mouvoir dans le monde que par des frontières. La montée des réseaux industriels, économiques, politiques et parfois identitaires, et les mouvements « d'emboîtement des espaces » qui l'accompagnent sont symptomatiques des phénomènes actuels de déterritorialisation et de reterritorialisation. Des territoires d'une nature inédite se font jour : des territoires idéels.

4. Des territoires idéels

Il devient donc difficile d'imaginer les contours et le devenir des territorialités nouvelles qui s'élaborent au fur et à mesure. Avec la mondialisation on assiste à un changement d'échelle : les dimensions locales et nationales qui spécifiaient le fonctionnement des sociétés jusqu'ici sont remises en cause. La globalisation, par sa capacité à transcender toutes les frontières est caractérisée par les notions de flux et de circulation. En témoignent les migrations de populations, le développement des communications de masse, des images, des informations et des représentations qui transitent dans le monde entier.

Cet égard, l'anthropologue indien Arjun Appadurai dans son ouvrage *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* s'intéresse particulièrement aux migrations et aux flux médiatiques aujourd'hui globalisés et qui remettent en question la prééminence, la souveraineté et le rôle de l'État-nation dans cette nouvelle configuration du système territorial mondial (APPADURAI, 2001). L'État-nation constituait en effet jusqu'à maintenant un référent durable en conférant aux acteurs sociaux un point d'ancrage territorial stable. Les individus attachés à une localité (ou une nationalité) se définissaient comme issus

d'une région ou d'une nation unique. Ensembles des symboles, des rites et des mythes, les cultures étaient caractérisées alors par leur enracinement dans un espace géographique. Mais la nouvelle donne de la mondialisation –et notamment la mondialisation de la culture- tend à donner à l'*imagination*, telle que l'entend Benedict Anderson², un rôle inédit. En effet, l'internationalisation est aussi un processus de brouillage des frontières et une sédition des repères spatiaux traditionnels. Échelle particulière du territoire, la localité est construite socialement. En tant que tel le local n'existe pas, « *ce sont les groupes qui produisent le local dans un contexte déterminé* » (Ibid. : 17). Dans ce cadre, des espaces hétérogènes et disjoints peuvent produire du local, la localité n'étant pas synonyme de fixation dans un environnement géographique immuable. En favorisant l'apparition de nouveaux déploiements de l'imaginaire collectif, l'essor des médias de masse fait de la notion de « communauté imaginée et imaginaire » une composante essentielle de la construction des territoires. Les modes d'appropriation d'une collectivité humaine des récits et des images médiatiques facilitent l'émergence de ce qu'Arjun Appadurai appelle des « sphères publiques d'exilés », de nouvelles sphères publiques qui ont cette particularité d'être diasporiques.

La mobilité croissante des publics conduit à s'interroger sur la notion d'*ethnoscape*, ces paysages identitaires recréés par certains groupes d'individus dans un cadre d'expériences et de réception socio-spatial différent de celui de leur territoire d'origine (Ibid.). Qu'il s'agisse de migrants ou de groupes appartenant à une portion d'espace délimitée, l'imaginaire s'inscrit d'emblée dans une dimension translocale voire transnationale. C'est cette idée que Laurent Faret développe dans son ouvrage *Les territoires de la mobilité* lorsqu'il parle de « territoire migratoire transnational » au sujet des territoires de la migration mexicaine aux États-Unis. Selon l'auteur, « *expressions d'un rapport aux autres tout autant qu'aux lieux* » (FARET, 2003 : 286), ce sont des espaces investis et pratiqués par une communauté im(é)migrante et qui ne deviennent territoires que sous l'effet des interactions et relations sociales de cette communauté socio-culturelle. S'intéressant à la population migrante de la ville de Ocampo située au centre du Mexique, il démontre que la dynamique migratoire *ocampense*, qui oscille constamment entre le territoire d'origine et le territoire « d'accueil », repose sur le déploiement de stratégies territoriales et territorialisées qui donnent sens et cohérence à l'espace approprié. Aussi, les phénomènes d'acculturation et d'interculturalisation sont duels et multidirectionnels dans la mesure où des représentations et des pratiques sociales et culturelles circulent et se propagent désormais « *des*

² Nous reviendrons plus amplement sur la notion de *communauté imaginée* notamment dans les chapitres suivants

lieux d'installation au lieu d'origine » (Ibid. : 297) et non plus uniquement du lieu d'origine vers les lieux d'installation.

La globalisation à travers les flux et les migrations de toute sorte engendre un phénomène de démultiplication des publics. Ces publics ont des pratiques médiatiques et de réception qui ne sont pas circonscrites à un espace délimité mais ils produisent eux-mêmes leur propre localité, dans un contexte mouvant (APPADURAI, 2001 :12). Dans ce processus, le concept de déterritorialisation prend toute son importance. Il permet de penser la complexité de la relation qu'une identité culturelle entretient avec un espace géographique. Les recherches d'Arjun Appadurai nous montrent que les flux de la globalisation contribuent à créer des solidarités transterritoriales et des constructions identitaires qui transcendent les frontières nationales instituées et institutionnelles. Si bien que le territoire géographique et matériel n'est plus l'élément déterminant de l'élaboration identitaire d'un groupe social donné. Par conséquent, la continuité et la contiguïté spatiales ne sont pas essentielles aux phénomènes de spatialisation de pratiques culturelles et d'érection de nouveaux territoires supports d'identité(s). Dorénavant, la localité ne se définit plus en faisant référence à un territoire exclusif. Il s'agit donc de questionner les conditions d'émergence d'un « local imaginé ». Ces nouvelles dynamiques migratoires et médiatiques en (re)contextualisant la structure de nos représentations actuelles assignent un rôle inédit à l'imaginaire dans la spécification et la signification du monde global. Cependant, la globalisation n'implique pas nécessairement une homogénéisation du monde. Le monde dans lequel nous vivons est un monde rhizomatique où les médias créent des communautés sans notion de lieu. Cela signifie qu'il n'y a plus de centre, et par conséquent, plus de périphéries, mais que la configuration du monde tend à devenir fractale c'est-à-dire dépourvue de frontières objectivées et de régularités. Les flux et réseaux contemporains permettent à des individus séparés territorialement de former des communautés d'imagination et d'intérêt au sein d'une même diaspora. Constituée pour l'essentiel de la sédimentation d'acteurs sociaux vivant chacun sur des territoires disjoints, une diaspora échappe largement à la détermination spatiale des États (bien que ces derniers en définissent et en légitiment le statut). Toujours liée à son territoire d'origine mais solidement ancrée dans sa société d'accueil, la diaspora dépasse les frontières en étant simultanément présente dans des espaces différents.

Nous avons vu que d'un territoire géographique caractérisé uniquement par sa matérialité et ses propriétés physiques, nous sommes passés à un territoire défini comme une abstraction à la fois culturelle, identitaire et psychoaffective, produite par les interrelations et les rapports

symboliques sociaux. Investi des expériences humaines à la fois réelles et idéelles qui s'organisent parfois en réseaux, le territoire se fait davantage immatériel, virtuel voire dématérialisé. De ce fait, ce détour via le territoire nous a semblé nécessaire pour aborder la problématique de l'articulation d'identités culturelles territorialisées et spatialisées en constante évolution, à des médias qui eux aussi sont en mutation continue. Il s'agissait en effet de saisir ce que sont les territoires pour mieux appréhender, en milieu insulaire, la question de l'ancrage territorial (réel ou symbolique) des médias infranationaux et des représentations sociales et spatiales qu'ils publicisent. L'objet de notre prochain chapitre sera donc de penser la nécessaire articulation des territoires avec les pratiques et mécanismes de définition identitaires et culturels, et d'aborder la question de la prégnance des idéologies territoriales dans les manifestations et expressions médiatiques. Dès lors, nous mettrons en évidence la manière dont identité(s), territoire(s) et média(s) interagissent et comment de ces interactions émerge, dans les médias, un type de discursivité singulier à la fois créateur et porteur d'idéologies ethnosocioculturelles : l'*ethnodiscursivité*.

CHAPITRE 3. MÉDIA(S) ET IDENTITÉ TERRITORIALISÉE

Une portion d'espace aménagée ne devient véritablement un territoire que sous l'effet des appropriations humaines. Ce sont en effet les actions de la société qui donnent du sens au territoire, qui le rendent intelligible et le dotent d'existence. Les pratiques sociales quotidiennes des acteurs sociaux le sémantisent, le socialisent et l'informent en permanence. Cette circulation de signes et de sens fait de la territorialité « *un phénomène communicationnel, une situation communicationnelle* » (BOURE, LEFEBVRE, 2000 : 273). Perçu par l'individu, l'espace est constitué d'un assemblage de significations culturelles, psychiques et idéologiques : les espaces n'ont pas une simple fonction d'usage mais ils revêtent une fonction essentielle de représentation. La société serait alors un champ sémantique avec la sphère spatiale comme signifiant et la sphère culturelle comme signifié. Dans ce processus, les communautés insulaires des Départements français d'Amérique s'inscrivent et se donnent à lire dans l'espace à travers des symboles qui le transforment en signifié. Dès lors, le territoire se fait à la fois producteur et porteur de sens.

C'est dans ce contexte que nous pensons, à la suite d'Henry Bakis, que les médias et les communications jouent un rôle essentiel dans l'édification du territoire, cette portion d'espace humanisée. La notion d'espace, telle qu'elle a été empiriquement abordée par les Sciences de l'information et de la communication renvoie essentiellement à des processus de globalisation et d'internationalisation des produits et des marchés culturels grâce au développement des industries culturelles, à l'ubiquité des échanges monétaires et marchands, aux « géostratégies » des multinationales ou encore à la standardisation scientifique ou technique. Ce phénomène permet d'envisager les médias comme des agents d'homogénéisation et de floculation d'une communauté ou, plus largement, d'une société comme l'illustre de manière archétypale la société étasunienne. La problématique de la mondialisation des biens et marchandises culturels nord-américains soulève celle de l'hégémonie d'une culture et des valeurs qu'elle véhicule comme étant le seul mode possible de développement, de culture et de démocratie. En ce sens, la relation entre médias et territoires est d'abord un ensemble de relations avec le territoire national. Ce sont ces phénomènes que Pierre Veltz met au jour dans son ouvrage *Mondialisation, villes et territoires*.

La mondialisation, aux yeux de nombreux observateurs, portée par le développement spectaculaire de techniques qui compriment le temps et réduisent les distances, conduit vers une économie sans réel ancrage territorial. De plus, l'accroissement et l'hétérogénéité des échanges des biens, des personnes, et des informations concourent à créer un territoire dont la nouveauté est difficile à identifier. L'appartenance territoriale multiple croissante des individus couplée à la multiplication des référentiels d'espace et de temps des acteurs sociaux et des groupes auxquels ils appartiennent contribue de ce fait à dessiner « *une géographie complexe et paradoxale* » (VELTZ, 1996 : 53). Dans ce cadre, les activités sociales en général s'organisent à la fois en réseaux transnationaux et en communautés locales qui, selon Pierre Veltz, sont puissamment concentrées et traditionnelles dans leurs fonctions. Le territoire devient à la fois plus homogène, à une grande échelle, et plus fractionné avec une persistance voire une accentuation des différences, à une échelle plus fine.

Ces phénomènes nous conduisent à repenser la place des médias et des faits communicationnels dans la matrice de configuration d'un sentiment national à la fois sociohistorique et spatialement enraciné, dans un contexte contemporain de mondialisation et de mises en réseau des industries de la culture, de l'information et de la communication. Il s'agit également, et par conséquent, de s'intéresser aux articulations entre médias nationaux ou infranationaux, identités culturelles et espaces géoculturels. Circonscrits à un cadre territorial et culturel les médias, et la radio notamment de par sa discursivité et son dispositif singuliers, sont à la fois supports et véhicules de discours, de représentations et d'idéologies territoriales participant au processus d'élaboration socio-identitaire.

I. Communication, médias et construction territoriale nationale

Les mutations de la territorialité et de ses repères ont modifié la configuration territoriale des médias, configuration qu'il convient désormais de décrire en termes de pluralité et non plus en termes de dualité. Longtemps décrits comme opposés, les niveaux territoriaux classiques que sont le local, le régional et le national, doivent être pensés dorénavant comme imbriqués les uns aux autres. Les études contemporaines en géographie sociale et culturelle notamment, démontrent la pertinence déclinante du modèle traditionnel de territorialité qui consiste à opposer un centre à sa ou ses périphéries. L'analyse des nouvelles territorialités permet de mettre au jour

l'interpénétration de ces deux sphères sociales qui ne doivent plus être appréhendées comme clivées les unes aux autres car elles ont en effet plutôt tendance à s'enclôser. La périphérie nourrit le centre ou bien bénéficie des retombées de celui-ci, les deux processus pouvant coexister. Et le contexte insulaire, et postcolonial, dans lequel s'inscrit notre étude, est selon nous une configuration particulière de ces phénomènes, d'autant plus qu'il s'agit de territoires infranationaux ultra-périphériques foncièrement interdépendants (institutionnellement et économiquement) d'un territoire national dont les contours définitoires géographiques et spatiaux connaissent de profondes mutations.

1. (Re)penser le national

La crise du référent étatique depuis les années 1960 avec le revivalisme des « localismes » et la loi de décentralisation de 1982 d'une part, et le mouvement de globalisation économique et culturelle du monde d'autre part, ont amené les chercheurs des médias à repenser les transformations que ces phénomènes induisent sur la configuration et l'inscription territoriale des médias. Mais il semble que les mouvements de repli et autres crispations identitaires soient les plus révélateurs de l'aporie de l'espace national qui « *n'est plus l'unique et indivisible cadre de formalisation des allégeances individuelles [...]* » (DUPOIRIER in CHEVALLIER, 1994 : 339). La problématique doit désormais s'organiser autour des manières de s'approprier un territoire, l'objet d'étude n'étant plus le territoire en lui-même mais les acteurs sociaux et les groupes et les rapports qu'ils entretiennent avec *leur* territoire. Depuis leur apparition, les médias ont institué et diffusé des normes consensuelles constituant un élément important de la construction d'un espace territorial particulier : la nation. Les médias participent en effet à la permanence et à la dynamique de cette illusion identitaire et territoriale. Indissociables des systèmes sociaux, civils, économiques et politiques auxquels ils sont circonscrits, « *les médias ont joué un rôle dans la création des États nation, se révélant déterminants dans le processus de constitution de l'espace national* » (PAILLIART in MABILEAU, TUDESQ, 1992 : 75). Les médias ont en effet cette caractéristique et cette capacité d'homogénéisation d'un espace territorial vécu collectivement par la diffusion de visions du monde et de valeurs communément partagées.

Construction complexe, la nation est un concept polysémique à l'origine plutôt confuse. Le vocable *nation* apparaît au XIV^e siècle dans l'ouvrage *l'Histoire de Metz* et désigne en premier lieu des groupes d'étudiants tels que les « quatre nations » en Sorbonne ou des corps de métiers.

Issu du latin « natio » signifiant « naissance », « extraction », lui-même dérivant de « nitus » signifiant « né », le sens actuel apparaît au XVIIIe siècle, dissemblable du mot « patrie » mais très proche du concept d' « État ». Le tout premier ouvrage traitant de la nation et des nationalismes aurait été écrit par un auteur anonyme suisse en 1758 (LEFEBVRE, 1988 : 92). Cependant, la multiplicité des approches et des cadres contextuels rend difficile l'élaboration d'une théorie générale et opératoire de la nationalité. Il s'agit alors de proposer, dans le cadre de cette thèse en Sciences de l'information et de la communication, des éléments de spécification permettant de mieux saisir ce que nous entendons sous le vocable nation et de mettre en lumière les interactions entre cet artifice conceptuel et les faits communicationnels et médiatiques sociaux, car ce sont ces derniers qui constituent la pierre angulaire de notre questionnement.

À la suite de Luc Cambrézy, nous soutenons l'hypothèse que le projet de construction d'une nation ou d'un État national est toujours consubstantiel à des combats pour la conquête, la défense ou la division d'un territoire. Il s'agit en effet de sauvegarder l'espace d'inscription des pratiques et des expériences d'une formation nationale donnée « *comme si l'idée de partage du territoire contenait en germe la corruption sinon la mort de l'identité et de la conscience nationale* » (Ibid. : 10). Si la conscience nationale se construit en référence à la possession exclusive d'un territoire, elle se renouvelle en permanence en s'appuyant sur les interactions entre culture et territoire. Dans cette conception, un puissant sentiment nationaliste peut émerger dans toutes les communautés, des plus anciennes aux plus récentes, à partir du moment où le mythe fondateur de la nation se cristallise autour du territoire. Les questionnements ayant trait au concept de nation conduisent à gloser les rapports des sociétés humaines à leur territoire c'est-à-dire la territorialité, que met au jour la géographie culturelle. S'interroger sur la nation, c'est aussi, dans un premier temps, s'intéresser au rôle et à la place des territoires et de la territorialité dans la construction de cette nation. Le territoire est alors appréhendé en termes de d'abstraction dans la mesure où il devient difficile d'en saisir la réalité matérielle et géographique. À l'instar des concepts de culture, d'identité et de territoire, la nation est « *une idée à géographie variable* » (CAMBRÉZY in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 9). Cette fluctuation sémantique remet donc en cause la thèse d'une mondialisation et d'une homogénéisation des valeurs culturelles et identitaires, d'une aporie des frontières et d'un anéantissement du temps. Il semble, au contraire, que les frontières, naturelles, arbitraires ou instituées, loin d'être déclinantes restent essentielles à la détermination d'une nation fixée dans des limites territoriales. Elles sont aussi, en cas de menace(s) extérieure(s) et/ou à des fins politiques, instrumentalisées pour définir de nouveaux territoires et par conséquent, de nouvelles frontières nationales. Dans ce cas, les

mouvements de revendication identitaire superposent une identité culturelle à une supposée identité politique. Mais l'une comme l'autre sont *in fine* des catégories idéologiques et symboliques très largement construites. Et ceci implique un examen plus attentif, comme le suggère Jean-François Bayart, du rapport dialectique entre les ressorts d'une tendance à l'universalisation « [...] et de son revers, la rétraction identitaire » (BAYART, 1996 : 11).

De ce fait, avec la culture, les traditions et les autres emblèmes constitutifs d'identité, le territoire est un enjeu culturel mais également un enjeu politique majeur. Il est ainsi au cœur des conflits identitaires contemporains et, par conséquent, des rapports de domination. Le territoire, investi de signification politique, est intrinsèquement un espace et un objet de pouvoir, et le support d'affirmations et de crispations identitaires. Dans la plupart des antagonismes, souligne Joël Bonnemaison, « la force affective et symbolique du territoire est telle que bien souvent aucune solution n'apparaît, c'est la loi du plus fort qui l'emporte » (BONNEMAISON, 2001 : 131). C'est parce qu'il est idéologiquement pourvu d'une dimension identitaire que le territoire est le réceptacle d'oppositions parfois extrêmement violentes. Entité à la fois culturelle et politique, la nation est le soubassement fondamental à la genèse des nationalités ou de la dynamique de prise de conscience par les acteurs sociaux d'une culture ancestrale supposée commune et partagée, ou en tout cas vécue comme telle.

Territoire, espace, et cadre territorial de référence, la nation, est une catégorie socio-administrative et socio-politique circonscrite aux frontières réelles ou idéelles d'un État donné. Il convient en effet de parler de construction dans la mesure où certains des « États qui sont aujourd'hui membres de l'Organisation des Nations Unies sont tous des créations du système-monde moderne. La plupart d'entre eux n'existaient même pas à titre de noms ou d'entités administratives il y a un siècle ou deux » (BALIBAR, WALLERSTEIN, 1990 : 109). D'invention relativement récente, la fabrication sociale et collective qu'est la nation et reproduite par le fonctionnement des institutions étatiques repose sur la projection de l'existence individuelle dans la trame d'un récit collectif, sur la reconnaissance d'un *nous* commun et sur les traditions vécues comme traces du passé immémorial (même lorsqu'elles ont été fabriquées et inculquées dans des circonstances contemporaines) (Ibid. : 127). Dans ces conditions, si certains auteurs appréhendent la nation comme une « communauté imaginaire », nous pensons qu'il est plus idoine de parler de « communauté imaginée »¹ dans le sens où, bien qu'elle soit un précipité de représentations et

¹ *Imaged communities* en anglais. Voir l'ouvrage de Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, 212 pages

d'idéologies, la nation ne revêt pas moins une matérialité et une force sociale symbolique bien réelles. Apparue en Europe, conceptualisée par les Lumières et réalisée par la Révolution, la nation est aussi une communauté imaginée comme *limitée* car inscrite dans un territoire défini et souverain. Nombreux sont les travaux qui ont traité à l'apparition des prémices politiques du nationalisme et l'importance qu'a jouée la Révolution française dans la création des États-Nations modernes. Si en abrogeant le système de gouvernement monarchique la Révolution a simultanément proclamé la genèse et la complétude de la nation, l'imprimerie, la littérature et la presse ont également joué un rôle central dans la constitution des formations nationales contemporaines.

2. Le texte au fondement de la nation

La plupart des études ayant traité à la formation des nations et des nationalités qu'elles sous-tendent émettent l'hypothèse que la communication, et en particulier l'imprimerie, l'une des toutes premières formes d'industrie capitaliste, ont été essentielles dans « *l'éveil du sentiment national* » (THIESSE, 1999 : 69). Dès le XVIII^e siècle l'entreprise du livre, en diffusant et développant des langues écrites vernaculaires, serait entrée en résonance avec les mécanismes de prise de conscience linguistique et nationale. Premier médium d'expression, l'imprimerie a participé à la fabrication des langues nationales, éléments indispensables à la fabrication de ces fictions collectives. Les nations sont aussi et surtout, comme nous l'avons vu, des inventions historiques et mythiques : il s'agit en effet de la sédimentation « *d'une histoire établissant la continuité avec les grands ancêtres, une série de héros parangons des vertus nationales, [...] des représentations officielles – hymnes et drapeau- [...]* » (Ibid. : 14).

Selon la célèbre thèse de Benedict Anderson les *communautés imaginées* nationales n'ont pu émerger que grâce aux « deux formes d'imaginaire » que sont le roman et la presse qui se développèrent particulièrement dans l'Europe de l'ouest du XVIII^e siècle. Ce sont ces supports médiatiques qui ont permis, à travers leurs constructions énonciatives singulières et les idéologies qu'ils véhiculent et diffusent dans toute la société, de véritablement « *re-présenter le genre de communauté imaginée qu'est la nation* » (ANDERSON, 1996 : 37). Il semblerait alors que le système capitaliste de l'édition, en tant que nouvelle industrie culturelle, ait participé à fixer et à uniformiser de manière pérenne une identité linguistique écrite à l'intérieur de chacune des communautés humaines existantes. Le déclin et la fin de la diversité des langues vernaculaires

parlées au profit d'une langue standardisée par l'industrie des médias écrits sont donc au fondement de la conscience nationale. C'est dans l'interaction jusqu'alors inédite entre l'industrie capitaliste médiatique et la diversité linguistique des groupes humains que de nouvelles formes de communautés imaginées, qui dans « *leur morphologie moderne, [ont] créé les conditions de la nation humaine* » (Ibid. : 57), ont pu voir le jour. Le capitalisme financier a donc participé pleinement à la constitution de la nation et des nationalismes qu'il a créés de toutes pièces.

L'essor et la vulgarisation de la communication écrite au sein des « masses monoglottes » amenèrent les entreprises de l'édition à accroître les publications populaires et bon marché qui, corollairement, permirent d'étendre considérablement la déflexion d'une langue standard. Dans ce processus, la langue est souvent appréhendée comme le caractère essentiel et fondamental de la nationalité même si, il est vrai, le seul fait d'appartenir à un territoire commun suffit dans certains cas à forger un puissant sentiment national. Comme le soulignent Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, la communauté de langue permet de se représenter les formations nationales comme des unités absolument autonomes, « *elle rattache les individus à une origine qui peut être à chaque instant actualisée* » (Op.cit. : 132). À cet égard, Louis Quéré considère que l'essentiel de l'histoire des mouvements nationalistes en France est placé sous le signe de l'affrontement linguistique entre le français national et les parlers paysans locaux et régionaux (QUÉRÉ, 1978). Dans ce contexte, la politique linguistique mise en place par instances de pouvoir consistait à faire de la langue française l'unique vecteur de communication de l'État, d'en faire « *une langue travaillée par le pouvoir* »². La création de l'Académie Française en 1634 et la rédaction du premier dictionnaire en 1694³ viennent très tôt corroborer cette volonté de défense et d'uniformisation de la langue sur tout le territoire. Cette intervention étatique et institutionnelle sur la structure des échanges linguistiques nationaux sous-entend une instrumentalisation de la langue à des fins nationalitaires et d'idéologie nationale. C'est à partir de ce moment-là que naît véritablement une nation française déterminée par des frontières naturelles, et/ou inventées et arbitraires, et par une identité originaire attestée par la langue. Dans cette conception patriotique de la nation, il apparaît que langue et territoire participent ensemble à la dynamique de construction d'une idéologie nationale. Pour être opératoires et revêtir une dimension performative, le discours et la langue nationaux doivent être spatialisés et circonscrits à un territoire clairement identifié et identifiable par les acteurs sociaux, et assurer « *au lieu mythique*

² Nous reprenons ici une formule de Roland Barthes citée par Louis Quéré dans son ouvrage *Jeux interdits à la frontière. Essai sur les mouvements régionaux*, Paris, Anthropos, 1978, p. 33

³ En 1694, l'Académie Française proposait de définir la nation comme l'ensemble des habitants d'un même État, d'un même pays, vivant sous les mêmes lois et utilisant la même langue.

qu'est la Nation un support matériel non dérivable » (Ibid. : 33). Souvent considérée comme prééminente parmi l'ensemble des éléments constitutifs du patrimoine de chaque nation, la langue permet en effet de caractériser une formation humaine et culturelle bien au-delà de ses simples limites et circonscriptions matérielles et géographiques. Plus que dans l'émergence de la nation, c'est dans sa pérennisation et sa perpétuation que la langue est plus importante. La nation est donc l'ensemble des hommes parlant ou ayant parlé la même langue. Cela signifie qu'il existe entre eux une intercompréhension provenant de similitudes phonétiques, grammaticales et lexicales. Les langues d'imprimerie ont de ce fait révélé « *des champs d'échange et de communication unifiés* » (Ibid. : 55) intrinsèquement inclusifs. Mais au-delà de la dimension linguistique, pour l'État, « *forger des normes consensuelles constitue un élément important dans la construction d'un espace territorial que l'on nomme nation et les médias participent à la permanence et à la dynamique de cette construction* » (PAILLIART, 1993 : 217). Via ses institutions, l'État est en effet l'un des principaux acteurs de l'édification de la nation comme territoire de l'identité.

3. L'État producteur d'identité territoriale

En faisant le choix de promouvoir une langue officielle, l'État est immanquablement associé à la culture et à l'identité culturelle que cette langue sous-tend. Parallèlement à l'essor du capitalisme d'imprimerie, le système d'éducation nationale uniforme se développe : le livre devient accessible aux masses qui deviennent alors des communautés alphabétisées. Dans ce contexte de scolarisation et, par conséquent, d'alphabétisation généralisée et cohérente sur tout le territoire national, le livre devient une force liante. L'enseignement littéraire se fondant sur l'étude des classiques nationaux, le livre favorise les conditions de la production, mais surtout de la pérennisation d'un sentiment national partagé par l'ensemble des individus appartenant à cette communauté imaginée. Il semble que les nations soient, au fond, « *d'efficaces fictions nées d'une opinion lettrée rassemblée grâce à la lecture des mêmes auteurs* » (THIESSE, 1999 : 14). La propagation, l'imposition et la transmission d'une langue par l'École et contrôlée par les élites intellectuelles et universitaires, a donc favorisé l'immersion d'une société assise sur une culture commune.

Étroitement corrélée à la formation nationaliste, l'École en tant qu'institution nationale, a joué un rôle central dans la socialisation des individus. D'ailleurs, comme le souligne Anne – Marie Thiesse, « *le sentiment national n'est spontané que lorsqu'il a été parfaitement intériorisé ;*

il faut préalablement l'avoir enseigné » (Ibid. : 14) et l'appareil éducatif représente sûrement l'un des instruments étatiques les plus puissants de cette entreprise de nationalisation du territoire tout entier. Il s'agit de transmettre à des masses entières de population, et non plus aux seules élites, une culture, une langue, une histoire auxquelles tous les hommes de cet État peuvent s'identifier. Cet apprentissage standardisé permet surtout de se reconnaître comme appartenant à cette nation, de se penser et se représenter nationalement. Il s'agit donc de diffuser une *culture nationale* ou un nationalisme culturel (*cultural nationalism*) « *according to which members of groups sharing a common history and societal culture have a fundamental, morally significant interest in adhering to their culture [...]* » (GANS, 2003 : 2) qui est transmise de génération en génération. De ce fait, « *l'éducation morale s'insère dans l'apprentissage de [cette] nation* » (THIESSE, 1999 : 237).

La diffusion des livres *via* la démocratisation des imprimés et de l'instruction a également conduit à diffuser le *mythe* nécessaire à la nation : celui de l'existence d'un héritage historique, symbolique et idéologique (et d'une certaine manière culturel) commun. Le passé historique d'une nation ne correspond pas forcément à l'histoire réelle des populations qui la composent. La croyance en un passé commun d'une formation nationale est une construction continue qui reposerait sur l'oubli et le remaniement historique. Autrement dit, la mémoire collective au fondement de l'unité nationale est la résultante de choix, de sélections et de réinterprétations arbitraires d'attributs, de symboles, d'épopées et de légendes historiques qui en légitiment l'existence. Il s'agit d'une sorte d'histoire commémorative mobilisée au service d'une entreprise nationale et qui entre en résonance avec la dynamique de construction du territoire et de l'identité nationale. Par conséquent, le territoire national est en quelque sorte une fiction diachronique ancrée dans une histoire particulière et qui donc ne peut faire sens qu'en référence à un passé mythifié.

4. Invention d'un territoire historique

Ceci nous amène à nous interroger sur une notion chère à certains historiens et anthropologues sociaux de la fin des années 1970 : celle de *traditions inventées*. En effet, les différents travaux mettant en lumière ce concept s'attachent à démontrer comment de nouvelles pratiques sociales érigées en symboles et qui semblent s'inscrire dans un passé lointain sont en fait des constructions délibérées « *de pratiques et de symboles de légitimité et de cohésion sociale par les élites dirigeantes, principalement dans les États européens qui adaptaient la*

*transformation de la masse de leurs habitants de sujets ou clients en 'citoyens' » (HOBSBAWM in DIMITRIJEVIC, 2004 : 7). L'ouvrage majeur et incontournable de ce courant de pensée (qui consiste avant tout en l'étude de la relation d'une société ou d'une formation humaine avec son passé) est sûrement celui d'Éric Hobsbawm et Terence Ranger, *The invention of Tradition*, paru en 1983. Mais si les traditions inventées font incontestablement référence à un passé mythique, elles sont paradoxalement, étroitement liées au présent des populations qui la mobilisent à un moment donné de leur histoire. L'invention des traditions et des items au fondement de la mémoire collective sont, comme le conçoit Corinne Davault, des phénomènes « pendant lesquels les élites intellectuelles, politiques, économiques élaborent et imposent des représentations de soi et des autres, des visions du monde » (DAVAULT in Ibid. : 231). Et ces représentations sociales individuelles et collectives, et visions du monde ne peuvent être diffusées dans l'ensemble de la sphère sociale que via les médias de masse et la communication. Cependant, pour qu'une tradition inventée fonctionne elle « ne peut pas seulement être imposée par des élites voulant dominer le peuple, mais doit correspondre à une demande de reconnaissance des situations actuelles » (HOBSBAWM in Ibid. : 9). De plus, comme l'a souligné Éric Hobsbawm, l'une des spécificités des traditions inventées est que « leur continuité avec le passé historique est largement fictive » (HOBSBAWM, 1992 : 174) et inventée elle aussi.*

En alliant passé et présent, l'exploration des traditions inventées permet donc de mettre au jour des *régimes d'historicité*, au sens où l'entend l'historien François Hartog (HARTOG, 2003). Les *régimes d'historicité* mettent en lumière des modes d'articulation du passé, du présent et du futur autour d'un même récit historique fondé sur un passé plus ou moins lointain. La référence au passé semble en effet nécessaire à la réinvention d'une conscience nationale contemporaine à la fois identitaire et historique. Il faut réfléchir à la pertinence de l'adoption de cet angle de vue en concevant à la manière de Marcel Détiëne différents *régimes d'historicité* qui renvoient, au fond, aux « modalités de conscience de soi adoptées par une société, quelle qu'elle soit » (DÉTIENNE, 2000 : 62-63). Cela signifie que ces modalités de conscience de soi sont essentielles à la formation de toute communauté humaine. Dans les sociétés dites modernes, cette conscience se manifeste pour l'essentiel par la culture qui est elle-même le socle essentiel à l'élaboration des entités politiques que sont les États-Nations et les formations nationales. Dans cette optique, « la culture est considérée comme une entité spirituelle qui, en s'incarnant dans des choses (costumes, styles architecturaux, danses, chants populaires, etc.) devient le symbole des nouveaux ensembles sociaux, les nations » (DIMITRIJEVIC, 2004 : 20). Cette production de références, à la fois réelles et symboliques, permet de conglomérer les individus autour d'expériences et d'une histoire

commune. Le passé est un des éléments indispensables à la cohésion du groupe, à « *la socialisation des individus* » et au « *maintien des solidarités de groupe* » (BALIBAR, WALLERSTEIN, 1990 : 105). Fondée sur un patrimoine et des traditions historiques inventés supposés immémoriaux et partagés par tous ses membres, la nation représente en effet une communauté de destin, d'histoires et d'intérêts. La nation, ou le sentiment national, est donc et surtout une *communauté de culture*. Soubassement des interrelations sociales, la culture est en effet un formidable liant essentiel à l'affermissement des nationalismes. Car « *le facteur clef de l'existence des nations est bien la conscience de soi du groupe qui le sépare de tous les autres* » (POUTIGNAT, STREIFF-FÉNART, 1995 : 47).

Une identité nationale est essentiellement une volonté de certains dirigeants ou leaders politiques de faire coïncider, à un moment donné, « *l'unité politique et l'unité nationale* » (GELLNER, 1989). C'est pour cette raison que Benedict Anderson parle de « *politique de construction nationale* » pour qualifier les stratégies politiques et culturelles mises en œuvre par un État en vue d'imposer un système d'allégeance étatique. La nation est donc une *affaire d'État*, de contingence et de pouvoir, en plus d'être une affaire d'interrelations sociales et culturelles. Les sociétés politiques instrumentalisent les composantes culturelles et identitaires de leur(s) territoires(s) en vue de les imposer en les essentialisant afin que la nation soit perçue comme naturelle par chacun de ses membres. Parce que le sentiment national est pour l'État un puissant outil de cohésion sociale essentielle à l'uniformité institutionnelle et à l'efficacité de sa politique dans tout le territoire. En d'autres termes, et comme le souligne Ernest Gellner, « *ce sont les hommes qui font la nation* » (Ibid. : 19) et non le contraire. Et dans cette perspective Henri Lefebvre distingue une forme et un contenu de chaque formation nationale. Diachroniquement, le contenu de la nation précéderait sa forme dans la mesure où elle « *traverse une période pendant laquelle elle est réalité en soi avant de devenir réalité pour soi* » (LEFEBVRE, 1988 : 25). Autrement dit, la nation ne devient vraiment « *réelle* » qu'à partir du moment où s'opère ce mécanisme de dissociation entre forme et contenu c'est-à-dire que ses rites, ses symboles et ses mythes trouvent leur expression, expression nécessaire à sa réification. Nous pouvons alors avancer avec Ernest Gellner que « *c'est le nationalisme qui crée les nations et non pas le contraire* » (Op.cit. : 86). Il semble alors que discriminer une conception politique de la nation d'une conception culturelle n'a rien de pertinent puisque la culture mène souvent au politique.

Dans sa version contemporaine, la nation serait un complexe hérité de la taxinomie binaire des visions française et allemande des formations nationales. L'ensemble des travaux sur la nation

et les nationalismes tend à définir la conception française « *comme libre association politique des citoyens* » (DIECKHOFF, 2000 : 64) c'est-à-dire une volonté d'abord politique puis collective de se rassembler et de vivre ensemble : il s'agit d'une nation instituée juridiquement, mais perçue de façon subjective. La conception allemande, elle, est caractérisée par sa prétention à concrétiser « *une communauté culturelle, l'expression d'un sentiment identitaire* » (Ibid.). Elle revêt, de ce fait une dimension plus objective. Cette typologie qui semble opposer une appréciation à l'occidentale et une appréciation à l'orientale de la nation n'est plus effective dans les sociétés modernes. Comme nous l'avons souligné plus haut, l'expression culturelle de la nation ne peut être dissociée de son expression politique. Il faut donc penser la nation, le politique et la culture en termes d'intrications si l'on veut comprendre dans toute leur complexité les mécanismes à l'œuvre dans la formation des identités nationales. Ce sont donc l'État, la culture, et à certains égards, la communication qui donnent « *de la cohésion à cette psychologie incertaine* » (LEFEBVRE, 1988 : 96) qu'est la nation. Cette pensée psychosociale de la nation nous amène à penser que ce sont les croyances et les représentations nationalistes d'appartenance que les membres d'un État se construisent et se reconstruisent continuellement, qui sont au fondement de l'élaboration de la nationalité. En tant que créatrices de traditions, de mythes historiques, d'emblèmes inventés ou réinventés et matrices de l'âme nationale d'une formation humaine, les identités nationales collectives sont des artefacts créés de toutes pièces. Mais pour que cette fiction nationale se réifie en réalité nationale et sociale, il faut que ses membres adhèrent collectivement à cette création politique qui doit être appréhendée comme « *un idéal et une instance protectrice, donnée pour supérieure aux solidarités résultant d'autres identités : de génération, de sexe, de religion, de statut social* » (THIESSE, 1999 : 16). Le nationalisme paraît être moins le revivalisme d'une conscience nationale latente que la fabrication d'une nation là où il n'en existait pas auparavant. En effet, depuis une vingtaine d'années environ, de nombreux états qui n'avaient jusque-là jamais eu quelque existence nationale et politique ont diapré les cartes et atlas du monde⁴. Dans ce contexte, des post-nationalismes contemporains, de nouvelles frontières, de nouvelles territorialités voient paradoxalement le jour dans un contexte de globalisation graduelle du monde ; même si la mondialisation des flux marchands, culturels, informationnels, de capitaux et aussi migratoires doit être relativisée dans la mesure où elle ne serait que parcellaire et ne concernerait, au fond, qu'un cinquième de l'ensemble des échanges mondiaux. « *Heurt plus ou moins violent de cultures et de visions du monde* » (WOLTON, 2003 : 20), la mondialisation, et celle de la communication et des industries culturelles en particulier, concourt à entretenir les logiques et idéologies socio-identitaires, et inscrites dans des espaces identifiés. Dès lors, la dialectique entre la croissance des interactions culturelles à travers la

⁴ Avec l'éclatement de l'Union soviétique et de la Tchécoslovaquie notamment.

communication et le besoin toujours plus prégnant d'identité est caractéristique des sociétés modernes. L'ouverture du monde ne signifie pas la fin des États-Nations et des nationalismes mais, au contraire, la résurgence et le renforcement des identités nationales, régionales, infranationales. Il s'agira donc de voir comment, dans le contexte actuel de démultiplication territoriale et identitaire, les méso et microcommunications (radiophoniques notamment) participent à la matrice de médiatisation de référents et représentations socioculturels et, conséquemment, sont au centre du processus d'élaboration et de maintien d'un sentiment identitaire dans un espace infranational.

II. Communication radiophonique, identité(s) et nouvelles territorialités

Comme le souligne Anne-Marie Thiesse, « *l'histoire de nos nations montre bien qu'une identité collective se construit, dans un travail lui-même collectif, qui prend appui sur les nouveaux médias de communication* » (Op.cit. : 283). Et dans le processus actuel d'enchevêtrement et d'éclatement des échelles territoriales traditionnelles, le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication conduit à repenser la configuration des espaces de communication eux-mêmes. Chaque média participe en effet à l'élaboration et à la définition d'une territorialité différenciée. Pour Isabelle Paillart, l'évolution des territoires est soumise à un double mouvement : dans une situation où les territoires semblent se fragmenter et être en compétition les uns avec les autres, les médias contribuent à leur différenciation tout en participant à la construction de leurs référents identitaires (PAILLIART, 2003). Les changements de cette architecture territoriale sont régis par un ensemble de conduites, de représentations et de sentiments. Dans ce cadre, dans les pays développés presque entièrement urbanisés, « *les organisations territoriales perdent de leur dessin physique, la netteté de leurs contours, de leurs caractères et de leur hiérarchie* » (ROCAYOLO, 1990 : 215). Il s'agit alors de s'interroger sur les modes de production médiatique de discours socio-culturels et socio-identitaires et sur l'inscription territoriale des médias et des faits informationnels, à la lumière de la diversification des espaces de référence. Les technologies et les outils de communication contemporains entretenant des rapports particuliers avec les nouveaux échelons territoriaux et les identités culturelles que ces territoires abritent. Après avoir souligné les caractéristiques de l'énonciation radiophonique, et celles des émissions de *talk-show* en particulier qui, nous le rappelons, constituent notre objet d'étude, nous nous intéresserons au rôle que joue cette discursivité

médiatique dans le processus symbolique de construction spatiale et culturelle ayant pour corollaire l'émergence de territorialités nouvelles à la fois symboliques et médiatiques.

1. Les caractéristiques de la communication radiophonique

Média de l'oralité, la radio construit des images et du sens par des sons, de la musique, des bruits, des actes de langage, des voix, etc. Autant d'éléments sonores qui structurent et organisent l'écriture radiophonique. Nous pensons avec Patrick Charaudeau qu'« *il en ressort une magie particulière due à cette absence d'incarnation, et à cette omniprésence d'une pure voix dont on va jusqu'à entendre le grain par lequel passe le mystère de la séduction* » (CHARAUDEAU, 1997 : 119). Le dispositif radiophonique est aussi un « dispositif de contact » qui se particularise par le type de relation, ou plutôt d'interrelation, qui s'établit entre les instances d'émission et de réception, étant incarnées respectivement par l'animateur et l'auditeur. Familière ou plus distante selon les situations de communication et d'interaction envisagées, la relation instaurée entre les interlocuteurs conditionne la mise en scène discursive et influe, par conséquent, sur les propos tenus, le type de contact établi et les conditions cognitives de réception.

A. La radio, un dispositif médiatique singulier

« Média du direct » et du « *temps présent* » (Ibid. : 120), c'est une relation de type fusionnel que suppose le média radiophonique. Il instaure en effet une co-temporalité puisqu'il s'agit de permettre la réception dans l'instant d'une d'information transmise dans un autre lieu, parfois très lointain, et de mettre dans un même espace temporel l'émetteur et le récepteur. Cet idéal discursif et journalistique qui vise à réduire l'écart entre l'instance d'émission et l'instance de réception, entre le temps de l'événement et celui de la délivrance de la nouvelle, singularise la communication radiophonique tout en marquant la différence entre le média radio et la presse écrite ou la télévision tributaires d'un support matériel, et d'une transmission médiatique nécessairement différée. Selon Pierre Schaeffer la télévision peut dire « *j'y étais* » alors que la radio, elle, dit « *j'y suis [...]* *L'indicatif présent est un mode qui lui appartient en propre* » (SCHAEFFER, 1970 : 95).

La radio dépend également et surtout du travail interprétatif du récepteur car elle consiste à construire un discours avec des sons. Mais ce qui semble être un handicap, en comparaison à la télévision, est ce qui fonde son pouvoir de captation. Ne pouvant rendre les choses directement visibles, elle utilise les sons pour construire des images sonores que l'auditeur, par un travail interprétatif, doit reconstruire, reconstituer. Il doit reconstruire à la fois des ambiances et des lieux, des événements, mais aussi la personnalité des locuteurs via des images corporelles et linguistiques, la radio nous envahit, envahit notre espace et conjugue à la fois l'ici et l'ailleurs. L'auditeur est donc actif, c'est *un acteur de sens* car « *la radio est pour l'essentiel une relation* » (Ibid. : 93). La radio a cette particularité d'instituer une relation triadique, triangulaire entre une instance émettrice, une instance réceptrice « visée » et une instance réceptrice « interprétante » qui s'ancre et fait sens dans le contexte de cette interrelation. Ce contexte c'est le dispositif médiatique, mais c'est également le contexte social plus large et par lequel les discours sont nécessairement déterminés. Média de l'instantanéité et de l'ubiquité, de l'immédiateté situationnelle, s'instaure entre la radio et son auditoire une relation de contemporanéité et de contemporanéité. Il y a une relation voire une interdépendance entre le temps de l'événement et le temps de l'écoute. La radio doit par ailleurs son succès et son caractère interpersonnel au développement et à la banalisation des processus interactifs (téléphone, mail, sms, etc.) qui instaurent de la proximité, de l'intimité voire de la confidentialité et notamment dans les émissions du soir, le média devient une interface technologique. L'individualisation de l'écoute et son caractère subjectif structurent la communication radiophonique et ses modes de production et d'organisation.

Mais cette dimension interrelationnelle qui lui est consubstantielle est aussi déterminée par les représentations qui lui sont inhérentes et qui la particularisent. Si le média radiophonique déploie des représentations sociales et identitaires, il est aussi le lieu de circulation de représentations liées au média lui-même. La radio peut en effet être définie à travers un ensemble d'images mentales qui lui sont intrinsèquement liées telles que la familiarité, l'écoute individuelle, la proximité, la mobilité, l'évanescence. En ce qui concerne plus spécifiquement notre objet de recherche, *Radio Caraïbes International* est perçue et représentée comme la radio du « peuple », des Caribéens, des créolophones, de l'identité, de l'authenticité, de l'endémisme, de la quotidienneté, image spéculaire de « la vie » des sociétés martiniquaise et guadeloupéenne, etc. Toutes ces représentations circulantes imprègnent les discours et leur confèrent une dimension singulière. Dans le cadre de cette étude, il s'agit donc de corréliser les représentations médiatiques

propres à *Radio Caraïbes International* et celles que le média contribue à construire et à diffuser ; les deux registres représentationnels étant dans un rapport interactionnel permanent.

De plus, précisons avec Guy Lochard et Jean-Claude Soulages que les médias sont caractérisés par trois niveaux de déterminations (LOCHARD, SOULAGES, 1998 : 55) qui influent nécessairement sur les modes de production langagiers :

- Le premier est technologique : il fait évidemment référence à la matérialité et à la technicité du dispositif et à ses contraintes situationnelles.
- Le second niveau est sociologique : en tant qu'un média est toujours intégré à un système plus large de relations et de pratiques sociales d'usage.
- Enfin, le dernier est sémio-discursif et renvoie aux intentions de sens qui résultent des pratiques des acteurs médiatiques (aussi bien l'instance médiatique que les acteurs sociaux intervenant en direct à l'antenne), et les propriétés techniques du média lui-même.

Et ce dernier type de détermination est celui qui nous intéresse plus particulièrement dans la mesure où il « *permet l'apparition d'un produit spécifique* » (Ibid.) : le genre médiatique. Défini par François Jost comme ce par quoi un média agit sur les récepteurs (JOST, 1999 : 19), le genre est l'élément qui relie l'instance médiatique à son auditoire et qui est par conséquent, investi à la fois des représentations propres au média et des représentations sociales et culturelles inhérentes au territoire et à l'environnement (dans un sens large) dans lequel il est produit, interprété et reçu et dans lequel il fait sens. En effet, un énoncé, quel qu'il soit, est toujours produit – entre autres cadres- dans un cadre social singulier qui détermine l'élaboration langagière et les manières de dire le monde dans la mesure où l'usage et la pratique de la radio sont des actes résultant de rapports et relations socio-symboliques. Aussi, c'est par le genre que s'actualisent la co-intentionnalité et le contrat symbolique de communication liant les deux instances émettrice et réceptrice, et qui président à la discursivité médiatique.

Cherchant à mettre en évidence la manière dont s'exprime une conscience d'appartenance à une communauté (géographique, linguistique, historique, culturelle, etc.) à travers les discours radiophoniques, notre étude se polarise plus particulièrement sur les émissions de *talk-show* auxquelles les auditeurs participent en direct. En effet, reposant sur un dispositif énonciatif singulier, les programmes de talk-show selon nous constituent des cadres d'interactions sociales et conversationnelles dont l'analyse permet la mise au jour des modalités de co-construction des discours.

B. L'émission de *talk-show*, un cadre symbolique d'interactions verbales et sociales

Concevant les conversations radiophoniques comme des énonciations co-construites par une instance émettrice (le « je » incarné par l'animatrice et plus largement l'organisation médiatique) et une instance réceptrice (le « tu » que figure le récepteur « idéal » construit par l'émetteur), notre réflexion s'inscrit dans une approche interactionnelle des conversations et des échanges langagiers qui ne considère de discours que façonné socialement et collectivement (KERBRAT-ORECCHIONI, 1998 : 13). Le terme *conversation* faisant référence, dans ce contexte, à tout type d'échange verbal, quelles qu'en soient la nature et la forme (TRAVERSO, 1999).

Mettant en scène des interactants dans une situation conversationnelle particulière, l'émission interactive radiophonique peut être appréhendée comme un cadre d'interaction sociale en tant qu' « *elle concerne l'usage d'expressions lexicales qui désignent le lieu, le temps et les personnes correspondent à ce site particulier où se produit l'énonciation par opposition au site dont on parle. En outre, les locuteurs seront soumis à des normes de bonnes manières qui touchent à la fréquence et à la longueur des tours de parole, aux thèmes qu'il vaut mieux éviter, à la réserve qu'on s'impose pour parler de soi, à l'attention, empressée ou parcimonieuse, qu'on porte aux autres. C'est à la faveur de ces petites attentions qu'on s'acquittera de sa dette à l'égard des rapports hiérarchiques et des rapports sociaux* » (GOFFMAN, 1991 : 490). Selon nous, cette définition que nous devons à Erving Goffman, souligne le caractère nécessairement contraint de toute énonciation produite selon des normes, des règles et des conventions (implicites ou explicites, conscientes ou inconscientes) ainsi que les rôles sociaux et communicationnels attendus et/ou endossés par les co-locuteurs dans la situation de communication médiatique radiophonique.

Erving Goffman n'utilise pas le terme de *lieu* mais celui de *cadre* pour caractériser les circonstances singulières d'occurrence de faits de communication interpersonnels et intersubjectifs. En effet, plus que celle de lieu, la notion de cadre (notion que Goffman emprunte à Gregory Bateson) suppose immédiatement l'idée d'une structuration à la fois sociale et subjective de la situation d'interaction et de l'acte d'énonciation qu'elle sous-tend. Goffman met plus particulièrement en avant le concept de *cadre participatif* qui suppose que tout échange verbal est d'abord une rencontre sociale qui se déploie au sein d'une situation singulière et globale ; situation à laquelle les interlocuteurs décident et acceptent de participer. L'émission interactive peut être appréhendée en termes de *cadre d'interaction* en ce qu'elle constitue « *un dispositif cognitif et pratique d'attribution de sens, qui régit l'interprétation d'une situation et l'engagement dans cette situation, qu'il s'agisse du rapport à autrui ou à l'action elle-même* » (JOSEPH, 1998 : 123) d'une part, et elle comporte et est régie par ses règles et procédures intrinsèques d'autre part. Par ailleurs, la notion de cadre participatif sous-tend celle de *rôles participatifs* (*participant - roles*) des actants, qui, au fur et à mesure que se déroule l'action d'énonciation, endossent des rôles communicationnels. Si ces rôles ne leur sont pas assignés et attribués de manière astreignante, ils sont plus ou moins négociés et redistribués tout au long de la situation d'interaction langagière. Nous pensons avec Jacky Simonin que « *le cadre de l'interaction correspond à [une] double activité de représentation de soi et de catégorisation du cours de l'action* » (SIMONIN, 2001 : 91). Et c'est dans ce processus que le principe de coprésence (physique et/ou symbolique) des acteurs sociaux dans une même situation d'interlocution apparaît immanent à la notion même d'interaction considérant qu'il s'agit, comme le spécifie Erving Goffman, de « *l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres* » (GOFFMAN, 1973 : 23). De fait, l'interaction est avant tout une mise en relation d'au moins deux individus influençant mutuellement leurs énonciations, leurs comportements, leurs attitudes, leurs mimiques, mais aussi leurs savoirs et leurs croyances. Ces phénomènes d'influence s'opèrent et sont conditionnés tant par la situation de coprésence des interactants mais également et d'abord en vertu de cette dernière (GOFFMAN, 1974 : 7). C'est dans cette perspective qu'elle revêt une dimension à la fois physique et cognitive. Réifiant une co-construction à la fois symbolique et sociale, à la fois idéale et langagière de la situation même d'interaction, l'émission radiophonique peut être définie comme un « simulacre » d'interaction car c'est aussi la résultante d'un ensemble d'« actions pilotées », comme le dirait Goffman.

Dans le cadre de ce travail, nous envisageons les émissions interactives en tant qu'elles constituent des cadres médiatiques au sein desquels se co-construisent des discours en fonction de règles structurales et de procédures déterminées par la situation même de communication, laquelle est induite du dispositif radiophonique particulier mais également d'autres facteurs liés aux conditions d'énonciation telles que le genre, la thématique (ou le propos), les visées, etc. qui régissent l'échange. Nous soutenons l'hypothèse que la communication médiatique radiophonique ne peut être pensée qu'en termes d'interaction(s), d'interrelation(s) et d'interlocution(s) puisqu'il s'agit fondamentalement d'« *un échange social fondé sur la relation verbale interpersonnelle* » (OLLIVIER, PULVAR, 2001 : 238). Cette communication interlocutive est foncièrement (sur)déterminée par les structures, les pratiques et les perceptions sociales qu'elle met en œuvre (SIMONIN, 2001 : 82). Et son fonctionnement suppose également la mobilisation, de la part des interactants, d'un ensemble de compétences : autant de savoirs et de savoir-faire communicationnels et langagiers nécessaires à l'intelligibilité et à la compréhension des énoncés coproduits et de la situation de communication elle-même.

C. Discursivité radiophonique et compétences communicationnelles

Si les discours radiophoniques constituent une forme singulière d'expression explicite de l'identité et de la culture, ils sont simultanément les supports sémantiques de contenus identitaires et culturels implicites. L'implicite étant défini comme ce qui n'est pas exprimé formellement mais qui peut être déduit par le contexte, comme ce que sous-entend et/ou présuppose l'énonciation. Dès lors, il convient de procéder à une analyse de la sémio-discursivité ayant « *pour but de reconstituer la chaîne interprétative menant des contenus les plus manifestes aux couches sémantiques les plus enfouies et aléatoires* » (KERBRAT-ORECCHIONI, 1986 : 14). En effet, tous les énoncés, qu'ils soient oraux ou écrits, comportent une grande part d'implicite par économie mais aussi par dynamisme de communication.

En ce qui concerne la mise en scène de l'identité culturelle sur les antennes de *Radio Caraïbes International*, et plus particulièrement dans le cadre des émissions de talk-show, il apparaît en effet qu'un même énoncé ayant trait à l'identité abrite aussi bien des indices linguistiques que des indices paralinguistiques que seul le contexte d'énonciation permet d'actualiser. De ce fait, « *le travail interprétatif consiste, en combinant les informations extraites*

de l'énoncé avec certaines données contextuelles, et grâce à l'intervention des règles de la logique naturelles et des maximes conversationnelles, à construire de l'énoncé une représentation sémantico-pragmatique cohérente et vraisemblable » (CHARAUDEAU, MAINGUENEAU, 2002 : 304-306). En d'autres termes, si l'affirmation d'une identité spécifiquement créole et/ou caribéenne se fait jour à travers des marqueurs linguistiques et lexicaux, elle se fait jour également de manière plus latente mais tout aussi apodictique à travers des contenus sémantiques qui supposent la mobilisation d'un certain nombre de compétences pour en extraire le sens. Dans ce processus, l'auditeur n'est pas un simple récepteur, mais un véritable acteur et co-constructeur de sens de l'énoncé car la signification n'est pas donnée par l'énoncé, elle est construite par le lecteur et varie en fonction des connaissances et des stratégies du lecteur-interpréteur. Il s'agit de ce fait pour l'auditeur d'interpréter les énoncés radiophoniques en tenant compte d'indices exogènes qui peuvent être de nature cotextuels, paratextuels ou contextuels et qui sont fonction du ou des types de compétences cognitives sollicités car nécessaires à la compréhension de ces énoncés. La mobilisation de ces indices dans la dynamique d'interprétation présuppose que le récepteur comme l'émetteur partagent et ont en commun un certain nombre de connaissances et de savoirs.

Toute production discursive est décodée à partir de compétences communicatives qui peuvent être linguistiques, kinésiques et proxémiques, encyclopédiques et rhétorico-pragmatiques. Ces compétences sont définies comme les capacités des interactants de produire et d'interpréter un énoncé. Les indices co-textuels correspondent à l'environnement verbal de production de l'énoncé et qui lui sont internes également, et par conséquent, explicites. Pour en abstraire le sens, les interactants mettent en œuvre des compétences linguistiques pour encoder et décoder les énonciations. Les indices paratextuels sont tous les éléments prosodiques, mimico-gestuels, intonatifs, etc. qui participent pleinement à la construction sémantique du discours. Dans ce cadre, ce sont les compétences kinésiques et proxémiques qui sont mobilisées lors de l'interprétation. Enfin, les indices contextuels relèvent davantage de l'abstraction et sont toutes les unités de signification qui entourent l'énoncé. De ce fait, ils supposent la sollicitation des compétences encyclopédiques et rhétorico-pragmatiques des interlocuteurs c'est-à-dire l'ensemble de savoirs relatifs aux actes de langage et rhétoriques, de croyances supposées socialement partagées (ou non), de vécu, de champs d'expériences, de représentations et d'imaginaires ; autant de composantes cognitives à la fois subjectives et collectives nécessaires à la procédure interprétative. À cette typologie peut être ajoutée la compétence ethnosocioculturelle qui concerne, selon le sociolinguiste Henri Boyer, « des maîtrises mais surtout des représentations, en relation non seulement avec l'identité collective dominante mais aussi avec les diverses identités

(sociales, ethniques, religieuses, politiques ...) qui coexistent et s'affrontent (parfois durement) au sein de la communauté » (BOYER, 2007 : 42). Cette compétence composite se cristallisant autour d'un système d'imaginaires ethnosocioculturels et qui « peut être considéré comme un programme qui organise les contenus des compétences langagières, en général sur le mode implicite, silencieux » (Ibid.), nous apporte un éclairage supplémentaire pour comprendre les processus dont il est question.

	Types de compétences
Indices cotextuels	Linguistiques
Indices paratextuels	Kinésiques et proxémiques
Indices contextuels	Encyclopédiques, rhétorico-pragmatiques et ethnosocioculturelles

Figure 1. Indices discursifs implicites et compétences communicationnelles

Le sens d'une énonciation n'est pas donné, mais co-construit par les sujets parlants et interprétants qui déploient des compétences linguistiques, kinésiques, proxémiques, encyclopédiques, rhétorico-pragmatiques et ethnosocioculturelles. Et ces compétences s'appuient sur des croyances et des représentations partagées revêtant aussi bien une dimension socioculturelle que patrimoniale. Le partage de ces imaginaires culturels et identitaires est la condition nécessaire à l'interprétation et à la compréhension des énoncés radiophoniques nécessairement inscrits dans des territoires et univers représentationnel culturels qui leur sont propres.

Enfin, selon Catherine Kerbrat-Orecchioni, « les contenus implicites (présupposés et sous-entendus) ont en commun la propriété de ne pas constituer en principe [...] le véritable objet du dire, tandis que les contenus explicites correspondent, en principe toujours, à l'objet essentiel du message à transmettre, ou encore doté, selon la formule cette fois de R. Posner (1982, p. 2) de 'la plus grande compétence communicative' » (KERBRAT-ORECCHIONI, 1998 : 21). Explicites, les énonciations radiophoniques renferment une large part d'implicite. Et c'est cette part d'implicite qui permet aux colocuteurs de mobiliser les compétences communicationnelles nécessaires aux processus d'identification et d'identisation, et de renforcement du sentiment d'appartenance à une

formation humaine donnée. Ce sentiment est consolidé par la discursivité singulière des médias infranationaux, et en particulier la radio, qui, par la mise en œuvre de stratégies discursives, publicisent et transmettent quotidiennement des référents et des images liés à l'identité et à la culture.

2. L'(Ethno)discursivité radiophonique dans le processus d'élaboration territoriale et identitaire

Un média régional est par définition un média dont les programmes produits en région traitent de l'environnement local immédiat de cet espace délimité. Or, dans la mesure où les médias se greffent sur des territoires préexistants, nous pouvons affirmer que c'est la région qui fait le média et non le média qui fait la région (MUSSO, 1991). Les médias précisent cependant eux-mêmes leurs régions, des espaces qui souvent ne coïncident pas avec les régions administratives et institutionnelles. Aussi, nous préférons l'expression *média en région* à celle de média régional. Il est vrai que tout en étant circonscrit à un territoire spécifique un média régional n'est pas nécessairement en prise avec les préoccupations et les attentes de l'auditorat de son aire limitée de diffusion et d'influence. En d'autres termes, l'inscription spatiale d'un média, selon nous, ne suffisant pas à déterminer l'identité discursive et énonciative de ce dernier il nous semble dès lors plus opportun de parler de *média en région* ou *infranational* que de média foncièrement régional. C'est dans cette logique que la différenciation entre *médias régionaux* et *médias en région* prend tout son sens. Très proches, ces notions couvrent pourtant des réalités et des modalités d'inscription territoriale distinctes. Les *médias régionaux* sont ceux implantés et diffusés dans un territoire infranational clairement délimité et contraint alors que le syntagme *médias en région* souligne le phénomène de redétermination territoriale des nouveaux médias dont les aires d'influence ne sont plus confinées aux seules frontières de leur territoire d'inscription mais va souvent bien au-delà, et parfois en deçà. Dans cette perspective, il paraît en effet que l'expression *média en région* soit plus idoine pour expliquer les nouveaux mécanismes de redéfinition et d'entrelacement des territoires et des médias qui leurs sont circonscrits et qui en suivent toutes les mutations et les évolutions. Mais, paradoxalement, la notion de distance est au centre de la communication car elle semble être une nécessité pour combler partiellement l'écart qui sépare l'Un et l'Autre, étant entendu que l'existence d'un écart physique, social et/ou symbolique est une des conditions de toute communication. En dépit de son discours sur la localité (en opposition au national ou à l'international), la radio infranationale n'est pas synonyme de proximité et son «*ancrage dans une portion de territoire ne semble pouvoir se concevoir que*

par le rétablissement de distance entre les actants, le média et les téléspectateurs » (CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, 1999 : 87). Si l'expression des particularismes infranationaux et locaux au sein des médias *en région* est essentielle aux élaborations identitaires et culturelles, nous sommes consciente que l'infranational n'est pas pour autant le « *mythe démocratique, rassurant et basique* » que les premières études du local se sont efforcées de décrire (CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, 1986 : 15). Il nous paraît donc important de souligner que les médias en région ne sont pas opposés ou alternatifs aux médias nationaux ou aux médias de masse, mais complémentaires. Ne disposant pas des mêmes moyens financiers et humains, les médias de l'infranationalité ne peuvent aspirer à jouer le même rôle que les grands médias au sein de l'espace public médiatique aussi bien en termes de visées que de publics.

Centraux dans la construction des espaces de vie, les médias en région érigent et transmettent des référents, « *des repères idéologiques et territoriaux par lesquels les sujets se reconnaissent sujets d'une société* » (BALIBAR, WALLERSTEIN, 1990 : 75). Nous pensons que, s'inscrivant dans un territoire limité, l'énonciation des médias infranationaux et insulaires participe ainsi à la réactivation quotidienne de référents territoriaux et identitaires, et concourt, dans ce cas, à la dynamique de construction du sentiment d'appartenance à un territoire infranational. Le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication vient aussi transfigurer la perception et la nature des relations qui unissent un espace et la formation sociale qui lui est circonscrite et qui lui donne du sens. Dans cette perspective, les médias entrent constamment en résonance avec la détermination et les spécificités identitaires des territoires. C'est pourquoi il nous semble pertinent de parler, pour reprendre l'idée développée par Isabelle Pailliar, de *communication médiatique territoriale*, et nous pouvons même ajouter, *territorialisée* (PAILLIART, 1993). Cette communication particulière est celle des collectivités et des institutions territoriales, mais aussi des porteurs de culture et acteurs sociaux « ordinaires ». Il s'agit d'une discursivité animée par une volonté de valorisation voire, dans certains cas, de revalorisation d'un espace dans le cadre de stratégies de défense d'une identité culturelle. Dans ce processus, médias, identité culturelle et territoire sont intimement liés.

Si les médias infranationaux s'appliquent à multiplier les informations et les marques discursives renvoyant explicitement ou implicitement à leur(s) territoire(s) d'inscription pour des raisons d'affirmation identitaire, ce processus de renforcement territorial lorsqu'il émane d'instances institutionnelles, doit aussi être analysé selon Bernard Miège « *comme un*

renforcement du management territorial, de façon à mieux en assurer la modernisation et l'insertion dans l'économie globale » (MIÈGE, 1997 : 90). Autrement dit, il convient de placer au centre de l'analyse la dialectique de localisation des discours médiatiques nécessairement intégrée dans un système plus large de globalisation. Dans le cadre de cette étude, qui porte sur des territoires infranationaux et périphériques, nous nous intéresserons plus particulièrement au premier aspect de ce processus contemporain de communication (celui de l'expression et de la valorisation du local via les discours médiatiques) dans la mesure où il s'agit d'aborder la problématique des faits communicationnels et conversationnels et les interactions radiophoniques dans un contexte insulaire et archipélique. Mais nous restons tout de même consciente que ces phénomènes n'adviennent et ne peuvent advenir que parce qu'ils s'inscrivent dans un contexte mondial et mondialisé. Intriqués par ailleurs aux espaces territoriaux auxquels ils sont circonscrits, les médias, et en particulier les médias infranationaux et nationaux, sont les supports privilégiés de visions du monde d'« *idéologies territoriales* » médiatisées (DI MÉO, 1998 : 229). « *Systèmes d'idées et de jugements, de représentations, de symboles et de mythes* » (Ibid. : 235), ces idéologies socio-spatiales, en régissant le rapport imaginaire des groupes aux espaces sociaux qu'elles territorialisent, confèrent aux rapports sociaux une certaine visibilité tout en augmentant leur densité identitaire et leur dimension territoriale. Parce qu'elles s'insinuent dans toutes les sphères du social, de la culture à la politique, ces idéologies territoriales sont omniprésentes dans l'espace public médiatique notamment.

Les représentations sociales de l'espace articulent et renforcent les sentiments d'une identité collective en l'inscrivant dans l'espace, élément indispensable à son existence et à son assise. Dans le cadre de ce travail, nous posons l'hypothèse qu'à travers le prisme des médias, ces représentations se retrouvent réifiées, mises en scène et en images et participent, par conséquent, au processus de prise de conscience d'appartenance et d'adhésion à une culture et un territoire donnés. Leur réitération continue sous l'effet des médias, font passer ces idéologies « *d'un statut fragile de représentation[s] singulière[s] [...] à celui de représentation[s] objectivée[s], naturalisée[s], fétichisée[s] (référence[s] quasi mythique[s] à un symbole des lieux) du territoire* » (Ibid. : 240). Et ces représentations sociales et collectives objectivées parce que médiatisées émergent au sein de la discursivité et de la narrativité médiatiques sous forme d'*ethnodiscours*. C'est à partir des concepts littéraire d'*ethnotexte* et communicationnel d'*ethnogenre* informationnel que nous avons élaboré la notion d'*ethnodiscours* pour décrire et caractériser les phénomènes discursifs qui se font jour lors des échanges conversationnels radiophoniques dans un contexte infranational.

Néologisme appartenant au champ littéraire, l'ethnotexte peut être défini « *comme l'insertion de séquences ethnographiques dans le texte littéraire, comme élément d'information permettant de dépeindre les usages culturels d'un groupe : il le légitime culturellement et littérairement* » mais aussi spatialement (FONTAINE-XAVIER, 2005 : 63). Si le terme d'ethnotexte se réfère essentiellement au discours oral (les contes ou les proverbes), certains documents écrits comme les journaux intimes, les chansons, les documents épistolaires constituent également des genres particuliers d'ethnotextes. En montrant et mettant en scène certains aspects de la réalité culturelle, identitaire et historique des territoires qu'il décrit tout en la romançant et la mettant en scène, le texte littéraire ou non-littéraire, oral ou écrit, devient ainsi support et véhicule de représentations sociales, ou plus précisément, ethnosociales et ethnoculturelles inhérentes à une formation humaine donnée, à une culture populaire régionale donnée. C'est dans cette perspective que Jean-Claude Bouvier préfère parler de « *discours culturel d'une communauté et non pas de l'ensemble du patrimoine de cette communauté* » (BOUVIER, 1980 : 34) car ce qui importe c'est ce qui est dit.

Les ethnotextes circonscrits à une communauté particulière sont un ensemble de discours endogènes ou endotextes puisque produits à l'intérieur d'une communauté contrairement aux exotextes, qui, s'ils ont trait à cette même communauté, sont en revanche le fait d'une collectivité extrinsèque (BOUVIER, 2003 : 223). Aussi, l'étude des ethnotextes consiste-t-elle à « *recueillir et analyser le discours sur la réalité que tiennent les habitants eux-mêmes de cette communauté* » (BOUVIER, 1980 : 41).

Considérant le texte essentiellement dans sa dimension orale, les travaux de Jean-Claude Bouvier constituent, dans le contexte de cette recherche, un précieux apport sur les plans théorique et méthodologique. L'auteur précise en effet qu'en tant qu'ethnotexte, le texte oral est un ensemble de signifiés et de signifiants linguistiques qui relèvent de l'expérience sociale, culturelle, territoriale, identitaire, et linguistique d'une formation humaine. Texte oral, l'ethnotexte est aussi un discours oral. Et étant donné qu'il a sa cohérence, sa signification propre, le discours oral, recueilli sur tel ou tel aspect de la culture dans ces données contemporaines ou historiques, est celui que la communauté tient sur elle-même. L'ethnotexte est le discours que le groupe tient sur sa propre réalité, son histoire, son présent, les permanences de sa culture et les mutations qu'elle connaît. En un mot, c'est toujours un discours d'identité qui permet à un groupe de se définir, de s'affirmer, de se reconnaître (BOUVIER, 1980, 2003). En d'autres termes, les ethnotextes sont toutes les manifestations sémantiques orales et/ou écrites que les acteurs sociaux

et porteurs de culture produisent continuellement, manifestations ayant trait à leur conscience identitaire et culturelle. Dans cette optique, l'analyse ethnotextuelle des énonciations écrites et orales permet de mettre en perspective un discours holistique ou « globalisant », pour reprendre une expression de Jean-Claude Bouvier, « *sur les thèmes les plus pertinents de la mémoire collective et de la vie culturelle d'une communauté ou d'un groupe, ce qui peut conduire à une compréhension plus profonde de sa cohérence* » (DE QUEIROS MATTOSO, FONSECA DOS SANTOS, ROLLAND, 2003 : 92). Il nous est ainsi possible de concevoir les textes oraux que sont les énonciations médiatiques, et radiophoniques en particulier, comme des ethnotextes c'est-à-dire comme un ensemble d'informations portant sur « *le contenu et le fonctionnement des phénomènes culturels* » (BOUVIER cité in Ibid. : 93).

Le concept d'ethnogenre informationnel a été mis au jour par Jacky Simonin pour spécifier les genres journalistiques et rédactionnels à l'œuvre dans les territoires insulaires de l'Océan Indien que sont l'île de la Réunion, Madagascar et l'île Maurice. Outil heuristique, cette notion est particulièrement féconde dans une perspective comparatiste. L'auteur définit les ethnogenres informationnels comme « *les manières dont un groupe social (producteurs et destinataires) catégorise à des fins pratiques, les genres d'information, dans un contexte socio-historique donné.* » (ALMAR, IDELSON, SIMONIN, 2007). Ces genres ne peuvent être pleinement intelligibles qu'éclairés par des données ethnographiques et culturelles inhérentes à leurs contextes de production, de réception et d'interprétation. Il s'agit en effet selon Bernard Idelson, « *de genres, caractérisés par des pratiques et des représentations professionnelles, issus d'un 'ailleurs' extra-européen, réinvestis dans des sociétés insulaires d'interconnaissance, ayant partagé un passé colonial (français, créole), par des producteurs (les directeurs de journaux) qui mettent en œuvre des produits (leurs journaux)* »⁵. L'ethnogenre informationnel correspond à un certain type de genre journalistique réapproprié par les acteurs sociaux dans des contextes ethnogéographiques singuliers.

À partir des définitions des ethnotextes et ethnogenres informationnels nous concevons, dans le cadre de cette étude, les *ethnodiscours* comme la traduction de représentations⁶ sociales (territoriales, historiques, linguistiques, identitaires, etc.) en représentations culturelles médiatiques dans un cadre ethnosocioculturel donné. Autrement dit, les ethnodiscours résultent

⁵ Interview de Bernard Idelson donnée au journal en ligne mauricien L'Express.mu
Article accessible en ligne sur : http://www.lexpress.mu/display_article.php?news_id=100779 (consulté en mars 2008)

⁶ Nous reviendrons plus en détail sur la notion de représentation dans notre chapitre 5

des interactions des représentations qui circulent entre les trois pôles du système triadique média, identité culturelle et territoire. Les ethnodiscours sont en effet, tout comme les ethnotexes, l'ensemble des discours « *qu'un groupe social, une collectivité, tient sur sa propre culture, dans la diversité de ses composantes, dans ses manifestations éphémères ou quotidiennes, dans ses permanences et ses mutations* » (BOUVIER, 2003 : 223). Endotexes et expressions médiatiques de la personnalité d'une communauté humaine dont la signification ne peut être extraite en dehors d'un certain nombre de savoirs propres aux contextes d'émergence et de réception de cette expression, les ethnodiscours s'inscrivent nécessairement dans au moins un territoire singulier. Leur contenu sémantique s'appuyant sur les attributs patrimoniaux, les itinéraires et lieux identitaires et autres géosymboles qui jalonnent et innervent le territoire, autant d'éléments que les pratiques spatiales des individus rendent intelligibles. Par leur pouvoir « naturalisant », les médias jouent un rôle déterminant dans la construction identitaire des territoires. Dans cette optique, le territoire est allégorique puisque tout élément, même physique, n'entre dans la composition de celui-ci qu'après être passé par le crible d'un processus de symbolisation, opéré par les médias, qui en quelque sorte, le dématérialisent. Il s'agit également de questionner les mécanismes de médiatisation des territoires réels ou imaginaires qui entrent en résonance avec leur dynamique d'élaboration. Il convient, au fond, comme le soulignent Robert Boure et Alain Lefebvre, « *de raisonner en termes de médiation, de processus d'appropriation et d'usages sociaux territorialisés* » (BOURE, LEFEBVRE, 2000 : 276) et transterritorialisés.

Afin de mettre en lumière le processus de construction des ethnodiscours, nous avons modélisé, via le schéma ci-dessous, la circulation des représentations sociales entre les pôles du système triadique formé par les médias, les identités et les territoires, circulation qui conduit corollairement à l'élaboration d'ethnodiscours c'est-à-dire un ensemble de représentations culturelles et médiatiques qui entrent en résonance avec les phénomènes de manifestation et d'expression identitaire.

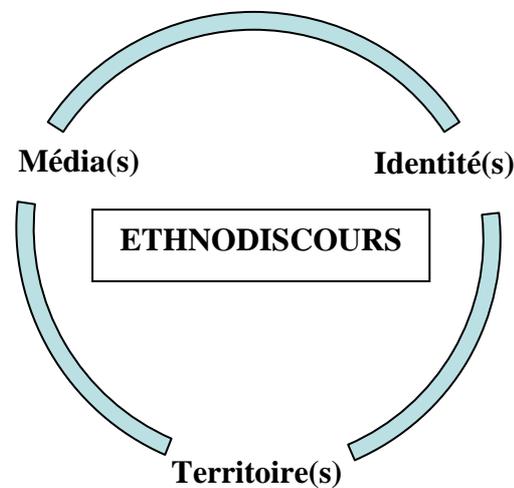


Figure 2. Circuit des représentations et ethnodiscours

À la fois catalyseurs et créateurs d'« idéologies territoriales », les médias contemporains amènent à penser autrement l'architecture des nouveaux territoires, mais aussi « *la dynamique de contrôle des [ces] nouveaux territoires, autrement dit [des] processus d'assignation, de classification* » (Ibid. : 274). Mais le foisonnement des médias locaux et régionaux est symptomatique d'un autre phénomène : il n'y a plus d'exacte congruence entre le territoire, les instances politiques et étatiques, et les médias. La multiplication des échelles territoriales et la question des médias et de leur ancrage dans un espace géographique déterminé suscitent des interrogations quant à l'ajustement des médias à de nouvelles définitions territoriales.

3. Émergences de nouveaux territoires médiatiques

Fabricants de territorialités nouvelles, les nouveaux médias occupent une place singulière au sein système qu'ils forment avec les concepts d'identité culturelle et de territoire ; système que nous qualifions d'holistique. En effet, de nombreuses études ayant trait au développement des médias locaux et régionaux ces dernières décennies démontrent que ce sont les mutations que connaissent les médias locaux qui ont rendu possible l'évolution de la territorialité. Selon Isabelle Pailliarl l'inscription spatiale des médias n'est plus duale, en opposant de façon binaire le local et le national, mais elle est devenue foncièrement plurale. Aussi, « [...] *l'apparition de radios locales hertziennes permanentes ou temporaires, sont autant d'exemples rappelant la diversité*

des supports d'information- communication locaux » (PAILLIART, 1993 : 222). Aux côtés des médias traditionnels, des médias contemporains, catalyseurs de nouveaux usages, voient le jour. Et c'est d'abord au niveau local des grandes agglomérations urbaines que la mutation des médias et de leur enracinement territorial est la plus significative (Ibid. : 225). L'appellation « médias locaux » regroupe en effet les médias d'agglomération, les médias de ville, les médias de département, les médias de pays, les médias communaux voire intercommunaux. Le foisonnement des médias et de leur ancrage socio-spatial est donc symptomatique de l'obsolescence des niveaux territoriaux classiques. L'éclatement et la différenciation croissants des territoires traditionnels nécessitent la caractérisation de définitions identitaires nouvelles. Médias et identité territoriale doivent désormais être pensés en termes d'interdépendance.

Procéder à une analyse croisée entre espace, communication et identité culturelle est nécessaire si l'on veut comprendre les modalités d'émergence des formations nationales (réelles et/ou fantasmées) et de la manière dont elles s'imaginent et se représentent elles-mêmes. Cet entrecroisement et cette approche transverse sont également essentiels pour appréhender les mécanismes par lesquels se font jour les expressions et manifestations médiatiques, et en l'occurrence radiophoniques, de représentations socioculturelles, sociohistoriques et socio-ethniques des représentations circulant dans la sphère sociale. L'entremêlement des échelles territoriales constitue « *une donnée majeure dans la compréhension de l'évolution des médias* » (CASSÉ, 1995 : 84) qu'ils soient transnationaux ou infranationaux. Médias et espaces ne sont plus liés de la même manière, leurs rapports sont en continuelle évolution. En conséquence, toutes ces façons nouvelles d'appréhender et de se (re)présenter l'espace conduisent à la mise en œuvre de stratégies identitaires inédites, stratégies identitaires d'autant plus inédites lorsqu'elles s'inscrivent dans des territoires insulaires et archipéliques en quête de reconnaissance tels que les Départements français d'Amérique. D'après Pierre Musso, scellés à leurs territoires, « *les médias locaux favorisent la connaissance de la diversité et des différences des réalités et régionales* » (MUSSO, SOUËTRE, LEVASSEUR, 1995 : 218) et promeuvent un territoire *métaphorique*, parce qu'agrégat de narrations médiatiques. En ce qui concerne les Départements français d'Amérique, les définitions de l'espace telles qu'elles se manifestent au sein des énonciations médiatiques sont consubstantielles à la dynamique d'affirmation culturelle. Dans cette perspective, le territoire infranational que publicisent les médias, est un territoire pluriel et multidimensionnel, les territoires de l'identité culturelle étant labiles et fractals. C'est en effet un espace insulaire, français, antillais, caribéen, à la fois île, département, pays et région ultrapériphérique, etc. que médiatisent les médias infranationaux. L'ensemble de ces « idéologies territoriales » conduisent

les porteurs d'identité et les acteurs territoriaux à se redéfinir à la lumière de toutes ces métamorphoses à la fois spatiales et communicationnelles. Les médias ont cette capacité de mettre en visibilité les représentations médiatées des interrelations sociales territorialisées. Ils permettent alors aux individus de rendre visibles les géosymboles et composantes patrimoniales de leur identité, ce qui est révélateur de leur volonté d'asseoir la reconnaissance du territoire auquel ils appartiennent et auquel cette identité particulière est circonscrite. Car « *l'affirmation d'une singularité territoriale* » (CASSÉ, 1995 : 88) est au cœur du mouvement de configuration d'une communauté imaginée fondée sur la croyance d'une appartenance commune.

Par ailleurs, l'inscription idéale des médias est renforcée par le foisonnement des dispositifs de communication organisés en réseaux qui rejailit inéluctablement sur les modes de production tout comme sur les façons d'utiliser et de pratiquer l'information et la communication. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication électrique concourent donc à créer des espaces virtuels et imaginaires qui ne sont plus limités par les frontières matérielles et établies des territoires. Aujourd'hui, il apparaît qu'une lecture strictement physique du territoire et des relations qui s'y exercent négligerait des processus émergents qui ont toute leur importance. Les réseaux de communication de masse sont dorénavant des couloirs immatériels à partir desquels un autre territoire, ou plutôt d'autres territoires font leur apparition. Il s'agit d'un territoire symbolique spécifié à partir de relations instaurées loin des déterminants traditionnels de l'espace.

Enfin, le véritable territoire n'apparaît plus comme un espace géographique singulier mais comme un ensemble de possibles connexions établies entre usagers dans un espace immatériel mais concret en termes d'efficacité productive et culturelle. Les nouveaux flux culturels globaux ainsi que les circulations culturelles et informationnelles localisées, à travers certains moyens de communication de masse, jouent un rôle majeur dans la constitution d'un imaginaire national et/ou infranational. Mais la globalisation des courants et des échanges juxtée à l'accroissement des mouvements migratoires favorisent l'apparition d'un imaginaire inédit, post- et supranational : un imaginaire diasporique. En effet, avec la mondialisation, les groupes déterritorialisés se multiplient en remettant en question les représentations traditionnelles du territoire. Celui-ci n'est plus synonyme d'ancrage dans un espace géographique déterminé. Plastiques et erratiques, les espaces de référence se transforment et les médias de masse et surtout les médias infranationaux mettent en évidence ce « *foisonnement des espaces politiques* » et cette « *diversité des espaces culturels* » (PAILLIART, 1993 : 12) supports d'identité(s).

Conclusion de la première partie

La communication et les médias sont étroitement et singulièrement liés aux espaces de vie, de l'identité, de la culture et du quotidien que sont les territoires. Instituée à l'origine par l'instance étatique pour des raisons politiques et de pouvoir, la conception du média comme support et vecteur des représentations sociales et spatiales, des mythes et des emblèmes composant l'univers symbolique d'un sentiment national construit, s'est pérennisée au fil du temps pour faire de la communication l'un des véhicules essentiels d'un imaginaire territorial qui est aussi culturel et identitaire. Participant à la dynamique de construction de la territorialité et des « idéologies » qu'elle sous-tend, les médias entrent aussi en résonance avec le processus d'élaboration et de pérennisation d'un sentiment identitaire et/ou national qui se localise nécessairement dans un ou plusieurs espaces. Sous l'influence des médias et des nouvelles technologies de la communication, la conception de la territorialité se complexifie. Dans le cadre infranational et insulaire qui est celui de la présente étude, l'analyse de cette évolution permet notamment d'interroger la façon dont certains médias, et la radio locale hertzienne privée en premier lieu, jouent un rôle dans la redéfinition d'aires géographiques d'identité et d'appartenance, et, par conséquent, à l'élaboration de sentiments nationaux ou infranationaux, et d'identités territoriales nouvelles.

Cependant, avant d'aborder plus spécifiquement les modes d'émergence d'une conscience identitaire créole au sein de l'énonciation radiophonique, il nous semble nécessaire de revenir, dans la seconde partie de ce travail, sur les notions d'infranationalité et de conscience d'appartenance, et de s'intéresser à leurs articulations avec les dimensions médiatique et identitaire afin de comprendre les mécanismes ethnodiscursifs à l'œuvre dans les Départements français d'Amérique. Il s'agira également de s'intéresser aux contextes social, historique, insulaire et caribéen de ces territoires en tant que ces contextes sont au fondement et au centre de la matrice de configuration des représentations ethnosocioculturelles que publicisent les médias infranationaux.

DEUXIÈME PARTIE

CONSCIENCES INFRANATIONALES CONSCIENCES CARIBÉENNES

CHAPITRE 4. LOCALITÉ, RÉGIONALITÉ, INSULARITÉ ET RADIOPHONIE INFRANATIONALE

Quel que soit le champ du social au sein duquel elle est appréhendée, la dimension locale est traditionnellement pensée en opposition avec la dimension nationale. Cependant ces deux pôles qui semblent être exclusifs l'un de l'autre doivent désormais être compris en termes d'enchevêtrement, d'interpénétration et d'interrelations. L'échelon national oscillant en effet entre le global et le local, il semble bien aujourd'hui que « *entre le local [...] et l'international, le national s'effondre* » (LAFRANCE cité in PAILLIART, 1993 : 220). Ce phénomène se traduit en particulier par une rétraction progressive du concept d'État-nation et conduit à l'apparition de nouvelles formes de territorialités pouvant être infranationales, transnationales voire supranationales. Comme nous le précise Manuel Castells, « *l'État-nation tel qu'il s'est historiquement constitué à l'époque moderne paraît en voie de perdre son pouvoir, mais non –et c'est l'essentiel– son influence* » (CASTELLS, 1997 : 296). Et c'est dans ce contexte d'émergence de nouvelles territorialités inédites ou (ré)inventées au sein des cadres nationaux traditionnels que nous proposons, à l'aide d'outils théoriques issus de la « nouvelle géographie » de questionner les découpages spatiaux classiques.

Les terrains d'identification des individus porteurs de culture se sont multipliés et l'État n'est plus le seul régent des élaborations identitaires. Hétérogènes, les stratégies identitaires se localisent et se régionalisent, que ce soit dans un territoire infranational réel ou imaginé. Pourtant, pour Alain Fenet, il est « *inapproprié de parler globalement de renaissance des identités locales* » (FENET in CHEVALLIER, 1994 : 387). En effet, les identités locales se reconfigurent en permanence : lorsque certaines disparaissent, d'autres (ré)apparaissent. Il convient ainsi de parler plutôt de réaffirmation d'identités locales, images spéculaires des évolutions et des mutations économiques et sociales des communautés qu'elles spécifient. C'est aussi dans cette perspective qu'Albert Mabileau parle de « *réémergence du local* » pour spécifier la revitalisation contemporaine des faits locaux. Selon lui, cette revitalisation n'est pas un retour des « localismes » traditionnels mais « *une restructuration du local dans un environnement différent* » (MABILEAU, 1999 : 21).

Le passage d'État-nations à des États-régions¹ souligné par certains auteurs vient corroborer ce phénomène de revendications identitaires « localistes » et localisées en mettant en évidence le déclin de l'État-Nation moderne. Dans ce chapitre nous nous interrogerons sur les notions de localité et de régionalité afin de mettre en lumière les spécificités du local insulaire et archipélique et d'apporter des éléments de définition permettant de mieux spécifier les relations qui unissent les acteurs sociaux aux médias dans un espace régional et local, et plus particulièrement celles qui sont à l'œuvre dans les Départements français d'Amérique en matière de communication et de médiation radiophonique.

I. (Re)problématiser le local

Le régional et le local sont des concepts aujourd'hui présents partout dans les Sciences sociales mais les incertitudes et les ambiguïtés qu'ils renferment rendent vaine toute tentative de spécification précise et exhaustive. Il convient dans le cadre de ce travail de proposer des éclairages notionnels pertinents permettant de comprendre en quoi le local, en tant que perception particulière de l'espace, est devenu un enjeu identitaire et politique prééminent des territoires infranationaux et pourquoi il n'est intelligible socialement qu'à travers sa pratique et sa sémantisation par les acteurs sociaux.

1. Le local et le national

Si l'on se réfère à son étymologie, le terme local vient du bas latin *localis* qui signifie « qui a un rapport à un lieu ». Dans cette conception, plutôt large et très générale, est local tout fait ou action qui peut être localisé(e). Pourtant, le local, dans son usage le plus fréquent, désigne la plus petite échelle territoriale. Quasi synonyme de petit il est souvent pensé en opposition ou en rapport au national, au global mais aussi, en milieu insulaire, au continental. Devenu attribut essentiel de la territorialité humaine, le local est sémantiquement très proche de la notion de proximité. C'est dans cette perspective qu'un localisme nouveau émerge dans les années 1970 en devenant l'un des outils majeurs des revendications culturelles et politiques qui éclosent en France à cette époque. Ces mouvements qualifiés de « néo-localistes » viennent consacrer la

¹ Nous pensons notamment à l'ouvrage de Kenichi Ohmae qui qualifie l'État-nation de « *fiction pour nostalgiques* » in Kenichi Ohmae, *De l'État-nation aux États-régions*, traduit de l'américain par Michel Le Seac'h, Paris, Dunod, 1996, p. 13

traditionnelle dichotomie qui oppose le local aux logiques surplombantes d'un gouvernement centralisé. Pourtant cette relation manichéenne et réductrice entre l'État central et des intérêts particuliers doit être dépassée et reproblématisée en termes d'imbrication des espaces et des échelles. La création de relais entre le national et le local de proximité par la mise en place des collectivités territoriales régionales a activement contribué au processus progressif (et relatif) de *dénationalisation* du territoire national.

Échelle territoriale de la communauté, souvent perçue comme le niveau « des rapports sociaux simplifiés » et de « la fin de la complexité », le local est aussi compliqué et ambigu que le régional, la national et l'international avec lesquels il entretient des relations d'interdépendance. La notion même de local est différente selon que l'on en a une vision institutionnelle, politique, sociale, historique. « *Dans la société civile, il y a une dilution de la notion de « local » qui n'a pas même signification pour le paysan, l'artisan ou le commerçant [...]* » nous précise le chercheur André-Jean Tudesq (TUDESQ in MABILEAU, TUDESQ, 1992 : 194). Terrain de l'action pragmatique, selon Claude Sorbets, il ne prend sens que dans le système qu'il forme avec ces espaces plus larges et cela que ce soit sur les plans social, institutionnel, culturel ou économique. De plus, comme le souligne Dominique Wolton, « *toute crise qui affecte l'État, ou l'Europe, a une répercussion locale* » (WOLTON, 2000 : 91) : le local ne peut donc être envisagé qu'intriqué à toutes les autres échelles territoriales. De fait, il ne faut pas oublier que le local « *c'est aussi la société tout entière aux prises avec elle-même* » (Ibid.), et qu'il revêt, conséquemment et d'un certain point de vue, lui aussi une dimension globale. Il apparaît donc que le local ne soit pas définissable en soi car il n'existe que « *dans le lien qu'il entretient avec d'autres espaces et singulièrement avec un espace plus vaste dans lequel il se différencie* » (SFEZ, 1977 : 18) : l'instance nationale. Corroborant cette idée, Yves Barel avance, quant à lui, que « *c'est seulement lorsque [la] gestion du paradoxe de la modernité universalisante et de la singularité territoriale est possible, de l'intérieur, qu'il peut y avoir société locale* » (BAREL cité in MARIÉ, 1982 : 182). En d'autres termes, singulier et universel se conjuguent.

Aussi, « *la distinction entre affaires nationales et affaires locales s'est estompée* » (MABILEAU, 1999 : 206). Il semble en effet que les identités régionales localisées et la politique de nationalisation soient étroitement liées et qu'elles évoluent davantage dans des rapports de complémentarité que d'antilogie. Selon le sociologue Michel Marié, ces éléments d'une même logique de construction à la fois identitaire, sociale et territoriale, « *ces deux caricatures [...]* forment comme un couple d'antagonismes réglés, de contraires qui s'épaulent mutuellement et

qui constituent eux-mêmes un PARADOXE » (MARIE, 1982 : 14). Pour l'auteur, la localité et les sociétés locales se caractérisent justement par leur *capacité paradoxale* à être universalisantes et singularisantes à la fois. Nous pouvons ainsi conclure avec Christian Longhi et Jacques Spindler que « *paradoxalement, global et local se rejoignent* » (LONGHI, SPINDLER, 2000 : 19).

La régionalisation, ou l'articulation des espaces locaux à l'ensemble national, ont conduit les Sciences sociales à renouveler leurs problématiques et paradigmes ayant trait à la théorisation et la modélisation du local. D'une approche *organisationnelle* fondée sur une sociologie des organisations, la pensée localiste est passée à une approche dite *stratégiste* qui analyse les rapports qu'entretiennent les acteurs sociaux avec le système local. Il s'agit de penser le local comme un « *processus de recomposition des sociétés* » (MABILEAU, 1999 : 167) dans une réflexion croisée et donc interdisciplinaire. Anémiques en France, les approches localisées sont particulièrement fécondes au sein des perspectives scientifiques des analyses anglo-saxonnes. Que l'on s'intéresse à la localité des historiens, des géographes, des anthropologues, des sociologues, des économistes ou des juristes, c'est sur la capacité heuristique du local comme objet d'étude scientifique qu'il s'agit de s'interroger. « *Les chercheurs se sont penchés sur la pertinence des pratiques locales – le local vécu- comme laboratoire d'expérimentation* » (Ibid. : 185) de la proximité et du quotidien afin de comprendre des faits et phénomènes à des échelles territoriales plus larges. La théorisation et la conceptualisation du local par l'ensemble des Sciences sociales sont perçues, par la plupart des chercheurs, comme fécondes dans le sens où « [...] *le local semble receler l'essentiel des enjeux centraux de notre société* » (SORBETS cité in Ibid. : 186). Il constitue, par conséquent, un précipité d'images socio-spatiales et n'est dans ce cas qu'idéologie(s) et représentation(s).

2. Le local, une idéologie territoriale

Constitutive des espaces et des identités sociales, nous pensons que la localité relève plus d'une « idéologie territoriale » instrumentalisée à des fins identitaires et politiques. Nouvelles figures de la singularité et des particularismes, les sociétés locales se trouvent investies de nouveaux pouvoirs démocratiques. « Véritable mirage » selon Éric Maigret (MAIGRET, 2000 : 79), le local représente un espace de mobilisation de valeurs ayant trait à l'authenticité et à l'interactivité. Niveau privilégié de l'analyse des relations sociales et intersubjectives, le localisme

est « *considéré comme attrayant (small is beautiful) [...] mais aussi comme fonctionnel (small is efficient) [...]* » (MABILEAU, 1993 : 21).

Selon une typologie élaborée par Albert Mabileau, le local peut être identifié de trois manières :

- Il distingue tout d'abord le *local en antithèse*. Il s'agit d'un local qui ne se spécifie que dans le paradigme de domination et de hiérarchisation caractéristique d'un État centralisé : « *dans cette perspective, le local est conçu comme contre-pouvoir* » (Ibid. : 21).

- Le *local en synthèse*, lui, correspond à une conception de la localité en tant qu'elle constitue une échelle *relais* du pouvoir central. C'est le local des revendications politiques et culturelles dans le cadre de la mise en place des politiques sociales, territoriales de décentralisation et d'aménagement du territoire.

- Enfin, le *local en dimension* correspond au caractère physique du local qui, avant d'être perception et champs d'expériences, est un espace géographique naturel. Cette évidente matérialité ne peut être cependant désolidarisée de la dimension artificielle et construite de cet espace singulier. Et c'est le processus de construction et la reconstruction de la région, en tant que territoire support géographique d'interrelations humaines et symboliques, qui représente actuellement l'exemple le plus édifiant de ce *local en dimension*.

Le local est donc un concept protéiforme et multiscalaire, et cette classification met, selon nous, en lumière ses différentes dimensions qu'il s'agit de penser en des termes interactionnistes parce que chacune ne peut être comprise en dehors des deux autres. Autrement dit, le local est synthèse, antithèse et en dimension à la fois, tout dépend de la manière dont on le représente et dont on veut qu'il fasse sens. Son étude permet de mettre en évidence les liens qui unissent l'État et les formations sociales qu'il régit, et l'évolution de la nature de ces liens avec les phénomènes politiques contemporains de régionalisation et de décentralisation dans un contexte transnational.

II. La région : une figure particulière du local

Issu du latin *regio*, le terme « région » signifiait au XIIe siècle le « pays », la « contrée », la « zone » ou encore « *le territoire s'étendant autour d'une ville ou d'un lieu* » (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 776). C'est de cette caractérisation première et relativement large que résultent les deux significations contemporaines du syntagme région. La région est à la fois *regionis* et renvoie aux notions de direction et de limites, et *regere* signifiant régir, diriger ; deux notions qui lui confèrent sa perspective politique. Apparue au milieu du XVIe siècle dans la langue française, son usage ne devient fréquent qu'à partir du XIXe siècle. En effet, c'est à la fin du XIXe siècle – début du XXe siècle que la première charte d'inspiration régionaliste et que le régionalisme apparaissent. Le régionalisme fait son apparition dans le Dictionnaire de l'Académie Française en 1934 qui en propose la définition suivante : « *Tendance à favoriser, tout en maintenant l'unité nationale, le développement particulier, autonome, des régions et à en conserver la physionomie des mœurs, les coutumes et les traditions historiques* » (MICHEL, 1994 : 37). De cette acception fonctionnelle, nous verrons que la région sera appréhendée progressivement moins dans sa matérialité et sa rationalité, que dans sa dimension affective voire subjective.

1. Une invention institutionnelle

Étude des régions et de leur découpage, la « géographie régionale » fut l'un des champs disciplinaires majeurs de la géographie classique jusque dans les années 1960. *Le tableau de la Géographie de la France* de Vidal de La Blache paru en 1903 est l'ouvrage fondateur de l'École de la Géographie Française (aussi appelée « Géographie Vidalienne »). Loin de toute conception politique, économique ou administrative, la région des « géographes régionaux » est conçue comme un espace limité naturel aux caractères physiques, matériels et climatiques qui contraignent les pratiques des groupes humains qui se l'approprient. Mais cette géographie des régions et des monographies régionales montrent très vite ses limites dans la mesure où elle oblitère le fait que caractériser les régions par leurs seules propriétés physiques ne permet pas de définir « *les régions humaines dont l'unité n'est pas liée au milieu naturel* » (BAUD, BOURGEAT, BRAS, 1997 : 322) et dont les frontières sont fluctuantes. C'est dans ce cadre que le géographe Roger Brunet, a énoncé, après d'autres chercheurs, une nouvelle conception de la région permettant d'identifier les régions à la fois géographiques et organisées socialement par un système identifiable. Il propose alors le concept de *géon* pour décrire un certain maillage de

l'espace en zones façonnées par les activités humaines même s'il considère que la région reste « *la notion la plus floue et la plus controversée de la géographie* » (BRUNET cité in Ibid.). Si la régionalité devient synonyme de localité pour certains géographes, ou niveau territorial intermédiaire entre le local et le national pour d'autres, il n'en demeure pas moins qu'elle renvoie dans tous les cas à une segmentation de l'espace fondée sur des critères à la fois homogènes et arbitraires. Polymorphe, le concept de région fait référence à une succession de représentations et de réalités.

C'est consubstantiellement à la politique d'aménagement du territoire de l'après-guerre que les régions ont été mises en place en France. C'est pourquoi la région politique et administrative représente l'une des perceptions de la région les plus rémanentes. Jusqu'à cette date, la subdivision spatiale du territoire national était relativement stable. Instituées à l'époque féodale, les « provinces » étaient des complexes spatiaux et administratifs que la monarchie absolue a préservés sous la forme de Grands Gouvernements de 1789. Plus de 150 ans plus tard, le décret Mendès-France du 5 janvier 1955 sur la décentralisation vient confirmer la prise de conscience des pouvoirs publics de penser le développement en termes infranationaux. Il s'agit pour l'État de disposer de relais territoriaux nécessaires à son efficacité administrative et politique. Or, comme le souligne François Rangeon, « *les collectivités locales traditionnelles, et notamment le département, sont incapables de tenir ce rôle, compte tenu de leurs dimensions trop exigües et de leur faible compétence technique* » (RANGEON in CHEVALLIER, 1994 : 111). Il faut donc créer un échelon territorial et de compétence intermédiaire. C'est dans ce cadre que l'objectif officiel de la réforme de 1955 est la « *planification des programmes d'action régionale dans 21 régions de programme* » (Ibid. : 66) : il s'agit de consteller le territoire national de circonscriptions administratives de taille plus importante que celles du département ou du canton. La réforme de 1960, et surtout celle de 1964 viendront corroborer cette intention du pouvoir central de procéder à la restructuration de son organisation administrative et politique. La France instaure des établissements publics intitulés « régions » en juillet 1972, mais ce n'est que l'article 59 de la loi Defferre du 2 mars 1982 qui promulgue enfin la région au rang de collectivité territoriale dotée de compétences dans les champs économique et d'aménagement du territoire en particulier.

Les mouvements de décentralisation politique et administrative des années 1970 ont donc complètement modifié la pérennité de ce schéma organisationnel issu de la Révolution. C'est dans un contexte de remaniement et de (ré)aménagement territorial et politique que les vocables

« région » et « régionalisme » réapparaissent en France. Dans sa forme contemporaine, ce régionalisme s'exprime à travers les Comités régionaux d'expansion économique dont le rôle est de remédier aux déséquilibres économiques et sociaux entre la capitale parisienne et ses provinces, entre l'instance de prise de décision et ses échelons infranationaux.

Ainsi, « *c'est à partir de plans de modernisation, d'équipement et d'aménagement, témoignant d'une ardente volonté de changement, que se crée la notion de région* » moderne (Ibid. : 39). Il s'agit alors d'un régionalisme fonctionnel avec des régions essentiellement outils de développement économique et arbitrairement construites. Pour le pouvoir central la région constituait le moyen de quadriller et d'émailler le territoire national et, par conséquent, d'améliorer le fonctionnement de son système administratif et de contrôle. Créée dans un souci de rationalisation de l'État la régionalité a favorisé, en parallèle, la réactivation de « *particularismes laminés par l'entreprise unificatrice de l'État – nation, ce qui du même coup a fait évoluer la politique de régionalisation dans des directions imprévues* » (Ibid. : 110). Elle est le reflet d'un processus plus large : celui de la réformation et de la reconfiguration de l'ensemble du système social français lui-même. Et c'est parce qu'elle est ensuite « *reprise et récupérée par la périphérie* » qu'elle devient « *un moyen de défendre [des] identité[s] menacée[s] par la modernisation et de résister à l'emprise agressive de l'État* ». Devenue « *une ressource patrimoniale à mobiliser par les acteurs locaux* » (Ibid. : 114), la localité est le cadre de la lutte pour la reconnaissance des particularismes. En effet, le local est désormais le creuset de revendications identitaires, culturelles et politiques alternatives de l'identité, de la culture et de la politique nationales. Toutes ces questions d'intérêt local témoignent, au fond, de l'existence d'enjeux régionaux localisés redéfinissant le rapport entre l'État et la société locale. Il est vrai que pour les « localistes », le terme local regroupe les deux échelles territoriales locale et régionale. La mise en place d'une politique de décentralisation et de régionalisation venant affermir les « *résurgences de micronationalismes et d'un régionalisme révolutionnaire visant à décoloniser la province [...]* » (PHLIPPONNEAU, 1981 : 22). Cela signifie que la loi de décentralisation du 2 mars 1982 vient réactiver le local, « *réactivation qui se traduit par la redécouverte effective de l'entité locale* » (MABILEAU, 1999 : 207). Cette réactivation s'est inmanquablement accompagnée d'un ensemble de réflexions sur les formes d'organisation étatiques et celles de la société civile mais aussi sur les interdépendances des niveaux international, national et infranational. Cependant, bien que sa création et son institutionnalisation aient été motivées par « *un souci exclusif de modernisation administrative* » (RANGEON in CHEVALLIER, 1994 : 111) et d'harmonisation politique, ce n'est qu'investie d'une dimension culturelle, identitaire et affective que la région revêt véritablement son caractère de *territoire de la localité*. Territoire au sein duquel s'inscrivent

les mouvements d'affermissement identitaire, la région est la figuration la plus significative du local. Il convient de transcender la région classique de la géographie régionale vidalienne pour resituer cette entité « *dans toute sa complexité et particulièrement sous le regard des représentations que les hommes-habitants peuvent en avoir* » (FRÉMONT, 1999 : 9).

2. Un espace vécu

Jusqu'en 1972, la région qui n'était qu'un simple échelon institutionnel et administratif s'est peu à peu transformée en espace vécu. Il s'agit de reconsidérer la région de la géographie et de la politique « *sous le regard des hommes qui y vivent [...]* » (Ibid. : 36). La région peut être appréhendée comme le cadre spatial réel d'invention des identités individuelles et collectives, territoire en relation avec les échelons territoriaux plus larges, eux aussi générateurs de communautés culturelles. Bien qu'en constante évolution, l'État et le local jouent, ensemble, un rôle déterminant dans l'élaboration, la construction et le maintien des identités collectives. La territorialité ne doit plus être spécifiée par la classique antithèse national/local mais par l'intrication de ces deux niveaux. La configuration des identités nationales s'en retrouve profondément modifiée. Pour Armand Frémont, outre sa dimension régionale, la région doit désormais être appréhendée dans sa dimension urbaine et « métropolisée » de plus en plus prééminente car elle n'est plus seulement politique, géographique ou économique. C'est dans ce contexte post-moderne et post-industriel qu'une identité culturelle régionale inédite émerge. Cette identité suppose que les porteurs de culture inscrivant leurs pratiques et attitudes dans ce territoire singulier, cristallisent leurs items identitaires et patrimoniaux autour d'une communauté de destin, d'expériences, mais aussi d'intérêts. Plus que l'espace géographique ou le territoire en lui-même, la référence pertinente de cette construction identitaire, qui s'appuie évidemment sur des références territoriales, est la formation humaine s'appropriant cet espace pour en faire son territoire. La région est donc l'espace au sein duquel « *se développent les contacts quotidiens, l'espace où on repère ses propres solidarités, l'ensemble où se structurent les activités professionnelles, etc.* » (QUÉRÉ, DULONG, 1982 : 8).

Plaçant l'individu au cœur de ses questionnements, la géographie culturelle et sociale met au jour une nouvelle taxinomie de la région. S'inspirant de la dichotomie entre « région construite » et « région historique » proposée par Pierre Bourdieu, les géographes contemporains distinguent :

- Les « *régions fluides* » sont les régions de la mobilité et du nomadisme. Ce sont les espaces de vie des populations « mal fixées », des territoires malléables, changeants et labiles dans leur matérialité, des territoires qui ne s’inscrivent pas durablement dans un espace mais qui se définissent en fonction des pratiques et des rapports que les hommes entretiennent avec les lieux qu’ils investissent à un moment donné, pour un temps donné.
- Les « *régions enracinées* » sont les régions telles que les conçoivent les géographes classiques. Au contraire du caractère mouvant et fluctuant des régions fluides, les régions enracinées supposent un ancrage durable c’est-à-dire « *un attachement des hommes à la terre, de la maison à la région* » (FRÉMONT, 1999 : 197).
- Les « *régions fonctionnelles* » sont celles des activités, et notamment les activités économiques, propres à nos sociétés industrielles post-modernes et ultra-libérales. Armand Frémont définit ces régions comme les espaces de socialisation des « *producteurs – consommateurs dans la dispersion fonctionnelle des lieux de travail, de logement, de loisir, de service* » (Ibid. : 197). Ces régions font référence à l’espace de la science régionale.

La région est donc un champ d’interrelations sociales. Alain Dulong et Louis Quéré considèrent que par la structuration d’un champ scientifique régional « *on est passé d’une absence de contenu de la région à sa définition comme champ d’action* » (Op.cit. : 13). En d’autres termes, la région est devenue une notion au sein de laquelle se localisent des rapports de force symboliques parfois asymétriques et inégalitaires, des discours et des pratiques. Dans ce cadre définitoire, la région se transforme, évolue, se reconfigure en fonction de ces divers facteurs. Ainsi, Armand Frémont préfère-t-il le syntagme « *combinaison régionale* », qu’il emprunte à l’École vidalienne, au terme « *région* ». Il conçoit alors les régions comme des complexes et des structures dynamiques ayant chacune des particularités, des règles et des lois intrinsèques. Sorte de « *phénoménologie régionale* », la combinaison régionale suppose l’existence d’un *eidōs* qui serait l’essence de chaque région (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 777), essence inscrite dans une matrice socio-historique. D’une conception de la région figée et monolithique, l’analyse se cristallise dorénavant autour de régions multiples et plurielles en constante évolution. Dans ces conditions, la région peut être appréhendée en termes systémiques ; comme « *un système spatial*

ouvert, dialectiquement équilibré – le principe d'unité l'emporte sur les forces de la diversité – de taille inférieure à la nation, formé d'espaces contigus » (MICHEL, 1994 : 7).

La région est en outre la manifestation d'une certaine perception de l'espace puisque comme le souligne Armand Frémont, « *l'espace régional est aussi une image* » (Op.cit. : 137). Parce qu'elle est, au fond, une représentation particulière de l'espace, les liens psychologiques et affectifs qui unissent les hommes à leurs territoires sont fondamentaux dans la constitution de cet espace vécu et expérimenté au quotidien. Ces éléments psychologiques confèrent à la région, et à la *combinaison régionale* qu'elle sous-tend, toute leur épaisseur et leur pertinence. Cependant, si ces éléments sont au fondement des diverses représentations du local qui se sont forgées successivement depuis les années 1970, la régionalité revêt aussi et surtout une dimension imaginaire, une dimension mythique et idéologique prégnante que l'analyse du régionalisme et plus particulièrement de l'insularisme met en lumière. En tant qu'espace ultrapériphérique et portion de l'espace national, si l'île est « *dans son essence même un concept local* » (PÉRON, 1993 : 18), elle est aussi en premier lieu un concept infranational.

III. L'île, un local singulier

Très peu de travaux portent sur l'insularité. Bien que quelques anthropologues, ethnologues et autres sociologues aient mené des études en milieu insulaire, l'île reste le territoire délaissé des préoccupations scientifiques de la géographie contemporaine. Pourtant, l'insularisme constitue un espace de problématisation du social au sein duquel les rapports à l'altérité, au national, et au supranational sont relativement complexes. Dans cette perspective, les perceptions de l'espace et les représentations du local y sont singulières. Territoires périphériques, et même « ultrapériphériques » en ce qui concerne les Départements français d'Amérique, les îles n'existent, selon Abraham Moles, en tant que telles « *qu'en s'imposant à la perception* » (MOLES, 1982 : 284). Fondateur du courant de pensée -resté embryonnaire- de la *nissonologie* (ou la science des îles), ce psychosociologue membre éminent des Sciences de l'information et de la communication a érigé précocement ce champ scientifique dont les interrogations et questionnements se cristallisent autour de la question de l'élaboration des identités et des imaginaires spatiaux en milieu insulaire. Si l'on considère à l'instar d'Abraham Moles et d'autres chercheurs qui se sont eux aussi penchés sur des problématiques insulaires, que l'État est un concept continental et que l'île un concept local, il nous semble pertinent d'enrichir notre

approche de la localité en l'organisant autour d'une réflexion sur l'insularisme, l'îléité, et l'insularité. Il s'agit également d'émettre l'hypothèse (somme toute évidente) que l'île, en tant que figure originale de la localité, est un territoire infranational humainement investi, habité, fréquenté et pratiqué. Mais, au-delà de ses caractéristiques et propriétés intrinsèquement géographiques, puisque l'île est étymologiquement une « terre entourée d'eau », l'île est avant tout un espace œcuménique creuset et réceptacle d'idéologies sociales, territoriales, culturelles et identitaires.

1. Insularité, insularisme, îléité

Il s'agit alors d'explorer le territoire insulaire en tant que territoire spécifique parce qu'ambivalent, paradoxal et pluriel. L'île n'est pas uniquement un espace géographique périphérique dépendant d'un centre continental, c'est aussi et surtout un territoire historique et identitaire spécifique. Il faut donc appréhender l'insularisme en étant conscient de toutes ces dimensions pour comprendre les dynamiques de construction et de perception des espaces. C'est dans cette optique que s'impose une approche multidisciplinaire et même transdisciplinaire pour tenter de saisir les phénomènes à l'œuvre dans des situations insulaires. Mais il convient, dans un premier temps, d'énoncer une taxinomie des approches différentes et complémentaires des îles, îles qui ont des degrés d'insularité diversifiés. Nous reprendrons alors la typologie pertinente énoncée par la plupart des penseurs des territoires insulaires et qui distingue les concepts d'insularité, d'insularisme et d'îléité (TAGLIONI 2003). En effet, ces termes très proches sémantiquement recouvrent des réalités diverses en mettant chacun en relief des propriétés différentes des espaces insulaires.

L'insularité est une perception territoriale qui renvoie aux espaces insulaires en tant qu'ils sont porteurs d'attributs physiques, biologiques, socioécologiques mais aussi climatiques. L'insularité définit donc l'île des géographes déterminée par un certain nombre de critères ou d'« indices » qui sont :

- L'indice côtier ou le rapport entre la longueur du littoral de l'île en kilomètres et la surface de l'île en kilomètres carrés. Établi par le géographe physique François Doumenge, c'est l'indice qui permet de classer les îles selon leur type d'insularité allant « de l'île volcanique ou de l'atoll à l'île continentale, en passant par la petite

terre insulaire, la grande terre insulaire et l'île continentalisée » (MEISTERSHEIM, 1991 : 196).

- Le niveau de peuplement car les indices purement géographiques ne suffisent à caractériser l'insularité. Il faut également prendre en considération la dimension humaine de ces territoires et en premier lieu le nombre d'habitants et la masse de population.
- La masse et le niveau économique, à savoir les aptitudes productives de l'île en fonction de l'implantation et du développement de ses infrastructures économiques et industrielles. La taille du territoire, n'est en effet, en rien déterminante pour son développement social et économique.

Par ailleurs, si l'insularité est un concept clé, on parle souvent d'hypo-insularité pour qualifier les mécanismes de « *continentalisation du phénomène insulaire sous l'impulsion de l'intégration et de l'assimilation d'un territoire insulaire à une métropole continentale* » (TAGLIONI, 2003 : 21). François Taglioni a, lui, mis en lumière des phénomènes de surinsularité ou de double insularité pour spécifier les ensembles insulaires composés de « *petites îles qui sont en réalité des satellites au sein d'une pléthore d'archipels européens* » (TAGLIONI cité in MEISTERSHEIM, 2001 : 50). Et c'est notamment le cas pour les Départements français d'Amérique de la mer des Caraïbes –la Martinique et la Guadeloupe-. Il s'agit d'espaces réticulaires c'est-à-dire des régions entrelacées et multipolarisées, à centres multiples. C'est pourquoi on peut s'interroger sur le bien-fondé de la traditionnelle dichotomie centre / périphérie en milieu insulaire car, nous précise Anne Meistersheim, « *l'île a besoin d'alliances avec l'extérieur, tout en restant pour elle-même, le centre du monde* » (Ibid. : 52). Ainsi, l'île est tantôt centre, tantôt périphérie. Dans ces conditions, il est essentiel de dépasser ce modèle binaire inapproprié pour décrire les phénomènes locaux contemporains, et qui semble difficilement applicable aux univers insulaires qui nous intéressent ici. De ce fait, il est fondamental de proposer d'autres grilles d'observation et d'explication du monde.

Si l'insularité s'appuie sur la matérialité de l'espace, l'insularisme appréhende les îles en mettant en avant leurs aspects social et culturel. Il s'agit en effet de s'intéresser aux sociétés insulaires en tant qu'elles adoptent souvent des stratégies et « *des comportements de*

fragmentation et d'isolement » (Ibid. : 198) pour maintenir leurs particularités. Pour le géographe Roger Brunet, l'insularisme est cette « *propension qu'ont souvent les insulaires à cultiver à l'excès leur spécificité, pour mieux affirmer leur identité culturelle ou de bénéficier d'avantages non moins spécifiques* » (BRUNET cité in TAGLIONI, 2003 : 25). Poussé à son paroxysme, l'insularisme conduit l'île à revendiquer ses différences avec un État continental et les espaces des autres échelles territoriales. En renforçant le sentiment d'appartenance à un espace insulaire, l'insularisme mène ces espaces, socio-historiquement dépendants d'un centre institutionnel et souverain pour la plupart, à l'indépendance. En témoigne l'apparition croissante de « micro-états insulaires » depuis la seconde moitié du XXe siècle. Ces petits états insulaires existent et trouvent leur place dans le concert des nations en se solidarisant sous forme d'associations ou de fédérations telles que la Conférence des Régions Périphériques Maritimes de la Communauté Européenne qui, en 1973, marque le prélude de ce mouvement de prise de conscience des caractéristiques insulaires, la *Commission des Îles* créée en 1979 ou encore le *Groupement des Îles de la Méditerranée* créée, elle, en 1995. Nous pourrions encore multiplier les exemples, mais ce qu'il importe de comprendre, selon nous, c'est que l'insularisme conçoit l'île comme une entité spécifique dotée d'une personnalité à la fois culturelle, identitaire et économique qui doit être reconnue, au sein d'un espace élargi et mondialisé, dans toute sa singularité.

Enfin, l'îléité fait référence à la dimension *topopsychologique* et essentielle de l'insularité. Élaboré par Abraham Moles, le vocable « îléité » est fondé sur une phénoménologie de l'espace où l'île s'autospécifie comme « *un monde en soi* » (MEISTERSHEIM, 2001 : 23) circonscrit à des limites et des frontières naturelles. Il s'agit d'une îléité « *qui se traduit dans l'insularité de ses habitants, au-delà des paysages, des coutumes exotiques, ou des personnages, et des caractères physiques du lieu qui ne servent qu'à renforcer cette idée* » (MOLES, 1982 : 284). Dans la lignée des travaux d'Abraham Moles, Joël Bonnemaïson définit l'îléité comme « *la rupture avec le reste du monde et donc un espace hors de l'espace, un lieu hors du temps, un lieu nu, un lieu absolu. Il y a des degrés dans l'îléité, mais une île est d'autant plus île que la rupture est forte ou ressentie comme telle* » (BONNEMAISON cité in TAGLIONI, 2003 : 24). C'est donc en s'appuyant sur le caractère microcosmique de l'île que la pensée îléiste prend tout son sens. Au fond, l'îléité est l'île abstraite, vécue, représentée et appropriée par chacun de ses habitants. C'est donc l'ensemble des images mentales, des imaginaires et des idéologies à partir desquelles les « îliens » se construisent leur territoire.

Nécessairement liés les uns aux autres, ces trois schèmes d'insularité, d'insularisme, et d'iléité doivent être pensés en termes de dynamique et d'interaction. Car l'île est à la fois un espace matériel et physique, social, identitaire et économique mais aussi idéal voire idéal. On l'aura compris, l'île est une *espèce d'espace* (PÉREC, 1988) complexe et protéiforme et d'autant plus qu'elle est intrinsèquement ambivalente et paradoxale.

2. Contradictions et ambivalences des îles

L'île est un système qui oscille constamment entre fermeture (dans des limites bien définies et identifiables) et ouverture (vers un monde qui lui est extérieur). En ce sens, le local insulaire fait figure de particularité dans le champ des courants « localistes » et régionalistes. La pensée insulaire s'inscrit en effet dans une certaine localité en même temps qu'elle s'articule à toutes les autres échelles territoriales. Elle permet de repenser « *la question du local en lui-même, presque à nu ; et de ses rapports avec le monde contemporain* » (PÉRON, 1993 : 15). Comme tout territoire, l'île est en mouvement car intégrée aux *systèmes-monde* économique et culturel eux aussi en constante mutation. En interrelation avec les espaces extérieurs à leurs frontières naturelles et maritimes, les îles, parce qu'elles sont perception et représentation évoluent et se reconfigurent sous l'influence de ces échanges avec l'extérieur.

Cependant, les microcosmes insulaires ne doivent pas être considérés comme des *espaces-laboratoires*, à savoir des espaces au sein desquels évoluent des sociétés qui ne seraient que le reflet de la configuration, à une échelle plus petite, du *système-monde* contemporain. Comme le souligne Françoise Péron, il apparaît que cette vision réductrice des mondes insulaires conduit uniquement à « *se laisser prendre à l'illusion insulaire, [à] oublier que les îles ne sont pas des lieux d'évolution indépendante, mais qu'elles sont largement immergées dans de vastes courants économiques, sociaux et culturels qui se développent à d'autres échelles, qui les dépassent et les englobent* » (Ibid.). La microgéographie culturelle, branche de la géographie classique qui explore spécifiquement les espaces insulaires et archipéliques (ou archipélagiques) et leurs liens avec les populations qui les investissent, fournit des outils méthodologiques et heuristiques qui permettent de concevoir les terres insulaires en tant qu'elles sont non pas des *lieux-laboratoires* mais plutôt des *lieux-symboles* des phénomènes et des faits localisés. Il est intéressant de mettre en lumière la manière dont les acteurs sociaux appartenant à un territoire infranational périphérique élaborent un univers de représentations mentales à partir duquel se fixent les définitions et les significations

conférées à cet espace. En effet, le critère déterminant dans la définition d'une île c'est la « conscience d'insularité » selon que les individus qui y vivent la perçoivent comme telle qu'elle soit petite, grande ou continentale. Consubstantiellement à ce processus, l'île parce qu'elle est un territoire local, est le lieu d'affirmation et de renforcement d'identités particulières. Les relations entre territoire et identité culturelle y sont singulièrement prégnantes. Toujours construites dans un rapport à l'altérité, comme toute identité, les identités insulaires n'ont pu véritablement émerger qu'à partir du moment où les nouvelles technologies de l'information et de la communication, et celles des transports, ont facilité de manière considérable les échanges avec les espaces extérieurs.

L'île est, pour reprendre les termes de Françoise Péron, un *lieu d'identité* par essence. Point d'ancrage de la revendication identitaire, le territoire insulaire joue un rôle essentiel mais différent du territoire continental, dans la dynamique identitaire des formations culturelles îliennes car « vivre dans une île, c'est fondamentalement adopter une autre posture vis-à-vis du monde et de la culture » (Ibid. : 78). C'est pour cela que si les insulaires défendent et prétendent être porteurs d'une identité originale et indépendante de celle des continentaux, ils restent, paradoxalement, dépendants d'un centre continental et notamment dans les champs économiques et géopolitiques. De ce fait, nous pouvons avancer que les sociétés insulaires sont des sociétés ambivalentes qui oscillent entre un repli culturel territorialisé et une nécessaire ouverture vers le continent institutionnel dont elles dépendent.

Comme le soulignent Abraham Moles et Élisabeth Rohmer dans leur ouvrage *Psychologie de l'espace* (MOLES, ROHMER, 1978 : 57), les formations humaines et culturelles s'enracinent dans un *Point Ici* (qui s'opposerait à un *Ailleurs*), au fondement de l'élaboration des identités spatiales. En étudiant le rapport de l'homme à l'espace, cette psychogéographie émergente met en lumière les mécanismes de sémiotisation de l'espace faisant de lui un lieu de vie et donc un territoire. Ces phénomènes sont d'autant plus prégnants et complexes à saisir lorsqu'ils surviennent en milieu local insulaire. Les sociétés insulaires étant caractérisées, nous l'avons dit, par un double mouvement continu entre le *Point Ici* et l'*Ailleurs*, entre un système régional insulaire et une matrice continentale, entre proximité et continuité territoriale, entre isolement et intégration au monde global. Dans cette dynamique de l'Ici et de l'Ailleurs, l'espace insulaire fait figure de local original. Si l'infranational continental est souvent considéré d'un point de vue spatial et socioculturel comme un fragment du territoire auquel il appartient, l'infranational insulaire est un système particulier avec ses règles, ses valeurs et ses modes propres de

fonctionnement. Mais paradoxalement les îles ne peuvent vivre qu'interdépendamment et intégrées à des systèmes économiques, sociaux, culturels, historiques et géographiques plus larges « *tout en étant des microcosmes et de multiples centres du monde* » (MEISTERSHEIM, 2001 : 52).

En outre, en tant qu'espaces singuliers de la localité aux prises avec la mondialisation, les espaces insulaires conduisent à repenser le local lui-même. En effet, organisations particulières de l'espace social et culturel, les régions insulaires remettent en question la typologisation des territoires locaux puisqu'elles ne sont ni des espaces aux frontières déterminées et imposées par le pouvoir étatique, ni des échelons territoriaux nés d'une volonté politique de rationalisation de l'espace. Finalement, comme « *l'île est communauté [...]* » (MOLES, 1982 : 284) elle abrite des sociétés locales d'une nature spécifique car fondamentalement ambivalentes. Régional, infranational, insulaire, le territoire est avant tout l'espace d'inscription de pratiques et d'actions sociales, et notamment les pratiques d'information et de communication.

Nous venons de voir que l'infranationalité est, au fond, l'agrégat « d'images » psychospaciales socialement construites et admises. En opérant la médiatisation et la publicisation de ces « images mentales » la communication médiatique participe pleinement à cette dynamique de construction mais aussi et surtout à la stabilisation de ces représentations pour que se réalise un processus de prise de conscience d'appartenance à un ensemble géographique et identitaire donné. C'est pourquoi nous pensons qu'il est essentiel, pour poursuivre notre réflexion, de nous interroger sur les spécificités de la communication en prise avec l'échelle infranationale, avant d'explorer l'histoire particulière de la communication radiophonique dans les Départements français d'Amérique et de s'intéresser à la manière dont cette histoire est, au fond, étroitement liée aux évolutions des représentations socioculturelles qui façonnent la définition identitaire de ces espaces.

IV. Espace local et communication

L'explosion de la communication et des réseaux techniques, couplée au contexte de montée en puissance de l'infranational d'une part, et du supranational d'autre part, a accompagné une prise de conscience de la recomposition des territoires. Il est aisé de constater une relation étroite entre les mouvements dits « localistes » et l'essor des médias audiovisuels infranationaux. Le local étant aussi une sorte de relai essentiel de la communication « *entre les individus et les*

communautés qui tendent à s'élargir du transnational à l'échelle des continents » (MABILEAU, 1999 : 170). Oscillant en permanence entre enracinement et ouverture la communication infranationale nous amène à penser les différentes échelles territoriales en termes d'imbrication et d'interpénétration et non d'opposition. En effet, ces interrelations spatiales et cette dialectique structurent fondamentalement les communications en région et déterminent l'inscription dans un ou des territoires réels et/ou imaginés.

1. Caractéristiques de la communication infranationale

Si les notions de local et de média sont indissociables et que de nombreux ouvrages les conjuguent, le local conduit à questionner les liens entre les individus et les instances politiques ainsi que les relations entre les individus et la sphère médiatique. Mais cette volonté de communiquer au niveau infranational est sociale et culturelle certes, mais elle est aussi et d'abord politique. En effet l'apparition, il y a une trentaine d'années, des régions et de l'échelon local sous leurs formes actuelles a favorisé la prise de conscience par les collectivités territoriales aux responsabilités nouvelles, d'une nécessaire communication dans les espaces infranationaux.

A. D'une communication politique ...

Le développement des techniques de communication et d'information a investi les espaces locaux et régionaux. Selon Hélène Cardy, la communication est entrée dans les espaces infranationaux et régionaux *« pour pallier le manque de repères des autorités politiques et des lacunes du système d'information »* (CARDY, 1997 : 36). Très vite, la communication et les médias sont devenus les supports des revendications et d'expression des identités culturelles infranationales. Il s'agit, pour ces collectivités territoriales nouvelles de mettre en œuvre une politique originale de communication. Dans le domaine audiovisuel, *« certaines [radios] deviennent des appendices de pouvoirs institutionnels locaux, parfois même des appendices plus ou moins directs de partis politiques »* (KOUCHNER, 2006 : 20). Et ce phénomène est particulièrement prégnant dans les Départements français d'Amérique où, nous le verrons, politique et défense identitaires ont été pendant longtemps intimement liées.

La communication « localiste » a plusieurs orientations : elle contribue à mettre en lumière la région et ses spécificités, à fédérer ses habitants autour de référents identitaires et patrimoniaux communs, mais aussi à consolider et « vendre » la région dans le but « *d'attirer les investisseurs et les touristes* » (CARDY, 1997 : 36). Les médias régionaux et la radio locale en premier lieu sont les vecteurs de diffusion de représentations au fondement de la construction médiatique d'une communauté imaginaire donnée. Par exemple, ce n'est que depuis quelques décennies que les territoires français de la Caraïbe se définissent désormais comme des espaces appartenant pleinement à l'archipel caribéen partageant une histoire, des valeurs, des modes de vie et de pensée avec les autres territoires de la région. La communication locale permet en outre aux pouvoirs locaux de mettre en œuvre des « stratégies de différenciation » et de *marketing régional* en vue de faire valoir leurs propres visions et représentations de leur territoire.

Il semble, selon André-Jean Tudesq, que « *la création d'un espace régional [ait] plus de sens pour les politiques et les décideurs (parmi lesquels les dirigeants des médias) que pour la population* » (TUDESQ in MABILEAU, TUDESQ, 1992 : 194). Les acteurs politiques, économiques instrumentalisent les moyens et techniques de communication afin de diffuser une image positive de leurs actions et de légitimer leurs décisions. Les médias deviennent alors les outils incontournables de l'échiquier politique et économique infranational. Les élus et instances de décision s'en emparent car ils sont désormais des objets de pouvoir dans un contexte territorial où les inégalités symboliques sont prégnantes. Ce qu'il est intéressant de mettre en lumière, comme Robert Boure et Alain Lefèvre le font pour la télévision locale Télé-Toulouse, c'est le fait que la communication insulaire des Départements français d'Amérique soit « *à la fois un miroir plus ou moins déformé de la société locale et du rôle joué en son sein par des éléments endogènes, un révélateur de tensions, de conflits mais aussi alliances (souvent mouvantes) et un outil – parmi d'autres- au service de stratégies limpides ou opaques d'acteurs locaux et localisés (ou désirant s'implanter)* » (BOURE, LEFEBVRE, 1992 : 88). La diversité des modèles de médias locaux est induite par la pluralité des méthodes de travail, d'environnements sociaux, économiques et culturels. Ces médias de la localité prônent une culture d'expression populaire riche et variée érigée comme un antidote (illusoire) à la culture et à l'information de masse. Le besoin de localité est d'abord celui exprimé par les habitants de la région. Ceux-ci attendent des médias infranationaux qu'ils tiennent compte de leurs différences, de leurs singularités, de leur « terroir » et de retrouver à travers les médias les échos de leur environnement immédiat et quotidien. Et cette demande rejoint celle des acteurs médiatiques, institutionnels et économiques locaux pour lesquels les médias de la proximité sont les supports indispensables d'expression. De plus en plus à l'œuvre dans les médias, la localité appartient dorénavant au quotidien du discours d'acteurs de

la communication. Celle-ci est variable selon la localité dont on se réclame : « *elle peut être topographique, institutionnelle ou sociale, et repliée sur un dedans réduit à sa banalité ou ouvert sur un dehors et des possibles* » (BOURE, 2001 : 54). Dans le contexte insulaire de la Martinique et de la Guadeloupe, la communication infranationale a la particularité de conjuguer simultanément ces deux dimensions d'ancrage et d'ouverture.

La localité est, au fond, le concept d'un média conçu par et pour chaque acteur social et porteur de culture en tant que lecteur, auditeur ou téléspectateur potentiel. Selon René Monory, « *elle est ce vecteur irremplaçable qui intègre les développements de l'information mais aussi de la culture* » (MONORY, 2001 : 116). Souvent outil essentiel des politiques territoriales, le média local est aussi un média conscient des dimensions symboliques et matérielles de son inscription territoriale en se situant du côté des identités et de l'appartenance. Il prend également en compte les caractéristiques de l'espace auquel il est circonscrit, un espace parcouru et pratiqué quotidiennement. C'est dans ce cadre qu'il prétend être un média de l'identité, de la culture et du territoire auxquels il appartient.

B. ... À des communications sociales et culturelles territorialisées

Discerner les caractéristiques de l'information et de la communication locales est une des orientations majeures des analyses ayant trait aux médias en région. L'évolution des médias reflète l'articulation et l'intrication croissantes entre le niveau local et le niveau national. Les contours des médias nationaux et locaux étant de moins en moins différenciés, leurs frontières tendent à se brouiller : local et national s'interpénètrent. Cette approche contribue à repenser et à approfondir de manière novatrice l'approche relationnelle développée par la géographie sociale notamment.

La dimension nationale des médias est en voie de transformation. Le champ de l'audiovisuel qui connaît en effet un double processus : « *l'internationalisation des produits audiovisuels mais aussi la localisation de l'information* » (PAILLIART, 1993 : 220), double mouvement qui n'épargne pas le domaine de la radiodiffusion. Le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication et l'internationalisation de l'économie structurent les médias de façon contradictoire. On assiste d'un côté à un mouvement de concentration et d'homogénéisation, et à un procès de régionalisation et une volonté d'expressions

locales de l'autre. Les médias locaux sont circonscrits, nous l'avons vu, à des territoires aux frontières très variables : la région, le quartier ou le village, la commune ou la communauté de communes, la banlieue ou encore le pays. Les niveaux territoriaux donnent l'impression de se multiplier et de se complexifier. Pour décrire ce phénomène certains auteurs parlent d'éclatement, de « feuilletage » ou encore d'atomisation. Mais quel que soit le terme retenu, il paraît évident que les médias accompagnent des mutations à la fois sociales et spatiales. Il s'agit de s'intéresser à l'évolution et à la place des médias et notamment des médias locaux dans le champ audiovisuel. De ce fait, analyser les médias de l'infranationalité, et en particulier ceux des Départements français d'Amérique, permet de détacher le regard du modèle classique en mettant en évidence les différents aspects et stratégies qui y participent. Il n'existe donc pas *une* communication locale ou infranationale mais une multiplicité. Chaque territoire du local, ou de la proximité, a et développe une perception différente du local et du régional en fonction de ses caractéristiques propres. Il existe donc autant de « *niveau local que de discours de justification de son existence avérés dans une interaction médiatisée par le langage* » (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 573). Le local ne prend sens que lorsqu'il est activé par les individus à travers les représentations et les idéologies émaillant leurs pratiques discursives et pragmatiques. De plus, l'entrelacement croissant des échelles territoriales conduit à une inscription spatiale multiscalaire des acteurs sociaux. Et cet ancrage composite est d'autant plus prééminent au niveau infranational que « *les dimensions du local varient du travail aux loisirs, du cadre de vie aux aspirations* » (TUDESQ in MABILEAU, TUDESQ, 1992 : 194). C'est donc dans cette perspective que les acteurs sociaux, et non plus seulement les dirigeants politiques et économiques, ont mis en place des tactiques communicationnelles mettant en évidence et valorisant les territoires de leurs expériences quotidiennes.

Dans ce contexte de « recolonisation du local », l'étude des radios locales privées constitue un champ d'étude qui permet de réfléchir à la problématique du rapport qu'entretiennent médias et espace local, problématique au cœur de la présente réflexion. Les médias infranationaux ne se définissent pas seulement en référence à un espace infranational mais se posent également par contraste aux grands médias nationaux et internationaux. L'ensemble de ces médias « [...] dans leur majorité, se cherch[ent] un ancrage local et [ont] l'ambition de réussir là où les grands médias [ont] manifestement échoués : la prise en compte de l'espace, celui du quartier, du village, de la ville ou de l'agglomération » (CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, 1986 : 11). Il se révèle alors difficile de mettre en évidence une image homogène et cohérente des médias infranationaux qui s'appliquent à définir et redéfinir leurs propres frontières et qui n'épousent que très rarement les découpages

administratifs établis. Pourtant circonscrits à un espace physique délimité, les médias transcendent, de manière symbolique, les clivages territoriaux classiques et (re)créent leurs espaces d'interaction et aires de diffusion. Ils sont donc trans-spatiaux et transterritoriaux dans le sens où ils peuvent embrasser plusieurs territoires pour (re)composer *leur* territoire spécifié selon des logiques discursives et identitaires, et des perceptions de l'espace et de l'infranational qui leur sont propres.

Le local que les médias prétendent incarner est un local qu'il faut penser en termes de construit représentationnel car précipité de projections et d'idéologies à la fois culturelles, identitaires et spatiales. Nous l'avons dit, si le local recouvre une dimension foncièrement géographique et matérielle, il est aussi identitaire et social. Et la microcommunication est le reflet de cette particularité puisque, comme le souligne Dominique Wolton « *il n'y a pas de communication sans identité [...]. Pour qu'il y ait communication, il faut des identités constituées, une volonté d'échange, une interaction, un langage et des valeurs communes* » (WOLTON, 1990 : 89). La plupart des penseurs de l'infranational s'accordent à considérer que l'identité culturelle est centrale dans les politiques de communication engagées par les médias infranationaux. D'autant que les identités de personnes, de communautés humaines ou de lieux ne peuvent être représentées qu'à travers des images et des discours. Images et discours qui, en retour, influent sur ces identités. C'est pourquoi il nous semble pertinent de mettre en lumière à travers cette étude les interrelations permanentes entre territoire(s), identité(s) culturelle(s) et média(s). Ce triptyque est fondamental pour comprendre au mieux les dynamiques de construction d'une identité culturelle imaginaire par les médias locaux dans un territoire donné. Notre étude s'inscrit en effet dans des territoires intrinsèquement infranationaux et ultrapériphériques évoluant dans des cadres géographiques, socioculturels et sociohistoriques différents de ceux des espaces nationaux et continentaux auxquels ils sont institutionnellement rattachés.

Foncièrement et nécessairement intégrés à des territoires à la fois géographiques et idéologiques, les médias infranationaux, et la radiodiffusion en particulier, se sont développés dans un contexte de revendications identitaires et culturelles et de déclin du concept de nation. En milieu insulaire caribéen français, la communication radiophonique a, et continue à occuper une place centrale dans le champ des médias. Média de la localité par essence, la radio privée infranationale a été en effet le premier média de masse à être à la fois support et véhicule de représentations et valeurs infranationales propres aux Départements français d'Amérique. Après avoir retracé une succincte histoire de la radiodiffusion en France métropolitaine, nous avons

choisi de revenir sur celle de la radiodiffusion en Martinique et en Guadeloupe, les deux histoires étant intrinsèquement liées, bien que différentes. Cela nous permettra en effet de mettre au jour les interrelations qui lient les médias à leurs territoires (sociopolitiques, sociohistoriques, socioculturels, etc.) d'inscription et d'influence.

2. La radiodiffusion infranationale en France

C'est dans les années 1970 qu'émerge en France le mouvement des « radios libres ». Le recul de l'autorité et du monopole de l'État se concrétise, en matière audiovisuelle, par la déréglementation des systèmes de communication médiatiques. Cette remise en cause de l'État montre qu'une distance s'instaure désormais entre l'individu et la réalité d'une instance de pouvoir centraliste. L'un des premiers signes de l'évolution et des transformations des relations que le centre institutionnel entretient avec sa ou ses périphéries est la loi de décentralisation du 29 juillet 1982. Élément politique et économique du développement local, cette loi est une tentative de réponse à la crise du référentiel que connaît le modèle politique centralisateur. Elle marque un véritable tournant dans le secteur de l'audiovisuel puisqu' en consacrant le principe de la liberté de communication elle pose les bases de sa configuration actuelle en métropole comme dans les Département français d'Amérique.

A. Le contexte métropolitain

Si dès 1945, neuf directions régionales voient le jour au sein de la RTF, il faut attendre 1963 pour qu'une véritable politique de décentralisation avec la création d'une délégation à la RTF (puis de l'ORTF) aux stations régionales. Cette délégation « *a pour mission de promouvoir la production régionale tant en radio qu'en télévision, et de définir la politique générale de programmation définie centralement* » (CAYROL in MABILEAU, TUDESQ, 1980 : 294). La régionalisation audiovisuelle opérée par le pouvoir central doit favoriser la réalisation de programmes d'information et d'actualités culturelles télévisées et radiophoniques régionales. Présentée comme un atout décisif pour la politique de décentralisation, l'infranationalisation culturelle et informationnelle peut aussi, selon le rapport de Lucien Paye, « *jouer un rôle important de révélation d'une conscience régionale* » (Ibid. : 297). Puis ce sont des centres d'actualité régionale (CAT) qui sont mis en place dans chacune des 22 régions administratives pour promouvoir les spécificités régionales. La priorité étant donnée à l'information et non à la

production de programmes proprement régionaux, les émissions d'intérêt régional sont, dans ce contexte, destinées à être diffusées dans un cadre microterritorial mais uniquement par décrochage des programmes nationaux.

En ce qui concerne plus spécifiquement le secteur radiophonique, interdites sur le territoire national, les premières radios privées sont des radios périphériques qui en installant leurs émetteurs dans des pays frontaliers pour émettre vers la France contournent ainsi la législation qui consacrait le monopole de l'État en matière audiovisuelle. Le début des années 1930 est marqué, en France, par l'arrivée des radios commerciales dites « périphériques » tolérées le pouvoir étatique telles que *Radio Luxembourg* en 1933, *Radio Monte Carlo* en 1943 et *Radio Andorre* en 1939 puis *Europe 1* en 1955. Captées partout en France, ces radios émettent naturellement depuis des pays limitrophes de l'hexagone : *Radio Luxembourg* depuis le Grand Duché de Luxembourg, les émetteurs de *Radio Monte Carlo* sont situés dans la Principauté de Monaco, ceux de *Radio Andorre* dans celle d'Andorre (entre la France et l'Espagne), et enfin *Europe 1* qui émet ses programmes depuis la Sarre (territoire situé à l'est du Luxembourg). Pourtant, et paradoxalement, les studios de ces stations sont parfois situés dans l'hexagone et l'État participe financièrement au capital de ces stations. En effet, « *chacune d'entre elles, plus ou moins étroitement, dépendait de l'autorité française qui n'entendait pas laisser contourner ses prérogatives audiovisuelles au travers d'un artifice géographique* » (LESUEUR, 2002 : 56). Ce mouvement n'est pas sans susciter de nombreuses réactions de la part des élites intellectuelles, politiques et surtout des professionnels de la presse qui y voient une menace à l'essor de leur secteur d'activité.

Phénomène européen, les prémices du mouvement des radios libres se situent dans l'Italie des années 1970, et plus précisément en Sicile avec la station *Radio Sicilia Libera* qui « *durant une journée [...] émit depuis la vallée de Belice pour exprimer la colère des victimes d'un tremblement de terre* » (CHEVAL, 1997 : 67). L'Italie est le pays où la Démocratie Chrétienne exerçait le contrôle total de la *Radio Audizioni Italiana* (la RAI) qui jouit en effet depuis plus de trente ans d'un monopole absolu sur la radiodiffusion italienne. Se succèdent les expériences pirates de *Radio Bologna*, *Radio Parma* et *Radio Milano International*. En proposant une offre de programmes innovants *Radio Milano International* est la première à fonctionner véritablement comme une entreprise commerciale. Les projets de radios libres se multiplient partout en Europe. Médias de la localité, les micro-médias que sont ces radios libres revêtent des valeurs positives synonymes de pluralisme et de liberté d'expression. Alternatives au service public ces nouvelles radios, pourtant interdites et fortement réprimées (saisies de matériel, interdictions, recours en

justice), se développent et parviennent même à détourner « [...] 20% des auditeurs de la radio d'État, soit, environ, quatre millions de personnes « actives », situées dans une fourchette d'âge de 15 à 35 ans. Le gouvernement italien, habitué à la contestation, réalise très rapidement qu'il ne pourra jamais juguler un tel courant » (LESUEUR, 2002 : 31). Les autorités publiques entreprennent alors un grand mouvement de légalisation de ces radios sur lesquelles elles conservent et exercent tout de même un certain pouvoir.

Il apparaît que les mutations technologiques ont eu pour effet de mettre au jour l'existence de besoins de communication entraînant l'apprentissage d'un mode différent de relation à l'audiovisuel. Tous ces éléments jouent favorablement, en France notamment, à l'abolition du monopole d'État. L'explosion des radios dites « libres » illustre parfaitement ce changement d'ordre socio-culturel. Et l'arrivée de la Gauche au pouvoir a eu pour conséquence, dans le secteur audiovisuel, la prise en compte de cette nouvelle situation. Dans ce processus, en face des quatre chaînes de radio de l'ORTF, existent trois stations périphériques dont deux sont totalement privées (il s'agit de *Radio Luxembourg* initiée par la SFR, et d'*Europe n°1* détenue par Charles Michelson), et une contrôlée par l'État, *Radio Monte Carlo*, émanation de la Sofira² et créée à l'origine par Pierre Laval. L'époque est dorénavant à la concurrence entre les radios commerciales périphériques aux profits considérables et les radios publiques de l'ORTF. Généralistes, les radios périphériques connaissent très vite un certain succès qui incite des investisseurs métropolitains à partir à la conquête de l'espace des Antilles francophones jusqu'alors soumis au monopole des seules stations officielles de la Radiodiffusion de France. Avant de nous pencher sur les conséquences du phénomène et de la politique de libéralisation des ondes dans les Départements français d'Amérique, nous pensons qu'il est essentiel, pour contextualiser notre propos, de retracer l'histoire radiophonique de ces territoires. Non seulement parce qu'il s'agit d'une histoire ignorée et sur laquelle très peu d'écrits existent, mais aussi parce que sa connaissance est fondamentale pour comprendre les particularités de la radiophonie contemporaine qui constituent le cœur de notre questionnement.

² La Sofira, Société Financière de Radiodiffusion créée le 7 novembre 1942 par Pierre Laval, deviendra la Sofirad à la Libération

B. Le contexte insulaire : une histoire de la radiodiffusion infranationale dans les Départements français d'Amérique

Dans la Méditerranée Caraïbienne, la radio est reçue et émerge dans les colonies néerlandaises dès 1922 grâce à l'activité de la société Philips (TUDESQ, 2002 : 118), fabricant et vendeur de récepteurs radiophoniques. Les premières émissions radio aux Antilles ne firent leur apparition qu'à la fin des années 1920. Aux côtés des chaînes internationales, les îles de la Caraïbe pouvaient capter les radios des îles anglophones et hispanophones (et notamment celles de l'île de Porto-Rico) avoisinantes. Dans cette aire géoculturelle singulière, « *la proximité des îles, la diversité des langues [font] de la radio un enjeu* » (Ibid. : 119) culturel, identitaire et, dans certains cas, politique.

a. L'apparition de la radiodiffusion dans les Départements français d'Amérique (1937-1940)

Dans les Départements français d'Amérique, il faut attendre la fin des années 1930 pour que le premier poste de radiodiffusion soit officiellement autorisé. La première radio des possessions insulaires françaises d'Amérique est une radio martiniquaise privée appartenant à M. Édouard Boullanger fils qui est autorisé en vertu de l'arrêté n°359 du 19 mars 1937 « *à exploiter à titre précaire et révocable sans préavis, ni indemnité, un poste d'émission radiophonique installé à Fort-de-France* »³. Mais le poste qui figure véritablement l'arrivée de la radiodiffusion sur l'île de la Martinique est *Radio Martinique*. *Radio Martinique* est une radio privée créée à Dillon (quartier populaire de Fort-de-France) par M. et Mme Antoine Séri. Autorisée à émettre ses programmes le 22 octobre 1937, elle est malgré tout soumise à l'examen du Chef du Service général de l'information qui a « *le droit d'interdire l'émission de toute nouvelle controversée ou tendancieuse* »⁴. C'est en septembre 1939 que le contrôle de l'information est officialisé et imposé en France et dans ses colonies y compris aux stations privées. Fondé la même année, le Service Général de l'information dépendant du Cabinet du Gouverneur a pour vocation le contrôle de la radio, des films cinématographiques et de la Presse. L'article 3 de l'arrêté instituant ce nouvel organisme de filtrage de l'information précise à cet égard qu'« *aucun journal, aucune publication, aucun tract, aucun dessin, aucune affiche, aucune gravure, aucun emblème ne pourront être mis*

³ Bulletin Officiel de la Martinique, année 1937, p. 336

⁴ Document de *Radio Martinique*, Préfecture de la Martinique, 17 juin 1940, Archives Départementales de la Martinique

en vente, distribués, exposés sous une forme quelconque, qui n'aurait pas été préalablement autorisés par le Chef de la Colonie. Cette autorisation ne pourra être accordée qu'après avis du service général d'Information susvisé »⁵.

Aussi, le Haut Commissaire de la République aux Antilles et à la Guyane, l'Amiral Robert, informe-t-il régulièrement les autorités étatiques du non-respect des règles de la « censure » par *Radio Martinique*. Il avertit, par exemple, le 17 août 1940 le Gouverneur de la Martinique que :

« Radio Martinique, sans autorisation de la Censure, a passé hier soir 16 Août une nouvelle de rapatriement par New York de deux navires de commerce par voie Lisbonne. Cette nouvelle était forte inopportune en raison des difficultés rencontrées ici pour le rapatriement du nombreux personnel de réserve de nos bâtiments. Les émissions du soir de Radio Martinique sont à surveiller sévèrement de près. »⁶

La première radio guadeloupéenne voit, elle, le jour sous l'impulsion de Roger Babin et André Haan. Créée avec du matériel de fortune à partir d'éléments récupérés d'un hydravion accidenté dans la rade Pointoise, c'est en 1938, dans une voiture installée à la Rue Delgrès à Pointe-à-Pitre, que cette radio émet pour la première fois. Au moyen d'un émetteur de 40 watts, « le duo de bricoleurs à la passion d'inventeurs d'un autre temps a mis au point ce qui devient *Radio Pointe-à-Pitre, la première radio privée de l'Archipel* » (CÉSAR, 2003 : 9). Pourtant, avant la Seconde Guerre mondiale, les colonies françaises de la Caraïbe ne possèdent ni émetteur, ni récepteur radiophonique à l'usage des populations, seuls les émetteurs privés *Radio Guadeloupe* et *Radio Martinique* constituent le paysage radiophonique de l'archipel français. Les amateurs de radiodiffusion des colonies françaises d'Amérique font d'ailleurs partie de la Fédération des Auditeurs d'Outre-Mer (FAO) qui regroupe les associations sans-filistes des possessions d'outre-mer et françaises de l'étranger⁷. À l'instar de la Métropole, le modèle de radiodiffusion insulaire repose sur le monopole d'État français. À l'origine, ce monopole est interprété de manière libérale. En effet, si l'émission et la réception des signaux radio-électriques de toute nature

⁵ Arrêté du 29 août 1939 instituant un Service Général de l'information, Archives Départementales de la Martinique

⁶ Document de *Radio Martinique*, Préfecture de la Martinique, 17 juin 1940, Archives Départementales de la Martinique. Voir en annexes p. 694

⁷ *L'Écho des Antilles et de la Guyane*, 20 avril 1938, p. 9

dépendent de l'État, des personnes privées peuvent obtenir, par voie d'autorisations précaires et révocables, la possibilité d'émettre.

À la fin des années 1930, le poste *Radio Martinique* émet quotidiennement pendant trois heures et demie sur deux longueurs d'onde différentes – entre 12h15 et 13h45, puis entre 19h et 21h- ce qui lui permet de rayonner dans toute la colonie mais également « *ainsi qu'en font foi de nombreuses lettres d'auditeurs, sur tous les postes de l'Amérique centrale, l'Est des États-Unis, le Canada ou même le Brésil. Il y est mieux entendu, en général, que la station métropolitaine de Paris Mondial* »⁸. Dans cette perspective, un rapport datant du 16 novembre 1939, énonce le fait que *Radio Martinique* constitue un précieux instrument de propagande française qu'il est essentiel d'exploiter. En effet, le communiqué de presse quotidien du Service de l'Information de la colonie est traduit et diffusé en allemand, anglais et espagnol, tous les jeudis à 13 h une émission en espagnol portant sur des questions de civilisation française est animée par M. Durand, les émissions en français comprennent des commentaires de presse extraits de *Paris Mondial* dont *Radio Martinique* est le relai officiel, ainsi que des « causeries ». Une place, aussi déliée soit-elle, est tout de même faite à certains événements culturels caribéens, et notamment, les représentations musicales d'artistes qui « *ont manifesté le désir de faire apprécier leur talent aux auditeurs de Radio Martinique et seraient heureux de se faire entendre à Radio Martinique* »⁹.

Le début des affrontements de la Seconde Guerre contraignent *Radio Pointe-à-Pitre* à arrêter ses programmes car ses principaux animateurs sont mobilisés ou s'engagent dans le conflit international. La radio est autorisée par le Général de Gaulle à reprendre ses émissions en 1940. *Radio Martinique* parvient, quant à elle, à rétablir officiellement ses programmes dès 1943, avant la fin du conflit. Antoine Séri et son fils Roland ont accompli un tour de force « *en rétablissant par les moyens du bord et Dieu sait qu'ils ont minimisés [la] longueur d'ondes de 31 mètres que Vichy avait supprimée de crainte que les mensonges de son service de propagande dépassent le cadre de l'île à laquelle ils étaient destinés* »¹⁰. Dans ce contexte de guerre, et par conséquent, de propagande, le poste martiniquais reste à l'entière disposition du gouvernement de la Libération.

⁸ *Radio Martinique*, Rapport du 16 novembre 1939, Archives Départementales de la Martinique

⁹ Lettre de M. Le Gouverneur de la Martinique à M. Séri, 18 Octobre 1940, Archives Départementales de la Martinique

¹⁰ Discours prononcé par M. Le Gouverneur de la Martinique à l'occasion de la réinstallation du poste *Radio Martinique* dans ses locaux d'origine à Dillon, le 4 décembre 1943, Archives Départementales de la Martinique. Voir en annexes p. 696

Radio Martinique reprend ses programmes dans leur intégralité mais avec des ressources économiques provenant de la publicité seule, le poste a du mal à faire face aux frais nécessaires à son fonctionnement. Considérablement réduits des suites de la Guerre, M. Antoine Séri, directeur de la radio se retrouve dans l'obligation de solliciter une aide financière du gouvernement colonial. Dès lors, en échange du versement d'une subvention mensuelle permettant à *Radio Martinique* provisoirement et à titre précaire de couvrir des frais généraux et de continuer ses émissions en l'exemptant des droits de douane sur les pièces de rechange nécessaires à l'exploitation du poste ainsi que sur les disques de musique enregistrée, cette dernière devra consacrer quatre heures de sa programmation aux publics antillais et étrangers sur lesquels le Gouvernement désire exercer sa propagande. Elle devra également soumettre au Service Général de l'information la publicité et l'ensemble des programmes de ses émissions une fois par semaine.

La radio des Départements français d'Amérique restant très liée au pouvoir central, les journalistes se trouvent dans l'obligation de mobiliser d'autres sources d'informations que les sources officielles délivrées par la Préfecture pour élaborer leurs dépêches, au premier rang desquelles figurent les radios insulaires ou métropolitaines émises ou que relaient les îles voisines telles que radio Londonienne *Radio City*, ou encore *Radio Columbia*, radio costaricaine de langue espagnole¹¹. Au début des années 1940, ces radios et particulièrement *Radio Guadeloupe* semblent en effet mieux informées que de *Radio Martinique*, qui reçoit régulièrement des réprobations de ses auditeurs quant au contenu jugé trop ténu de ses bulletins de nouvelles¹².

Au lendemain de sa victoire le Général de Gaulle entreprend d'équiper les colonies d'Afrique et de la Méditerranée Caribéenne d'un service radiophonique minimum, pour des raisons davantage politiques que sociales. Puissant outil de propagande pendant la Grande Guerre, média de l'ubiquité, la radio lui permet d'établir un lien direct avec ses « compatriotes » contrairement à la presse qui ne crée un contact que différé. Le désormais célèbre appel à la Résistance du Général sur la britannique BBC le 18 juin 1940, est symptomatique du pouvoir de ce média de l'immédiateté. La radiodiffusion apparaît ainsi comme un instrument indispensable à l'action gouvernementale. Élément et enjeu stratégique fondamental qu'est la transmission rapide de messages, le pouvoir étatique met tout en œuvre pour en garantir le contrôle, si bien que « jusqu'en 1939, l'État [permet] aux radios privées de s'installer sur ses ondes pour favoriser le développement de ce nouveau média » (BENHAÏM, BONVOISIN, DUBOIS, 1985 : 13). Corroborant

¹¹ Document Radio Martinique, 17 juin 1940, Archives Départementales de la Martinique

¹² Lettre de M. Séri au Gouverneur de la Martinique 1940, Archives Départementales de la Martinique

cette idée, un rapport de 1939 concluait déjà à propos de *Radio Martinique* qu'« il est incontestable qu'il y a intérêt, pour la Métropole et pour la Martinique, à conserver et à développer ce puissant moyen d'information qui permet en même temps de combattre efficacement la propagande allemande dans les deux Amériques. Il y aurait même avantage de ce côté à donner au poste des moyens plus développés que ceux dont il dispose actuellement »¹³. Le gouvernement colonial et la Radiodiffusion de France, sous le contrôle du Ministère de l'Information, prennent donc en charge dès 1945 les installations de radiodiffusion dans les colonies que sont alors la Guadeloupe, La Martinique, la Guyane et la Réunion qui deviennent dès 1946 des Départements d'Outre-Mer.

b. La « voix de la France » aux Antilles (1945-1950)

Le gouvernement français met en place et promulgue l'ordonnance du 23 mars 1945, portant sur la nationalisation des radios privées diffusant en ondes moyennes. Cette ordonnance stipule que désormais aucune station privée n'a la possibilité en France de diffuser ses programmes. En effet, comme le précise Antoine Sabbagh, « *discréditées aux yeux de la Résistance par leur passivité, parfois, leur complicité à l'égard de Vichy, les radios privées sont interdites* » (SABBAGH, 1995 : 40). Le texte révoque l'ensemble des autorisations accordées antérieurement et le monopole acquiert une portée nouvelle en se transformant en droit exclusif d'exploitation au profit de l'État. La gestion de ce monopole est d'abord confiée à un établissement unique : la Radiodiffusion-Télévision Française (RTF). La législation française édicte le monopole d'État en matière de radiodiffusion et toute installation de moyens de diffusion est proscrite. En vertu de cette ordonnance et pour pérenniser cette emprise, l'État rachète l'ancienne radio privée *Radio Martinique* qui ne peut se soustraire à cette cession effectuée avec l'accord du Conseil Général. Le 12 juillet 1945 la RTF lance sa première émission à Fort-de-France, du pavillon Bougenot, rue Victor Sévère, près de la Préfecture, dans les anciens locaux de Service de l'Information sous le gouvernement de l'Amiral Robert. Dans les Départements français d'Amérique, et à la Martinique en particulier, la radio qui n'émet que quatre à cinq heures par jour, dépend de la Préfecture. Durant cette période, c'est la Marseillaise qui annonce le début et la fin des programmes. À l'antenne, le speaker en avise les auditeurs : « *Neuf heures vont bientôt sonner. Dans quelques instants, la Marseillaise, notre Marseillaise terminera cette*

¹³ *Radio Martinique*, Rapport du 16 novembre 1939, Archives Départementales de la Martinique

émission [...] »¹⁴. En effet, les informations sont lues par des speakers au ton volontairement impersonnel et non par les journalistes eux-mêmes ; les bulletins prenant, en conséquence, « la forme figée de communiqués officiels, de conférences [...] » (Ibid. : 40). En 1946 c'est *Radio Basse-Terre* qui est rachetée par l'administration coloniale et placée sous la Direction Régionale de la Radiodiffusion installée à la Martinique. L'autorité préfectorale régente et contrôle également la totalité de la production et de la diffusion radiophonique de l'ensemble des programmes¹⁵. En ce qui concerne les autres territoires de la Caraïbe, dans les années 1950, la radio est privée au Costa Rica, à la Dominique, El Salvador, à Haïti, en Jamaïque, au Mexique où l'on dénombre près de 400 stations, Puerto Rico, Sainte-Lucie, Montserrat et le Nicaragua. À Cuba, elle dépend en revanche de l'Institut cubain de la radiodiffusion, instance étatique qui administre et régule le système de radiodiffusion. À la Martinique et à la Guadeloupe où la radiodiffusion est régie par les autorités étatiques, les habitants de ces îles peuvent malgré tout recevoir des programmes français ou en langues anglaises, ou espagnoles en se branchant sur les radios implantées dans les territoires voisins (TÉNOT, 1977 : 194).

Le service de la France d'Outre-mer, le RFOM, est créé également après la guerre en 1945. L'organisme qui dépend directement de la RDF s'étend sur les territoires de l'empire colonial français de la Caraïbe et de l'Océan Indien, mais aussi sur ceux de toute l'Afrique équatoriale et occidentale. Il a pour but la diffusion de la culture française et l'information dans des populations autochtones par l'intermédiaire de la radio (LOEHMAN, 1998). Cette institution devient autonome et indépendante de la Radiodiffusion Télévision de France avec le décret du 14 décembre 1954. Elle est alors rattachée au Ministère de la France d'Outre-mer. Directeur du service du même nom créé en 1945, Pierre Schaeffer précise dès 1955 que « *les efforts accomplis depuis dix ans ne doivent pas masquer les imperfections du résultat ; tandis que l'infrastructure technique de la RFOM s'inspire de celle d'un réseau européen, les méthodes d'exploitation et les moyens d'expression ne seront efficaces qu'en différant profondément de ceux de la radio métropolitaine* »¹⁶. Si cette déclaration met clairement en lumière la nécessité, pour les Départements français d'Amérique, de posséder des médias qui soient en prise avec leurs singularités sociales, culturelles, géographiques, etc., la radiodiffusion française outre-mer ne représente qu'une à deux heures de programmes quotidiens s'adressent, pour l'essentiel, à la population européenne. Par exemple, *Radio Martinique* précise à ses auditeurs dans son éditorial du 16 septembre 1945 la présentation « *chaque dimanche soir, [d]un éditorial du journaliste*

¹⁴ Émission « Radio Martinique vous souhaite bonne nuit » du 7 février 1945, Archives départementales de la Martinique

¹⁵ Ce n'est qu'en 1968 que le poste guadeloupéen devient indépendant de la direction de l'île sœur

¹⁶ Pierre Schaeffer, « La RFOM. Principe d'exploitation », brochure, Archives INA, 1955

*parisien bien connu Rémi Roure, qui est adressé directement de Paris à 'Radio Martinique' »¹⁷. En effet, l'envoi régulier de copies d'émissions produites en métropole vient partiellement combler les exigences. L'absence des populations créoles au sein des programmes proposés est donc loin de cette ambition pourtant affichée d'adapter le paysage audiovisuel à leurs spécificités inhérentes. Pourtant, dès 1947, *Radio Martinique* initie une politique de réaménagement de sa programmation en apportant « *des innovations à [ses] programmes pour les rendre toujours plus vivants* » et attractifs¹⁸. Mais les émissions phares restent les chroniques, les bulletins d'informations nationales et internationales, les commentaires, les commentaires militaires, les revues de presse, et des reportages dont certains ont trait à des faits ou événements nationaux mais sont traités via le prisme local et insulaire. C'est le cas, par exemple, d'un reportage de Françoise Guetta datant de 1944, dans lequel elle relate un fragment de vie d'un bataillon de femmes antillaises engagées dans l'armée de la Libération.*

Radio Guadeloupe reprend officiellement ses programmes après la Libération avec la couverture du tout premier tour cycliste de la Guadeloupe en 1948, tour organisé dans le cadre du premier centenaire de l'abolition de l'esclavage. La retransmission en direct à la radio de cette manifestation crée l'événement. Exploit sportif, ce premier tour est, en matière audiovisuelle, un véritable exploit technique. En 1950 le Palais d'Orléans dans la capitale de Basse-Terre accueille *Radio Guadeloupe* avant de déménager à l'Hôtel Royal. C'est la même année qu'un émetteur plus puissant est implanté dans l'archipel guadeloupéen. Le Préfet de la Guadeloupe et de ses dépendances d'alors, M. Philipson déclare à cette occasion :

« J'ai en ce moment le privilège d'inaugurer le nouvel émetteur que la Radio Diffusion Française vient d'installer en Guadeloupe. Dix fois plus puissant que celui en service jusqu'ici, il portera mieux désormais et plus loin la voix de la Guadeloupe, centre d'expansion de la pensée française dans la Mer des Antilles. Elle pourra être entendue et suivie non seulement par toute la Guadeloupe et ses dépendances proches et lointaines, mais aussi par la Martinique autre terre française, mais aussi par les terres étrangères de langue et cultures françaises telles que Haïti et Sainte-Lucie. Ainsi, notre département pourra davantage concourir au rapprochement et à la

¹⁷ Éditorial Radio Martinique, 16 septembre 1945, Archives Départementales de la Martinique

¹⁸ Éditorial Radio Martinique, 1947, Archives Départementales de la Martinique

compréhension mutuelle des peuples, conformément à la mission qui est celle de la France, Patrie de la fraternité [...]. Aujourd'hui 4 mars, c'est au tour de notre radio d'être à l'honneur »¹⁹.

Cette déclaration est révélatrice de la manière dont les autorités politiques métropolitaines continuent à appréhender le média radio dans les Départements français d'Amérique : il s'agit de « *la voix de la France aux Antilles* » et dans la Caraïbe comme l'annonçaient *Radio Martinique* et *Guadeloupe* quotidiennement sur leurs antennes²⁰. La radio publique guadeloupéenne s'établit quelques années plus tard près du Stade Félix Eboué toujours à Basse-Terre d'où s'exhalent les voix devenues familières de Guy Cornély, Ancelot Béllaire²¹ et Christian De Biasi. Elle prend alors le nom de *Radio Basse-Terre* : « *Ici Radio Basse-Terre, Radiodiffusion française* »²². L'arrivée, dans les années 1950, de ces nouveaux animateurs et journalistes formés à Paris et d'origine antillaise sur les ondes radiophoniques des territoires français de la Caraïbe insuffle un vent de localité et de « localisme » en teintant l'antenne de créolité voire de caribéanité.

c. Prémices insulaires, prémices créoles (1950-1962)

Jusque dans les années 1960, ont essentiellement accès aux postes radio et autres transistors les classes favorisées dans la mesure où ces objets sont relativement onéreux pour la majorité de la population ultramarine. Par conséquent, ce sont particulièrement les milieux favorisés qui peuvent écouter les programmes proposés par la Radiodiffusion française. Il s'agit d'un public instruit, habitué aux médias, et de ce fait exigeant en matière d'informations culturelles, économiques et politiques en provenance de la métropole. Mais à partir du début des années 1960, l'acquisition de postes de réception radiophonique commence à se généraliser dans les Départements français d'Amérique, y compris dans les territoires les isolés. En Guadeloupe, tous ceux qui possèdent un transistor peuvent dorénavant écouter les émissions culturelles de Guy Cornély, cet « *ethnologue de la Guadeloupe* » selon le journaliste guadeloupéen Jean Chomereau-Lamotte²³ (CHOMEREAU-LAMOTTE, entretien de décembre 2005). Mais aussi celles de Casimir Létang, affectueusement surnommé « Cazo », un « *prodige du micro rapidement devenu une*

¹⁹ Journal guadeloupéen *L'Étincelle*, 4 mars 1950

²⁰ Revue *Radio Antilles*, 15 octobre 1938

²¹ Journaliste et poète guadeloupéen, à avoir précocement publié à la fin des années 1950, le premier journal portant un titre en créole « *Zagalasse et cancan* » puis directeur du journal *Heures Nouvelles*, Organe d'expansion de la culture antillaise de 1962 à 1979

²² Elle regagne Pointe-à-Pitre et s'installe au Morne Micquel en 1969

²³ Jean Chomereau-Lamotte était journaliste à l'ORTF dans les années 1960 et responsable de la rubrique des sports du quotidien *France Antilles*, Entretien de décembre 2005. Voir en annexes p. 632

célebrité pour les auditeurs » selon Guy Cornély (CORNÉLY, propos recueillis par Véronique POLOMAT-THIBAUDIER). Pionnier en matière de « proximité », qui n'est pas définie comme telle à l'époque, il est le premier à avoir, micro à la main, sillonné toutes les campagnes, parcouru toutes les communes guadeloupéennes pour enregistrer les sujets de son émission « *Entretiens créoles* ». Caribéen et Guadeloupéen dans l'âme, Casimir Létang (« Cazo pou lé pep é pou lé vié zanmi » - « *Cazo pour le peuple et les amis de longue date* »-) était le seul animateur des ondes insulaires à utiliser le créole à l'antenne. En effet, selon Guy Cornély « *il faisait de la résistance et son émission était tellement plébiscitée, que le directeur régional Roger Bordy, qui pourtant était féru de la culture gréco-romaine, l'encouragea dans cette voie* » (CORNÉLY, propos recueillis par Véronique POLOMAT-THIBAUDIER). Émission hebdomadaire d'une durée de deux heures et diffusée le samedi, « *La Gazette Créole intercaraiïbe* » est l'émission de *Radio Guadeloupe* ayant connu la plus grande popularité et longévité diffusée de 1942 à 1992. Revenant sur l'actualité insulaire, l'émission mêle rubriques culturelles, artistiques, enquêtes approfondies, chroniques dédiées à la langue créole (sa genèse, ses évolutions, sa rhétorique, sa structure syntaxique, etc.), musiques caribéennes, et Gwo Ka en particulier. Elle est donc la première émission diffusée par *Radio Guadeloupe* qui peut être qualifiée de « créole ». Pour Jean Chomerau-Lamotte, « *c'était la seule émission dans laquelle on pouvait écouter la Guadeloupe avec un grand G* » (CHOMEREAU-LAMOTTE, entretien de décembre 2005) et sûrement la seule où s'exprimait vraiment une conscience pan-caribéenne. Des manifestations culturelles comme le « *Grand Prix de la Biguine* », les « *Jeux Floraux* » ou le concours de poésie en créole ou en français l'« *Hibiscus d'Or* » retransmises en direct à l'antenne conquièrent également les auditeurs guadeloupéens. Aux côtés de ces programmes, l'émission estivale « *Plages à gogo* » créée et animée quelques années plus tard par Henri Métro, est aussi une des émissions cultes ayant marqué de manière indélébile les ondes guadeloupéennes. Véritable rassemblement populaire du dimanche après-midi, l'émission prend possession chaque semaine d'une plage différente de l'archipel. Il s'agit d'aller à la rencontre des Guadeloupéens en rythmant le programme de musiques traditionnelles, de poèmes, de contes créoles, de blagues créoles, etc.

L'autre émission phare des années 1960 est celle de Luidji Colas Jolivaire intitulée « *Vyé cannari ka fè bon soup* » (« *C'est dans les vieux plats que l'on fait les meilleures soupes* »). Diffusé de manière sporadique, ce programme humoristique laisse au créole une place centrale et plutôt ludique. L'écrivain Ernest Pépin résume très bien l'esprit qui préside alors à la production radiophonique du secteur public : « *Il y avait à cette époque sorte d'insouciance gaie qui teintait les émissions d'une couleur locale pleine d'humour et de gouaille* » (PÉPIN, propos recueillis par Véronique POLOMAT-THIBAUDIER). Si certains estiment que ces émissions ont joué un rôle

prééminent dans, sinon la construction, du moins le processus d'une prise de conscience identitaire créole, d'autres au contraire les qualifient d'émissions « prétextes » ayant servi de « *soupage de sécurité où la langue y était folklorisée et patoisée, ce n'était pas un créole revendicatif* » (ZANDRONIS, entretien de décembre 2005).

Jusqu'à la fin des années 1950, les programmes de *Radio Martinique* sont élaborés au sein même de la Préfecture dans une seule et même grande salle où les différents services se recouvrent. Le déménagement dans les locaux de Clairière à Fort-de-France et l'arrivée de Salvat Etchart contribuent en effet à une meilleure organisation et à la professionnalisation de la production des programmes. Avec Salvat Etchart, métropolitain d'origine basque, s'ébauche une nouvelle politique éditoriale visant à considérer davantage les particularités locales des auditeurs auxquels s'adressent ces programmes. Cependant, la plupart des programmes provenant de Paris et l'ensemble des émissions étant scrupuleusement examiné avant diffusion par les instances centrales, l'infranationalisation de la programmation doit être relativisée. D'autant que, comme le précise Karine Loehman, « *ce travail sur la localité n'est pas aisé dans un contexte politique tendu des combats pour l'obtention de l'indépendance de certaines territoires et colonies français* » (Op.cit. : 13). La radio reste encore largement une radio d'État, et l'apparition de la langue créole et les expressions culturelles antillaises et caribéennes y sont parcimonieuses.

Cependant, il faut reconnaître que malgré le régime de censure dont elle est l'objet, la radio des Départements français d'Amérique a largement contribué à l'amélioration de la vie quotidienne, et en particulier à la prévention des catastrophes naturelles. Jean Bénétière et Jacques Soncin, précisent à ce sujet que « *les radios [sont] des médias de proximité [...], elles améliorent la communication dans les campagnes* » (BÉNÉTIÈRE, SONCIN, 1989 : 19). Par exemple, alors que l'annonce des cyclones se faisait par sons de caisse dans les villes et que l'information ne parvenait, par conséquent, que très rarement aux campagnes, la radio a permis cette plus large diffusion des nouvelles. En effet, avec la propagation des postes de réception radiophonique, la communication des nouvelles se fait ainsi plus rapidement, et sur la quasi-totalité du territoire. Dès que le nécessite l'actualité, les programmes sont interrompus pour la transmission des informations d'importance telles que les cyclones ou les incendies.

La radio tient une place considérable dans la vie des populations insulaires, dans les milieux populaires en particulier. Guy Cornély se souvient que les Guadeloupéens écoutaient « *tous les programmes religieusement* ». À cet égard, le vieil adage en créole « *Ou pa tan ?*

Radio-la di sa ! » - « *As-tu entendu ? On en a parlé à la radio !* » - est symptomatique de la dimension sacrée conférée à la radio, devenue « Parole d'Évangile » et « rien ni personne ne pouvait ébranler cette conviction » (CORNÉLY, propos recueillis par Véronique POLOMAT-THIBAUDIER). Le caractère central assigné à ce média au sein de la population a aussi été facilité par la mise en œuvre en 1955 d'un projet visant à la production de masse « *de postes récepteurs populaires bon marché, accessibles à tous les Noirs* » (LOEHMAN, 1998 : 11). Cette volonté est révélatrice d'une intention de démocratisation du média radiophonique dans les milieux défavorisés et les plus modestes par le pouvoir étatique, qui, en même temps, légitime l'imposition d'une culture référentielle : la culture française.

La politique de régionalisation menée depuis la Métropole permet à la radio de se rapprocher de l'auditeur, de ses préoccupations et de ses centres d'intérêt dans sa localité. Afin de favoriser la production audiovisuelle régionale, ce mouvement de décentralisation s'engage avec la création, à partir de 1963, de bureaux régionaux d'information chargés de garantir la production de programmes culturels et d'informations infranationaux dans chaque région française. C'est aussi à cette période qu'apparaît la première radio périphérique des Départements français d'Amérique, *Radio Caraïbes International*, qui préfigure l'arrivée des radios locales privées pirates, puis libres, dans la Caraïbe française.

d. L'arrivée des radios périphériques archipéliques **(1962 – 1980)**

Si la RTF crée en 1962 un bureau particulier dédié à l'Outre-Mer, le contrôle influent des autorités de l'État sur les programmes de la radio et le régime de censure qui en résulte, incitent la majorité de la population ultramarine à se tourner vers les stations locales privées et pirates émettant depuis l'extérieur. L'implantation des studios et des émetteurs dans les îles voisines anglophones est alors le seul moyen de détourner la législation nationale. Soucieux d'échapper à la juridiction s'appliquant, comme en métropole, aux Départements français d'Amérique, les investisseurs privés de sociétés de radiodiffusion sont alors obligés de s'installer dans des pays limitrophes. Le phénomène des radios périphériques n'épargne pas les Départements français d'Amérique où de certains projets et tentatives voient le jour, en particulier durant la décennie des années 1970. Après *Radio Caraïbes International* qui apparaît en 1962, *Radio Antilles* et *Radio Jumbo* émergent respectivement en 1965 et 1975.

Seconde radio périphérique implantée aux Antilles françaises et émanation de la Deutsche Welle, *Radio Antilles* est fondée par Jacques Trémoulet, personnalité connue de l'univers radiophonique français, voire même européen puisque c'est lui qui a aussi créé, outre *Radio Andorre*, *Radio Continental Madrid* en 1948. Son empire radiophonique comprend *Radio Toulouse*, le *Poste d'Île-de-France*, *Radio Bordeaux Sud-Ouest*, *Radio Montpellier*, *Radio Agen* et, la plus célèbre d'entre elles, *Radio Monte Carlo*. Poursuivi et condamné par contumace à la peine de mort pour fait de collaboration, il se réfugie en Espagne avant d'être gracié. Mais tous ses biens sont saisis et ses radios réduites au silence à l'exception de *Radio Andorre* qui, n'étant pas sur le territoire français, échappe à sa législation. Il installe ensuite *Radio Africa Maghreb* en 1954 puis *Radio Antilles* sur l'île de Montserrat, alors possession britannique située au sud de la Guadeloupe. *Radio Antilles* a été montée avec du matériel de *Radio Africa Maghreb* qui aurait quitté la ville de Tanger clandestinement. Montserrat étant soumise à la législation britannique en matière audiovisuelle, Jacques Trémoulet parvient, après maintes négociations avec les personnalités et représentants de l'autorité de l'île, à obtenir un contrat avec le premier ministre du Labour Party de l'époque William H. Bramble. L'accord prévoit que *Radio Antilles* doit payer l'équivalent de cent cinquante milles euros d'électricité par an. Ce contrat permet au premier ministre de négocier avec le gouvernement britannique un plan d'électrification rejeté auparavant. Compte tenu de la manne financière que représente cette alliance, les autorités britanniques acceptent le plan d'électrification. *Radio Antilles* se voit accorder par le gouvernement anglais une concession pour une dizaine d'années. Le promoteur Jacques Trémoulet mobilise ses équipes et installe la radio à Plymouth, la capitale, aux côtés de *Radio Montserrat* la première radio de l'île créée par les montserratiens dans les années 1950. Situé sur le Mont O Garos, l'émetteur de *Radio Antilles*, alors le plus puissant de la Caraïbe, permet à la radio de diffuser ses programmes sur trois fréquences et en ondes moyennes. Elle sert aussi de relais d'émission de *Radio Canada International* et de la *Deutsche Welle*. Rayonnant jusqu'à Trinidad et entendue jusqu'au Venezuela, *Radio Antilles* émet en français, anglais, espagnol et créole, caractéristique qui en fait une radio intrinsèquement caribéenne.

Radio Jumbo fait son apparition dans le paysage radiophonique ultramarin le 15 octobre 1975. Financée principalement par Christian Fechner, propriétaire du cabaret parisien l'Alcazar, la direction générale de la radio est confiée à Patrick Meyer²⁴, ancien de RTL et futur directeur de *Radio 7* radio parisienne créée le 2 juin 1980 par le groupe Radio France et destinée aux jeunes. C'est à La Dominique, et plus précisément à l'Hôtel Cicéro de Roseau, la capitale, que *Radio*

²⁴ Aussi créateur en 1981 de la radio *RFM* dans les Yvelines.

Jumbo installe ses studios et ses émetteurs après l'obtention de toutes les autorisations juridiques, administratives et techniques nécessaires. Les membres de l'équipe (techniciens, journalistes, animateurs) sont aussi bien originaires de la métropole que des Antilles françaises. L'équipe rédactionnelle regroupe Bruno Marion, Anne Pistolesi et Jean-Jacques Seymour notamment. Les émissions sont diffusées en ondes moyennes depuis le nord de Roseau afin de mieux couvrir les territoires insulaires français. *Radio Jumbo* diffuse ses programmes huit heures par jour entre 6h et minuit en langue française uniquement. Le talent de ses animateurs et journalistes s'est distingué essentiellement lors de la couverture des événements du volcan guadeloupéen La Soufrière au cours des mois de juillet et août 1976. En créant *Radio Jumbo* l'objectif de l'équipe dirigeante était de faire une radio « jeune » commerciale privée. Avec une équipe composée majoritairement d'originaires de la métropole, *Radio Jumbo* se révèle être selon Dannick Zandronis « *trop parisienne, trop moderne, trop avant-gardiste* » (ZANDRONIS, entretien de décembre 2005) et loin du quotidien ethnographique et sociologique des Français de la Caraïbe. C'est pour ces raisons, couplées à des facteurs économiques, que cette aventure radiophonique s'achève précocement en 1985.

Dans le secteur public, l'Office de la Radiodiffusion-Télévision Française remplace la RTF depuis juin 1964. La réorganisation de l'ORTF en unités fonctionnelles s'accompagne de la mise en place d'une régie destinée à la troisième chaîne de télévision et à l'ensemble des stations régionales. Ce nouveau statut intègre à l'office un service spécialement et strictement dédié aux stations outre-mer : une Délégation de l'Outre-Mer. La loi du 3 juillet 1972 réaffirme ainsi deux principes fondamentaux : la mission de diffusion de la culture française dans le monde, de garantie de la qualité et de l'illustration de la langue française d'une part, et, d'autre part, le respect du principe de continuité territoriale du service public. Il faut donc attendre 1972, pour que les pouvoirs publics consentent à mettre en place les premiers éléments d'une véritable politique audiovisuelle insulaire en créant la Délégation aux Stations d'Outre-Mer qui dépendait jusqu'alors de la Délégation aux Stations Régionales. Responsable des stations d'outre-mer, Philippe Ragueneau, dont la mission n'est pas des plus simples, admet qu'il est impératif de mettre en place une politique de production régionale. Selon lui, « *l'Outre-mer bien aidée et bien orientée, peut être, au plan de la production radiophonique et surtout télévisée, ce que fut la 'nouvelle vague' pour le cinéma* »²⁵. *Radio Martinique* et *Radio Guadeloupe* jouissent donc de plus d'autonomie permettant l'expression et la promotion des particularismes locaux (Antilles françaises) et plus largement, régionaux (Caraïbes) voire même créoles. C'est au printemps 1975

²⁵ *France Antilles*, 29 août 1972

que la réforme de la radiodiffusion s'engage en Martinique et en Guadeloupe. Selon la direction de la société, deux objectifs fondent cette réorganisation : « *d'une part, rapprocher les radios du public, de façon à lui donner le sentiment qu'il est concerné et qu'il écoute sa radio ; d'autre part, entreprendre une mise en valeur systématique du patrimoine culturel, historique, humain de chacune des régions concernées* »²⁶. Cette indépendance relative des rédactions infranationales se traduit en 1975 par l'inauguration du programme hebdomadaire « Treize heures magazine » dédié à la vie d'une commune où les élus locaux étaient devaient répondre en direct aux interrogations des auditeurs. Mais pour des raisons politiques essentiellement, les questions du public ont été supprimées faisant de l'émission une simple tribune d'expression des politiques et non le lieu d'interaction sociale qu'elle était censée être. Effectuant un travail de recherche s'intéressant aux contes, aux poèmes, à la littérature, à l'histoire antillaise, *L'atelier de création* est aussi l'un des corollaires de cette nouvelle politique publique audiovisuelle sur les ondes guadeloupéennes.

L'année 1976 consacre le trentième anniversaire de la départementalisation des quatre départements « d'outre-mer ». Cette modification de statut, majeure pour les populations insulaires, est synonyme de similarité des règles de fonctionnement administratives, économiques, politiques, sociales et, à certains égards, culturelles entre les « Vieilles Colonies » et leur métropole. Cependant, la dépendance économique de ces périphéries vis-à-vis du centre corrélée à d'autres facteurs tels que la malnutrition ou le chômage, la poussée des mouvements autonomistes ou même révolutionnaires, forment la toile de fond d'une agitation revendicative latente mais réelle. Les Français d'Amérique reconnaissent les efforts du gouvernement en matière d'audiovisuel mais un reproche demeure : « *on donne trop de la France* »²⁷ et pas assez des Départements français de la Caraïbe. Cela résume la frustration qu'éprouvent les insulaires face à des médias, et une radio publique en particulier, qui font abstraction de leur histoire particulière, de leur géographie, de leur culture et de leur actualité quotidienne. La chaîne est très souvent l'objet de critiques. On lui reproche notamment ses liens étroits avec les pouvoirs politiques et, à l'échelon infranational, avec le Préfet qui n'hésite pas à exercer une certaine censure sur les rédactions régionales. La journaliste Catherine Humblot rappelle, dans un article paru dans journal *Le Monde* en janvier 1976, qu' « *en 1971, le préfet de la Guadeloupe a envoyé au directeur de la station un message paru dans la presse et qui se terminait par cette injonction : Prière de diffuser*

²⁶ *Le Monde*, 18-19 janvier 1976. Voir en annexes p. 697

²⁷ Ibid.

cette information aujourd'hui à la radio et à la télévision, aucun autre commentaire sur cette audience ne doit être diffusé »²⁸.

Dans le débat sur l'indépendance qui agite régulièrement les départements, la Délégation pour l'outre-mer est l'objet de réactions violentes de plus en plus nombreuses qu'elles soient verbales ou physiques, aussi bien en Martinique, en Guadeloupe qu'en Guyane ou à la Réunion. En effet, selon ses détracteurs, cette radiotélévision semble ignorer les évolutions de l'information et reste « néocolonialiste » dans le fond comme dans la forme. Ils dénoncent les affronts faits à leurs droits à l'information : les émissions coupées, les commentaires appuyés, « les oublis » etc. À ce sujet, rapporte Catherine Humblot, « le poète *Sony Rupert* aurait été coupé alors qu'il racontait à sa manière l'histoire de l'île [la Guadeloupe] à l'Atelier de création »²⁹. La censure semble continuer. Outre la sous-information ou la désinformation, une sorte de « génocide culturel » est exercé jour après jour sur les ondes par l'État français car diffuser, par exemple, en matière musicale une grande majorité de chansons de variété française et seulement un quart d'heure par jour de musique traditionnelle (mazurka, biguine, Gwo Ka, etc.) relève d'une certaine avanie pour la population noire et métisse qui représente plus que 90% de la population des Départements français d'Amérique. Enfin, l'ORTF serait bien loin de jouer la mission qu'elle devrait remplir c'est-à-dire favoriser l'expression des particularismes régionaux au niveau de l'information comme au niveau artistique.

Les émissions mises en place sur les antennes publiques et qui affichent clairement une volonté d'ancrage dans le tissu infranational, les deux modèles de réussite radiophoniques des années 1960-1970 de *Radio Antilles* et *Radio Jumbo* font figures de hérauts du processus multiplication des tentatives et d'expériences radiophoniques qui ira en s'amplifiant dans les années 1980, avec l'abrogation du monopole des fréquences détenues par l'État conformément à la 94^{ème} des 110 propositions qui composent le programme du candidat aux élections présidentielles, François Mitterrand qui indique que désormais « *la télévision et la radio seront décentralisées et pluralistes* » (D'ALMEIDA, DELPORTE, 2003 : 238).

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

e. La libéralisation des ondes et les radios libres

Une fois élu, François Mitterrand met en œuvre sa politique de décentralisation avec la loi dite « loi Mauroy » du 9 novembre 1981. Cette dernière permet pour la première fois l'attribution d'autorisations d'émission par le Ministère de la communication après l'appréciation de la « Commission consultative des radios locales privées ». Est ensuite promulguée la loi Filloud le 29 juillet 1982³⁰, elle, qui consacre une communication audiovisuelle (radio, télévision, câble) libre. Cependant, cette « *loi ne supprime pas le monopole d'État, apparu en 1793 au moment de la découverte du télégraphe optique* » (BENHAÏM, BONVOISIN, DUBOIS, 1985 : 13). De ce fait, cette liberté nouvelle doit être relativisée puisque conditionnée malgré tout par des dérogations et le contrôle technique exercé par l'État sur les réseaux est maintenu. Au fond, le gouvernement ne fait, selon Étienne Balmer, que légitimer un statu quo qui perdurait depuis 1977 avec la prolifération illégale de radios « pirates » (ou radios libres) sur les ondes nationales [...] (BALMER, 2005 : 114). La loi de 1982 institue aussi et surtout la Haute Autorité de Communication Audiovisuelle (HACA), chargée notamment de délivrer les autorisations des radios et télévisions sur voie hertzienne ou câblée et de veiller au respect de leurs cahiers des charges.

▪ La loi de 1982 dans les Départements français d'Amérique

Jacques Chevallier observe que la réforme opérée par la loi de 1982 relève davantage « *d'un droit d'expression, consacré et garanti, notamment dans le service public, que d'une véritable liberté de communication audiovisuelle* »³¹. En effet, avec ce nouveau cadre juridique le service public a comme mission de favoriser l'expression des diverses « communautés culturelles » ainsi que celles des différentes « familles spirituelles et idéologiques » constitutives de la société française. Par conséquent, le service public doit définir des programmes adaptés aux besoins et aux goûts spécifiques des publics auxquels il s'adresse. En ce qui concerne les Départements français d'Amérique, la loi de 1982 indique la mise en place dans ces régions de sociétés régionales de radio et de télévision dont la création est autorisée par décret. Ces sociétés donc sont chargées de la conception et de la programmation d'émissions du service public. Il est en outre prévu qu'elles programment en priorité les émissions qu'elles produisent. Les activités

³⁰ L'article 1 stipule que « la communication audiovisuelle est libre » et l'article 2 souligne que « les citoyens ont droit à une communication audiovisuelle libre et pluraliste »

³¹ Jacques Chevallier cité in *La communication à la Martinique. Bilan et perspectives*, Comité de la Culture, de l'Éducation et de l'Environnement, Campus Universitaire de Schoelcher, 13-14-15 avril 1987

secteur public de l'audiovisuel insulaire sont regroupées de façon autonome au sein de la Société Nationale de Radiodiffusion et de Télévision Française Outre-mer (RFO devenue le Réseau France Outre-mer en 1998), filiale commune de Radio France et de *France Région 3*, et qui remplace la Délégation de l'Outre-mer au début de l'année 1983. *Radio France Outre-Mer* présidée par René Mahé a compétence sur les deux médias radio et télévision pour l'ensemble de la France d'outre-mer c'est-à-dire en Martinique, en Guadeloupe, en Guyane, à la Réunion, à Wallis et Futuna, en Nouvelle Calédonie, en Polynésie française, à Saint-Pierre et Miquelon et à Mayotte. Concernant la radio, la chaîne publique diffuse, à ses débuts, le seul programme de France Inter pour 27% et propose des émissions produites localement pour 73% sur son premier réseau³². Très vite, la station envisage la mise en place d'un second canal FM pour la diffusion « *d'une chaîne plus culturelle et de service [...] ce qui constituera une bonne réplique à la multiplication des radios locales privées dans les départements et territoires d'Outre-mer* »³³. Corollaire de ces mutations et réorientations éditoriales, le « Journal Créole » diffusé chaque matin et animé par Éric René, Eddy Nedeljkovic ou Philippe Nohilé apparaît sur l'antenne de *Radio Guadeloupe*. Réalisé par Robert Dieupart surnommé « l'ami Wobè » - « *l'ami Robert* » - ce programme était, aux côtés de la chronique « Ti Kamo » présentée à l'heure du déjeuner par Claude Selbonne, l'une des premières émissions à utiliser la langue créole quotidiennement et non plus de manière sporadique ou ponctuelle lors de manifestations telles que la « Journée internationale du créole »³⁴. Mais outre l'apparition de ces émissions dans les médias du service public, la loi de 1982 a aussi et surtout favorisé l'émergence d'une centaine de radios privées dans l'ensemble des Départements français d'Amérique dans les années 1980.

▪ **La multiplication des radios privées infranationales**

Dans l'effervescence de la libération des ondes, « *des dizaines de milliers de bénévoles vont créer des centaines de radios écoutées par des milliers d'auditeurs à travers toute la France* » (BENHAÏM, BONVOISIN, DUBOIS, 1985 : 19). Ce phénomène d'exaltation radiophonique concerne également les Départements français d'Amérique. À la Martinique, la Haute Autorité de la Communication Audiovisuelle (HACA) délivre dans les années 1980 les autorisations d'émettre en FM à 36 radios³⁵. Les radios pirates deviennent alors des radios locales privées (RLP) et donc de véritables entreprises de communication. Sur le territoire martiniquais,

³² Son second canal, *RFO 2*, diffuse les programmes de *France Inter* en continu

³³ Pierre Lafitan, *Antennes*, Avril 1983, n°76

³⁴ Journée célébrée le 28 octobre et instaurée en 1983 par le groupe Bannzil

³⁵ Voir à ce sujet, en annexes, les radios privées autorisées en Guadeloupe et en Martinique pour l'année 1985 p. 684

par exemple, *Radio 105*, première radio de la bande FM « avant même les radios dites officielles »³⁶ et qui diffuse certains programmes de *Radio France International* émet depuis la cité Poirier à Schoelcher, *Radio Roc* la radio du week-end au Diamant, *Radio de la Méduse* à Fort-de-France, *Radio Floréal* pour les habitants de la cité du même nom et *Radio Capitole* de Plateau-Fofo à Schoelcher sont autant de stations locales issues de ce mouvement de liberté. Parmi toutes ces radios nouvelles, *Radio Méduse* détenue par l'architecte Marc Alié qui se distingue à l'époque par son puissant émetteur (100 watts) et ses programmes diffusés 24 heures sur 24 « a fait une entrée fracassante sur les ondes »³⁷, *Radio Banlieue Relax* (RBR), radio associative du quartier Dillon à Fort-de-France créée en novembre 1981 s'inscrit, elle, dans « un cadre communautaire et caribéen » et s'attache de ce fait à défendre « le patrimoine culturel de la Martinique et plus largement de la Caraïbe »³⁸. Dans l'archipel guadeloupéen, les radios libres associatives *Radio Karata* (RLK apparue en 1985) en Basse-Terre et *Radio Tonic FM* voient le jour et se pérennisent. Mais la fin du monopole a aussi donné naissance à des radios locales identitaires voire nationalistes telles que les radios *Radyo Inité* (novembre 1981), *Radyo Tambou* (septembre 1982), *Radio Nouvel Horizon* auxquelles viendra s'ajouter *Radyo Gayak*, une radio du Parti communiste guadeloupéen qui produira des émissions entièrement en créole. À la Martinique, ce sont *Radyo Assé Pléré*, *An Nou Lité* (APAL du Parti Indépendantiste CNCP), *Radyo Lévé Doubout Matnik* qui émet dans le sud de l'île (RLDM, radio du Parti Indépendantiste Martiniquais) ou encore la radio associative *Radio Actif* qui participent activement au processus de défense des identités créoles.

L'émulation suscitée par l'arrivée de radios privées ancrées dans le tissu local et régional a conduit la radio publique à produire et à diffuser davantage de programmes empreints de localité. Selon un rapport de la Haute Autorité, avec 50 687 heures, le volume global de programmes de radio diffusé en 1985 a progressé de 1065 heures durant cette année³⁹ la grande majorité de ces programmes ayant été réalisée et produite localement. La création du Conseil Supérieur de l'Audiovisuel (CSA) en janvier 1989 s'accompagne par ailleurs d'une re planification des autorisations attribuées par la Haute Autorité et d'une réorganisation du paysage radiophonique des Départements français d'Amérique dans lesquels se sont développées de nombreuses radios pirates. Le CSA a donc pour objectif de « doter les radios d'un cadre légal » et aussi « de

³⁶ Nasia Lemrabet, « 103 Méga, Radio 105 », *Télé 7 Jours Martinique*, n°338, Semaine du 5 au 11 octobre 1985

³⁷ *France Antilles*, 13 octobre 1981

³⁸ Document de présentation de la radio

³⁹ Haute Autorité, 4^{ème} Rapport, septembre 1985/juillet 1986, p. 120-121

protéger la diversité des programmes locaux appréciés par les auditeurs, en procédant éventuellement à des rééquilibrages »⁴⁰.

À la fin des années 1980-début des années 1990, la radio est le premier média des Départements français d'Amérique. En 1991, la toute première enquête de la société Médiamétrie dans ces territoires commanditée par la chaîne publique *Radio France Outre-Mer* et l'agence de publicité Havas, révèle en effet que la radio réalise un taux d'audience cumulée qui s'élève à 77% pour la Martinique et 74% pour la Guadeloupe, chaque auditeur lui consacrant en moyenne quatre heures par jour. Il est vrai que l'offre radiophonique est particulièrement dense avec 59 radios qui émettent sur le seul département de la Martinique dont 33 non autorisées. L'archipel guadeloupéen compte, lui, plus d'une quinzaine de radios libres privées ayant adopté pour la plupart un format musical en raison de leurs précarité et fragilité économiques. Aux côtés des radios commerciales, les radios associatives religieuses créées au début des années 1980 et réunissant le plus d'auditeurs sont *Radio Vie Meilleure* (RVM), *Radio Massabielle* et *Radio Souffle de Vie*.

À la fin de l'année 1992, le Conseil Supérieur de L'Audiovisuel animé par une volonté politique de développement et de structuration du paysage radiophonique des espaces insulaires a attribué des autorisations d'émettre à 44 radios associatives non commerciales relevant de la catégorie A, 9 radios de catégorie B (radios commerciales indépendantes) et 3 de catégorie C (radios franchisées). Le CSA a intentionnellement limité le nombre de radios de catégories B et C « de manière à assurer leur viabilité sur un marché publicitaire restreint »⁴¹ principale cause de leurs difficultés financières. Les radios associatives peuvent être confessionnelles, militantes, à vocation de télé-enseignement telles que *Campus FM*, à vocation scolaire comme *Radio Timanmaille* qui émet pour la population scolaire de Josseau dans la commune de Rivière Pilote en Martinique. Les plus importantes sont *Radio Morne Céron*, *Espérance*, *Merci Seigneur*, *Radio Saint-Louis*, *Radio Evangélique*, *Radio 22*, *Radio Sainte-Marie*, *Radio Balisier*⁴², *Radio Actif* et *Radio Fréquence Caraïbe*. Les radios commerciales qui composent le paysage audiovisuel martiniquais sont *RCI 1* et *RCI 2*⁴³, *Radio Intermodulation Caraïbes Sounds* (ICS, qui est aussi une banque de programmes), *Sun FM*, *Radio Kampêch*⁴⁴, *Radio France Atlantique*, *Radio*

⁴⁰ « Dossier : L'audiovisuel outre-mer », *La Lettre du CSA*, n°77, février 1996, p. 8

⁴¹ Ibid.

⁴² Ancienne propriété du Parti Progressiste Martiniquais qui prône l'autonomie pour la Nation Martiniquaise devenue *Ekla FM* en 2008

⁴³ *RCI 2* était la deuxième chaîne de *RCI* et a cessé d'émettre en 1997

⁴⁴ Devenue depuis 2006 *Chérie FM Martinique*

Intertropicale et *Fusion*. Pour une meilleure couverture territoriale, les plus importantes d'entre elles possèdent plusieurs fréquences telles que *RCI* qui en possède sept pour ces deux chaînes, ou *Sun FM* qui émet en FM via trois fréquences tout comme *ICS*. De par leur situation particulière, le CSA prévoit également que les radios locales et régionales indépendantes des Départements français d'Amérique puissent diffuser, pour une part non prépondérante de temps d'antenne, et en raison de la distance par rapport à la métropole, les informations nationales généralistes et thématiques. À cet égard, certaines de ces radios ont passé des accords avec les diffuseurs nationaux qui mettent à disposition (totalement ou partiellement) leurs programmes. Par exemple, *Sun FM* a passé une convention avec *RTL*, *ICS* avec *RMC* et *Radio Caraïbes International* avec *Europe 1*. En Guadeloupe, ce sont 41 radios qui ont été autorisées par le Conseil. Parmi elles, *Radio Madras FM* qui vise à promouvoir la culture et l'identité de la communauté indienne de la Guadeloupe, *Sun FM* et *Zouk Radio* participent à la dynamique d'affirmation des traits ethnosocioculturels du territoire guadeloupéen. À l'image de ces radios, le développement des radios locales privées dans les Départements français d'Amérique dans les années 1980 a conduit à l'émergence notamment d'une nouvelle manière de concevoir le média radio dorénavant appréhendé comme un outil de légitimation et de mise en valeur de l'identité, de la culture et du patrimoine.

▪ **La radio infranationale, outil de valorisation culturelle**

Le foisonnement des radios dans le paysage radiophonique des Départements français d'Amérique a évidemment pour conséquence une reconfiguration de ce dernier. Ce redéploiement a également conduit à repenser et redéfinir « *les orientations philosophiques et culturelles de la Radio* » dans le contexte insulaire français. Influencé par la Charte Européenne des langues régionales ou minoritaires, le « Comité des treize » qui réunit des universitaires, des intellectuels et des professionnels de l'audiovisuel, rédige un texte spécifiant les missions qui incombent à toute entreprise de radiodiffusion dans les Départements français d'Amérique en vue de faire du média radio un outil et un support de l'affirmation et de l'expression culturelles et identitaires. Il y est précisé l'importance de la présence permanente de la musique traditionnelle dans la programmation musicale de la radio : Gwo ka, biguine, quadrilles et même les productions les plus anciennes. L'ouverture sur la zone Caraïbe y est également préconisée tant au niveau artistique car les musiques caribéennes appartiennent à l'héritage culturel guadeloupéen, qu'au niveau informationnel et éditorial dans la mesure où, selon cette charte « *les responsables de la radio prendront les dispositions nécessaires pour permettre aux journalistes d'être présents le*

plus souvent possible dans la Caraïbe, des abonnements aux agences de presse de la Caraïbe devraient être envisagés et établis »⁴⁵. Corroborant cette idée, un rapport du Conseil de la Culture, de l'Éducation et de l'Environnement de la Martinique faisant état de la communication audiovisuelle à la Martinique, propose en 1994 en matière radiophonique « l'institution d'un quota minimum d'émissions destinées à promouvoir la culture et l'information locales » ainsi qu' « une ouverture plus grande sur les Amériques »⁴⁶. Cette appréhension de ce que doit être la radiophonie contemporaine des Départements français d'Amérique est nouvelle dans le sens où elle correspond aussi à une définition nouvelle de ce qu'est le Martiniquais ou le Guadeloupéen moderne. En effet, il ne s'agit plus de penser ces territoires uniquement dans leurs interrelations avec la métropole française et le continent européen mais plutôt de les représenter comme des éléments constitutifs de cet espace réticulaire et archipélique qu'est la Caraïbe. Il y a donc un lien étroit entre la dynamique sociale de définition identitaire et culturelle, et la manière de concevoir les missions qui incombent à la radiodiffusion infranationale.

Cette volonté d'ancrage et d'ouverture des territoires français de la Caraïbe sur leur environnement géographique et culturel immédiat, se poursuit dans les années 1990 en devenant un des socles et préceptes de la politique audiovisuelle menée dans ces espaces. Président, dès leur apparition, aux visées énonciatives des radios locales privées, elle ne se pérennise dans le secteur public qu'au milieu des années 1990 avec la mise en œuvre du plan d'entreprise *RFO 2000*. En effet, l'orée du XXI^e siècle marque pour le Réseau France Outre-Mer un changement de perspectives éditoriales allant dans le sens d'une inscription plus forte dans les tissus culturel et territorial infranationaux, une inscription appréhendée en termes de « proximité ». Cette redéfinition et ce repositionnement identitaires sont bien évidemment impulsés par l'émulation suscitée par le développement des radios privées et sont également motivés par des raisons à la fois énonciatives, communicationnelles et médiatiques (fidéliser de nouveaux auditeurs en proposant de nouvelles offres programmatiques), économiques puisqu'il s'agit également de conquérir de nouveaux auditeurs en vue d'attirer les annonceurs locaux. Mais la difficulté pour RFO réside dans le fait de devoir allier ces finalités qui émergent de la construction d'un paysage radiophonique pluraliste, aux missions de service public qui lui sont assignées. Le Réseau doit ainsi, selon Gérard Bélorgey, son directeur d'alors, « adapter ses programmes, réfléchir à l'information, développer une production locale de qualité technique et éditoriale »⁴⁷. Présenté à

⁴⁵ *Sept Magazine* n°740, 26 août 1993, p. 13

⁴⁶ Rapport du Comité de la Culture de l'Éducation et de l'Environnement à l'attention du Conseil Supérieur de l'Audiovisuel et du Conseil Régional de la Martinique, Présenté par Emmanuel Jos au nom de la Commission Culture et Communication Audiovisuelle, 1994, p. 31

⁴⁷ Gérard Bélorgey, Dépêche AFP, 31 janvier 1995

la presse en janvier 1995, *RFO 2000* est un plan d'entreprise pour cinq ans qui vise à relancer la chaîne insulaire afin de faire face à la concurrence privée. Le 11 janvier 1996, à la suite d'un mouvement de grève des stations de télévision privées de la Réunion, le Ministre de l'Outre-mer Jean-Jacques Peretti annonce les nouvelles mesures prises concernant l'audiovisuel dans les Départements et Territoires d'Amérique, de l'Océan Indien, et de l'Océan Pacifique. Parmi elles figure, en matière de radiodiffusion, l'alignement des règles régissant la publicité de RFO radio sur celles appliquées à Radio France. Cette mesure ministérielle a été prise, parmi d'autres relatives spécifiquement au secteur télévisuel, après une rencontre entre le Ministre de l'Outre-mer et les responsables du Syndicat des professionnels de l'audiovisuel des départements d'Outre-mer (SPADOM) qui ont exposé aux ministres de l'information leurs inquiétudes face aux difficultés rencontrées par les radios et les télévisions privées remettant en cause la situation monopolistique de RFO. Le président de RFO, plutôt satisfait de ces mesures, précise que cette modification du cahier des charges de la Société est « *une réponse équilibrée au problème du paysage audiovisuel d'Outre-mer* »⁴⁸. Outre la revalorisation de son image et sa réorganisation structurelle, le repositionnement régional du service de radiodiffusion de la Société de programmes publique se traduit également par l'introduction du principe de « proximité » dans la programmation. Celui-ci se manifeste via la production d'émissions d'actualités infranationales et le développement d'émissions ayant trait à la santé et à l'éducation aux échelons local et régional, et qui correspondent aux attentes des habitants de la Caraïbe française en matière de programmes audiovisuels. Il s'agit de repenser l'architecture des grilles de programmes en mettant en place des chaînes « sur mesure » contenant chacune des émissions de proximité adaptées aux régions dans lesquelles elles sont diffusées. Ces politiques de décentralisation et de proximité marquent une évolution des programmes de RFO, évolution elle-même déterminée par la transformation de son environnement, de ses contextes de production et de réception, et de définitions identitaires et de représentations sociales circulantes qui les façonnent.

Concernant le secteur privé, le début des années 2000 est marqué par la reconduction de l'autorisation d'émettre de 28 radios associatives et l'arrivée de trois nouveaux candidats : *Radio Saint-Louis*, *Radio Espoir* et *Radio Evangélique de la Martinique* et 7 radios privées commerciales pour ce qui est du territoire martiniquais. Dans l'archipel guadeloupéen ont été reconduites 27 radios de catégories A, 7 radios à vocation locale indépendantes et une radio à vocation régionale affiliée au réseau *Virgin Radio* (ex- *Europe 2*) pour l'archipel guadeloupéen. En 2001, le paysage radiophonique insulaire avait alors la configuration suivante :

⁴⁸ Gérard Bélorgey, *Le Monde*, 16 janvier 1996

RADIO PRIVÉES					RADIO PUBLIQUES (RFO et France Inter)			
Zones	Catégories			Total	Nombre de fréquences	Nombre de fréquences		Nombre de fréquences
	A	B	C	A + B + C	Total	RFO1	RFO2	Total
Guadeloupe	27	11	1	39	65	9	7	16
Martinique	31	7	0	38	62	10	7	17
Total	58	18	1	77	127	19	14	33

Figure 3. Les radios des Départements français d'Amérique

Source : Conseil Supérieur de l'Audiovisuel⁴⁹

Dans les Départements français de la Caraïbe, 77 stations privées exploitent plus de 120 fréquences. La chaîne du service public exploite, elle, 19 fréquences pour diffuser son programme local sur les « radios pays » et 14 pour la retransmission du programme de la radio généraliste nationale *France-Inter*. Si le secteur public n'a subi aucune modification, le secteur privé a lui connu une progression de 3,7% par rapport à l'année 2000. Depuis cette date, les paysages radiophoniques guadeloupéen et martiniquais n'ont guère évolué, la plupart des radios ayant vu leur autorisation d'émettre renouvelée jusqu'en 2009⁵⁰.

Penser la radiodiffusion, c'est aussi, comme nous venons de l'observer, réfléchir aux relations qu'elle entretient avec l'ensemble des sphères du social et conséquemment, avec les représentations socioculturelles, identitaires et territoriales essentielles à la formation, à la diffusion et à l'intériorisation d'attributs et de caractères spécifiant une communauté humaine donnée. Car c'est un ensemble d'imaginaires qui conduit chaque individu à se penser comme appartenant à cette communauté imaginée. Pour enrichir notre réflexion il est donc fondamental de se pencher plus amplement sur la notion de sentiment d'appartenance en le considérant comme un complexe de *représentations*. Soubassement premier de ce sentiment qu'éprouvent les acteurs sociaux, la notion de représentation permet de mieux comprendre les processus de mises en discours et en images des identités culturelles et collectives par les médias de masse comme par ceux de l'infranationalité. En effet, comme le précise Denise Jodelet, les représentations sociales, « circulent dans les discours, sont portées par les mots, véhiculées dans les messages et images

⁴⁹ Document disponible en ligne sur : <http://www.csa.fr/rapport/rapport/autorisation.htm#pgfId-1021953> (consulté en mars 2007)

⁵⁰ Voir en annexes le document du Conseil Supérieur de l'Audiovisuel pp. 686-693

médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels ou spatiaux » (JODELET, 1989 : 32). Le chapitre qui suit a donc pour objectif de proposer des éléments de définition du concept multidimensionnel de *représentations sociales*, et de montrer en quoi elles participent pleinement aux mécanismes psychosociologique de prise de conscience et de croyance d'appartenance culturelle, identitaire et territoriale, conscience qui se manifeste notamment via les supports et techniques de communication.

CHAPITRE 5. LE SENTIMENT D'APPARTENANCE : UN ENSEMBLE DE REPRÉSENTATIONS

Notre étude s'intéresse à la manière dont les interactions entre communication médiatique, territoire et identité culturelle participent à la dynamique d'affirmation d'une conscience d'appartenance socioculturelle et à son maintien dans la sphère sociale. Dans cette perspective, la notion de représentations sociales (identitaires, culturelles, linguistiques et territoriales) est au cœur de notre questionnement dans la mesure où il s'agit de mettre en lumière les modalités d'émergence et de traduction de ces représentations circulantes sous une forme médiatique singulière : les ethnodiscours. Rappelons que les ethnodiscours, fondés sur un univers d'images et de symboles socio-identitaires et socioculturels, peuvent être définis comme les manifestations discursives et médiatiques du sentiment d'appartenance d'une communauté à une culture et à un ou des territoire(s). Nous considérons, ici, le concept de représentation dans ses dimensions identitaire et territoriale en tant qu'élément central de l'élaboration du sentiment d'appartenance infranational et insulaire que nous souhaitons mettre en relief.

Les représentations sociales sont des constructions collectives et individuelles, immatérielles ou fixées dans des objets. Concourant à la constitution d'une et/ou de réalité(s) commune(s), une approche transdisciplinaire est indispensable à leur appréhension et à leur compréhension. Plurielle et transversale, la notion de représentation renvoie donc à une multitude de processus et de phénomènes. Fondamentales pour se penser et pour penser le monde dans lequel nous évoluons continuellement, les représentations sont le reflet de notre perception de la réalité et de la manière dont nous la vivons au quotidien. Elles sont façonnées et véhiculées par la communication, les discours, les mots et les images médiatiques et mentales notamment et, dans ce contexte, ont des liens avec l'utopie et l'idéologie. En tant qu' « [...] *instance intermédiaire entre concept et perception* » (DOISE, PALMONARI, 1986 : 83), la représentation fait figure d'objet scientifique et de recherche particulièrement « *difficile à manipuler* » (Ibid. : 83). Intrinsèquement complexe, nous proposons, à la suite de Denise Jodelet, une définition liminaire de cette notion en concevant la représentation comme « *une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique* » (JODELET, 1997 : 36). Les représentations sociales sont en

effet au centre de nos systèmes d'interprétation et de réinterprétation qui structurent et régissent nos rapports au monde et aux autres. En mettant en rapport le matériel et l'idéal, elles participent à la matrice de formation et de définition des identités individuelles certes mais aussi collectives et culturelles. C'est dans cette perspective que nous considérons que les représentations sont la pierre angulaire des processus de prise de conscience d'une appartenance identitaire et culturelle, les médias contribuant à essentialiser et naturaliser ces représentations qui entrent alors en résonance avec la dynamique de construction identitaire des groupes sociaux.

I. Les représentations : des interprétations cognitives et sociales du réel

Mise au jour par Émile Durkheim, la notion de *représentation collective* apparaît dès 1898. Ce concept fait alors référence à des images et cadres mentaux, ou des opinions ou des idées. Mais ce sont les travaux du psychologue Serge Moscovici qui introduisent en 1961 la notion de *représentation sociale* dans le champ scientifique en France. Ce concept nouveau conduit à l'émergence de la sociologie de la connaissance mais surtout de la psychologie sociale, domaine de recherche qui étudie l'influence des phénomènes cognitifs et sociaux sur les interactions inter- et intrasubjectives et interpersonnelles.

Domaine en expansion (Ibid. : 31), au croisement des sciences de la cognition et de la psychologie, et des sciences du social, la notion de représentation « *a vocation pour intéresser toutes les sciences humaines* » (Ibid. : 39). En effet, que ce soit en histoire, en anthropologie, en sociologie, dans le champ de l'ethnométhodologie ou encore celui de la phénoménologie, et plus récemment celui des Sciences de l'information et de la communication. Les Sciences humaines et sociales ont chacune élaboré leur(s) conception(s) de la notion de représentation sociale. Chaque domaine de recherche étant fondé et régi par des représentations devenues peu à peu centrales à ses préoccupations scientifiques.

Serge Moscovici distingue les *représentations chaudes* des *représentations froides* (MOSCOVICI in Ibid. : 67). Les représentations chaudes sont les représentations dominantes et les plus répandues dans une société donnée et qui permettent aux individus de penser le monde dans lequel ils vivent. Ces représentations sont alors des sortes de « prêts-à-penser » que les formations

humaines façonnent et utilisent pour exprimer leurs visions et classifications des choses du monde. Les représentations froides font référence aux caractéristiques symboliques de la représentation. Dans cette optique, la représentation est davantage pensée dans son rapport avec un objet que dans son rapport avec les hommes et la société. Il y a donc un lien étroit entre les représentations sociales et les pratiques et comportements sociaux et culturels. Représentations et expériences sociales interagissent et s'influencent réciproquement. Une représentation est toujours la représentation d'une certaine réalité ou d'un objet. Une représentation est toujours, comme le souligne Jean-Claude Abric, « *la représentation de quelque chose pour quelqu'un* » (ABRIC, 1994 : 12) dans un contexte et des circonstances données. Les psychosociologues s'accordent à penser « *qu'il n'existe pas a priori de réalité objective, mais que toute réalité est représentée* » (Ibid. : 12). Autrement dit, toute réalité est perçue, prise en charge, réappropriée et réinterprétée par les individus, une réalité qu'ils intègrent ensuite à leurs systèmes de valeurs, de références et de catégorisation du monde. Dans la mesure où « *c'est cette réalité appropriée et restructurée [qui] constitue pour l'individu ou le groupe la réalité même* » (Ibid. : 13), il n'y a de réalité que construite et reconstruite par les acteurs sociaux. Pour qu'une perception du monde vécu devienne une représentation sociale il faut qu'elle soit objectivée c'est-à-dire que ce qui relève de l'abstrait devienne concret, et qu'elle soit ancrée et incorporée dans un système de catégories plus familières. Ces deux processus sont indispensables à l'érection et au maintien des représentations dans le champ du social.

Dans ce contexte, il s'agit de penser chaque représentation sociale non comme une simple image spéculaire de la réalité mais comme une réinterprétation de celle-ci. De ce point de vue, la réalité perçue devient, une fois traitée par la matrice cognitive des individus, une réalité vécue revêtant alors une signification sociale indispensable à son insertion et son assise dans les systèmes social et idéologique nécessaires à son existence. Les représentations constituent donc un outil heuristique fécond pour comprendre les interrelations sociales et leurs fondements mais aussi pour mettre au jour les rapports au monde et les mécanismes de définition de soi des groupes sociaux. Constituées chacune d'un noyau central stable et d'éléments périphériques labiles, les représentations d'appartenance sont des systèmes complexes qui doivent être considérés comme des structures cohérentes faites « *d'un ensemble d'informations, de croyances, d'opinions et d'attitudes à propos d'un objet donné* » (Ibid.). Ce sont donc des matrices aux contenus évolutifs et fluctuants.

1. La théorie du noyau central

Si les représentations ont un caractère labile et changeant, elles sont aussi relativement stables car organisées autour d'un *noyau central* invariable (ou très peu) qui leur assigne leur signification. Selon Jean-Claude Abric, nous devons la notion de noyau central aux recherches de Fritz Heider, et notamment celle ayant trait aux phénomènes d'attribution. D'après la théorie d'attribution de Fritz Heider, par le processus cognitif de l'attribution, l'homme est en mesure de rechercher des structures permanentes, non-directement observables, qui sous-tendent les effets. Il identifie des « *entités causatrices* », responsables de ce qui surgit dans le monde. Ceci participe à la compréhension de la réalité et rend possible la classification de cette réalité en événements identifiables. Fritz Heider met donc en évidence le fait qu'il existe des structures cognitives stables et centrales ayant une organisation propre et qui seraient « *les centres de la texture causale du monde* » (ABRIC, 1994 : 20).

Le noyau central est défini comme l'élément fondamental de toute représentation car il particularise à la fois le contenu sémantique et la configuration de la représentation. C'est dans ce cadre que Jean-Claude Abric a mis en évidence les deux fonctions fondamentales du noyau central, aussi appelé *noyau structurant* :

- une fonction *génératrice* : la fonction première du noyau central est de donner sens aux autres éléments constitutifs de la représentation, de générer leur signification et leur intelligibilité,
- une fonction *organisatrice* : le noyau central est le liant nécessaire à la cohésion et à l'homogénéité de la représentation. C'est lui qui caractérise « *la nature des liens qui unissent entre eux les éléments de la représentation* » (ABRIC cité in JODELET, 1997 : 197). Il détermine la manière dont les composantes de la représentation sont interreliées et forment ensemble un système représentationnel cohérent et relativement stable.

Ce noyau structurant peut donc être conçu comme un sous-système ou comme la microstructure au centre de la représentation qu'il spécifie. La structure de ce noyau central est elle-même spécifiée par la singularité de l'objet représenté et par le rapport que l'individu a à cet

objet. En d'autres termes, « *c'est la finalité de la situation dans laquelle est produite la représentation qui va déterminer le ou les éléments centraux* » (JODELET, 1997 : 197). Ces éléments centraux sont les éléments structurants essentiels à la viabilité et la pérennisation de la représentation dans la sphère sociale. En effet, leur altération ou leur suppression engendrerait une mutation radicale de l'organisation et/ou du sens de la représentation. C'est pour cette raison que ce sont les éléments du système représentationnel les plus résistants aux changements, aux évolutions et aux mutations que connaissent les contextes sociaux dans lesquels ils se meuvent. En fonction de la nature de son objet et du rôle que lui assigne la société dans laquelle elle évolue, le noyau central d'une représentation peut revêtir deux dimensions (ABRIC, 1994 : 23). Il peut être fonctionnel : dans ce cas, ce sont les éléments nécessaires à l'accomplissement de l'action et « à la réalisation de la tâche » qui sont prééminents. Cette définition fait référence au fait que les représentations sont aussi les artefacts sociaux qui permettent aux individus et/ou aux groupes de donner du sens à leurs attitudes, leurs conduites et leurs pratiques et d'adopter et d'adapter leurs attitudes, leurs conduites et leurs pratiques en fonction de la finalité de la tâche à réaliser. Le noyau structurant peut aussi recouvrir une dimension normative plus abstraite et idéale, qui est privilégiée « *dans toutes les situations où interviennent directement des dimensions socio-affectives, sociales ou idéologiques* » (Ibid.). Dans ces circonstances, ce sont des normes et des valeurs qui sont au cœur de la représentation dans la mesure où celles-ci guident et prescrivent les comportements des acteurs sociaux selon la situation, le contexte social et les rapports sociaux à l'œuvre. Mais si le noyau central confère à chaque représentation sa stabilité et pérennise sa cohérence, les éléments périphériques, eux, lui permettent d'évoluer.

2. Les éléments périphériques

Les représentations sont aussi composées d'éléments périphériques qui se cristallisent autour du noyau central. Il s'agit de l'ensemble des informations, des images, des signifiés et symboles relatifs à l'objet et à son contexte et environnement social. Ces éléments sont plus concrets et plus erratiques que ceux du noyau central. Si sa signification est fixée par le noyau structurant, la combinaison périphérique préfigure tout de même l'essentiel de la substance signifiante et informationnelle de la représentation. « *Schémas organisés par le noyau central assurant de façon instantanée le fonctionnement de la représentation comme grille de décryptage d'une situation* » (FLAMENT cité in Ibid. : 26), les éléments périphériques sont liés au noyau central et subissent des modifications en permanence. Mais ces variations n'altèrent que superficiellement la macrostructure de la représentation et qui n'ont, par conséquent, qu'un impact

restreint sur la signification et la structuration globale de cette représentation. Le noyau central est l'élément essentiel à la stabilité et donc à la viabilité et au fonctionnement de la représentation dans le système social auquel elle est circonscrite. Les représentations sont composées d'un système central et d'un système périphérique qui agissent ensemble et qui en font des matrices cognitives singulières dans le champ des dynamiques sociopsychologiques. De plus, cette dualité explique l'ambivalence immanente des représentations qui sont, de façon paradoxale, « *stables et mouvantes, rigides et souples* » (Ibid. : 29).

Dès lors, les représentations ont cette particularité de receler un double caractère social et cognitif qui les discrimine de toutes les autres élaborations ou processus de cognition. C'est pourquoi Jean-Claude Abric parle de matrices *sociocognitives* pour spécifier les représentations qu'il décrit comme des ensembles « organisés et cohérents » ayant des règles de fonctionnement propres. Au centre des dynamiques et des pratiques interrelationnelles et intersubjectives, ces systèmes *sociocognitifs* peuvent avoir quatre fonctions sociales fondamentales. En plus d'une fonction de savoirs et de connaissances sur le monde, elles régissent, nous l'avons vu, les comportements et les pratiques des acteurs sociaux. Dans certaines situations, elles sont mobilisées pour justifier ou pérenniser certaines décisions, actions ou conduites, et dans d'autres elles permettent de renforcer ou de préserver les identités des groupes. C'est cette dernière fonction qui rentre en résonance avec les processus d'édification et d'affermissement des identités culturelles des formations humaines. Les porteurs de culture ne se spécifient et ne se situent dans le monde qu'en référence à un ensemble de représentations identitaires, géosymboliques, patrimoniales constituant leur(s) système(s) de spécification et de différenciation. Figurations symboliques de la catégorisation hiérarchisée du monde, les représentations se construisent dans des rapports interactionnels avec les individus et acteurs sociaux. Dans cette dynamique relationnelle, la communication joue un rôle fondamental dans la mesure où c'est elle qui véhicule et façonne (en partie) les représentations sociales et régule les rapports sociaux, et donc, qui unit les représentations aux sociétés.

Principal vecteur de transmission d'imaginaires et de représentations, la communication est donc centrale aux phénomènes de prise de conscience d'appartenance identitaire, culturelle et spatiale et l'instauration d'un *univers consensuel* inhérent aux modalités de fonctionnement des systèmes représentationnels. Le sentiment d'appartenance à une aire culturelle et identitaire s'élabore en effet à partir de représentations sociales qui, elles, se fabriquent « *à travers et dans les rapports de communication* » (Ibid. : 84). Et c'est l'étude de l'articulation entre ces rapports de

communication et les rapports sociaux qui permet de mettre en lumière les dynamiques psychosociales à l'œuvre dans les croyances culturelles et territoriales. Dans cette optique, on ne peut penser les faits culturels qu'intriqués aux dispositifs et manifestations communicationnels qui supportent des représentations, des idéologies et des utopies. Il s'agit de visions du monde qui se métamorphosent, à travers le prisme de la communication et des médias en « *versions de la réalité communes et partagées* » (JODELET, 1997 : 49), versions qui sont centrales à la constitution et à l'expression ethnodiscursive de représentations d'appartenance.

II. Représentations d'appartenance

Certains auteurs, dans la lignée de la pensée de Max Weber, ont démontré que quel que soit le type de société ou de communauté, celle-ci ne peut exister et fonctionner sans sentiment d'appartenance. En effet, la conscience collective n'existe concrètement et de manière opératoire que vécue par les acteurs sociaux. Plus que la somme des consciences individuelles, la conscience collective les transcende. Aussi, il s'agit de s'interroger « *sur les raisons qui peuvent conduire les individus à s'investir affectivement, à participer à la vie et au développement du pays et à adhérer au type de société projeté* » (TABOADA-LEONETTI in COSTA-LASCOUX, HILY, VERMÈS, 2000 : 108). Nous pensons avec Denise Jodelet, que c'est dès lors qu'elles sont « *étayées sur une énergie sociale, [que] les représentations sont pertinentes pour la vie pratique et affective des groupes* » (Ibid.). Dynamiques sociales et dynamiques représentationnelles s'entrelacent pour former ensemble un système holistique cohérent et intelligible évoluant dans des contextes d'inscription sociale, territoriale, historique et culturelle. C'est parce qu'elles sont partagées par une communauté via les énoncés sociodiscursifs et ethnodiscursifs, que les représentations sociales peuvent être appréhendées comme les soubassements nécessaires au maintien des liens sociaux et identitaires et, par conséquent, aux mécanismes d'insertion et d'adhésion collective à des groupes ou environnements d'appartenance.

Les travaux en psychologie sociale se sont attachés à démontrer la corrélation étroite entre les systèmes sociocognitifs que sont les représentations et la manière dont les collectivités humaines les instrumentalisent et les insèrent dans leurs matrices définitoires et identitaires. Car « *ce que les représentations collectives traduisent c'est la façon dont le groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l'affectent* » (DURKHEIM cité in JODELET, 1997 : 51). C'est dans cette perspective que nous pensons pertinent de proposer un examen plus attentif du sentiment

d'appartenance des individus à une culture, un territoire et/ou une identité et d'en proposer des éléments de définition. Ce sentiment est intrinsèquement interrelié aux représentations qui circulent dans toutes des sphères du champ social dans la mesure où l'espace géographique n'est pas seulement matérialité, il est également idéologique c'est-à-dire que les discours qui s'y tiennent le structurent et participent à sa production. Dans le cadre de formation des territoires, les représentations en tant que systèmes d'images, d'interprétation et d'explication ne peuvent se comprendre que dans leur(s) relation(s) avec les discours et informations ayant trait à cet environnement social et spatial. S'intéresser aux discours et énoncés producteurs de nouvelles idéologies territoriales essentielles à la production et la reproduction de nouveaux territoires, souvent imaginés, qui ont tout de même une corporalité et réalité sociales, suppose la mobilisation d'outils et de paradigmes propres aux Sciences de l'information et de la communication corrélés et enrichis de ceux de la géographie classique et culturelle. Identitaires et territoriales, les représentations sociales contribuent *in fine* « à l'élaboration d'un sens commun, d'un système de pré-codage de la réalité partagée, de la construction d'une identité et donc d'une différenciation communautaire » (BOYER, 2003 : 25).

1. Des représentations identitaires

Pour Roger Brunet, « le territoire est un genre d'espace qu'un groupe s'est approprié, qu'il a conscience de s'être approprié, et qu'il a approprié à ses besoins, à sa structure » (BRUNET in AURIAC, BRUNET, 1986 : 303). Mais le manque d'intérêt de la géographie, aussi bien classique que régionale, pour les problématiques relatives à ce « sentiment que ressentent les habitants à l'égard de cet espace qu'ils considèrent comme leur région » (PIVETEAU, 1969 : 361) ou leur territoire incite le géographe suisse Jean-Luc Piveteau à mener une étude relative à la croyance d'appartenance d'individus à espace donné. Conduite auprès d'un groupe d'étudiants de l'Université de Fribourg, cette enquête met particulièrement en relief la dimension subjective du sentiment d'appartenance qui relève davantage de la psychologie de la subconscience que de la géographie proprement dite. Si l'appartenance territoriale ou identitaire est difficilement quantifiable et saisissable, elle a une force sociale symbolique incontestable. Elle se cristallise autour d'une communauté de destin, de projets et d'intérêts qui conduit la formation humaine de cette circonscription spatiale à se positionner par rapport aux autres mais aussi par rapport à elle-même. Les porteurs de culture déploient des stratégies identitaires afin de mettre en avant une culture territoriale (régionale ou locale) c'est-à-dire « l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs » qui spécifient l'espace auquel ils appartiennent dans la mesure

où « *la culture englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances* » (DUMONT in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 133). Il s'agit de mobiliser des symboles et des représentations pour construire une fiction identitaire et historique au fondement de leur conscience d'appartenance. Paradoxalement, « *l'objectif est à la fois de développer un sentiment d'appartenance et d'ériger sa différence* » (Ibid. : 133). L'invention d'une identité territoriale est donc un mécanisme qui oscille en permanence entre le virtuel et le réel puisqu'elle prend appui sur des images et des imaginaires.

Bien que ses manifestations sociales soient concrètes et qu'elle soit toujours ancrée dans un espace physique et matériel, l'identité n'est pas déterminée pour autant par le territoire en lui-même mais par « *le sentiment d'appartenance à une communauté élargie* » (DAVID in Ibid. : 238), communauté qui s'est approprié ce territoire. L'identité est le résultat d'expériences vécues et dans cette optique il semble plus idoine de parler de représentations culturelles et identitaires pour caractériser cette croyance subjective. En effet, plus qu'une identité culturelle ou un territoire communs, les groupes humains nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'*habitus* extérieur ou des mœurs peu importe qu'une communauté de sang existe ou non (WEBER, 1971). Dans ce contexte, l'identité et la culture relèvent de la croyance, du sentiment et de la représentation collective. Si l'identité est souvent appréhendée en termes d'attributs et de traits sélectionnés de manière plus ou moins objective tels que la langue, l'histoire, les coutumes ou encore la religion, c'est aussi et surtout, le sentiment de former une collectivité. C'est donc sur des bases et des référents psychoaffectifs et cognitifs que s'établissent et se pérennisent les relations sociales et culturelles, soubassements des définitions identitaires des formations humaines. Il apparaît ainsi que pour comprendre les dynamiques identitaires, une approche cognitivo-structuraliste soit essentielle afin de concevoir l'identité non plus comme un processus foncièrement culturel et/ou politique mais également comme un processus symbolique de caractérisation, d'identification et de différenciation (ou d'identisation).

Par ailleurs, l'aspect relationnel des identités culturelles sous-entend, *in fine*, qu'une identité « *ne peut exister [qu']en tant que représentation forcément consciente dans un champ sémantique où fonctionnent des systèmes d'opposition* » (POUTIGNAT, STREIFF-FÉNART, 1995 : 135). C'est pour cette raison que dans leur ouvrage *Les théories de l'ethnicité*, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart définissent l'identité culturelle comme un système d'organisation et de visions du monde qui ne prend sens que dans une matrice de rapports sociaux, significations qui

fluctuent en fonction des contextes et des situations sociohistoriques. Au centre de dynamiques interactionnelles définitoires endogènes et exogènes, l'appartenance à une communauté culturelle revêt une dimension intrinsèquement sociale. C'est dans cette dialectique d'auto et d'exodéfinitions que le processus d'adhésion à un groupe peut être conçu comme un processus de dichotomisation culturellement élaboré du monde social. Les identités et les appartenances qu'elles sous-tendent n'ont rien de naturel ou d'essentiel, mais sont des choix d'appartenance informés par les systèmes représentationnels et sociaux au sein desquels elles se configurent. Ce qui importe, c'est moins le fait d'appartenir à une formation identitaire fondée sur une origine (supposée) commune, mais de croire en cette origine commune. C'est donc « *la croyance en l'origine commune qui justifie et conforte les autres dimensions ou signes de l'identité, et donc le sens de l'unicité du groupe* » (Ibid : 177). La croyance en une origine commune a, en quelque sorte, un caractère performatif dans le sens où c'est à partir du moment où les individus s'imaginent et se disent comme appartenant à une communauté originelle que se substantialisent et se naturalisent les attributs identitaires tels que la langue, les coutumes, les mœurs, le territoire. Cette croyance a donc une fonction d'essentialisation des items culturels et identitaires, qui peuvent alors être mobilisés et « *utilisés comme des marqueurs d'appartenance par ceux qui revendiquent une origine commune* » (Ibid. : 178) et qui deviennent alors des caractères de l'identité culturelle. Dans ce cadre, toute identité est, au fond, une appartenance utopique constituée des ressources symboliques que sont la langue, la religion, les traditions culturelles, le territoire, etc. Il s'agit de souligner le caractère contextualisé de la culture qui est vue comme une production, reproduction et circulation de significations partagées (Ibid. : 122). Car pour que le processus d'adhésion à cette fiction identitaire fonctionne il faut que la culture et le sentiment d'appartenance qu'elle sous-tend soient toujours et nécessairement spatialisés dans un ou plusieurs territoires, réels ou imaginés.

2. Des représentations territoriales

Définie comme le rapport affectif et intime des individus à un espace donné, l'identité territoriale est le processus par lequel les individus s'approprient, s'ancrent et s'identifient à cet espace. Dans cette perspective, il apparaît que les identités territoriales reposent nécessairement sur des représentations territoriales. Un lieu approprié ne devient territoire que s'il est vécu comme un espace d'appartenance, que s'il devient « *une part de nous et qu'en retour chacun de nous contribue à lui donner sa consistance, sa valeur collective* » (WAGNON in CHEVALLIER, 1994 : 346). Dans un espace infranational, il s'agit de mettre au jour une identité locale, ensemble

de traits matériels, idéels voire idéologiques, intellectuels et psychoaffectifs, et de symboles et de représentations territorialisées. À travers ces images et ces imaginaires, s'érigent et se développent un sentiment d'appartenance pris dans un processus de différenciation. C'est ainsi que nous pensons, avec Gérard-François Dumont, qu'il peut être pertinent de parler de figuration et de symbolisation territoriale pour qualifier les espaces infranationaux dans la mesure où « *l'image se définit comme quelque chose qu'on élabore, qu'on construit* » (DUMONT in BONNEMAISON, CAMBREZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 137), ce qui correspond, selon lui, à la démarche même des territoires.

C'est parce qu'il est le creuset de représentations spatiales et sociales, individuelles et collectives, que le territoire infranational peut être conçu comme un espace d'appartenance. En mouvement perpétuel, les territoires se composent et se recomposent et pour comprendre ces évolutions il est indispensable de saisir les représentations autour desquelles se déploie cette dynamique de construction. De manière paradoxale, les représentations sont là pour stabiliser des *territorialités qui se (re)dessinent*¹, s'imbriquent et se complexifient. Appréhendant les espaces vécus comme un « jeu de mailles multiples », Bernard Debarbieux et Martin Vanier pensent que les représentations territoriales sous-jacentes aux espaces de référence des sentiments d'appartenance s'organisent elles aussi en réseau. De ce fait, les auteurs avancent que les représentations territoriales sont multiscalaires : elles sont *démocratiques* car articulent l'échelle locale à l'échelle nationale ; elles sont aussi *visuelles* parce que modélisables et réifiées sous la forme de cartes, de monuments ou de paysages ; enfin, elles sont *collectives* et partagées en se cristallisant simultanément sur plusieurs niveaux territoriaux comme la commune, le département, la région, la nation, etc. (DEBARBIEUX, VANIER, 2002 : 8). De natures différentes, ces représentations ne sont intelligibles que prises dans leurs articulations et interactions. Et c'est leur structure réticulée qui confère aux représentations à la fois symboliques et collectives, toute leur cohérence mais aussi leur complexité.

Toujours dans leur ouvrage, *Ces territorialités qui se dessinent*, Bernard Debarbieux et Martin Vanier pensent que la force symbolique et sociale des représentations du territoire est un enjeu pluriel. Les représentations spatiales sont en effet un enjeu de connaissances et intellectuel dans la mesure où les elles permettent aux acteurs sociaux de catégoriser, classifier, évaluer et introspecter leurs propres pratiques et expériences spatiales. Les représentations des espaces sont

¹ Pour reprendre le titre de l'ouvrage collectif dirigé par Bernard Debarbieux et Martin Vanier, *Ces territorialités qui se dessinent*, Paris, DATAR, Éditions de l'Aube, 2002, 267 pages

aussi un enjeu social car elles sont le produit d'interrelations sociales elles-mêmes fondées sur des rapports de force symboliques, d'oppositions et d'inégalités parfois. Enfin, les représentations territoriales sont un enjeu de prospective, c'est-à-dire que leur dimension idéologique en font des supports cognitifs de projections, d'idéaux voire de chimères. Cette typologie des enjeux des représentations territoriales met au jour le caractère central des représentations dans une réflexion et une problématique ayant trait aux territorialités et en particulier aux territorialités insulaires et locales, et à ce qui rattache collectivement les individus à l'espace.

Objet de discours et de logotypes, les territoires et les identités qu'ils sous-tendent sont au fond, des « cartes mentales » essentielles à la construction d'une conscience à la fois sociale, spatiale et identitaire. Et dans les cadres infranational et régional qui nous intéressent ici, il semblerait que la régionalisation ait été « *l'occasion d'inventer et de réinventer des formes de représentation. Chacune des régions le fait à sa manière, souvent en puisant dans son histoire et/ou sa géographie, choisissant ses images, cherchant ses symboles [...] pour se forger un destin identitaire* » (BONNEMAISON in BONNEMAISON, CAMBRÉZY, QUINTY-BOURGEOIS, 1999 : 15). Cela signifie que, produit de la modélisation politique, les régions sont la traduction d'une certaine représentation de l'espace à un moment donné et dans un contexte social, politique, économique et culturel donné. Lieu de pénétration des phénomènes politiques, le local a été pendant longtemps présenté idéalement comme l'échelon territorial de la démocratie, de l'action et de la modernité politique, représentations qui ont contribué à sa reconnaissance dans les années 1960. Mais au-delà de sa dimension politique, le local est intrinsèquement social car il est vécu, construit et imaginé par les sociétés qui se le représentent. Il est donc le réceptacle de représentations hétérogènes qui participent aux processus d'élaboration d'une conscience et d'une identité territoriale. C'est dans cette perspective qu'il nous a paru davantage pertinent de privilégier l'exposé d'un modèle social de représentation des territoires infranationaux plutôt qu'un modèle politique qui n'aurait pas été en mesure de mettre en évidence la plurivocité des représentations du local, et plus largement, des territoires.

Plus que la figuration d'une inscription dans un espace identifié, le sentiment de croyance et d'appartenance est, selon nous, au centre de la dynamique définitoire des communautés humaines est un ensemble systémique de schèmes identitaires et territoriaux. Abraham Moles identifie ces processus en termes de « sémiotisation de l'espace ». Pour lui, les représentations sont l'expression sociale et symbolique d'une appropriation mentale et idéologique de l'espace dans lequel évoluent et se meuvent les individus. Il s'agit d'une

« *sémiotisation du lieu qui donne révérence et référence* » à ce lieu (MOLES, ROHMER, 1978 : 69). Corroborant cette idée, les géographes Antoine Bailly et Renato Scariati² placent au cœur de leur définition du territoire la notion de représentation en affirmant que tout espace devient un espace vécu par des hommes qui vont développer des sentiments d'appartenance, et partager histoire, culture, langue, religion. Les concepts d'identité et de patrimoine sont centraux à la compréhension de ces espaces vécus (BAILLY, SCARIATI cité in GELLEREAU, 2003). Au croisement de la géographie, de la psychologie et des sciences cognitives, les études ayant trait aux représentations de l'espace s'accordent à considérer que ces images mentales permettent aux individus de se *représenter* un espace, « *de le rendre présent à la conscience* » (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 792). Les représentations spatiales sont des interfaces entre matérialisation et perception c'est-à-dire expérience directe avec un lieu vécu, et conceptualisation. Mais certains chercheurs, cognitivistes et neurologues en particulier, estiment qu'en tant que phénomène mental et cérébral, toute représentation est matérielle par essence dans la mesure où elle ne s'accomplit que dans et par les structures cognitives du cerveau. En posant une supposée matérialité de l'idée, cette conception de la représentation amène à reconsidérer les frontières qui séparent le matériel et l'immatériel, question que nous ne prendrons pas le soin de discuter dans le cadre de notre recherche qui n'a pour ambition que d'esquisser une approche de la notion de représentation.

Nous avons vu qu'une représentation est un phénomène mental qui correspond à un ensemble plus ou moins conscient, organisé et cohérent, d'éléments cognitifs, affectifs et du domaine des valeurs concernant un objet particulier. On y retrouve des éléments conceptuels, des attitudes, des valeurs, des images mentales, des connotations, des associations, etc. Toujours circonscrite à un espace particulier, Antoine Bailly avance l'idée que l'analyse des processus cognitifs qui traite des mécanismes d'acquisition, de représentation des objets et de leurs transformations en connaissances utiles pour nos décisions, que peuvent être étudiés les rapports entre espace et représentation mentale (BAILLY, SCARIATI cité in GELLEREAU, 2003).

Une représentation spatiale c'est, au fond, un univers symbolique, culturellement déterminé, où se forgent les théories spontanées, les opinions, les préjugés, les décisions d'action participant au développement d'un imaginaire de l'évolution, de l'invention et la réinvention des territoires. Mais les représentations des localisations ont cette particularité de revêtir un caractère

² Antoine Bailly et Renato Scariati cité in Michèle Gellereau, « Nous et les Autres : les représentations des identités culturelles au service des nouveaux territoires ? », Revue Études de communication n° 26, *Développement des territoires et communication : politiques et pratiques à l'œuvre*, octobre 2003

immatériel (sentiment d'appartenance, d'éloignement ou d'isolement en ce qui concerne les espaces insulaires), et matériel à travers des modélisations telles que les cartographies ou les peintures de paysage (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 791). Il s'agit d'envisager l'espace comme un élément identitaire sensible (c'est-à-dire perceptible) que les acteurs sociaux se représentent selon des référents et des filtres sociaux et culturels, mais aussi historiques. Évaluation et interprétation à la fois subjective et collective de l'espace, le sentiment d'appartenance infranational objective ce qui lie l'homme à la terre. D'ailleurs, Armand Frémont conçoit l'appartenance spatiale comme le résultat des relations tissées entre les hommes et les sociétés (BAILLY cité in AURIAC, BRUNET, 1986 : 167). En plaçant les rapports homme-milieu au centre de l'analyse, le géographe ne se contente plus de décrire et d'interpréter l'environnement spatial, géographique et géosymboliques des communautés humaines mais s'attache à comprendre comment les hommes se représentent cet environnement. Nous pensons donc, avec Éric Wittersheim, que « *ce sont d'abord les processus sociaux qui alimentent les logiques d'identification et de représentation, et non les seuls discours* » (WITTERSHEIM in DIMITRIJEVIC, 2004 : 49).

À la fois concrètes et abstraites les représentations des territoires « *expriment un espace déjà-là en même temps qu'elles contribuent à faire exister celui-ci en tant que tel, dans un contexte social donné* » (LÉVY, LUSSAULT, 2003 : 792). La représentation ne configure pas un espace qui lui préexiste mais elle l'instaure en le rendant visible et intelligible. Manifestation consciente, l'espace est alors doté de sens et de cohérence. Si la perception se réalise en présence de la chose perçue, la représentation nécessite, elle, un temps différé, ce qui la distingue de la réalité à laquelle elle se réfère. Le sentiment d'appartenance qui anime les formations sociales et culturelles est donc un système de représentations à la fois sociales, historiques, ethniques et même économiques autour duquel se cristallise la croyance collective en une origine, un territoire et certaines caractéristiques communs. Comme nous l'indique Henri Boyer, ces représentations collectivement partagées sont, au fond, des représentations *communautaires* et *intracommunautaires* dans la mesure où elles sont à la fois *consensuelles* et *différenciatrices* (Op.cit. : 14).

Il s'agit donc d'un ensemble de « *représentations rassembleuses* » (LANGLOIS, 1995 : XI) sur lequel se fonde la dynamique de construction des identités et des territoires. Les individus se coalisent autour de ces symboliques et ces références communes. Mais si l'appartenance identitaire et spatiale s'élabore en termes de consensus et de partage d'un sentiment commun, il apparaît qu'elle ne puisse se comprendre qu'en « *opposition à un autrui significatif, à un envers-*

de-soi » (Ibid. : 4). Elle est organiquement le moyen de produire de l'allochtonie. Et ce phénomène est davantage prégnant dans le contexte infranational insulaire qu'est celui des Départements français d'Amérique dont le mécanisme de définition est fondé sur un processus de différenciation et d'identisation avec un « centre » - la France – culturel, historique, institutionnel et politique.

III. Consciences infranationale et insulaire utopiques

Multidimensionnel car à la fois historique, physique, psychoaffectif mais également économique et politique, le concept de *conscience territoriale* est en lui-même problématique. Se fondant sur l'existence d'un territoire géographique, il souligne avant tout l'inscription des individus dans un espace déterminé et la fabrication d'imaginaires, d'utopies et de représentations territoriales qui lui sont consubstantiels.

1. Sentiment d'appartenance insulaire

Nous avons vu que les sentiments d'appartenance nationale n'ont émergé qu'à partir du moment où les instances étatiques ont mis en place des politiques de promotion du territoire, des symboles, du patrimoine et des emblèmes nationaux. Si les individus peuvent s'identifier à des territoires nationaux et mettre en oeuvre, par conséquent, des stratégies discursives et cognitives de conscientisation d'appartenances territoriales nationales, ils ancrent leurs processus de détermination spatiale dans des cercles et des cadres locaux. Ils mettent alors en évidence une « culture régionale » distincte de la culture nationale, et à la fois (ré)activation d'une culture considérée et vécue comme traditionnelle, et la prise de conscience de l'échelon infranational comme niveau d'action et d'organisation nécessaire à la revendication et l'affirmation de cette culture. Pour Jacques Chevallier, « ces deux facteurs, en apparence hétérogènes, viennent se combiner au sein d'un système plus ou moins cohérent de représentations visant à permettre de légitimer et d'orienter les comportements collectifs » (CHEVALLIER, 1982 : 78). Et c'est ce système de représentations qui est au centre de la dynamique d'élaboration d'une conscience territoriale infranationale. Mais pour avoir une réalité sociale, cette *idéologie territoriale* particulière doit aussi jouir d'une adhésion collective.

En tant que concept, l'espace infranational est intéressant pour considérer les mécanismes de construction identitaire et identificatoire aux niveaux local et régional, comme cela est le cas pour les Départements français d'Amérique. Ce sont des espaces dont les limites institutionnellement et juridiquement définies sont le produit de la différence culturelle autant qu'elles la produisent. Espaces de l'altérité par essence, les territoires infranationaux façonnent de nouvelles formes d'appartenance qui n'ont de sens que dans leurs rapports avec les autres espaces d'identité et de vie. Il existe donc une culture ou plutôt des cultures locales qui génèrent des représentations et des comportements régulateurs des systèmes infranationaux.

Comme toute idéologie, le sentiment d'appartenance infranational n'est pas fixé une fois pour toutes. Il est en effet sujet à changements, fluctuations, et variations en fonction des contextes sociaux (au sens large), historiques et culturels dans lesquels il évolue et qui le font nécessairement évoluer. De plus, le sentiment d'appartenance infranational est intrinsèquement un concept dynamique et relationnel dans la mesure où il ne peut être spécifié et défini que dans son rapport avec les dimensions nationale et supranationale. Par conscience infranationale, il faut entendre, au fond, les traits communs et immanents à l'ensemble des éléments constitutifs de cet espace à partir desquels les représentations au fondement du sentiment et des actions d'appartenance se configurent. Il s'agit d'un « *sentiment d'appartenir à un ensemble sociologiquement et politiquement différent des autres composantes de la nation [...]* » (Ibid. : 169). Pour avoir une existence sociale, l'identité infranationale insulaire doit acquérir une consistance effective et affective, et conséquemment, infléchir les perceptions et les comportements de ses habitants. Cependant, au niveau cognitif comme au niveau psychoaffectif, il n'existe pas d'effet en soi de l'espace sur les individus dans le sens où « *l'effet est dans la représentation car c'est elle qui produit le sens de l'effet* » (VANT in AURIAC, BRUNET, 1986 : 106). La conscience d'appartenir à un territoire commun est donc la résultante de l'interaction entre structure spatiale, organisation sociale et représentations de l'espace. Et c'est dans ce rapport que l'espace se révèle être, au fond, une dimension du social parmi d'autres.

Forgée arbitrairement à un moment contingent de l'histoire, l'adhésion à la fiction collective qu'est l'identité territoriale insulaire, revêt un caractère utopique³. Définie comme un « *régime imaginaire connecté avec une poussée affective* » (WUNENBURGER, 1979 : 43) l'utopie

³ Néologisme élaboré par Thomas More en 1516, le terme utopie est issu pour certains auteurs du vocable « outopia » signifiant le lieu de nulle part et pour d'autres il provient du lexème « entopia » qui désigne le lieu de bonheur.

est un certain type de représentation qui peut servir de véhicule idéologique de certaines visions du monde d'un groupe à un moment donné de son histoire. L'utopie peut être décrite « *comme un jeu interne des images, une représentation kaléidoscopique des symboles de l'espace et du temps, conditionnée ou relayée par certaines évolutions structurales de la société et de la culture* » (Ibid. : 60). Foyer de rêves collectifs, l'utopie est un genre particulier de construction mentale entre un réel et un idéal. En tant qu'utopies, les îles exercent une fascination mystérieuse sur les continentaux. Dans ce cadre, il nous semble intéressant de nous pencher sur le « régime imaginaire » caractéristique des milieux insulaires. En effet, comme le met en évidence Anne Meistersheim dans son ouvrage *Figures de l'île*, l'île sous-tend un ensemble de mythes et d'imaginaires. Associée « à l'idée de paradis », nous pensons avec l'auteur, que « *l'île est, en effet, par excellence, le territoire de l'utopie* » (MESTERSHEIM, 2001 : 130). Cette idée est proche de celle développée par Abraham Moles qui, dans son article *Nissonologie ou science des îles*, considère l'île à la lumière d'une approche phénoménologique et représentationnelle. Définie par l'auteur comme « le lieu du bonheur et de l'amour », l'île fait figure d'espace de vie hautement symbolique pour ses habitants comme pour les étrangers oscillant ainsi constamment « *entre vie et rêve, entre réalité et fantasme* » (Ibid. : 81). Enfin, c'est aussi un espace qui suscite, à toutes les époques, de nombreux songes et une pléthore d'écrits.

Ce certain type d'espace est le lieu où se développe naturellement une « culture spatiale » singulière (MOLES, 1982 : 281). Cette culture repose sur la conscience de ses habitants d'appartenir à un espace qui créerait « typologiquement une promiscuité » car, en plus d'être, nous l'avons vu, communauté et le lieu du local par essence, l'île aussi est un *contour* dont les limites maritimes clairement définies déterminent la nature du sentiment insulaire interreliant les individus à leur espace vécu. Et c'est parce que cet espace est circonscrit à l'île qu'il conduit les habitants à développer une culture territoriale, exacerbation de leurs différences et de leurs contrastes. Entre ouverture et fermeture, intérieur et extérieur, mer et continent, l'île est un espace paradoxal au sein duquel évoluent une conscience et une identité insulaires ambivalentes elles aussi. Selon Françoise Péron, cette identité revendiquée « *s'apparente à une forme archaïque d'appartenance à un groupe-lieu* » (PÉRON, 1993 : 112). Malgré une fixation dans un espace-temps foncièrement matériel, l'auteure remarque que l'originalité insulaire relève malgré tout de l'abstraction.

Dans cette perspective, l'île est le support d'un agrégat d'images à partir duquel les îliens comme les visiteurs et les continentaux se représentent, *s'imaginent* et se (re)construisent mentalement cet espace spécifique et limité. En effet, les représentations que se forgent les continentaux et les allochtones à partir de leurs expériences, influent nécessairement les représentations que les insulaires ont de leur île. L'identité et la culture insulaires ne peuvent se concevoir que dans un rapport avec l'extérieur, avec le continent, avec autrui. Les espaces insulaires, comme tous les espaces locaux, sont en quête permanente de représentations spécifiques, cohérentes et mobilisatrices et les acteurs sociaux mettent en œuvre des stratégies de promotion identitaire et patrimoniale visant à affermir le sentiment d'appartenance ou dans certains cas, de le produire, mais aussi de consolider sa singularité par rapport aux régions concurrentes. Système ouvert comme tout système humain et social, l'île a cette faculté de maintenir son identité tout en assimilant altérités et différences. Autrement dit, l'île est un système en interconnexion substantielle avec tous les autres systèmes territoriaux qu'ils lui soient subalternes ou supérieurs, parallèles ou dissidents. Et c'est dans ce contexte que nous concevons l'île comme un territoire *isoschème* (BRUNET in AURIAC, BRUNET, 1986 : 306) c'est-à-dire un espace doté d'une relative autonomie tout en ayant des échanges avec l'extérieur.

L'attention ne doit pas être portée exclusivement au caractère singularisant et autonome des sociétés locales -et a fortiori, des sociétés locales insulaires- qui soulignerait dichotomiquement l'opposition entre les niveaux macro et le micro. Il s'agit plutôt de penser ces deux niveaux d'analyse imbriqués. En effet, si c'est le sentiment de fermeture, voire d'isolement qui caractérise un espace insulaire, l'île est aussi profondément liée à des systèmes exogènes qu'ils soient sociaux, migratoires, économiques ou encore politiques. En effet, comme le souligne Abraham Moles « *la plupart des îles se trouvent [...] tributaires d'un continent, ne serait-ce que géographiquement. L'île se situe vis-à-vis du continent, vis-à-vis d'un pays, celui ou ceux qui sont en face [...]* » (MOLES, ROHMER, 1978 : 284). De plus, comme le démontre Françoise Péron, la spécificité des îles réside dans la relation entre des interactions multiples de données hétérogènes et extrinsèques, et des caractéristiques proprement insulaires (Op.cit.). Mais au-delà de ce paradoxe entre ouverture et fermeture, il importe de mettre au jour une « culture insulaire » au sens où l'entend Anne Meistersheim, une « culture » qui spécifierait chaque île. Cette culture insulaire et la conscience insulaire qu'elle sous-tend se construisent, en réponse aux processus de mondialisation et de globalisation, par des sociétés îliennes qui sentent leur existence menacée par ces phénomènes contemporains depuis une vingtaine d'années. Dans cette perspective, Françoise Péron précise que la formation des identités proprement insulaires est un phénomène né de

l'ouverture géographique, économique et sociale des îles, et de leur inscription dans le *système-monde*.

2. Une culture insulaire

La culture insulaire peut être caractérisée comme le combinat de « *traits communs, de traits déterminés par la petite taille de l'espace, sa fermeture, par la dimension réduite de la société qui, par exemple, impose aux insulaires une multiplicité de rôles, une vie sociale complexe mais aussi une solidarité et un lieu social très vivants* » (MEISTERSHEIM, 2001 : 21). Il importe alors de poser l'hypothèse selon laquelle ces traits différentiels donnent lieu à la revendication collective d'une identité insulaire particulière et à la prise de conscience d'appartenance à cette singulière identité. L'apparente diversité des attributs de l'île « *est, en soi une spécificité puisque d'une quelconque façon, c'est une variété de contenus à l'intérieur d'un espace qui [...] est axiomatiquement restreint* » (MOLES cité in PÉRON, 1993 : 31). Cette particularité du territoire insulaire (à savoir sa petitesse) peut justifier le fait que certaines des revendications culturelles îliennes soient démesurées et plus vives que les affirmations identitaires continentales. Il est vrai que dans cette optique l'espace vécu, nous précise Jean-Luc Bonniol, « *apparaît comme une instance privilégiée où s'alimente l'identité du groupe* » (BONNIOL, 1980 : 262). En France, l'exemple corse nous semble archétypal de ces phénomènes de revendication (parfois violente) insulaire et identitaire.

Véritable culture endémique, la culture insulaire se manifeste quotidiennement à travers les pratiques et les discours territoriaux de ses habitants, discours qui sont des catalyseurs de la manière dont ces derniers perçoivent et se perçoivent au sein de leur environnement spatial. Pour Yves Barel, tout élément même physique ou matériel, n'entre dans la définition du territoire et de l'identité qui lui est sous-jacente, « *qu'après être passé par le crible d'un processus de symbolisation qui le dématérialise en quelque sorte. Tout territoire social est un produit de l'imaginaire humain* » (BAREL in AURIAC, BRUNET, 1986 : 133). En d'autres termes, loin d'être un songe, un espace géographique doit, pour devenir un fait territorial, « *se réfléchir dans et sur les sens et le cerveau humain* » (Ibid. : 133) en se muant en représentation sociospatiale. Plus qu'une production, le sentiment territorial insulaire est une reproduction de la réalité, une figuration imagée de la relation que les îliens entretiennent avec leur île. Social et territorial s'intriquent et s'expliquent l'un et l'autre car le territoire revêt une dimension sociale, et

réciiproquement, le social, parce qu'il est spatialisé, revêt une dimension territoriale. Si « *le lien social ne peut être détaché d'un lieu ; l'espace est inhérent à la construction sociale* » (MARIÉ in AURIAC, BRUNET, 1986 : 141). À cet égard, Guy Di Méo avance que les représentations spatiales sont le produit de l'entrelacement de relations sociales, objectives et subjectives. Aussi, selon lui, « *l'homme qui se représente l'espace et son milieu, qui le façonne et le transforme est à la fois une conscience, une psyché, un sujet philosophique et politique, un individu, une personne, un être humain et un être social* » (DI MÉO, 2000 : 37). Le sens d'appartenance insulaire est la traduction d'une manière de se penser mais aussi « *un prétexte pour se penser autrement* » (PÉRON, 1993 : 237). Plurielle, nous concevons la *conscience insulaire* comme un concept complexe, au sens où l'entend Edgar Morin. Dans cette conception, la complexité n'est pas synonyme de complication et encore moins de confusion. Il importe de mettre au jour un sentiment d'appartenance insulaire qui tisse ensemble des éléments de nature disparate. L'étude de l'insularité nécessite donc une approche transdisciplinaire et même pluridisciplinaire. Pour comprendre ce « système insulaire », c'est l'analyse des liens entre les différents éléments constitutifs de ce complexe qui paraît féconde plus que l'examen séparé de chacune des composantes.

Relativement stables, les représentations et imaginaires communautaires, ou *ethnosocioculturels*, comme les définit Henri Boyer (Op.cit. : 25), sont au cœur des processus de construction et d'affirmation identitaires. Ils se manifestent, par conséquent, dans les communications sociales, et notamment les communications médiatiques « *souvent silencieusement, sur le mode allusif [...] mais aussi parfois spectaculairement* » (Ibid.). C'est dans cette perspective que le concept de représentation, qu'il s'agisse de représentations sociales, culturelles, linguistiques, territoriales, identitaires etc. nous paraît particulièrement fécond et riche pour les questions qui nous intéressent ici. En effet, produits d'interrelations sociales, les représentations entrent en résonance avec la dynamique d'élaboration identitaire tout en resurgissant au sein des discours médiatiques. Cette notion permet donc de penser les occurrences discursives et le fonctionnement de ces représentations dans les médias de la Caraïbe française, et *Radio Caraïbes International* en particulier, et de soutenir l'hypothèse que la radio, en les médiatisant, participe en retour à leur affermissement et à leur maintien dans la sphère sociale. Mais avant d'aborder plus amplement ces problématiques, nous pensons qu'il est primordial d'évoquer au préalable les contextes historique, social, culturel et intellectuel de formation des sociétés créoles françaises dans le sens où ces contextes (sur)déterminent foncièrement

l'ethnogenèse, l'organisation et le fonctionnement des représentations collectives qui émergent et circulent dans la société, et qui se déploient dans les espaces publics médiatiques.

CHAPITRE 6. RÉGION CARAÏBE, APPARTENANCES CARIBÉENNES

La Région Caraïbe est souvent présentée comme un précipité ethnique et culturel du monde qui offrirait, au-delà des spécificités locales et insulaires, « une grille de lecture d'une grammaire de la différence, au plan général » (DIOUF, ULBE, 2002 : 8). Espace réticulaire et réticulé, la Caraïbe n'est pas une compilation de territoires qui seraient reliés exclusivement à des centres politiques, économiques et sociaux extérieurs. Selon nous, si elle est intrinsèquement intégrée à un espace mondial plus large, la Région Caraïbe constitue en elle-même un complexe territorial sans centre, ni périphérie, un espace a-centré et rhizomatique au sens où l'entendent les philosophes Guy Deleuze et Félix Guattari. Dans cette perspective, l'île est son propre centre et, de ce fait, elle est par essence une méditerranée, « un centre de la terre » comme le souligne avec pertinence le chercheur Oruno D. Lara. L'auteur polarise en effet sa réflexion autour de ce qu'il appelle la *Méditerranée des Caraïbes*¹ pour décrire l'espace comprenant la Mer des Caraïbes et le Golf du Mexique (LARA, 1992) puisqu'il s'agit également d'une mer située « au milieu des terres »². À l'image de la Méditerranée européenne, la *Méditerranée des Caraïbes* est une aire géoculturelle de circulation de modes de vie, de pensée, de civilisations qui a eu pour corollaire l'émergence de modes d'organisation sociale et culturelle centripètes. Nous envisageons également, ici, la Caraïbe en termes de « région frontière » car en équilibre entre l'Europe et les Amériques du Nord, du Sud et du Centre (BURTON, RÉNO, 1994 : 48). Cependant, il semble difficile de circonscrire l'ensemble des Caraïbes à une définition géographique et culturelle univoque et monosémique. « Toutes les définitions géographiques se chevauchent voire

¹ Syntagme que l'auteur emprunte à Alexander Von Humboldt, l'un des fondateurs de la géographie moderne, et Elisée Reclus qui ont été, au XIXe siècle, les premiers à figurer cette comparaison entre la *Méditerranée eurasiotico-africaine* et la *Méditerranée des Caraïbes* (aussi *Méditerranée Américaine* ou *Amérique méditerranéenne*)

² D'autres auteurs retiennent également l'expression « Méditerranée américaine » pour désigner l'aire caribéenne car « comme l'Europe, l'Amérique peut s'enorgueillir de posséder une Méditerranée. Le Golfe du Mexique et la Mer des Antilles – nom qui vient de l'île mythique Antillia- constituent une Mer intérieure, semblable au vaste lac maritime qui baigne l'Europe. Les États-Unis ont fait, selon le vœux de Monroe, un lac américain de la Méditerranée américaine ». Cette métaphore de Jacques Crokaert, chargé de mission du gouvernement belge en Amérique au début du siècle dernier, met en lumière l'importance la situation géographique de la Mer des Antilles au regard des États-Unis d'Amérique. Plus tard, dans les années 1960-1970, cette comparaison fut envisagée de manière différente et plus pointue dans les domaines de la géologie et de la géophysique notamment et se révèle être un cadre intéressant pour l'analyse des phénomènes de tectonique des plaques.

s'ignorent » (LARA, 1992 : 12), se supplémentent et se contredisent parfois car, ajoute Oruno D. Lara, gravitent autour de cette notion « *des myriades de propos superficiels, de faussetés, de mythes, de fables* » (Ibid.). Dans ce processus, se saisir de la Caraïbe comme terrain scientifique et de recherche, nécessite inévitablement une approche pluridisciplinaire et interdisciplinaire, la seule en mesure de mettre au jour la complexité immanente de la Région et de transcender les apparentes hétérogénéités qui, de manière paradoxale, lui confèrent une certaine cohésion et cohérence.

Il s'agira alors, dans ce chapitre, d'examiner plus en détail comment cet espace polyculturel et archipélique, à la fois réalité et abstraction, est le creuset de représentations historiques, sociales et territoriales autour desquelles se cristallise la dynamique de construction d'une ou des identité(s) caribéenne(s) et des systèmes de croyance d'appartenance qui leur sont sous-jacentes. Ces représentations façonnées dans et par l'espace Caraïbe sont celles qui configurent et structurent plus que jamais, les énonciations identitaires, et en particulier les ethnodiscours radiophoniques qui en sont, au fond, les expressions médiatiques. Nous concevons également ces représentations ethnosocioculturelles comme collectivement et socialement partagées par les membres des sociétés françaises d'Amérique.

I. Éléments pour une histoire de la Caraïbe insulaire et des Antilles françaises³

Appréhender la Région caraïbe, c'est en premier lieu aborder une région dont le passé historique est immanquablement un révélateur et déterminant identitaire. L'influence des facteurs historiques est en effet prééminente dans le processus de construction culturelle et identitaire de la région même si, il est vrai, les facteurs économiques, géographiques, politiques, sociologiques et même psychologiques jouent eux aussi un rôle fondamental dans la dynamique de spécification des traits et des valeurs culturels proprement caribéens. Pour ces sociétés, « *l'étape contemporaine est celle de l'émergence d'États nouveaux et de constructions nationales avec des rapports encore confus face aux anciennes métropoles, le tout s'inscrivant à l'intérieur de territoires insulaires en général fort exigus* » (ÉLIZABETH, SEYMOUR, 1981 : 107). De ce fait, il

³ Nous avons intentionnellement fait le choix de nous intéresser à l'historiographie globale de l'ensemble insulaire Caribéen tout en mettant davantage l'accent sur la chronique historique des Départements français d'Amérique lorsque cela nous a semblé nécessaire.

apparaît que ce sont essentiellement les conditions historiques, souvent violentes, d'apparition et de développement des formations nationales caribéennes qui constituent le socle premier de la revendication identitaire nationaliste. Nées dans des circonstances de migrations successives, de mise en présence de communautés ethniques placées dans un rapport dissymétrique de dépendance au sein de territoires qui leur sont étrangers (les Indiens Caraïbes et les natifs Arawaks mis à part). Pourtant, de ces antagonismes et différences affleura une identité culturelle cohérente intégrant nécessairement « *des données multiraciales, plurilinguistiques, et également des croyances (religieuses ou autres) très diverses* » (Ibid. : 108). C'est dans cette perspective, qu'il nous a paru primordial d'explorer, dans le cadre de ce travail ayant trait aux modes d'expression radiophonique d'une identité caribéenne et/ou créole, les faits historiques majeurs de l'histoire de la Caraïbe et en particulier celle des Départements français d'Amérique, qui permettront de contextualiser mais aussi de mettre en relief les mécanismes par lesquels s'est (se sont) progressivement mise(s) en place et dessinée(s) une ou des identités caribéennes nationales sous-tendues par un processus psychologique et idéologique de prise de conscience identitaire et d'appartenance à un environnement géographique caractérisé par les acteurs sociaux comme caribéen. Enfin, comme le souligne le penseur d'origine jamaïcaine Franklin W. Knight, explorer l'histoire de la Caraïbe c'est sûrement et avant tout « *the examination of fragments, which, like looking at a broken vase, still provides clues to the forms, beauty and value of the past* » (KNIGHT, 1978 : xii) et qui permettent de mieux saisir les enjeux identitaires à l'œuvre dans le présent.

1. Traites et esclavage en Terres Caribéennes

L'esclavage et le servage ne sont pas nés avec la Traite négrière transatlantique. Une étude relativement récente de Hugh Thomas (THOMAS, 1997) nous apprend que les toutes premières déportations d'esclaves noirs africains seraient le fait d'un navigateur portugais, Lançarote de Freitas, qui aurait acheminé en août 1444 environ 235 esclaves au Portugal depuis les côtes ouest-africaines. Originaires de la côte sud de la Mauritanie, les premiers hommes et femmes bruns et noirs capturés furent ensuite vendus sur le marché de Lagos au Portugal. Le trafic s'intensifiant, en 1448, c'est plus d'un millier d'esclaves qui ont été déportés au Portugal et dans les îles Ibériques des Açores et de Madère. D'après les recherches de l'historien Oruno D. Lara, initiée au VIIe siècle avec le trafic des négociants arabo-musulmans, la traite négrière telle qu'elle était pratiquée par les Occidentaux à partir du XVe siècle, ne peut être pensée que consubstantiellement au commerce nord-africain. Des filières de nature différente se sont donc

progressivement mises en place, de l’Afrique vers l’Europe, avec la complicité de certaines élites africaines. En effet, les premiers Africains captifs du Rio de Ouro en Mauritanie « *parent négociier leur libération contre quelques esclaves et un peu de poussière d’or* » (SAINTON, 2004 : 300). Dans ces conditions, certains esclaves échangeaient leur liberté contre quatre autres esclaves capturés et devenaient, de ce fait, et une fois baptisés, des préposés négriers à leur tour. Si l’Europe n’a pas participé seule à l’instauration du trafic commercial négrier, c’est bien, comme le souligne Christine Chivallon, « *depuis l’Europe que la traite est programmée, institutionnalisée, organisée* » (CHIVALLON, 2004 : 47). Aussi, la Traite négrière et l’esclavage représentent les événements historiques qui, dans le contexte caribéen, sont paradoxalement destructeurs et fondateurs d’identité par essence.

A. De l’or, du sucre et des esclaves

Contrairement à ce qui est souvent relaté, l’histoire des Caraïbes, et en particulier celle des Départements français d’Amérique, ne débute pas avec la découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb en 1492. Comme tout espace géographique et de vie, il existe en effet une préhistoire, une protohistoire et une histoire des Caraïbes. Cette région du monde était habitée originellement par des indigènes : les Karibs, les Arawaks, les Taïnos - qui sont les Arawaks des îles-, et les Chibchas⁴. La langue constituant un véritable obstacle à l’intercompréhension des autochtones caribéens et des Espagnols, Christophe Colomb décida de les appeler Indiens et baptisa la Caraïbe insulaire *Indes Occidentales* (WILLIAMS, 1975 : 21). C’est ce premier acte de nomination de la Région qui en marque, dans le système de pensée occidental, la naissance géographique, humaine et culturelle, et qui survit de nos jours sous le vocable anglosaxon « *West Indies* ». Mais les communautés Amérindiennes avaient déjà opéré une lecture géographique de leurs espaces vécus témoignant de l’appropriation trans-insulaire du complexe régional composite et fragmenté. Les toponymes des îles de la Caraïbe insulaire mettent davantage en lumière une représentation de l’espace fondée sur les particularités physiques et symboliques de chacun des territoires. Dans la perception kalinago –qui représente l’Arc des Antilles-, chaque île n’est, au fond, qu’un éclat de l’ensemble qu’elle forme avec toutes les autres si bien que « *l’identité des individus et des groupes ne s’ancre pas dans une île particulière mais dans la totalité de l’espace*

⁴ Avant l’arrivée des Espagnols, il est dit des sociétés Karibs qu’elles auraient renversées les Arawaks, car plus féroces et guerrières. Mais cette thèse longtemps admise selon laquelle les Karibs auraient exterminé les Arawaks est aujourd’hui remise en cause par de récentes études. Il semblerait que ce mythe ait été construit pour légitimer leur asservissement et leur extermination. Ce fantasme contribuait essentiellement à alimenter un imaginaire colonial conférant une dimension exotique aux faits historiques.

intra-insulaire à l'intérieur duquel la mobilité par mer, d'une île à l'autre, est la norme » (SAINTON, 2004 : 75). Comme en témoigne la carte qui suit, la civilisation Amérindienne avait déjà au Ve siècle, une pratique et une conscience archipéliques et réticulaires de leur Méditerranée.

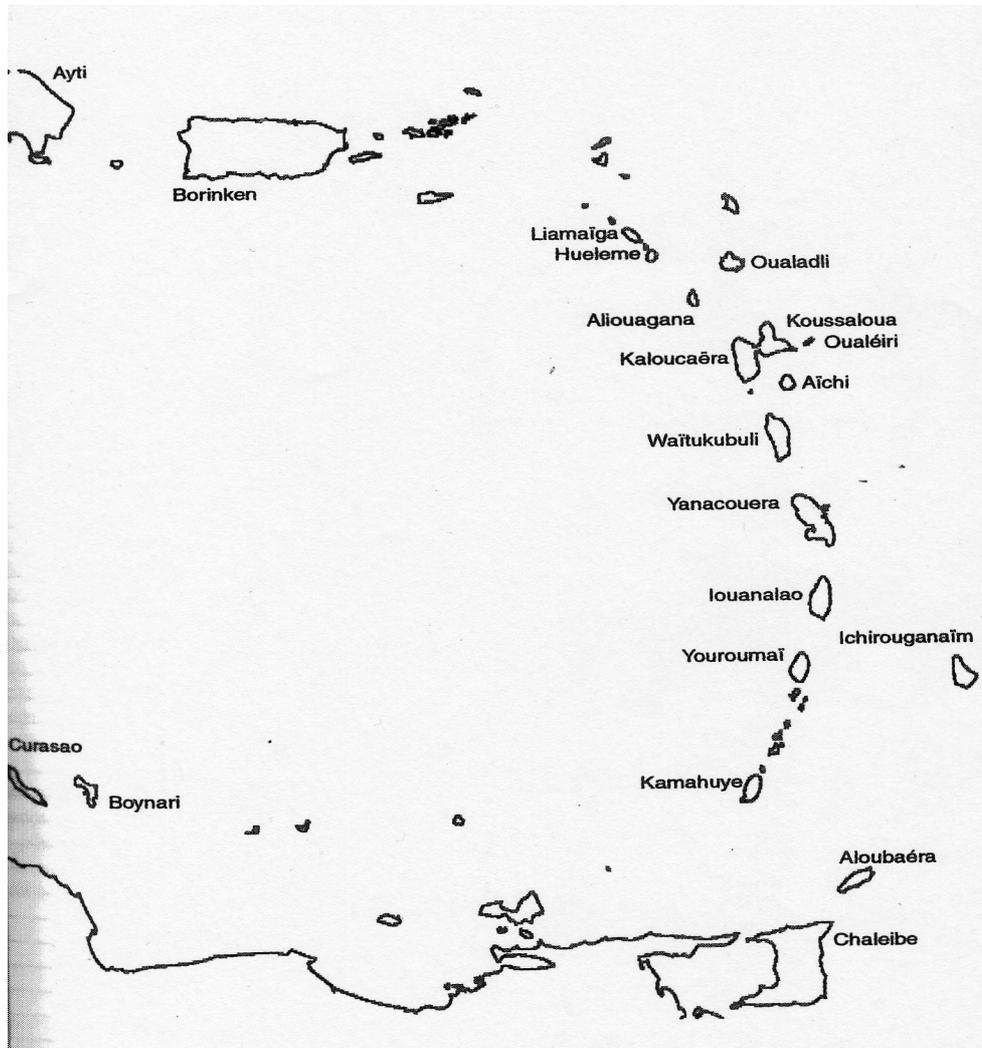


Figure 4. Toponymie Amérindienne de la Méditerranée Caraïbienne

Source : Jean Pierre Sainton (sous la direction de), *Histoire et civilisation de la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles : La construction des sociétés antillaises des origines aux temps présents, structures et dynamiques b. Le temps des Genèses, des origines à 1685*, Tome 1, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 2004, p. 73-74

À leur arrivée, les Européens redésignèrent les îles caribéennes selon leurs propres imaginaires, représentations, idéologies, référents mythiques et parfois religieux⁵. Ainsi, « *par cette fabuleuse capacité de nomination, l'acte de parole de l'Européen aux Antilles [est] désormais un acte décisive et magique* » (PRUDENT, 1980 [1999] : 20) au fondement des représentations territoriales contemporaines qui construisent la conscience d'appartenance à une formation humaine et ses expressions culturelles, sociales, médiatiques.

Les *Conquistadores* espagnols, aux ordres de Christophe Colomb, entendaient bien exploiter les îles du Nouveau Monde, viviers potentiels de richesses naturelles, d'or et d'épices, comme l'avaient fait les Portugais du XVe siècle au Brésil, en Asie et sur la côte occidentale de l'Afrique (Guinée, Mauritanie, Sénégal, Cap Vert). En effet le Portugal avait développé une industrie économique de plantations fondée sur l'exploitation d'une main d'œuvre africaine servile. C'est donc influencés par l'expérience portugaise que les Espagnols établirent un système de production similaire avec la conviction que « *l'Afrique était un vaste réservoir de main-d'œuvre qui pourrait devenir (selon les termes de Gilberto Freyre décrivant le Nègre) 'le premier le plus malléable collaborateur de l'homme blanc dans sa tâche de colonisation agraire'* » (WILLIAMS, 1975 : 19). Ils trouvèrent de l'or dans les îles d'Ayiti, qu'ils rebaptisèrent *La Isla Española* (ou *Hispaniola*), et de Cuba. Mais très vite, ils se rendirent compte que les gisements et ressources, aurifères notamment, des territoires insulaires de la Caraïbe étaient d'une moindre importance en regard à ceux d'Afrique et d'Asie. Cette décevante quête de l'or s'est accompagnée à terme d'un effondrement brutal de la population indienne des îles d'Hispaniola et de Cuba⁶. Cette mortalité croissante due aux maladies contagieuses, aux guerres, aux famines, aux épidémies et aussi aux transplantations et exodes volontaires dans les régions montagneuses. De plus, les richesses du sous-sol s'amenuisant rapidement, c'est lors de son second voyage en 1493 que Christophe Colomb décida d'importer, en même temps que des légumes, du blé, de l'orge, du bétail, de la vigne, des agrumes, des arbres fruitiers, « *la plante qui allait présider à la destinée des régions découvertes par l'Ancien Monde : la canne à sucre* » (CHIVALLON, 2004 : 48). Cadeau le plus précieux de l'Europe au Nouveau Monde, selon Éric Williams, la canne à sucre

⁵ C'est pour cette raison que nombreuses sont les îles qui arborent des noms de saints, d'aventures. Pour Germàn Arciniegas, « *the list of the Caribbean islands is like a mystery story; in each name there is hidden a dream, a prayer, a misfortune, a joke : Barbuda, San Cristobal, Monserat, Sombrero, La Tortuga, Marie-Galante, La Deseada, Granada, Bonaire, La Margarita, La Mona, Los Frailes, Gran Caimàn, El Caimancito, Cayo de Rocardor, Cayo de Quitsueño... Even the groups of islands have charming names : The Windwards, the Leewards, (which seem to move with winds), the Virgin Islands, recalling the legend of the Middle Ages* » in Germàn Arciniegas, *Caribbean : Sea on the New World*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 2003, p. 188

⁶ En Haïti par exemple, le nombre d'indiens est passé de huit millions à quelques milliers, et cela en seulement quatre décennies.

« créole » fut l'espèce cultivée dominante avant l'introduction de la canne « Otaheite » au cours du XVIII^e siècle. C'est dans ce contexte que Christophe Colomb s'occupa d'instituer le servage et l'esclavage dans les colonies espagnoles de la Caraïbe d'autant que le code de *Las Siete Partidas* datant du XIII^e siècle et basé sur l'ancien code justinien « reconnaissait l'esclavage comme une partie intégrante de l'économie espagnole » (Ibid. : 32). C'est à partir de ce moment que Christophe Colomb entreprit la mise en place d'une « organisation fondée intégralement sur l'exploitation des Indiens » (DEVÈZE, 1977 : 48) dans les îles d'Hispaniola, véritable « berceau de l'impérialisme espagnol » (WILLIAMS, 1975 : 82) et de Cuba. Dans le même temps, Christophe Colomb décida dès 1492 d'emmenner quelques captifs Indiens accompagnés de leurs femmes en Castille. Satisfait de l'expérience et du travail fourni, il renouvela l'expérience en envoyant en Espagne lors de son troisième voyage, six ans plus tard, environ six cents Indiens convaincu « que la véritable richesse des Antilles résidait dans la population indienne » (CHIVALLON, 2004 : 48). Il voyait, de plus, « dans le cannibalisme des Karibs un prétexte pour les réduire à l'esclavage » (Ibid. : 33) et justifier ses desseins expropriateurs et déprédateurs. C'est dans ces conditions que la traite et l'esclavage transatlantiques commencèrent dans les Caraïbes par l'exportation et l'asservissement en Espagne des Indiens Karibs et non, comme il est communément admis, par la venue d'esclaves africains aux Antilles.

En 1495, les Espagnols de la Caraïbe se retrouvèrent en proie à des guerres avec les Indiens. Sans armes et refusant la domestication, certains d'entre eux préférèrent abandonner les plantations, se réfugier dans les montagnes ou des réserves « *terrae nullius* » des îles voisines, et mourir de faim plutôt que de rester captifs des Espagnols⁷. Les Karibs décidèrent donc de se laisser mourir, de mourir avec dignité plutôt que de céder à la sujétion du système impérialiste et concentrationnaire européen. Parallèlement à ce processus, le père dominicain Bartholomé de Las Casas, après plusieurs voyages dans la Méditerranée Caraïbe s'installa au Cuba en 1512. Touché par les conditions de vie et de traitement difficiles et barbares des indigènes, il entreprit de plaider leur cause après de la Couronne d'Espagne. Nommé « protecteur des Indiens », ou encore « l'apôtre des Indiens », il suggéra au roi Ferdinand d'Espagne de substituer la force de travail indienne à une force de travail africaine. Trouvant un intérêt dans cette proposition, les autorités espagnoles agréèrent l'amplification des déportations des esclaves noirs vers les Amériques. Des 250 000 Indiens en 1492, il n'en restait plus que 46 000 en 1510, si bien que le manque de main-d'œuvre se fit très vite ressentir et eut pour conséquence la rationalisation et l'intensification de

⁷ Il semblerait également des maladies mentales, et le refus conscient ou inconscient des femmes amérindiennes de procréer aient contribué à la précipitation de la disparition des Indiens Caraïbes.

l'exploitation du Noir africain dans les plantations de canne à sucre. Ce sont les Noirs *ladinos* déjà présents et asservis sur les terres du royaume -même lorsqu'ils sont baptisés- qui ont été exportés les premiers. Dans les embarcations en direction des Amériques il n'y a pas que des esclaves Noirs : on y compte aussi des Maures et des Blancs esclaves. Le contingent d'esclaves en provenance de l'Espagne se révélant très vite indigent, « *Charles Quint instaure en 1518, le système de l'asiento, contrat qui accorde à une compagnie, pour une durée déterminée, le monopole dans la fourniture en esclaves pour les colonies* » (Ibid. : 49). À mesure de la banalisation de l'entreprise esclavagiste transatlantique, « *le cheptel d'esclaves d'immédiate origine péninsulaire disparaît* » (SALA-MOLINS, 1992 : 17). La Souveraineté Espagnole proclame à propos des Indiens « *qu'ils ne sont pas 'esclaves par nature' ; leur rang est celui de sujet de la couronne ; le régime d'encomienda convient à leur tempérament, [...] à leur inaptitude culturelle à certains types de travaux* » (Ibid.). Les sujets esclaves Blancs ayant disparu, les esclaves Indiens étant devenus des « hommes », il apparaît que les esclaves Noirs africains, appelés Noirs bossales, devaient dorénavant endosser seuls le faix de l'esclavage ibérique dans le Nouveau Monde. « *Les nègres, par conséquent, furent volés en Afrique pour travailler les terres volées aux Indiens d'Amérique* » (WILLIAMS, 1944 : 9). C'est dans ces conditions que se mit en place au début du XVI^e siècle, la traite transatlantique négrière qui allait, cette fois-ci, dans le sens de l'Afrique vers les Amériques. Mais les linéaments de l'importation massive d'esclaves noirs furent plutôt ténus, c'est véritablement à la fin du siècle qu'elle se renforce. En effet, le succès outre-mer des puissances coloniales que sont devenues l'Espagne et le Portugal au cours du XV^e siècle, incita les autres empires Européens, les Français, les Britanniques et les Hollandais en particulier, à se lancer eux aussi à la conquête de nouveaux territoires et/ou aux monopoles espagnol et portugais. Il apparut que si le Traité de Tordesillas (1494) stipulait que la conquête du Nouveau Monde et le commerce des côtes ouest-africaines étaient un monopole théorique Ibérique, les autres puissances européennes n'hésitèrent pas à y participer. Des antagonismes économiques et mercantiles (*Handelskriege*) s'instaurèrent alors dans le bassin Caraïbe pour la conquête des richesses des terres insulaires américaines.

B. Antagonismes européens

La Traite et l'asservissement des Africains n'auraient pu prendre une telle ampleur sans le cadre idéologique et théologique qui les justifiait. En effet, c'est en premier lieu l'Église, qui, en appuyant son discours sur le récit biblique de la malédiction de Cham, légitima l'exploitation des Africains Noirs. Selon la Genèse (IX, 22-27), père de Canaan et fils de Noé, Cham fut condamné

à être pour ses frères, Japhet et Sem, le dernier des esclaves pour avoir vu la nudité de son père. Selon l'interprétation opérée par les esclavagistes européens, Cham représentait les Kamits c'est-à-dire les peuples noirs, Japhet les peuples européens et Sem les peuples d'Asie. Prônant explicitement la supériorité de la « race blanche » sur la « race noire », ce mythe est fondateur de la pensée esclavagiste mais aussi de l'idéologie raciste. En effet, cette malédiction biblique fut interprétée comme la malédiction de tous les Noirs, prétendument descendants de Cham, d'être immuablement des esclaves. Ce fantasme, essentialisé et érigé en vérité par l'Église romaine apostolique d'abord, puis par les Églises Anglicanes et l'ensemble des mouvements protestants par la suite, devint l'un des arguments substructureurs d'un philosophisme racialisant. Les justifications théologiques avançaient que seuls la traite et l'esclavage pouvaient permettre aux Nègres d'être christianisés afin d'être lavés de la malédiction de Noé. Aussi, le Code Noir préconisait dans ses huit premiers articles le maintien de la discipline de l'Église catholique, apostolique et romaine, et obligeait les colons à baptiser et instruire les nègres dans la religion catholique. Il s'agissait en effet de faire sortir les Noirs du paganisme africain diabolique pour les conduire à la « vraie » foi tout en instillant dans leurs esprits qu'ils devaient accepter leur misérable sort sur Terre, de croire en Dieu dans la mesure où leur croyance leur permettrait d'aller au Paradis, là où prendrait fin leur misère.

La science, elle aussi, a participé à la construction de la subalternité et de l'hilotisme fantasmés des peuples Noirs. Si le phénomène est antérieur à l'apparition du concept lui-même, le racisme scientifique a été, selon Michel Wieviorka « *inauguré par l'Europe à partir du moment où s'opère son expansion planétaire, avec les grandes découvertes, la colonisation et ce qui est déjà dès le XVe siècle, un processus de mondialisation économique* » (WIEVIORKA, 1998 : 16). Les doctrines racistes européennes glosaient les différences physiques des Indiens d'Amérique puis des Noirs Africains, différences essentielles –au sens littéral du terme-. Les attributs biologiques, naturels et parfois phénotypiques⁸ étaient au centre de l'argumentation discriminatoire et de la théorisation raciste. Fondée sur un ensemble de discours littéraires, iatriques, historiques et religieux qui concouraient à attester de la supposée supériorité de la « race » blanche sur toutes les autres, la pensée raciste a fait florès dans toute l'Europe dont les trois principaux foyers étaient l'Angleterre, l'Allemagne et la France. La montée des idéologies racistes européennes et de la propension à légitimer scientifiquement la suprématie de la civilisation blanche sur les sociétés d'Asie et d'Afrique notamment, correspondait à l'expansion

⁸ Tels que le type de cheveux ou la forme du crâne qui a donné naissance à la craniométrie, activité scientifique qui consiste en la mensuration des os du crâne.

des empires coloniaux des puissances européennes. C'est dans ce contexte moral que la plupart des pays européens ne tardèrent pas à conquérir des territoires dans la région. Les Allemands, avec les marchands et banquiers Wesler avaient l'autorisation de Charles Quint d'exploiter le Venezuela ; les Français, Anglais et Néerlandais n'hésitèrent pas à piller les comptoirs et établissements luso-hispanophones des Guyanes, du Brésil et de l'archipel oriental ; les Italiens financèrent, eux, des expéditions économiques. La venue de ces migrants dans la Méditerranée des Caraïbes étrenna une nouvelle période de pillages et de spoliations et « *c'est dans ce cadre de destruction que se développa un processus de construction coloniale tout à fait originale et unique au monde* » (LARA, 1986 : 46).

Pour certains historiens, la dépression économique et sociale que connurent la plupart des pays européens est à l'origine des mouvements migratoires et des expéditions de conquête dans les Amériques. Si l'accroissement de la pauvreté corrélé à la diffusion du mythe d'un Eldorado américain semblèrent expliquer cette volonté européenne de quitter le continent, ce sont bien des motivations politiques et stratégiques qui furent à l'origine de l'exploration puis de l'appropriation des terres caribéennes. C'est alors que la Caraïbe devint, au XVII^e siècle, le principal théâtre où se jouèrent les dissensions européennes et notamment avec l'établissement de la *West Indische Compagnie*, dont l'ambition était d'ébranler l'hégémonie dont jouissait l'empire ibérique dans le Nouveau Monde depuis la promulgation du Traité de Tordesillas.

La *West Indische Compagnie* (La Compagnie des Indes Occidentales) fût créée en 1621 par des entrepreneurs européens Hollandais, Danois, Français, Britanniques pour l'essentiel. Compagnie commerciale, elle permit le développement de circuits et de flux marchands entre l'Europe, l'Afrique (la Guinée) et les Amériques (le Brésil, les Guyanes, la Caraïbe insulaire et l'Amérique du Nord) et d'allier capitalisme et esclavage. Progressivement, les commerçants européens imposèrent leurs produits et s'implantèrent dans les îles de la Caraïbe. Ils entreprirent alors la culture du tabac et/ou de l'indigo et de la canne. Les îles antillaises ont été l'espace de fortes rivalités entre les Empires Britannique et Français qui se disputèrent souvent les mêmes territoires entre 1620 et 1650. Les statuts de cette Compagnie prévoyaient la fondation d'établissements dans toutes les îles d'Amérique qui n'étaient pas encore occupées par les rois chrétiens et la conversion des "Sauvages" à la religion catholique apostolique et romaine. Il était prévu d'y envoyer en 20 ans, 4 000 colons français, hommes, femmes et enfants, ainsi que de nombreux missionnaires. Les différentes actions menées par la *Compagnie des Isles d'Amérique*

connurent un grand succès dans diverses îles des Petites Antilles et c'est par son biais que la culture de la canne à sucre fut introduite dans les années 1640.

Le besoin de main-d'œuvre dans les plantations sucrières antillaises se fit donc de plus en plus pressant si bien que les colons, qui n'étaient pas parvenus à réduire en esclavage les natifs caraïbes, se tournèrent vers le continent africain, nouveau vivier d'une force humaine de travail abondante mais surtout résistante. C'est dans ces circonstances que les îles des Antilles françaises devinrent, avec d'autres îles caribéennes avant elles, centrales au système triangulaire négrier et esclavagiste. C'est la *West Indische Compagnie* qui fournit jusqu'en 1665 aux colons français et anglais la majorité de leurs esclaves en échange de denrées et de produits commerciaux tels que le sucre et le tabac. Elle fut supprimée en 1674 en France au profit de la *Compagnie du Sénégal* et en Grande-Bretagne c'est la *Royal African Company* qui la remplaça en 1672, toutes deux ayant obtenu de leurs gouvernements respectifs l'autorisation de pourvoir les colonies Caribéennes d'esclaves africains. Décidée en 1735, la liberté de la Traite eut pour corollaire son « industrialisation » au cours du XVIIIe siècle et le déclin des puissances coloniales Ibériques. Le monopole de la *Compagnie des Indes Occidentales* périssant dans l'approvisionnement et l'acheminement d'esclaves, de marchandises et de biens manufacturés, le nombre d'armateurs privés s'est multiplié. La traite est devenue alors une véritable organisation entrepreneuriale modifiant profondément la structure ethnosociale des îles caribéennes.

C. La Traite négrière : une entreprise de globalisation économique et de fragmentation ethnique et sociale

Le trafic d'esclaves en provenance la Côte-ouest africaine s'intensifie de manière considérable dès le milieu du XVIIe siècle. Pourtant, la traversée de l'Atlantique depuis la côte ouest africaine, aussi appelée métaphoriquement *The Middle Passage* (ou *Le Passage du Milieu*⁹), fut caractérisée par le taux élevé de mortalité qui atteignait (approximativement parce que difficile à chiffrer) entre 20% à 30% à chaque voyage même si ce chiffre pouvait parfois atteindre 50% voire 60%. Des pertes d'autant plus malséantes que « *les Nègres coûtaient plus cher que le bétail* » (WILLIAMS, 1998 : 144). Entassés et enchaînés dans les vaisseaux négriers, hommes et femmes séparés, pour un voyage d'une durée de quarante jours à trois mois, les captifs faisaient

⁹ C'est également le titre du film du réalisateur martiniquais Guy Deslauriers produit en 1999, qui retrace la traversée tragique des déportés et déracinés Africains.

parfois l'objet des pires supplices et cruautés des marins. S'ils n'étaient pas brutalisés, ou ne mourraient pas de maladies ou à la suite de tortures, « *les Africains, pendant le voyage, avaient le choix entre se suicider, se soumettre (« accomodation») ou se révolter* » (LARA, 1992 : 275). Cependant, malgré des pertes insignes d'hommes lors de la transmigration atlantique, il semble que durant le XVIIIe siècle, quatre à six millions d'Africains aient été déportés dans les Amériques.

Dès le XVIe siècle, traite et système esclavagistes allaient de paire et ce que l'on appelle communément « commerce triangulaire » est en fait la combinaison de la traite et de l'esclavage des Noirs et de la production sucrière. Les vaisseaux négriers partaient des métropoles chargés de denrées et de produits européens qui étaient échangés contre « des marchandises en bois d'ébènes » saisies sur la côte africaine. Ces esclaves étaient ensuite transportés aux Antilles pour la culture de la canne à sucre dans les plantations. Enfin, après avoir troqué les esclaves contre du sucre et autres produits tropicaux en provenance des Caraïbes, les négriers regagnaient l'Europe. Les importations et exportations entre l'Afrique, l'Europe et les Antilles allant croissant, le commerce triangulaire généra un véritable marché pour les produits européens au sein même du continent Africain et des terres caribéennes. Élément essentiel du commerce triangulaire, la traite favorisa l'émergence, dans la Caraïbe insulaire, d'une économie et de marchés sans précédent dans cette partie du monde.

Dans sa dimension sociale, l'esclavage a profondément métamorphosé l'équilibre et l'organisation des populations habitant dans la Caraïbe en les hiérarchisant fortement. La Traite esclavagiste a produit des sociétés profondément divisées au sein desquelles une élite européenne évoluait de manière autonome aux côtés de Noirs esclaves, libres ou affranchis. Les colons Européens eurent en effet à transmigrer dans la Mer des Antilles en communautés entières avec une main d'œuvre qualifiée et spécialisée dans des domaines divers. Et les « *candidats ne manquaient pas ; on en trouvait dans la noblesse* » (DEVÈZE, 1977 : 176) et dans l'aristocratie. Ce sont les « grands Blancs », ces familles européennes qui « *contractaient dans le monde de la banque, du grand commerce, des parlements voire de la Cour, les alliances les plus enviabes* » (BUTEL, 2002 : 146). Les « petits blancs » étaient les *engagés*¹⁰, appelés aussi *trente-six mois*, parce que dans l'obligation de servir pendant trois années ceux qui avaient financé leur voyage dans les îles du Nouveau Monde. Leurs conditions de vie et de travail étaient très précaires et pénibles si bien que « *souvent la vie du petit blanc ne paraissait pas plus brillante que celle de*

¹⁰ Ce sont également les *indentured servants* britanniques

bien des gens de couleur, leurs voisins, voire était plus difficile » (BUTEL, 2002 : 156). La venue (contrainte) des esclaves Noirs Africains qui arrivaient de plus en plus nombreux dans les îles s'accompagna bien évidemment d'un accroissement des relations et des apports sexuels entre les Noirs et les Blancs, entre les Noirs serviles et les petits Blancs serviles à demi. Au XVIII^e siècle, le nombre de captifs que reçurent les Antilles françaises s'élèverait à plus d'un million dont plus de quatre cent mille entre la Guerre de Sept Ans et la Révolution. Il faut dire que les esclavagistes « *n'étaient jamais satisfaits du nombre de leurs esclaves : ils se plaignaient de la cherté de la pièce d'Inde* » (Ibid. : 165). Dès 1499 le vocable « pièce d'Inde » (*la peça de India*) caractérisait l'esclave idéal par rapport auquel était calculé le prix des autres esclaves. Il s'agissait d'un homme grand et fort, ayant entre 25 et 30 ans, mesurant un mètre quatre-vingts et en bonne santé physique. Force de travail assimilée à une marchandise, « *il s'agit d'une propriété non limitée sur la personne du travailleur et sur sa descendance* » (LARA, 1998 : 33). Les esclaves étaient aussi soumis à plusieurs rites d'entrée dans le système esclavagiste parmi lesquels l'étampage, le baptême, l'apprentissage de la langue créole, et surtout, le changement de nom originel. Si l'historiographie se focalise particulièrement sur l'esclavage dans les plantations, il nous semble important de préciser que l'esclavage était aussi présent dans les villes et les bourgs, il y avait donc un esclavage des plantations et un esclavage dit domestique. L'*habitation* ou *Grand Case* est le lieu où le maître exerçait à l'envie son despotique pouvoir en exploitant, battant, violant et torturant, parfois jusqu'à la mort, ses esclaves.

Dans les villes comme dans les campagnes, la promiscuité sexuelle au sein des habitations a entraîné un complet brassage racial (BASTIDE, 1967) si bien que les contacts de populations au sein de cette société esclavagiste se sont ensuivis progressivement l'émergence d'une strate sociale et ethnique intermédiaire nouvelle : les mulâtres, ces enfants nés d'un Blanc et d'une Noire, souvent d'un colon propriétaire et d'une colonisée. Cependant les mariages interraciaux étaient très rares : à la Martinique par exemple, le recensement de 1664 révèle que seulement 4 ou 5 colons ont épousé des Caraïbes, 3 ou 4 des Noires. Les enfants d'un Blanc et d'une mulâtresse étaient appelés des quarterons. Libres à l'âge de 24 ans au début de la colonisation, ces enfants souvent nés d'une mère esclave étaient ensuite soit rachetés ou affranchis par leur père, même si les esclaves pouvaient eux aussi assigner cette qualité à leurs descendants « *par rachat propre ou par bons et loyaux services, ce qui l'explique l'existence de 'Nègres libres'* » (BUTEL, 2002 : 158). Si les Libres jouissaient juridiquement et théoriquement des mêmes droits que les Blancs en vertu de l'article 59 de l'édit de 1685, ce ne fut pas le cas dans la pratique. Et c'est parce qu'assimilés aux mulâtres libres, que les *petits blancs* cultivèrent contre cet amalgame que faisaient les *grands*

blancs certains sentiments d'amertume, ressentiments qu'ils exprimèrent plus tard lors des troubles et révoltes de la fin du XVIII^e siècle. Les Libres de couleur ont donc constitué au fil du temps une classe supérieure à celle des petits blancs engagés et segmentée en fonction du degré de couleur¹¹ de ses membres. Aux côtés de ces soulèvements des Grands Blancs ou Libres de couleur, des révoltes d'une autre nature se faisaient jour. Il s'agissait de celles des Noirs captifs qui multipliaient les tactiques afin de s'émanciper (physiquement et psychologiquement) du joug colonial.

2. Résistances, abolitions et indépendances

Dans le contexte de « jugulation » qui caractérisait les populations noires des Amériques, le nombre et l'ampleur des modalités de résistance et de contestation étaient considérables. Les protestations des Indiens Caraïbes préfigurèrent les formes et les stratégies de rétivité mises en œuvre par les esclaves noirs. En effet, les Amérindiens n'ont pas hésité à blesser et tuer pour résister aux oppressions physiques et morales des colons européens venus les asservir et les évangéliser. Des révoltes et insurrections de captifs africains, triomphantes ou non, émaillent l'historiographie de la traite négrière dans la Méditerranée des Caraïbes¹². Sur les vaisseaux négriers, ou dans les habitations et plantations des îles, les esclaves ont déployé de nombreuses formes de sédition et de résistance(s).

A. Marronnages

La fuite des Nègres, ou *marronage*, fut la principale forme de résistance des esclaves, aux côtés des empoisonnements des maîtres Blancs, des incendies d'habitations et de champs de canne, des avortements volontaires de femmes, des auto-mutilations et des suicides. Ces tactiques, représentaient pour les captifs, la seule possibilité d'ouverture « *vers une réappropriation de leur liberté, de leur identité, de leur indépendance* » (LARA, 1986 : 62). Mais aux côtés de ces résistances plus ou moins violentes, il en existait de plus implicites. Sydney W. Mintz qualifie de

¹¹ Élaborée par les esclavagistes voulant maintenir leur pouvoir, cette fragmentation sociale chromatique et raciste discriminait les mulâtres, les quarterons, les métifs ou métis, les mameloucs, les quarteronnés, les sang-mêlés, les câpres (de *capra* qui signifie chèvre), les marabous, les griffes et les sacatras.

¹² Voir à ce sujet la liste établie par Jan Rogozinski inventariant l'ensemble des soulèvements d'esclaves de la Caraïbe entre 1522 et 1844 dans Jan Rogozinski, *A Brief History of the Caribbean. From the Arawak and Carib to the Present*, New York, Fact On File, 1999, p. 161

« résistance non-violente » et de « non- violence non résistante » ces pratiques qui s'apparentaient à des résistances dont l'intentionnalité et la volonté des acteurs étaient ambiguës bien que leurs corollaires conduisent à penser qu'il s'agissait bien de résistances. Car « *si la résistance n'est pas violente, nous devons alors deviner des intentions, car elles ne sont pas dites, et nous ne pouvons pas les démontrer* » (MINTZ in DIOUF, ULBE, 2002 : 53), même s'il y a effectivement résistance. La paresse, le refus, le sabotage de la tâche à effectuer, la simulation de maladie, ou encore le mensonge ou la dissimulation étaient autant de formes de résistance non-violentes car clairement conscientes. Des comportements, des styles de vie, des modes de pensée singuliers pouvaient s'avérer être des réponses en vue d'infléchir un système établi et imposé.

Dans le cadre du présent chapitre, nous nous intéresserons uniquement à la résistance formelle qu'est le *marronnage*. L'origine du mot proviendrait du mot espagnol *cimarron* qui signifie sauvage, ou alors d'un mot hérité d'une tribu d'indigènes Caraïbes de Panama qui se révolta contre les Espagnols, les *Symarons*. Pour d'autres, encore, le mot serait issu *marro* qui signifie fuite ou évasion, ou encore de *simarron* synonyme de singe. Mais dans la société coloniale et esclavagiste de la Caraïbe, marronner signifiait bien le fait de s'enfuir. Les esclaves déserteurs de la plantation ou de l'habitation de leur maître étaient donc qualifiés de *nègres marrons*.

Le marronnage des plantations était le plus fréquent car, outre un établissement principal, l'habitation comportait des places à vivres aux esclaves, des abris pour le bétail, des petits domaines d'élevage (des « hattes ») ou encore des terres non défrichées ou déforestées, autant de sites qui pouvaient servir de relais aux captifs déserteurs. Les esclaves évadés se réfugiaient aussi parfois à l'étranger. La fuite des marrons ne pouvait aboutir que grâce à la complicité des noirs libres qui leurs assuraient équipements et vivres. Pourtant, pour prévenir des révoltes et coalitions éventuelles, les colons avaient établi des règles de vie strictes au sein des plantations. La possession d'armes, et même de bâtons, était interdite aux esclaves tout comme la consommation d'alcool pur et les rassemblements (exemptés les cas de mariage) sous peine de pénitence au fouet ou au fer rouge. Tout comportement ou tout acte de violence à l'encontre des maîtres ou des membres de leur famille étaient passibles de mort. Dans la plupart des îles de la Caraïbe, bien que risqué¹³, le marronnage était très pratiqué. Aux Antilles françaises régies par le Code Noir, cette

¹³ Pour toute tentative ou récidive de marronnage l'article 38 du Code Noir prévoyait les châtements suivants: « *une première tentative pouvait entraîner les oreilles coupées et une marque de fleur de lis au fer rouge sur une épaule, une première récidive entraînait un jarret coupé et une marque de fleur de lys sur la seconde épaule. En*

ordonnance concernant la discipline de l'église et la condition des esclaves dans les colonies des Indes occidentales, les révoltes ou les fuites étaient très lourdement sanctionnées. Cependant il faut bien distinguer le marronnage ordinaire ou « petit marronnage » du « grand marronnage ». Le premier s'apparentait à des fugues évanescentes d'esclaves suite à des vols ou des petits larcins et auquel les maîtres s'étaient familiarisés. Alors que le « grand marronnage » désignait la véritable évasion d'esclaves qui se réfugiaient dans les régions montagneuses, forestières et/ou les endroits les plus reculés du territoire. Depuis les violentes révoltes Indiennes de Saint-Christophe en 1639 et de l'archipel guadeloupéen, les véhémentes rebellions de captifs et de marrons n'ont jamais cessé dans les colonies. Si, pour certains historiens, le soulèvement des nègres marrons et libres du Nord de Saint-Domingue marqua les linéaments du mécanisme de destruction des systèmes esclavagiste et colonial, il apparaît qu'à la fin du XVIIIe siècle « *l'esclavage et donc la traite des Noirs [soit] évidemment incompatibles avec la Déclaration des Droits de l'homme, tout comme ils le sont avec ce droit naturel auquel se réfère la Révolution [...]* »¹⁴. L'abolition de l'esclavage et de la traite devint pressante pour des raisons idéologiques en premier lieu, mais aussi et surtout, nous le verrons, pour des raisons économiques et politiques. Le maintien de sociétés créoles dans un système esclavagiste et concentrationnaire était alors contraire aux principes mêmes d'égalité et de liberté nouvellement proclamés.

B. Le temps des émancipations

Le courant abolitionniste anglais, fondé sur des considérations politiques et économiques, eut pour corollaire l'établissement de la *Société anti-esclavagiste*. Fondée en 1787, cette Société avait pour objectif principal de mettre en lumière le caractère infondé et impolitique du système de libre-échange esclavagiste. En promulguant l'arrêt définitif du commerce négrier dans ses possessions américaines dès 1807 soit trois ans après le Danemark, la souveraineté britannique fait figure de pionnière en matière d'abolition. La France, après une première abrogation en 1794, sous l'impulsion de Napoléon 1^{er}, avait rétabli la traite et l'esclavage en 1802 pour l'abolir à nouveau en 1817. En 1802, en effet, sous le commandement du Général Richepanse, les troupes consulaires françaises abordèrent la Guadeloupe pour y faire appliquer scrupuleusement le nouveau texte et réinstaurer le système esclavagiste et l'ordre dans les colonies d'Amérique insurgées. Mais ayant goûté à la liberté, les anciens esclaves entendaient bien défendre les acquis

cas de nouvelle tentative, c'était la mort ». Dans les colonies françaises, traduite en créole, cette clause était lue à voix haute deux fois par semaine au cours de la prière du matin. Voir Louis Sala-Molins, *L'Afrique aux Amériques. Le code noir espagnol*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 184 pages

¹⁴ Yves Benot, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, Éditions de la Découverte, 2005, p. 199

de 1794. L'opposition guadeloupéenne régentée par le mulâtre Louis Delgrès résiste par les armes. Le Général Richepance parvint à désarmer aisément les formations noires qui s'étaient constituées. Obligé de se réfugier aux pieds de la Soufrière et blessé, Delgrès se voyant vaincu préféra se donner la mort à l'explosif, avec plusieurs centaines de ses hommes, dans son habitation refuge de Matouba. En respectant la devise « Vivre libre ou mourir », ce sacrifice collectif devint un emblème historique majeur de la Chronique historique des Antilles Françaises.

La Révolution haïtienne menée par Jean-Jacques Dessalines, qui avait pris la succession du héros François-Dominique Toussaint Louverture après sa défaite face aux troupes françaises du Général Leclerc, permit à la partie orientale de l'île d'Hispaniola d'accéder prématurément à l'indépendance. Bien que l'esclavage y fut aboli depuis 1793, ce n'est que le 1^{er} janvier 1804 qu'Haïti devint la première République de toute la Méditerranée des Caraïbes. Et comme pour « *mieux détruire jusqu'au souvenir d'un régime odieux, [la nouvelle république] reprit l'ancien nom indien d'Haïti et enleva de son étendard le blanc du drapeau tricolore français* » (WILLIAMS, 1998 : 269). Cette première victoire des Noirs face aux Blancs, érigée au rang d'emblème, est encore aujourd'hui un symbole historique et culturel très fort pour tout l'Atlantique Noir. Ces événements insurrectionnels de la Guadeloupe et de Saint-Domingue contaminèrent l'ensemble des territoires de la Méditerranée Américaine, les colonies espagnoles en premier chef. Les idées révolutionnaires se propagèrent, « *passant des îles au continent et causant partout des troubles parmi les populations libres ou esclaves* » (LARA, 1992 : 448). Très vite, les colonies insulaires de la Grande-Bretagne, des Pays-Bas, et du Danemark qui furent touchées par l'influence factieuse et les ferments révolutionnaires des territoires français de la Caraïbe.

C'est lors du Congrès de Vienne de l'année 1815 pour que l'ensemble des puissances européennes (France, Grande-Bretagne, Autriche, Russie, Prusse, Portugal, Suède) s'engagèrent à interdire définitivement la Traite négrière. C'est en 1822 pour Santo-Domingo, 1829 pour le Mexique et 1847 pour Saint-Barthélémy que fut opérée la suppression de la Traite. L'esclavage fut donc aboli dans les colonies britanniques en 1833 et en 1846 pour les colonies suédoises. En France, l'interdiction de la traite par l'ordonnance de Louis XVIII signée en 1817 marqua simultanément le début de la traite illégale qui fut pratiquée jusque dans les années 1830, l'esclavage n'étant pas aboli partout. C'est seulement le 27 avril 1848 que fut promulguée la troisième abolition officielle de l'esclavage dans toutes les colonies françaises sous l'impulsion du Député Victor Schoelcher, le « *Las Casas des Français* », pour reprendre l'expression de Oruno

D. Lara. Elle fut suivie de la Hollande en 1863, quelques années avant que l'esclavage ne soit aboli à Porto-Rico en 1873 et à Cuba en 1880. Enfin, le Brésil fut le dernier pays à supprimer l'esclavage en 1888. (LARA, 1998 : 44)

Selon l'historien Éric Williams, la révocation de l'esclavage résulta de la convergence de plusieurs facteurs. L'auteur distingue en effet des facteurs économiques, politiques, et sociaux, imbriqués à des objectifs et des thèses humanistes pour gloser les motifs des mouvements d'abrogation successifs de la traite puis de l'esclavage. En effet, comme le précise Christine Chivallon, « *toute évolution est liée aux intérêts stratégiques des métropoles coloniales, y compris quand l'humanisme sincère occupe le terrain* » (Op.cit. : 61). La stagnation de la production, et par conséquent, des exportations annonçait un déclin des échanges dans le Nouveau-Monde et de la dynamique économique sucrière. Pour Éric Williams, et nombre d'historiens après lui, c'est d'abord pour des raisons économiques que l'esclavage fut aboli car il apparaîtrait que « *s'il n'est pas nuisible à plusieurs égards, écrivit-on en 1823, il devient si peu profitable compte tenu des dépenses, que pour cette seule raison on sera obligé très bientôt de l'abandonner ou presque* » (Op.cit. : 298). La baisse notable des profits de la production des Caraïbes retentit immanquablement sur les économies métropolitaines. Les importations de sucre des Départements français d'Amérique, la Martinique et la Guadeloupe, s'effondrèrent d'environ d'un tiers entre 1841 et 1848. Dans le cas spécifique des Antilles françaises, cette baisse suréminente est due non seulement au ralentissement généralisé de l'économie de marché américain mais aussi à la concurrence accrue du sucre de betterave –dit sucre indigène en opposition au sucre colonial-, dont la production se développe depuis le milieu du XIXe siècle dans les villes septentrionales françaises de Lille et de Valenciennes notamment. L'industrialisation du sucre de betterave se révélant être plus rentable que celle du sucre de canne : « *le fait que la population employée dans la production du sucre métropolitain soit plus nombreuse et qu'elle reçoive une plus grande part des bénéfices et consomme davantage contribue plus directement à la prospérité [des] commerçants et de [l'] industrie agricole que les îles sucrières* » (LESTIBOUDOIS cité in WILLIAMS, 1998 : 303). Ainsi, en « *répond[ant] au besoin de créer un marché libre de main-d'oeuvre dans un contexte que tout prépare à la mutation industrielle* » (CHIVALLON, 2004 : 58), plus que les dogmes humanistes, ce sont les ressorts économiques qui semblent expliquer aujourd'hui les procès d'abolition de l'esclavage et de la traite.

La fin de l'esclavage favorisa le développement industriel des plantations de canne à sucre. Avec la participation du Crédit Foncier (anciennement la Société de Crédit Colonial), les

colons blancs créoles, mirent en place un processus de concentration de leurs terres et implantèrent des usines centrales sur les sites de production sucrière. La mécanisation et la rationalisation du travail dans les plantations des îles françaises engendrèrent un gain de productivité et donc une augmentation des exportations de sucre vers l'Europe mais également une surproduction qui s'accompagna d'une baisse notable des cours du sucre sur les marchés européens. Dans ces conditions, les importations devinrent peu à peu plus importantes que les exportations engendrant de nombreuses faillites et des crises économiques majeures dans toutes des Antilles. Malgré cela, les propriétaires des plantations les plus robustes et prospères, qui avaient toujours besoin de main-d'œuvre, firent appel à des travailleurs libres en provenance d'autres parties du monde, et d'Inde en particulier « *puisque l'Afrique [leur] était interdite* » (WILLIAMS, 1998 : 368). La force de travail asiatique en provenance de la Chine et du Japon afflua, à bord non plus de vaisseaux négriers mais de *steamers*, dans toute la Méditerranée Caraïbienne entre 1838 et 1924. Les engagés Javanais, Japonais, Chinois venaient dans la Caraïbe sous contrat et étaient ainsi liés aux autorités coloniales européennes pour une durée de cinq ans. Cette immigration asiatique était aussi celle des Indiens (surtout du pays tamoul en ce qui concerne les Départements français d'Amérique) et des Indochinois, appelés coolies, principale source de main-d'œuvre dans les Antilles britanniques et françaises. Les conditions de vie et de travail des migrants indiens dans les plantations se montrèrent très vite particulièrement dures si bien que beaucoup de ces migrants repartirent dans leur pays d'origine une fois le contrat arrivé à terme (ou même parfois avant). Si bien que les colons européens décidèrent de mettre en place des mesures incitatives pour encourager les Indiens à renouveler leur contrat¹⁵. Pendant que se poursuivait une traite négrière illégale, l'introduction de travailleurs immigrés dans la Caraïbe, les courants migratoires intra-caribéens de la main-d'œuvre des colonies les plus petites vers les plus vastes, entraînèrent des mutations économiques, sociales mais aussi culturelles profondes dans cette région du monde et qui en porte aujourd'hui encore les stigmates. Ces mutations modifièrent substantiellement les sociétés de la Caraïbe en en faisant des sociétés créoles par essence, sociétés qui commencèrent à se proclamer comme telles dès le début des années 1930.

¹⁵ Parmi ces mesures, l'octroi de terres se révèle être la plus convaincante. Par exemple, Eric Williams précise que, à la Guyane Britannique, entre 1898 et 1899 le nombre d'acres ainsi distribués s'éleva à 5992 et entre 1903 et 1904, 95 Indiens reçurent des dons. Certains indiens parvinrent également à établir dans leurs pays d'accueil des petits commerces. Voir Eric Williams, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes 1492-1969*, Paris, Présence africaine, 1998, 605 pages

C. Néocolonialisme(s) au XXe siècle

Si le phénomène de colonisation est commun à l'ensemble des terres caribéennes, il a pris des formes disparates en fonction des souverainetés européennes qui les régissaient. Ces disparités ont eu pour conséquence l'émergence de mouvements nationalistes anti-coloniaux de nature différente dans la mesure où les territoires étaient liés à des métropoles elles-mêmes diverses¹⁶. Mais quelque soit le mode d'association caractérisé, comme le soulignent Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, « *c'est précisément quand les minorités cessent de vivre en colonies et se trouvent directement confrontées aux autres groupes que leurs spécificités culturelles deviennent des sources de mobilisation collective et que se développe ce que Gans a appelé 'l'ethnicité symbolique'* » (POUTIGNAT, STREIFF-FÉNART, 1995 : 77). Présent partout dans la Méditerranée Américaine, le mouvement nationaliste colonial, sur fond d'*ethnicité symbolique*, était animé par une volonté d'amélioration des conditions de vie sociales et économiques des insulaires et d'amenuiser les dissimilitudes criantes en matière de santé et d'éducation entre les territoires de la Caraïbes et ceux du pays colonisateur. En effet, une étude menée dans les années 1930 sur les situations économique et sociale des îles de la Caraïbe se révéla être « une étude de la pauvreté ». Insalubrité, manque d'hygiène, maladies vénériennes, malnutrition, précarité, chômage, analphabétisme et système éducatif médiocre : « *tout était donc prêt pour la montée du mouvement nationaliste* » (WILLIAMS, 1998 : 488). Si ce nationalisme revendiqué exprimait également la volonté d'un affranchissement aussi bien financier que culturel du joug européen, il apparaît qu'un essor économique, dans les domaines de l'industrie, de l'agriculture et du tourisme en particulier, ne pouvait se conjuguer qu'avec l'apport d'investissements extérieurs « *qui ne firent que perpétuer la malédiction coloniale économique qui pesait sur l'identité caraïbe* » (Ibid. : 503). Et ce phénomène est d'autant plus saillant dans le contexte d'assimilation des Antilles françaises.

¹⁶ Après les abolitions de la Traite et de l'esclavage, et la Première Guerre Mondiale, trois formes d'associations unissent en effet les populations caribéennes à leurs « centres » respectifs. L'historien Éric Williams distingue les Républiques, les associations avec les métropoles et les pays régis par le Commonwealth britannique. Les Républiques sont celles de Cuba, et l'île d'Hispaniola que se partagent Haïti et la République Dominicaine où la lutte contre le colonialisme était avant tout une lutte anti-américaine. En ce qui concerne les possessions de la Grande-Bretagne, la Jamaïque, Trinidad et Tobago, le Surinam, Antigua, la Guyane britannique et la Barbade, avec la constitution et l'action de la *Fédération des West Indies* à laquelle elles adhérèrent en 1958, accédèrent progressivement à l'indépendance. C'est en 1966 que la plupart de ces colonies acquirent le statut de *Associated States*. Ces États Associés entreprirent la même année de fonder l'East Caribbean Common Market, (ECCM) tout en étant circonscrits à la Caribbean Free Trade Area (CARIFTA). Les Antilles françaises, devenues Départements français d'Amérique en mars 1946, tout comme les Antilles néerlandaises, sont celles qui ont fait le choix de s'associer à leur « métropole ».

Menacée durant la Seconde Guerre Mondiale par le programme *International Trusteeship*¹⁷ des autorités américaines, la France prit la décision, au sortir du conflit d'accorder aux terres françaises de la Caraïbe insulaire que sont la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane, le statut de départements non plus colonisés mais assimilés. Les colonies françaises des Caraïbes obtinrent alors le titre de Départements d'Outre-mer (DOM). Départements sur les plans juridiques et politiques, les territoires insulaires caribéens appartenant à la France restent malgré tout des territoires interdépendants de leur métropole. Portée essentiellement par le Député-maire de Fort-de-France Aimé Césaire, mais aussi par Gaston Monnerville, député de la Guyane, l'assimilation se révéla être un échec relatif pour plusieurs raisons. Le facteur essentiel de l'insuccès assimilationniste fut le renforcement d'une vassalité administrative et technique en plus d'une dépendance économique et commerciale. La mise en place des prélèvements sociaux obligatoires et des charges sociales dans un contexte de dépression économique et de montée du chômage et de la pauvreté, et l'alignement des salaires et, par conséquent, du montant des taxes et des marchandises, sont venus accentuer le malaise social qui touchait les nouveaux départements français.

C'est dans ces circonstances que fleurirent, dès le milieu des années 1950, des partis communistes locaux en Martinique, en Guadeloupe et à la Réunion notamment. Aimé Césaire créa en 1956, le Parti Progressiste Martiniquais (PPM) après avoir démissionné du Parti Communiste. Les formations politiques anti-coloniales foisonnèrent parmi lesquelles on pouvait compter l'Organisation de la Jeunesse anti-colonialiste Martiniquaise (OJAM), le Groupe d'Organisation nationale de la Guadeloupe (GONG), ou encore le Front Guadeloupéen pour l'Autonomie (FGA). Ces différentes organisations prônaient des nationalismes proprement guadeloupéen et martiniquais et luttèrent, pour certaines d'entre elles, pour les indépendances de ces territoires. Oruno D. Lara nous rapporte, qu'en 1968, l'un des membres du GONG accusé d'avoir porté atteinte à l'intégrité du territoire national déclarait « *Il ne peut y avoir de France d'outre-mer. La France est dans l'hexagone... Le peuple guadeloupéen n'est pas un peuple de mendiants. Il veut diriger lui-même ses propres affaires... On nous a acquis jadis avec des fusils* » (Op.cit., 1998 : 231). Raisonnant dans toutes les Antilles Françaises, la diffusion de cette déclaration engendra la composition de nouveaux mouvements politiques de résistance : le Parti des Travailleurs Guadeloupéens (PTG) érigé illégalement en 1973, l'Union Populaire pour la

¹⁷ Programme « *selon lequel les alliés européens devraient se préparer à donner l'autonomie aux pays coloniaux dont ils jugeraient l'évolution suffisante, en vue de les amener à l'indépendance, les autres devant être placés sous tutelle internationale* » in Oruno D. Lara, *De l'oubli à l'histoire : espaces et identité caraïbes ; Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 217

Libération de la Guadeloupe (UPLG) en 1978, puis le Mouvement Populaire pour une Guadeloupe Indépendante (MPGI) en 1980, l'Alliance Révolutionnaire Caraïbe (ARC) et l'Armée de Libération Nationale (ALN) en 1982-1983. Ces formations, explicitement anti-colonialistes et anti-assimilationnistes et parfois extrémistes, étaient symptomatiques de la dynamique de prise de conscience identitaire, une prise de conscience qui passerait par un affranchissement absolu de la souveraineté française.

C'est donc au tournant des années 1960 que commencèrent à se forger une conscience nationale et une idéologie politique « pan-antillaise » dans les Départements français d'Amérique remettant sévèrement en cause un système assimilationniste et intégrationniste. Mais, d'après Alain-Philippe Blérald, « *ce qui se trouve remis en cause, ce n'est pas l'appartenance à la France en elle-même, mais son mode institutionnel, à savoir le statut départemental. Ce qui prévaut c'est donc l'optique fédérale et non l'optique indépendantiste* » (BLÉRALD, 1988 : 127). Impulsés par la jeunesse antillaise et en particulier les étudiants, les mouvements anti-assimilationnistes étaient aussi des mouvements identitaires qui revendiquaient l'existence de cultures spécifiquement antillaises, et plus largement, caribéennes. En effet, nous dit encore Alain-Philippe Blérald, s'insinue progressivement dans la démarche revendicative « *l'impression diffuse que la Guadeloupe et la Martinique sont partie intégrante et indissociable d'une civilisation qui n'est pas la France, ni l'Afrique mais la Caraïbe* » (Ibid. : 139). À l'instar de la grande majorité des îles de la Caraïbe, la conscience d'appartenance à cette aire géohistorique et géoculturelle, devint centrale à la définition politique et sociale des identités martiniquaise et guadeloupéenne. Car comme le souligne l'ethno-sociologue britannique d'origine jamaïcaine Stuart Hall, « *the question of Caribbean and culture and identity is linked with the questions of political mobilisation, of cultural development, of national identification or of economic development* » (HALL in BOLLAND, 2004 : 589)

II. Naissance d'une conscience ethnoculturelle

Le système colonial et esclavagiste de plantation, concentrationnaire par définition, a donné paradoxalement naissance à un système socio-historique et culturel parallèle, système producteur d'identité que Jean Casimir caractérise comme une matrice de *contre-plantation* (CASIMIR, 1991: 93). Le système *contre-plantation* étant défini comme une forme de qui se déploie nécessairement dans un espace physique et matériel différent de celui de l'habitation.

1. Culture(s) de la résistance

Lieu d'élaboration d'une contre-culture, la *contre-plantation* est ce territoire vécu marginal qui échappe au contrôle colonial. Résultats des interactions entre plantation et *contre-plantation* et d'un phénomène de résistance, « *les formes de vaudou, les langues créoles, les rythmes, les musiques, les idées religieuses fusionnent pour constituer une culture de résistance en marge de la vie coloniale* » (LARA, 1986 : 62). Présences d'Afrique en Amérique, les contes, les chants et les proverbes, les croyances sont autant d'empreintes de cette culture parallèle. C'est ce que Sydney W. Mintz appelle, -avec d'autres auteurs et notamment Roger Bastide -, la « résistance culturelle ». Ni métissage, ni mélange de culture(s), ni hybridation, cette culture est une création inédite issue d'une réorganisation de composantes en provenance d'aires culturelles diverses. C'est phénomène que le poète et écrivain haïtien René Depestre qualifie de « marronnage idéologique », sorte de « *rébellion idéologique qui permet [aux] Noirs exploités de s'adapter aux conditions sociales locales, en modifiant la structure culturelle occidentale en fonction de leurs motivations affectives, largement tributaires de l'Afrique* » (BLÉRALD, 1988 : 44).

A. Les langues créoles

Nées dans un contexte multilinguistique et de nécessité d'intercompréhension, les langues créoles sont l'une des illustrations archétypales de ce processus résistance et de réadaptation culturelles. La compréhension de la genèse des langues créoles requiert des précisions quant à la composition de la société esclavagiste et coloniale du milieu du XVIIe siècle dans la mesure où les langues créoles sont issues d'un phénomène de créolisation linguistique qui revêt également des dimensions sociale, culturelle et historique. Comme le précise Marie-Josée Cérol, « *quoiqu'il en soit, l'émergence du créole ne peut être détachée des conditions historiques qui l'ont, plus que favorisée, rendue nécessaire. [...] sans créole, il n'y aurait jamais eu d'organisation sociale possible* » (CÉROL, 1991 : 23). Réciproquement, sans Traite négrière, esclavage et colonisation, il n'y aurait pas eu de créole dans les Amériques Noires et l'Océan Indien, l'histoire, la structuration et l'organisation sociale, et la construction linguistique étant des phénomènes intimement liés. Il apparaît que langue et culture sont deux systèmes symboliques s'influçant mutuellement, et ce, quel que soit le contexte géographique, historique et culturel considéré. En effet, le créole est à la

fois un fait ethnico-social et linguistique et ces deux aspects sont indissociables pour en comprendre les singularités fonctionnelles.

Le mot créole issu de l'espagnol criollo, désignait originellement « *ce qui est né aux îles de parents non originaires de l'île, et s'applique aussi bien aux humains qu'aux animaux et végétaux [...]* » (HAZAEI-MASSIEUX, 1999 : 9), aux graines et semences produites sur place. Puis de la désignation de cette composante de la population et des réalités insulaires caribéennes, c'est tout naturellement que le vocable « créole » a ensuite spécifié les langues pratiquées dans cette région du monde dans la mesure où elles présentent « le même caractère d'endogénéité », pour paraphraser le sociolinguiste Robert Chaudenson. La première langue qualifiée de créole est un patois parlé au Sénégal à la fin du XVII^e siècle, différent mais plus ou moins apparenté au portugais, patois auquel est assignée une fonction communicationnelle et d'échanges avec les Européens. Aux Antilles Françaises, des parlers spécifiquement caribéens existent dès l'arrivée des Européens dans le Nouveau Monde même si ils ne sont pas qualifiés de créoles mais de baragouins ou de pidgins. En effet, selon Jacques Bouton « *[Les Caraïbes] ont un langage particulier qui est fort difficile à apprendre, mais en outre ils ont un certain baragouin mêlé de françois, d'espagnol, d'anglais et flamant* »¹⁸ (BOUTON cité in CHAUDENSON, 1979 : 171). Bien que fournissant un certain nombre de lexèmes aux créoles (comme en témoignent aujourd'hui encore les terminologies créoles liées à l'univers aquatique et maritime), les parlers indigènes caraïbes n'ont eu qu'une influence limitée sur leur structuration et leur construction. Les créoles des terres francophones de la Caraïbe sont davantage issus des patois noirs africains et surtout des parlers « avancés » des premiers colons français que des langues indigènes¹⁹.

La constitution de la société esclavagiste est caractérisée, nous l'avons vu, par la co-présence dans la Méditerranée Caribéenne de flibustiers, de boucaniers, de marins, d'engagés français, hollandais, anglais, espagnols et de « pièces d'Inde » venues d'Afrique. Les premiers, numériquement plus nombreux, parlent leurs langues nationales respectives (pas encore normalisées et donc très fragmentées pour certaines, le français notamment) pendant que les seconds sont les locuteurs de multiples dialectes (tels que le wolof, le kikongo, le fon, le yoruba, le twi, le kimbundu, etc.). L'historien martiniquais Armand Nicolas nous précise dans sa fameuse

¹⁸ Jacques Bouton, *Relation de l'établissement des français depuis l'an de 1635 en l'isle de la Martinique*, Paris, 1640, cité in Robert Chaudenson, *Des hommes, des îles, des langues*, Paris, Nathan, 1979, p. 171

L'auteur nous fournit également une illustration révélatrice : « *Magnane navire de France* » qui signifie « *Demain arrivera ici un navire de France* ».

¹⁹ Les fragments linguistiques amérindiens survivent dans la langue créole essentiellement à travers les vocables liés à la faune et à la flore.

Histoire de la Martinique que « sur cinquante nègres qui arrivent de l'intérieur, il y en aura de vingt nations différentes de mœurs et de langages qui ne s'entendent pas entre eux » (NICOLAS, 1996 : 158). Dans un souci d'inter-intelligibilité et d'inter-compréhension orales, la rencontre des systèmes de langues présents sur un même territoire conduit au cours des cinquante ou soixante premières années (quelques temps avant l'établissement institutionnel de l'esclavage) de colonisation européenne, à l'élaboration à partir de ces divers fragments ethniques, culturels et sociolinguistiques, d'une société nouvelle au sein de laquelle apparaît une langue, elle aussi nouvelle et qui lui est inhérente. En effet, ne disposant pas d'un outil linguistique commun et normalisé, colons et esclaves construisent ensemble le créole qui « apparaît dans un type de société en voie de consolidation, où les partenaires ne disposent pas d'un outil langagier commun et normé, où les rapports économiques et sociaux sont dominés par la violence et l'ambiguïté idéologique » (BERNABÉ, PRUDENT in BONNIOL, 1980 : 324). Selon les travaux de Lambert – Félix Prudent, l'île de Saint-Christophe aurait été le laboratoire de la formation d'une sorte de créole « primitif », créole qui aurait ensuite évolué pour donner naissance aux divers créoles de la Caraïbe. Sans oblitérer les apports linguistiques indigènes, la langue créole peut être davantage considérée comme un des corollaires de la créolisation bossale, c'est-à-dire la créolisation de l'esclave noir africain car l'appréhension et l'appropriation de l'espace américain par ce dernier n'excluent pas un « maintien de son appartenance à l'espace africain dans son 'background' culturel. L'esclave créole se référ[ait] à l'espace africain dans son système de représentation mythique » (FALLOPE in YACOU, 1996 : 156). Mais dans les îles francophones, les langues africaines n'ont joué qu'un rôle très limité et idéologique dans la formation des créoles. Influencés par le modèle « évolutionniste français », Jean Bernabé et Lambert-Félix Prudent nous précisent que « tous les éléments africains manifestes n'ont pu jouer qu'un rôle d'adstrat et n'interviennent que dans une fonction discriminante de variation entre haïtien, guadeloupéen, guyanais et martiniquais par exemple. Pour le reste, la syntaxe et le lexique du français dialectal et populaire du XVIIe siècle sont à même d'expliquer la base même des langues créoles » (Op.cit. : 327). Cependant, cette hypothèse, émise en premier lieu par Robert Chaudenson, à propos des créoles de l'Océan Indien apparus près d'un demi-siècle après ceux de l'Océan Atlantique, doit être relativisée dans la mesure où elle ne semble pas pouvoir être transposée de manière systématique dans les contextes linguistiques martiniquais et guadeloupéens notamment, en particulier sur les plans syntaxiques et grammaticaux. Nous avançons avec les linguistes Jean Bernabé et Lambert-Félix Prudent qu'il y a autant de langues créoles que de situations et contextes esclavagistes et de colonisation dominés par une oralité informelle. Il s'agit bien de parler des langues créoles et non du créole compte tenu de leur évidente diversité. Les linguistes distinguent en effet les créoles à bases lexicales française, néerlandaise, espagnole, anglaise, portugaise, etc. Selon Marie-Josée

Cérol, dans les Départements français d'Amérique, les esclaves Africains ont continué à parler leurs langues maternelles pendant toute la période de l'esclavage, le créole ne devenant la langue de la quasi-totalité de la population insulaire qu'à partir du XIXe siècle (CÉROL, 1997). Cependant, l'unité linguistique et culturelle des captifs souvent rapportée via les écrits des historiens ne semble pas être le reflet d'une réalité mais, au contraire, l'expression d'une certaine illusion. Il s'agira davantage, d'une « solidarité conflictuelle » régie par une appétence de survie qui jouera un rôle de liant entre Européens et Africains, entre les différents groupes socio-culturels et locuteurs linguistiques en présence dans la Mer des Antilles. Pour Marie-Christine Hazaël-Massieux, « conclure que des données historiques ont des conséquences automatiques sur la langue de communication et qu'elles expliquent les structures linguistiques est audacieux »²⁰. C'est pour cette raison qu'il convient de parler davantage d'hypothèses lorsque l'on tente de corréler des faits socio-historiques et des évolutions linguistiques car si les deux sont évidemment liés, leurs influences réciproques n'ont pas nécessairement des conséquences linéaires et continues.

Créoles, langues d'oïl, dialectes français et langues africaines coexistant dans un même espace, on peut aisément émettre l'hypothèse d'une influence mutuelle. Surtout lorsque l'on sait que dans les langues créoles, et les créoles à base lexicale française en particulier, le mode de conjugaison du verbe est typiquement africain. Nous pensons avec Jean-Luc Bonniol que « ce qu'il est important de constater est la mise en place précoce d'une situation diglossique, dans la mesure où le créole, produit local, coexiste avec le français, langue officielle : il s'agit là d'une confrontation fondatrice, destinée à marquer durablement la réalité sociolinguistique de ces sociétés » (BONNIOL in HAZAËL-MASSIEUX, ROBILLARD, 1997 : 20). L'observation des interactions entre créole (conçu comme une langue maternelle) et français nous conduit inévitablement à nous interroger sur la transformation de leurs liens. D'une situation de coexistence, il semble en effet que les deux idiomes évoluent désormais dans un rapport d'interpénétration, rapport que les notions de diglossie, de continuum et d'alternance codique permettent de décrire et de préciser.

²⁰ Article en ligne datant de 2004 de Marie-Christine Hazaël-Massieux « Théories de la genèse ou histoire des créoles : L'exemple du développement des créoles de la Caraïbe du XVIIIe siècle à nos jours » <http://creoles.free.fr/articles/histoiredescreoles.pdf> (consulté en mars 2008)

a. Diglossie, continuum ou interlectalité ?

▪ La théorie fergusonienne

Défini pour la première fois par Hubert Pernot, disciple de Psichari, helléniste français d'origine grecque qui parlait dès 1885 de « l'étrange diglossie dont souffre la Grèce », le concept de diglossie apparaît véritablement en 1918. L'auteur s'intéresse à « la diglossie ou dualité de langues » dans le contexte helléniste où coexistent le grec scolastique et savant, la *kathrevusa*, et le grec usuel le *dhimotiki*. Si les Grecs sont les pionniers de la recherche diglossique, nous devons sa théorisation au linguiste américain Charles André Ferguson, qui dans son article « Diglossia » paru dans la revue *Word* en 1959 met en évidence le phénomène de diglossie comme « un type particulier de bilinguisme où les langues en question ne sont pas en distribution libre, mais bien complémentaires » (CÉROL, 1997 : 61), phénomène qu'il illustre, aux côtés de ceux des pays arabes, de la Grèce et la Suisse germanique, par le cas du créole en Haïti. En effet, ce contexte caribéen est caractérisé par une alternance de deux langues selon des critères sociaux et « ethniques ». Selon Ferguson, s'il est possible d'observer dans une situation donnée un certain nombre de facteurs linguistiques (grammaire, lexique, phonologie) et sociolinguistiques (répartition des fonctions, prestige, héritage littéraire, acquisition, standardisation et stabilité), cette dernière est qualifiée de diglossique. Mais la situation des Départements français d'Amérique présente une particularité dans la mesure où, contrairement aux autres langues régionales françaises (corse, alsacien, breton, etc.), le créole ne préexiste pas au français.

Si le modèle de Ferguson a eu une portée internationale, et même transnationale puisque transposé à des contextes sociaux et culturels disparates, il a été très vite remis en cause par de nombreux chercheurs qui en soulignent les limites manifestes. Les situations diglossiques étant souvent plus complexes et erratiques que celles décrites par Ferguson, d'autres linguistes introduisent les notions de pluriglossie ou de diglossies enchâssées afin de rendre compte du caractère pluriel et instable des situations dans lesquelles diglossie et pluralisme souvent se conjuguent. La modélisation duale proposée par Ferguson qui suppose la coprésence d'une variété linguistique haute (le français) et d'une autre qui serait basse (le créole), élude l'existence de

statuts intermédiaires, résultats d'interactions entre les langues comme les emprunts, les mélanges linguistiques. Dans ce contexte, il existe en effet plusieurs stades et degrés de diglossies.

▪ **Diglossies hétérotopique, homotopique et continuum**

Outil heuristique intéressant, le modèle d'analyse fergusonien présente cependant une vision de la diglossie que le linguiste martiniquais Jean Bernabé juge insuffisante. Dans le cas des Départements français d'Amérique où coexistent deux langues aux statuts sinon antinomiques en tout cas différents, il semblerait que nous soyons passés progressivement d'une situation diglossique hétérotopique ou primaire, à une diglossie homotopique. Le modèle hétérotopique sert à décrire le système linguistique inhérent à la société de plantation où le créole était l'unique langue parlée par la majorité des locuteurs (couches de la population ayant une position sous-ordonnée), alors que seule une minorité possédait la double compétence linguistique (c'est-à-dire français et créole) placée en position surordonnée. Cette diglossie est appelée hétérotopique car « elle recouvre deux espaces (deux topos) sociolinguistiques différents » (BERNABÉ in FEUILLARD, 2004 : 14). Par opposition, la diglossie homotopique est caractérisée par une double compétence linguistique qui se situe dans le même lieu. Autrement dit, la pratique et la maîtrise d'une langue et/ou de l'autre n'est associée ni à une strate sociale, ni à un espace géographique spécifique. Dans ce cas, le français pratiqué par les locuteurs en position surordonnée s'impose et obtient le statut de langue maternelle transmise d'une génération à l'autre, ce qui engendre un écueil majeur : celui de la transmission et de la survie du créole dans un contexte désormais monoglossique. Le chercheur Robert Chaudenson pense en effet que dans le cadre diglossique homotopique, les Départements français d'Amérique sont passés sur le plan sociolinguistique d'une *diglossie créole* à une *diglossie coloniale*. La notion de diglossie créole sert à spécifier le statut « médian »²¹ du créole au début de la colonisation, période pendant laquelle les esclaves Noirs s'adjoignent progressivement à la population blanche européenne émigrée dans l'Amérique insulaire. Le concept de diglossie coloniale correspond à la phase d'infériorisation idéologique et sociale du créole dans un contexte colonial où les Noirs sont la composante majoritaire de la société. Ce processus de minorisation de la langue créole au profit de la langue française est au centre de la dynamique de construction des représentations et des imaginaires négatifs auxquels elle est trop souvent, encore maintenant, associée. Aujourd'hui, certains chercheurs (LEGEDEN,

²¹ L'auteur utilise le terme *médian* car le créole est, à ce stade de son évolution, dans une situation de diglossie double et peut être considéré comme un « emboîtement de deux diglossies » : il a à la fois un statut inférieur dans ses rapports avec la langue des colons (le français), et dans une position de supériorité dans ses relations sociales avec les langues maternelles des captifs bossales.

CORRE, 2005 : 51-54), parlent de logiques post-diglossiques qui correspondent à des pratiques d'alternance codique, qui contrairement aux situations de diglossie classique, sont assumées et revendiquées sur les plans culturels et identitaires. Même si nous pensons qu'il ne s'agit pas réellement de post-diglossie, dans la mesure où les statuts et les usages socio-symboliques des deux codes demeurent encore relativement clivés, il apparaît tout de même que les frontières idéologiques qui les différencient tendent à devenir poreuses.

Certains créolistes ont eux développés une réflexion linguistique en termes de *continuum* qui rompt avec la conception diglossique sous-tendant une séparation arbitraire entre deux variétés de langues. Apparue dans la littérature créoliste dans le début des années 1930, ce schème théorique suppose que, entre la langue haute et la langue basse, entre l'acrolecte et la basilecte, il existe un ensemble de systèmes intermédiaires : des *mésolectes* d'après la théorie du sociolinguiste Derek Bickerton publiée en 1973²². La situation de continuum est caractérisée, en effet, par un entremêlement des deux systèmes linguistique engendré par l'ascension sociale et économique des classes autrefois subalternes. Contrairement à la diglossie, elle permet d'apporter des éléments de compréhension des phénomènes d'alternance codique, d'interférences linguistiques, et d'interlecte. Mais pour Lambert-Félix Prudent, les notions « classiques » de diglossie et de continuum sont insuffisantes pour décrire la complexité de la situation linguistique des Départements français d'Amérique. L'auteur en conclut que l'opposition entre ces notions plus ou moins fécondes et particulièrement ambivalentes (PRUDENT, 1980) doit être dépassée dans la mesure où le système linguistique ne peut être décrit en termes de diglossie ou de continuum uniquement mais qu'il s'agit bien de conjuguer ces deux concepts dans une même théorie sociolinguistique.

En tant que système symbolique et attribut culturel majeur, la langue créole spécifique à la société pluriethnique qu'est la société créole née dans la Région caribéenne, est aussi l'outil qui permet à cette société de se penser à travers les représentations, les référents, les imaginaires et les mythes que cette langue supporte. Il convient alors de concevoir les langues créoles comme des phénomènes sociaux qui mettent en lumière l'intrication entre langue et société car les processus de création et d'usage des langues créoles sont, selon Dany Bébel-Gisler, « *constitutifs des mécanismes économiques, socio-historiques ayant présidé à la formation des sociétés antillaises* » (BÉBEL-GISLER, 1976 : 57). Parce qu'elles sont aussi des supports et réifications d'images

²² Voir Derek Bickerton, «The Nature of a Creole Continuum» in *Language* 49, n°3, 1973, pp. 640-669 et Derek Bickerton, *Dynamics of a Creole Language*, Cambridge University Press, 1975, 232 pages

sociales, historiques et culturelles au fondement de la définition identitaire, les langues créoles et les rapports qu'elles entretiennent avec la langue française sont révélateurs des imaginaires qui façonnent cette affirmation identitaire. Selon Marie-Josée Cérol, la langue maternelle est *celle « qui permet à un individu de se dire en nommant l'indicible. Ceci signifie qu'un individu peut parler parfaitement deux ou plusieurs langues mais qu'une seule d'entre elles sera sa langue maternelle : celle avec laquelle il entretient une relation privilégiée dès lors qu'il s'agit d'exprimer ses émotions profondes »* (Op.cit., 1991 : 23). C'est ce processus que Stuart Hall, qualifie de « révolution culturelle » - « *cultural revolution* »- dans le sens où les créoles sont les langages nés dans la Caraïbe et qui sont les seules langues dans lesquelles peuvent être formulés la personnalité et les ambitions profondes des peuples de la Caraïbe. Et dans le cas des Départements français d'Amérique, langues caribéennes et langues européennes s'entremêlent et s'enchâssent lors de la production des discours.

b. L'alternance codique

Précieux outil théorique pour penser les dynamiques d'acquisition, d'apprentissage et de pratique des langues, *l'alternance codique* dans son acception sociolinguistique est une notion apparue sous la plume de Jan-Petter Blom et de John J. Gumperz en 1972 dans un article intitulé « Social Meanings in Linguistic Structures : Code Switching in Northern Norway »²³. Si ces questionnements ne sont pas novateurs, l'approche situationnelle et métaphorique des alternances linguistiques proposée par les auteurs permet de souligner le caractère fondamental du contexte du dire (social, historique, idéologique, cognitif etc.) dans lequel elles se manifestent. Les travaux de John J. Gumperz et notamment son ouvrage *Discourse Strategies* (GUMPERZ, 1982) sont ceux qui ont le plus influencé les études en linguistique socioculturelle et en sociologie du langage. L'alternance codique y est caractérisée comme étant « *la juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passages où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents.* » (GUMPERZ, 1989b : 57). L'analyse conversationnelle des échanges verbaux, l'ethnographie de la communication et l'ethnométhodologie des conversations quotidiennes en particulier, sont les champs de la sociolinguistique qui ont contribué à saisir les activités langagières dans leurs dimensions sociale et symbolique mais aussi en surtout quotidienne. La recherche ne porte plus sur les actes de langage en eux-mêmes mais sur les faits

²³ Jan-Petter Blom et John J. Gumperz, « Social Meanings in Linguistic Structures : Code Switching in Northern Norway » in John J. Gumperz et Dell Hymes (sous la direction de), *Directions in Sociolinguistics : The Ethnography of Communication*, New-York, B. Blackwell, 1989, pp. 407-434

de communication en tant que suites interactionnelles convergeant à l'accomplissement d'activités conversationnelles consenties et concertées qui s'établissent entre les acteurs sociaux dans la vie de tous les jours. Dans le prolongement de ces recherches conversationnistes, John J. Gumperz s'intéresse aux modalités d'interaction des formes linguistiques et des situations socio-communicationnelles ordinaires au cours desquelles transparaissent les occurrences de changement de codes. Il s'agit en effet d'étudier le langage, et les pratiques linguistiques quotidiennes, dans leur(s) contexte(s) socioculturel(s) de production. Le sociolinguiste précise en effet que son objectif de recherche est d'appréhender les échanges verbaux comme donnant des inférences au niveau des discours fondés sur la contextualisation, plutôt simplement organisés selon des suites d'actes de discours reliés en séquences (GUMPERZ, 1989a). En effet, John J. Gumperz nous précise également que le « *code switching signals contextual information equivalent to what in monolingual settings is conveyed through prosody or other syntactic or lexical processes* » (Op.cit., 1982 : 98). Les réflexions se cristallisent dorénavant autour de la dimension contextuelle des échanges dans la mesure où cette dernière est essentielle à toute interprétation des actes de langage. Le passage d'un code linguistique à un autre, d'un système grammatical à un autre peut alors être interprété comme un marqueur identitaire. En effet, à la fois linguistique et symbolique, le changement codique est un catalyseur du rapport social et identitaire que les interlocuteurs entretiennent avec la langue et l'identité culturelle que cette langue sous-tend. Traduction langagière des changements de position et lien d'interconnaissance, l'alternance codique marque l'émotion ou l'implication émotionnelle du locuteur dans l'énonciation qu'il co-construit tout en créant du relationnel.

Créations originales, les langues créoles ont émergé du contact et des *branchements* de cultures européennes et de cultures africaines. Sorte de marronnage de la culture, elles sont le témoignage du processus de reconstruction et de réadaptation de cultures originelles dans des contextes socio-historiques et socio-culturels et linguistiques différents²⁴. Dans ces conditions, il s'agit bien de considérer les créoles comme des idiomes maternels à part entière, dans la mesure

²⁴ Dans la Méditerranée Caribéenne les créoles portent des noms divers : on retrouve le bajan à la Barbade, le papamiano dans les anciennes colonies néerlandaises, et le créole dans les Antilles françaises, Haïti, Sainte-Lucie et la Dominique. Le créole des îles anglophones et notamment de Guyana et de Jamaïque est qualifié de « *Jamaica Talk* » ou (péjorativement) de « *Broken English* ». Aussi, il est possible de dénombrer à travers le monde une dizaine de parlers à base française dont ceux appréhendés traditionnellement comme des créoles français : la louisianais, le haïtien, le guyanais, les parlers des Petites Antilles (Sainte-Lucie, Guadeloupe, Martinique, Dominique), le seychellois, le mauricien et le réunionnais. En dehors de quelques différences sémantiques, syntaxiques et graphiques, cette langue est pratiquée par environ vingt millions de personnes réparties sur tout le globe (Océan Indien, Bassin Caribéen et diasporas). Si les créoles des Petites Antilles présentent de fortes similitudes et analogies, ils diffèrent de manière significative des créoles haïtiens et réunionnais. Ainsi s'exprimant en créole des guadeloupéens peuvent être compris par des martiniquais mais aussi par des haïtiens et des mauriciens.

où selon Jean Crusol, « *elles témoignent de la création d'un nouveau milieu de vie et de nouvelles formes culturelles* ». Francophones, anglophones, néerlandophones ou hispanophones, les créoles, ajoute l'auteur, « *traduisent une manière caribéenne de s'exprimer, de sentir, de voir* » (CRUSOL, 2001 : 54). Mais outre la langue, la musique, les rythmes, les sonorités et les danses sont également des contenus culturels révélateurs d'une façon caribéenne et/ou créole d'être au monde.

B. La créolisation par le rythme

a. Danses et musiques pendant la période esclavagiste

En se fondant sur un passé mythifié de résistance au système de plantation et esclavagiste, la (ré)invention des musiques, des danses dites traditionnelles et des rythmes sacrés catholiques ou animistes est symptomatique du processus d'enracinement des discours culturels et identitaires dans une histoire établie. Présents depuis la période pré-colombienne, puis sur les vaisseaux négriers qui les transportaient vers le Nouveau Monde, la danse et la musique étaient les moyens salutaires pour les esclaves d'avoir une activité et de se détendre hors de la cale, d'éviter les courbatures et les ankyloses, mais aussi de rester rattachés à certains fragments et éclats de leurs racines culturelles. Imposés, ces moments souvent présentés comme des instants de loisir étaient en fait obligatoires, rigoureusement réglementés et sévèrement régentés. Les colons ne pouvant laisser dépérir le très précieux « Bois d'ébène » lors du voyage eurent l'idée d'y introduire de la musique moins dans une visée divertissante que dans une visée thérapeutique « *pour les conserver jusqu'au lieu de leur destination* »²⁵ (ENTIOPE, 1996 : 181). Dans cette perspective, Benjamin Sigismond Frossard nous rapporte que « *si [les esclaves] ne le font qu'avec répugnance, ou qu'ils ne se montrent pas assez d'agilité, l'Inspecteur qui les surveille, leur donne des coups de fouet, jusqu'à ce qu'il leur ait rendu le goût de danser* »²⁶. Bien que concentrationnaire, le système social esclavagiste de plantation autorisait –dans les limites physiques de la plantation ou de l'habitation- les esclaves à se réunir le soir, le dimanche et les jours de fête offrant quelques moments de liberté pendant lesquels ils pouvaient faire de la musique et danser. À l'occasion des veillées du réveillon de Noël, il était courant de voir les esclaves chanter des cantiques, parfois en

²⁵ Gabriel Entiope, *Nègres, danse et résistance. La Caraïbe du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 181. À ce sujet Peytraud précise que l'article 11 du règlement destiné aux vaisseaux négriers indiquait que « *Soir et matin, ou avant et après le dîner, on fait danser et chanter la cargaison afin d'éviter qu'elle ne prenne de mélancolie* ». *Ibidem.* p.181

²⁶ Benjamin Sigismond Frossard, *La cause des esclaves nègres et des habitants de la Guinée... Ou Histoire de la traite et de l'esclavage des nègres, preuve de leur illégitimité...*, Paris, Hachette, 1978, 403 pages

créole, accompagnés de leurs propres rythmes sans s'attirer les foudres des missionnaires. En effet, les maîtres se sont très vite rendus compte qu'il était dans leur intérêt (économique) de laisser les esclaves pratiquer librement leurs danses et leurs rites dans la mesure où ces derniers « travaillaient moins et aussi mourraient rapidement quand on ne les laissait pas danser ou célébrer leurs coutumes » (ENTIOPE, 1996 : 184). De plus, l'article 6 du Code Noir interdisait explicitement les maîtres de faire travailler leurs esclaves les dimanches et fêtes, jours consacrés à la *récréation*, entendu dans son sens littéral, c'est-à-dire ce qui interrompt le travail et délasse (Ibid. : 183). Les jours de mariages et baptêmes étaient donc l'occasion pour les Nègres, d'organiser de grands rassemblements festifs exceptionnels et de faire valoir pleinement leur droit à ces espaces de liberté aménagés par les tenants du système colonial esclavagiste. Comme le précise Jacqueline Rosemain, bien avant les rythmes africains, les premiers rythmes de la musique antillaise relèvent d'abord du fait religieux européen, français et espagnol en particulier. À l'instar de la langue créole, la danse s'est très vite révélée être pour les captifs africains un moyen de communication et d'intercompréhension, et surtout un liant socio-culturel et socio-ethnique²⁷ car transcendant leurs différences originelles. De l'époque pré-colombienne à aujourd'hui, les danses, les musiques et autres contes constituent en effet des attributs et expressions fondamentaux à la revendication identitaire actuelle dans l'ensemble de l'aire caribéenne.

b. Danses et musiques contemporaines

C'est dans les années 1960 que les créations musicales d'origine insulaire, le calypso, puis le reggae, se diffusent à l'échelle internationale devenant les supports premiers des idées nationalistes, panafricaines et pan-caribéennes. En effet, marqueurs identitaires très forts, « *les dynamiques caribéennes ne sauraient se concevoir sans l'extraordinaire inventivité des musiques cubaines et le pouvoir envoûtant du reggae* » (LERAT, 2005a : 14). Intrinsèquement transculturelles, les musiques caribéennes sont sûrement les créations culturelles qui préfigurent le plus explicitement les processus d'hybridation et de créolisation à l'œuvre au sein de ces

²⁷ De plus, tant que cela se déroule sans préjudice de l'entreprise de leur maître, les esclaves organisaient également des réunions en dehors des jours de permission. Ils tiennent alors des assemblées « où ils dansent à leur mode au son du tambour ou de la calebasse avec autant d'allégresse que s'ils étaient les plus heureuses gens du monde. Ce tambour n'est autre chose qu'un tronc d'arbre creusé sur lequel est étendue et liée avec une corde une peau de loup marin. L'un d'eux le tient avec ses jambes et joue avec ses doigts comme sur un tambour de basque. Quand il a joué un verset, l'assemblée en chante un autre et ainsi ils continuent alternativement ». Cette description de C. de Rochefort évoque les danses et chants qui font actuellement partie du patrimoine culturel et artistique des Départements Français d'Amérique que représentent le *Tambour Ka* à la Guadeloupe et le *Tambour Bel Air* à la Martinique cité par Robert Chaudenson, *Des îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 184

territoires. Le reggae n'est pas une simple musique « à la mode » originaire de la Jamaïque et qui a su s'exporter mais c'est un style musical ancré dans la vie des habitants l'ancienne colonie britannique et qui reste associé largement au mouvement religieux, politique et culturel des Rastafaris présents partout dans les territoires de l'Archipel. Pour Stuart Hall, en tant que mélange de musiques, de rythmes et d'instruments tribaux africains, le reggae « *is a product of the invention of tradition* » (HALL in BOLLAND, 2004 : 589). Le revivalisme de ces musiques dites traditionnelles dans les années 1980 vient corroborer cette volonté d'inscription de pratiques contemporaines dans des racines historiques anciennes. Dans le cas des musiques traditionnelles antillaises, les sources historiques sont celles d'une africanité transplantée et réinventée dans la Méditerranée Caribéenne. Fabriqué dans les plantations à partir d'un baril de salaison, le tambour était à ses débuts, selon Dany Bébel-Gisler, « *le moyen pour les Mulâtres et les Noirs affranchis de se différencier de la masse des esclaves [...]* » (Op.cit. : 67). Gabriel Entiope ajoute que, dans la société esclavagiste, la danse est un des espaces qui discriminent les esclaves des non-esclaves et où les tensions sociales fondées sur le préjugé de la couleur s'exprimaient de la manière la plus évidente²⁸. Réservés à la communauté noire, ces rythmes et musiques sont restés pendant des décennies les seuls pratiqués dans les territoires insulaires. Les instruments pouvant être fabriqués localement, la survivance et la pérennisation de ces traditions musicales en furent de ce fait facilitées. C'est ainsi que la musicologue martiniquaise Jacqueline Rosemain distingue dans son ouvrage *La danse aux Antilles. Des rythmes sacrés au zouk*, cinq rythmes créolisés communs à toutes les danses de la Caraïbe : la chica et le rythme calenda qui appartiendraient aux esclaves des colonies françaises, le tango congo ou africano spécifiquement aux Cubains, et le quito ou le belair et le rythme de la contredanse à l'ensemble caribéen. Si cette liste n'est aucunement exhaustive, elle révèle tout de même le caractère inter-insulaire et régional, et pas seulement local, de la prégnance des rythmes créoles en tant que mélanges européens et africains dans l'ensemble de la Région (ROSEMAIN, 1990 : 90). Par ailleurs, dans certains territoires de la Caraïbe et en particulier dans les Départements français d'Amérique, la musique instrumentale du tambour est accompagnée de chants, de danses mais aussi de « danses de combat » telles que la calenda et le laghia qui sont symptomatiques de la survivance de rites africains²⁹. Les rythmes des tambours

²⁸ Selon l'auteur, il s'agit de « *tensions sociales certainement provoquées, soutenues, entretenues, voire attisées par les Blancs qui voyaient d'un œil favorable s'affronter entre eux, ceux qui, socialement leur étaient inférieurs, et surtout le cloisonnement de ces derniers en groupes dépendamment de la teinte de leur épiderme ; situation qui diminuait les risques de soulèvements anti-Blancs, évitait une éventuelle union anti-Blancs* » (ENTIOPE, 1996 : 202)

²⁹ Originaire de Guinée, le calenda de Trinidad (ou kalinda) est une lutte dansée qui serait originaire de Guinée, mélange de barbarisme et de libertinage interdite dès le milieu du XVIIe siècle ; elle a disparu avant de réapparaître dans les années 1950 sous une forme contemporaine. Le laghia, transmis par le Dahomey, est très proche de la capoeira brésilienne qui mêle musique, danse et art martial.

ka³⁰ et bélé sont ceux hérités de l’Afrique mais « pris dans le mouvement ininterrompu de la créolisation, comme le montre aujourd’hui l’apparition du ‘gwo ka moderne’, mâtiné de jazz [...] » (BONNIOL in DIMITRIJEVIC, 2004 : 157). Les musiques contemporaines sont donc des néotraditions qui s’inscrivent dans une continuité à la fois synchronique et diachronique. Si le bel air qui accompagne le bélé, le léwoz qui suit les rythmes du ka, le calenda et le laghia sont considérées comme africaines par essence. La biguine, la mazurka et la valse, ces autres danses traditionnelles apparues dans les territoires insulaires de l’Atlantique Noir sont, elles, supposées empreintes d’européanité. Apparues dans les centres urbains et les villes, là où résidaient les esclaves d’habitation qui dansaient quadrilles, menuets et autres gavottes, ces danses sont révélatrices du processus d’appropriation des rythmes et des musiques européens. Pour ces dernières il apparaît en effet que « l’influence de l’Europe se fait davantage sentir au niveau des instruments qui l’accompagnent (accordéon, tambour et chacha) que de la chorégraphie apparentée aux quadrilles, mais dansée sur un rythme de polka » (CHAUDENSON, 1992 : 186). Dans cette perspective, comme le remarque Robert Chaudenson, ce sont les sonorités et percussions africaines qui en s’ajoutant et en teintant ces musiques de société d’origine européenne, les ont créolisé plutôt que le contraire³¹.

Les chansons créoles, présentes depuis la période esclavagiste prenaient très souvent la forme de berceuses, de chants de travail et de plaintes. Elles étaient l’un des moyens d’expression privilégiés des esclaves de se railler de leurs maîtres et du système injuste qu’ils incarnent. Art d’expression et de revendication, l’évolution de la chanson a inmanquablement suivi celle de la langue créole. Partie intégrante des danses héritées d’Afrique que sont le Bel air et le laghia, la chanson ne devient autonome qu’au XIXe siècle pendant la période du Carnaval avec les « rouleuses de bout » ou vendeuses de cigares (DESROCHES in BONNIOL, 1980 : 499). Sorte de miroir critique de la société, les sujets abordés au sein des chansons créoles sont divers : politique, sentiments, difficiles conditions de vie etc. La langue créole est inhérente à ce genre musical lui-même marqué par une « interpénétration des rythmiques des autres îles de la Caraïbe » (Ibid. : 499). Cet enchevêtrement de rythmes musicaux s’est traduit notamment par

³⁰ D’après Marcel S. Mavounzy, dans les années 1920, cet instrument était appelé *tam-tam* qui était son nom africain. Vers les années 1935-1937 le mot *gros tambou* était devenu populaire. Après le premier enregistrement en 1963 de Vélo (Marcel Lollia, célèbre joueur de tambour guadeloupéen), cet instrument pris le nom de *gros ka*, qui signifie « gros quart ». Ce n’est que dans les années 1980 que l’orthographe a été créolisée et est devenue *gwo ka*. Voir Marcel S. Mavounzy, *Cinquante ans de musique et culture en Guadeloupe 1928-1978*, Paris, Présence Africaine, 2002, p. 23

³¹ En effet, selon l’auteur, les musiciens ont créé « à partir des danses venues d’Europe, tout en respectant leur structure d’origine (ternaires pour les françaises et binaires pour les espagnoles), les danses spécifiquement créoles, dans lesquelles les phrases mélodiques européennes et les chants créoles alternent » (CHAUDENSON, 1992 : 186)

l'intégration de la « cadence-rampa » haïtienne dans leurs propres pratiques musicales. De la Dominique provient le calypso (cadence-lypso) entre calypso trinidadien et le *compa* de Haïti. Au début des années 1980, les Antilles françaises ont donné naissance à un genre musical nouveau : le zouk. Le zouk a cette particularité d'ajouter « à la polyrythmie traditionnelle certains rythmes des sons cubains et adjoint aux instruments électriques, des synthétiseurs, des boîtes à rythmes etc. [...] et réalise la fusion des cinq rythmes typiquement créoles – et de leurs variations- avec ceux du gros ka [...] et du gros tambour de la Martinique » (ROSEMAIN, 1990 : 80). Créole par essence, le zouk est un des exemples archétypaux de la dynamique de créolisation et d'hybridation au fondement des expressions artistiques qui émergent dans les Départements français d'Amérique. Cependant, les musiques et les chansons ne sont pas les seules manifestations créolisées de culture, les contes ont joué et continuent à jouer un rôle central dans le processus d'affirmation identitaire.

c. Les contes

Ayant également traversé l'Océan Atlantique, les contes constituent par ailleurs l'un des items majeurs de l'identité culturelle des sociétés caribéennes. Dans les Départements français d'Amérique, on parle en effet de *conte créole* au sens propre du terme dans la mesure où il se déclame en langue créole mais aussi parce qu' « *il est ce par quoi prend possession de soi-même comme conscience culturelle l'homme créole, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est plus seulement africain ou seulement européen ou encore caraïbe ; seulement mandingue ou seulement picard, seulement wolof, seulement normand ou seulement kwahib...* » (RELOUZAT, 1989 : 17). Le conte créole, en tant que « mythologisation du réel », pour reprendre une expression de Raphaël Confiant, est aussi ce par quoi les peuples créoles (ré)inventent leur histoire et (re)construisent leurs origines. D'après les travaux de Jean-Pierre Jardel à ce sujet, il s'agit de discriminer les contes d'animaux – proches des fables- des contes romanesques ou fabuleux relatant les histoires de personnages réels ou alors fictifs et surnaturels (JARDEL, 1977). Au centre des expressions culturelles des sociétés de plantations pendant les trois siècles d'esclavage, les contes créoles sont encore très présents dans les campagnes et les milieux ruraux (ce que l'on appelle « les mornes » dans les Petites Antilles). Ils sont dits lors de réunions entre amis, des fêtes de famille mais surtout à l'occasion des veillées mortuaires et sont racontés par des hommes exclusivement. Ces formes narratives sont intrinsèquement caribéennes car s'y entremêlent des références symboliques et mythologiques partagées dans tout l'archipel : « *la référence amérindienne, la négro-africaine, l'européenne, et l'asiatique, sans oublier l'orientale ; dans la mesure où il regroupe des*

communautés humaines relevant de la même histoire socio-économique, dominée par l'esclavagisme, ou bien le travail forcé dans les espaces de la grande plantation, des mines, ou tout autre lieu au travail épuisant et meurtrier » (RELOUZAT, 1998 : 16), mais aussi les diablasses, les manmans dlo, le cheval trois pattes, etc. Autant de référents que l'on retrouve du Sud des États-Unis jusqu'au Brésil en passant par l'arc caribéen. Pour Rodolph Étienne, coordinateur dans la Caraïbe de l'Organisation Internationale des Peuples Créoles, « *bien assimilé, toutes ces expressions démontrent l'existence d'un imaginaire pan-créole, qui se caractérise par une unité, paradoxalement liée à la différence* »³². Entre narration et chant – car les récits des *maîtres de paroles* étaient autrefois entrecoupés de vieilles chansons populaires-, le conteur est très souvent accompagné d'un *tambouyé* (joueur de tambour) qui rythme et dynamise le récit. Héritiers des traditions africaines, les narrateurs de la *parole de nuit* correspondent dans l'Amérique caribéenne, aux conteurs d'histoires drôles et amuseurs publics africains qui n'exerçaient qu'à la nuit tombée. Ces récits sont donc depuis des siècles le reflet des expériences communes à chacun des membres de la communauté créole, le conteur assumant ainsi pleinement la fonction « *d'une mémoire collective personnifiée* » (NEUMANN-HOLZSCHUH in LUDWIG, 1989 : 234). À cet égard, Roger Bastide écrivait dans *Les Amériques Noires* à propos des contes qu'ils « *remplissaient une fonction utile ; ils constituaient, en quelque sorte, le rêve compensatoire d'une race sujette, en montrant la victoire de l'animal rusé sur la force brute, la revanche des petits contre les grands* » (Op.cit. : 176-177). À la fois universels (car toutes les cultures possèdent des histoires merveilleuses et des mythes) et singuliers dans la mesure où leur univers est immanent au monde physique, animal et végétal de l'espace caribéen, les contes créoles sont, selon Jean-Pierre Jardel, « *[des] message[s] culturel[s] d'une véritable contre-culture et c'est là [leur] fonction essentielle, masquée quelquefois par la fonction de divertissement* » (Op.cit. : 21). Tout comme les contes, le carnaval avec ses chants, ses danses, ses costumes et ses masques, revêt lui aussi l'apparence d'un divertissement qui, au fond, constitue le lieu d'une réflexion culturelle et de conscientisation historique.

d. Le carnaval

Le carnaval aussi est une tradition qui connaît un certain revivalisme depuis la fin des années 1970 dans les Départements français d'Amérique. Fête profane, elle mêle grimage, déguisement, railleries, mais aussi chants, danses et musiques réalisés au rythme de sonorités

³² Article de Rodolph Étienne accessible en ligne : <http://www.sudplanete.net/index.php?out=1&menu=arti&no=6786> (consulté le 30 septembre 2007)

africanisées. Les travaux de Stéphanie Mulot nous apportent un éclairage intéressant quant au caractère *néo-traditionnel* de cette forme particulière d'expressions culturelles et identitaires. Abordant plus spécifiquement le carnaval de Basse-terrien de la Guadeloupe, l'auteur montre que le regain d'intérêt depuis une vingtaine d'années pour cette fête populaire en fait un outil essentiel de la stratégie culturelle et idéologique « *visant à la reconnaissance d'une identité présentée comme traditionnelle et donc authentique* » (MULOT, 2003 : 111-122). Dans sa forme contemporaine, le carnaval peut être décrit au fond comme la résultante de processus de réinterprétation, de reconstruction du sens et de créolisation d'éléments de culture disparates (africains, asiatiques, européens). Ce sont en effet ces phénomènes qui permettent de l'ériger au rang de « *'tradition' légitimante qui serait alors pourvoyeuse d'une identité 'authentiquement guadeloupéenne* » voire créole (Ibid.). Comme le fait remarquer Jean-Luc Bonniol, « *ce ne sont pas des cultures africaines globales qui ont pu être transportées dans le Nouveau Monde ; elles ont été pulvérisées dans la machinerie de la Traite, puis de l'esclavage ; il a fallu se plier aux exigences d'un nouveau milieu, se couler dans une organisation sociale contraignante ; dans ces circonstances ont mieux subsisté les éléments 'immatériels' des cultures africaines, les 'superstructures' qui pouvaient arriver à survivre détachées de leurs bases socio-économiques* » (Op.cit. : 318). L'originalité des musiques, des danses et des contes caribéens est de mêler héritage historique, identité, créativité artistique et surtout réappropriation et réinvention.

Les mouvements de population successifs et les brassages culturels qu'a connu le Bassin caribéen n'a pas seulement donné naissance à des langues (les créoles) et des manifestations culturelles et artistiques (danses, musiques, contes, etc.), ils ont engendré également un phénomène d'ordre psychosociologique : le « choteo ».

C. El choteo criollo

D'origine cubaine, le concept de « choteo criollo » a été défini originellement par Jorge Mañach en 1923 dans son fameux ouvrage *Indagación del choteo*, un essai philosophique dans lequel l'auteur émet l'hypothèse que le « choteo » est un des traits fondamentaux spécifiques de l'identité cubaine³³. Appréhendé dans sa dimension psychologique, le choteo mis au jour par l'auteur est, au fond, l'expression symbolique par les sociétés créoles du Nouveau Monde d'une profonde aversion pour l'autorité. Le peuple cubain, en effet, a cette particularité de privilégier les

³³ Jorge Mañach, *La crisis de la alta cultura en Cuba e Indagación del choteo*, Miami, Universal, 1991, 96 pages

relations concrètes et interpersonnelles aux relations abstraites et médiatées. Ce sont les relations sociales et les rapports intersubjectifs et personnels qui sont au centre de la personnalité insulaire cubaine et le choteo semble être l'incarnation de ce « personalismo cubano ». Le choteo est une forme d'humour qui tend à ridiculiser et à se moquer de tout. Les auteurs qui ont exploré cette question ont souligné le fait que le choteo est un phénomène typiquement cubain qui se caractérise par le fait d'exagérer considérablement les choses³⁴ (ORTIZ, 1987). Le choteo est aussi la manifestation de la réduction des tensions face aux difficultés sociales en établissant du liant et de la proximité interpersonnelle. Corrélié au tutoiement (ou « tuteo), le choteo est l'accomplissement d'un intime contact interpersonnel. Élargi à toute la Caraïbe insulaire, dont la société cubaine fait évidemment partie, le concept de Mañach semble être une des caractéristiques fortes de l'identité caribéenne, voir même créole. Ce particularisme insulaire et caribéen introduit de la familiarité, de la proximité, de la convivialité entre les acteurs sociaux. Il s'agit, comme le souligne Félix Valdes-Garcia dans son article *Integracion, identidad y choteo*, seule une approche phénoménologique permettrait de penser et de saisir la dynamique propre de cette manifestation identitaire et culturelle³⁵. L'histoire (coloniale), la créolisation de peuples et d'items identitaires avec la rencontre de l'Afrique et du continent Européen, l'insularité avec la promiscuité et l'ouverture vers d'autres mondes (réelles ou imaginaires) qu'elle suppose, sont autant d'éléments qui font du choteo un phénomène immanent à la culture créole³⁶.

Pour le sociologue cubain Emilio Ichikawa, qui reprend les idées développées par Jorge Mañach, le choteo a constitué et continue de constituer pour les peuples créoles, à la fois « *un arma emancipatoria, [un] medio de liberacion de un pueblo sin mas alternativa ante la opresion, o es el choteo, por el contrario, una forma muy funcional de ejercer el descontento en medio de una dulce obediencia. Es decir, una forma simpática y complaciente de la autosumision* »³⁷. Ainsi, si le choteo semble être, de manière ambivalente, une vertu autant qu'il peut être synonyme de repli et d'enfermement identitaire, social et politique, il est, de manière évidente une des caractéristiques fondatrices des identités nationales créoles et/ou caribéennes. En effet, plus qu'un

³⁴ Voir aussi l'article de Guillermo Bernal et Ester Shapiro, «Cuban Families» in Monica McGoldrick, Joe Giordano, Nydia Garcia-Preto, *Ethnicity and Family Therapy*, New-York, Guilford Press, 2005, pp. 202-216

³⁵ Félix Valdes-Garcia, «El Caribe: integracion, identidad y choteo» in *Utopia y Praxis Latinoamericanas*, décembre, 2004, Volume 9, n°27, pp.49-60.

Article accessible en ligne sur : http://www.serbi.luz.edu.ve/pdf/up1/v9n27/art_05.pdf (consulté en juin 2007)

³⁶ Pour Fernando Ortiz, ce trait identitaire n'aurait jamais existé sans l'apport culturel et idéologique africain, un des pôles structurants de la société cubaine

³⁷ Définition qu'il donne dans un court texte intitulé « El choteo » consultable en ligne : <http://www.eichikawa.com/articulos.html> (consulté en juin 2007)

phénomène ethno-psychologique, le choteo est avant tout une manière de voir et de penser le monde, et de se penser.

Expressions et actualisations d'une contre-culture toutes les manifestations culturelles collectives que nous venons d'explorer appartiennent à ce qu'il conviendrait d'appeler ici un « folklore caribéen » au sens où l'entend Roland Suvélor, à savoir l'ensemble des formes de culture « *par lesquelles une collectivité donnée, à un moment donné de son histoire, exprime et reconnaît, à travers des formes inconscientes, son point de vue sur le monde* » (SUVÉLOR, 1971 : 22). Il s'agit aussi d'un substrat culturel catalyseur d'une dynamique de créolisation qui, à l'image de l'identité culturelle qu'elle sous-tend, se manifeste à travers la synthèse d'éléments et d'apports africains et européens. Nous pouvons avancer que tous ces espaces culturels de résistance ont été nécessaires pour que les Nègres puissent continuer à évoluer « *dans une humanité vivante malgré la réalité terrifiante de l'esclavage* » (DUNIGNAUD cité in ENTIOPE, 1996 : 258), la (re)création de ces contre-identités étant à la source de tous les grands mouvements de décolonisation et des consciences indépendantistes et nationalistes ayant vu le jour dans la Région dès le XVIIe siècle.

2. Nationalismes dans la Caraïbe

Outre l'imposition d'un modèle unique sur l'ensemble du territoire national, et la volonté de ne pas laisser se développer des espaces autonomes, la production d'un territoire repose également sur la prise de conscience par ses membres du sentiment d'appartenance à une communauté. Ce processus symbolique très prégnant dans les pays d'Europe notamment, n'empêche pas l'émergence de nationalismes dits *de dissociation* menés par des groupes humains revendiquant une identité et une « nationalité » spécifiques à l'intérieur même d'un État, à la fois géographique et idéologique, déjà érigé. Caractéristique des mouvements nationalistes contemporains, ce « nationalisme périphérique de rupture » est symptomatique des mouvements de réaffirmation identitaire que connaissent continuellement les États de la Caraïbe et notamment les Départements français d'Amérique.

A. Préfigurations nationales créoles

D'après Benedict Anderson les communautés créoles de la Méditerranée Caribéenne (continentale puis insulaire) XVI^e siècle sont les populations préfiguratrices des procès nationalistes qui toucheront la plus grande partie de l'Europe plus tard. Corroborant cette idée, Bernard Lavallé précise que « toute recherche sur l'affleurement puis l'éventuelle formation d'un sentiment pré –ou proto- national au cours des XVI^es et XVII^es siècles dans les immenses territoires de l'ancien empire colonial espagnol passe forcément par l'étude du créolisme, ensemble d'attitudes mentales et de comportements sociaux des milieux créoles hispano-américains où se mêlaient et allaient de pair revendications et prises de conscience » (LAVALLÉ, 1980 : 9). Les peuples créoles sont ceux des aires culturelles latine américaine et nord-américaine tels que le Brésil, le Mexique, les États-Unis ou les anciennes colonies espagnoles comme Porto-Rico, Cuba ou encore l'île d'Hispaniola (île que se partagent actuellement la République Dominicaine et Haïti). Ces dernières partagent une langue commune avec leurs colonisateurs (l'espagnol), mais il semble que si l'unité linguistique est une des conditions nécessaires à l'élaboration nationale, elle n'est pas pour autant une condition absolue de l'apparition du sentiment national. Dans cette perspective, comment expliquer que des peuples possédant une histoire, une langue et des racines communes avec leur souveraineté impériale aient pu mener des luttes de libéralisation nationale ?

Nous pouvons trouver un premier élément de réponse dans la définition même de ce que nous entendons sous le vocable *individu créole*. Selon certains auteurs le terme aurait désigné en premier lieu les esclaves noirs nés sur place avant même de caractériser les descendants des Européens de la Péninsule Ibérique. D'autres, au contraire, et notamment Felipe Guaman Poma de Ayala auteur péruvien du début du XVII^e siècle, pensent que ce terme a été originellement appliqué à des Blancs. Mais qu'il soit usité pour spécifier des Noirs, des Blancs ou des Métis, le mot criole est *in fine*, d'après le *Dictionnaire de Furetière* datant de 1690, « le nom que les Espagnols donnent à ceux qui sont nés aux Indes [occidentales] » (cité in CHAUDENSON, 1995 : 3). Dans les Amériques créoles, le mot créole se généralise à tous les Européens pour désigner de façon plus large « une personne d'ascendance européenne pure (tout au moins en principe), mais née aux Amériques (pris par extension hors de l'Europe) » (ANDERSON, 1996 : 59). Un des premiers dictionnaires espagnols glose parfaitement le sens originel assigné au mot créole en proposant la définition suivante : « *Criollo : Indus patria, Hispanus genere* » qui signifie « Indien par la patrie, Espagnol par le sang » (CHAUDENSON, 2003 : 39). Le sens du syntagme créole s'est ensuite élargi pour désigner les esclaves noirs nés dans la Méditerranée Américaine (les Nègres créoles) en opposition à ceux nés en Afrique (les Nègres bossales) puis s'est étendu à la

caractérisation des métis pour les distinguer des Blancs nés en Europe et des Noirs nés en Afrique. Qu'il qualifie des blancs, des métis ou des noirs, le terme « créole » est porteur, dès son apparition, d'ambivalence : entre valorisation et dédain (sinon mépris) de ces néo-natifs « *qui ne sont pas nés dans la patrie de leurs pères* »³⁸.

Parce qu'elles sont circonscrites à des territoires qui appartiennent certes institutionnellement et juridiquement à des Empires Européens mais qui en sont éloignés géographiquement, les sociétés créoles ne sont donc pas considérées comme intrinsèquement européennes. La nation peut aussi être conçue comme un ensemble d'hommes vivant dans un même espace territorial. Mais si la territorialité ne peut exister en dehors de son investissement symbolique et sémantique par un groupe humain, le territoire national n'est pas nécessairement au fondement de la spécification du groupe. C'est le sentiment commun de méfiance de la Métropole espagnole qui a permis aux Créoles de prendre conscience de la singularité de leurs intérêts, de leurs préoccupations et de leur culture. La revendication créole fut de ce fait impulsée par les premiers colons espagnols arrivés dans les territoires du Nouveau Monde et « *dont les intérêts entrèrent bientôt en conflit avec l'administration royale ou leurs compatriotes métropolitains venus après eux mais avec des ambitions identiques* » (LAVALLÉ, 1980 : 32). C'est davantage l'adhésion des Conquistadors espagnols à des visions du monde communes et des intérêts locaux qui constituait le socle de ce que l'on pourrait appeler une conscience créole. En effet, « *'L'esprit créole' a précédé la naissance du premier créole stricto sensu ; par la suite, on verra des Espagnols « créolisés » venus de la péninsule, souvent alliés à des familles créoles, s'identifier spirituellement à la société créole... c'était la connaissance du pays et surtout de l'adhésion à une éthique coloniale de la société qui définissaient le criollo, plus que le lieu de sa naissance* »³⁹ (LAFAYE cité in Ibid. : 20). C'est donc bien sur des bases spatiales que la différenciation entre métropolitains et créoles, entre européens authentiques et européens des Amériques, entre *Spanish-born* et *Caribbean-born*, entre *peninsulares* et *criollos* a vu le jour. Cette dualité nouvelle est propre aux premiers nationalismes des *hijos de la tierra* partagés entre « *l'immensité continentale et le particularisme local* » (ANDERSON, 1996 : 72), infranational et

³⁸ Selon la phrase de Garcilasi el Inca le premier hispanophone à présenter une origine au mot créole, « *Quiere decir entre los negros, nascido en Indias ; inventàronlo para diferenciar los que van de acá [es decir del Viejo Mundo, que incluye Africa], nascidos en Guinea, de los que nascen allà [America], porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nascido en su patria, que no sus hijos, porque nascieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos [...]* » cité par Guy Hazaël-Massieux in « Une légitimité du troisième type ; la légitimité créole », *Etudes Créoles*, Volume XV, n°1, 1992, p. 115

³⁹ Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, 1974, p. 20 cité par Bernard Lavallé, « De 'l'esprit colon' à la revendication créole » in *Esprit créole et conscience nationale*, Paris, Editions du CNRS, 1980, p. 12

ultrapériphérique. Il existait alors chez les Créoles, « *le sentiment d'une part d'une exclusion imméritée, d'autre part d'une spécificité à défendre [...]* » (HAZAËL-MASSIEUX, 1996 : 15). En effet, les habitants hispano-américains sont constamment victimes de discriminations, d'ostracisme et d'inimitié de la part des nouveaux venus Espagnols.

Cette distinction se retrouve également au sein des journaux qui valorisent et proposent un traitement privilégié des événements et des faits d'actualité nationaux et internationaux et dont l'intérêt pour les régions américaines colonisées est quasiment inexistant. Ce manque de représentativité médiatique, discursive et symbolique dans le cadre national, a conduit les populations créoles à prendre conscience mais surtout à consolider leurs spécificités sociales et géographiques localisées. En effet, elles ne peuvent dans ce cas s'imaginer comme intrinsèques à une communauté hispanique nationale plus large. Plus que l'unité linguistique, il semble dans le cas de l'Amérique Créole que ce soit l'unité territoriale, réelle ou idéale, qui ait fondé une nation, ou plus exactement une conscience nationale. Dans tous les cas, l'identité nationale est « *une construction qu'un groupement social se donne de lui-même* » (LANGLOIS, 1995 : 6). À cet égard, Yves Aguila rapporte dans un article intitulé « *Sur les prémices d'un sentiment national en Nouvelle Espagne* » que c'est sur la notion d'attachement à la terre natale, au territoire que se sont essentiellement appuyées les revendications nationalistes des créoles de la Nouvelle Espagne. Cette prégnance de la géographie dans le discours identitaire s'inscrirait « *dans le désir d'une appropriation mentale de l'espace national, il veut être une connaissance du « corps » de la patrie, de sa matérialité physique qu'il est difficile de dissocier d'une montée de prise de conscience nationale* » nous précise Yves Aguila dans l'essai *Esprit créole et conscience nationale* (AGUILA, in LAVALLÉ, 1980 : 80). C'est par la presse que cette conscience d'appartenance territoriale d'abord, et culturelle ensuite, se manifeste dans les terres continentales de la Caraïbe et notamment au Mexique avec le journal *El Diario de México* qui laisse une certaine place à la géographie américaine (comprise au sens large du terme) et caribéenne.

Dans la mesure où « *la véritable naissance d'une nation est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver* » (THIESSE, 1999 : 11), les dynamiques fictionnelles nationalitaires se configurent et se reconfigurent en permanence en fonction des époques, des contextes socio-historiques et des contextes socio-politiques. Consubstantiellement à ces processus, le sentiment national n'a pu émerger dans les États et territoires de la Caraïbe, qu'à partir du moment où les États-Unis inventèrent la notion de « Région Caraïbe » suite à leur politique d'expansion militaire et économique dans cette aire

culturelle stratégique à la fin du XIXe siècle. Cette phase de nomination est essentielle car comme toute formation nationale, la production et la reproduction de la communauté imaginée caribéenne reposent évidemment sur la reconnaissance d'un *nom commun* (BALIBAR in BALIBAR, WALLERSTEIN, 1990 : 127). Jusque dans les années 1920, le terme « West Indies » n'était alors usité que pour désigner les Indes Britanniques occidentales. Et être *West Indian* au début du XXe siècle, c'est être sujet des colonies britanniques de la Caraïbe c'est-à-dire être un Noir anglophone ayant reçu une éducation britannique. Le projet, très ambitieux pour l'époque, des premiers nationalistes de la région est de remplacer ce modèle des Indes occidentales britanniques par un modèle d'édification d'une identité « *West Indian* » dont l'expression politique ultime est la Fédération des « *West Indies* ». Même si cette Fédération est un échec, la symbolique d'une nation *West Indian* perdure encore aujourd'hui comme en témoignent les œuvres de nombreux artistes, écrivains et intellectuels Caribéens. Ce nationalisme avant-gardiste étant fondé sur des repères géographiques et sociohistoriques communs aux territoires ayant connu la colonisation britannique et la langue anglaise en particulier. Dans ce contexte il apparaît que c'est aussi sur des bases linguistiques que sont nées les prémices nationalitaires dans la Région Caraïbe.

C'est donc à partir des années 1930-1940, et surtout après le second conflit mondial, que les chercheurs et les historiens tout particulièrement commencent à explorer et analyser les sociétés d'esclaves des habitations, les phénomènes de syncrétisme, de métissage et d'acculturation, mais aussi et surtout les mouvements de lutte et de résistance populaires et politiques autrement dit, toutes ces séquences historiques pertinentes dans la production de ces sociétés. Tous ces travaux novateurs marquent l'exorde de la réécriture de la véritable histoire de la Caraïbe soucieuse de se conformer à son caractère multiple et ses trajectoires plurielles. La créolistique (l'étude des langues créoles) apparue dès la fin du XIXe siècle est la première discipline attestant de l'intérêt d'un certain nombre de savants européens pour cette partie du monde et ses singularités. Par la suite, ce sont les anthropologues et les sociologues qui se sont penchés sur les sociétés Caribéennes, leurs diversités ethniques et culturelles, leurs pluralisme et syncrétisme immanents. Les économistes et géopoliticiens se sont intéressés aux spécificités des systèmes de plantations et aux interdépendances qui lient chaque territoire de la Caraïbe à sa métropole respective.

B. Naissance d'une conscience pan-caribéenne

Bien que l'île d'Hispaniola soit indépendante depuis la première moitié du XIXe avec la formation d'Haïti en 1804, première République de la Caraïbe, il faut souligner que le procès de conscience régionale coïncide avec les mouvements d'indépendance intervenus dans la Région, sauf pour Cuba, depuis le début du XXe siècle jusqu'en 1987 (date d'indépendance de l'île de Sainte-Lucie). Dans ce cadre, les discours littéraires et culturels régionaux tentent d'appréhender la domination coloniale en formulant des critiques à l'encontre de l'ensemble des argumentations naturalistes et rationalistes avancées pour justifier l'entreprise colonialiste. La problématique d'une spécification identificatoire dans la Caraïbe donne lieu à de nombreux congrès, colloques et journées d'étude scientifiques dans les années 1980. Par exemple, la conférence inter-gouvernementale sur les politiques culturelles en Amérique Latine et dans les Caraïbes qui se tient en 1978 à Bogota est révélatrice de la dynamique de conscientisation identitaire propre à cette aire géoculturelle. Il y est mis au jour que « *l'identité culturelle ne peut être conçue que dans le respect absolu du pluralisme culturel qui se manifeste [...] au niveau de la région* » (ÉLIZABETH, SEYMOUR, 1981 : 106). La même année deux autres conférences ont lieu, l'une sur « La traite négrière » à Haïti à Port-au-Prince et l'autre sur « Les cultures des Caraïbes » en République Dominicaine dans la capitale Saint-Domingue. La problématique « Noire » est également au centre des débats préoccupations avec l'organisation de trois Congrès des Cultures Nègres dont le premier se déroula en Colombie en août 1977 sur le thème « Décolonisation de la culture nègre aux Amériques », le second à Panama en mars 1980 sur l'identité culturelle des Nègres dans les Amériques' et le troisième à São Paulo (Brésil) en août 1982 sur le thème « Diaspora africaine : conscience et culture de libération » (LARA, 1992 : 892). Il est aussi important de préciser que le Festival culturel de la Caraïbe, manifestation importante de la Carifesta, rassemble des milliers d'artistes, d'intellectuels et d'hommes de lettres à Kingston en Jamaïque en 1976, à La Havane en 1978 et à la Barbade en 1980. Se déroule aussi en 1980, un autre congrès à la Barbade qui aborde la thématique de « L'influence des traditions négro-africaines dans les cultures de la Caraïbe ». Toutes ces manifestations organisées dans l'ensemble de la Caraïbe témoignent, dès cette époque, de l'intérêt et de la prégnance croissants de la question identitaire dans cette aire culturelle.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les années 1970-1980 sont aussi marquées par les publications de deux histoires de la Caraïbe aux titres pratiquement identiques : « *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean* » et « *De Cristóbal Colon a Fidel Castro: el Caribe, Frontera Imperial* » parues toutes les deux en 1970. D'autres histoires de la Méditerranée des Caraïbes avaient déjà été publiées quelques décennies auparavant et notamment celle de Germàn Arciniegas *Caribbean: Sea of the New World*, témoignage, pour beaucoup d'historiens, des linéaments de l'éclosion d'une conscience intellectuelle et politique spécifiquement pancaribéenne dans les années 1940. Les travaux de C.L.R James, ceux d'Éric Williams qui questionnent les liens entre esclavage et système capitaliste dans les Indes Occidentales, et l'histoire de la Caraïbe écrite par W. Adolphe Roberts sont autant de traces intellectuelles symptomatiques d'une conscientisation identitaire certaine. Si Germàn Arciniegas fait figure de pionnier dans la naissance d'une pancaribéanité, c'est parce qu'il a été le premier à poser les bases d'une réflexion devant nécessairement concevoir la Grande Caraïbe, pour la comprendre, comme une aire géographico-culturelle composite dont le principal agrégateur est une expérience historique commune. « *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean* » a été écrite en anglais par le Éric Williams, à l'époque Premier ministre de Trinité-et-Tobago, et « *De Cristóbal Colon a Fidel Castro: el Caribe, Frontera Imperial* », l'histoire de la Caraïbe en espagnol est l'œuvre de Juan Bosch, ancien président de la République dominicaine. Ces hommes de lettres et politiques ostensiblement anticoloniaux et anti-impérialistes adoptent pourtant des positions antagonistes : ils ont en effet une perception de la Caraïbe, et des territoires qui la composent, foncièrement différente. Éric Williams a une vision précisément anglophone de la Caraïbe c'est-à-dire qu'il considère qu'elle est composée des îles hispanophones, anglophones, francophones et néerlandophones plus des trois Guyanes et du Belize. Cette définition qui demeure aujourd'hui encore la plus répandue dans l'historiographie anglophone a récemment été officialisée dans la prestigieuse *General History of the Caribbean* (Histoire générale de la Caraïbe) de l'UNESCO. Juan Bosch, lui, définit la Caraïbe ainsi : « [...] *las islas antillanas que van en forma de cadena desde el canal de Yucatán hasta el golfo de Paria; la tierra continental de Venezuela, Colombia, Panamá y Costa Rica; la de Nicaragua, Honduras, Guatemala, Belice y Yucatán, y todas las islas, los islotes, y los cayos comprendidos dentro de esos limites* »⁴⁰. Cette spécification de la Caraïbe est celle qui prévaut dans la majorité des écrits hispanophones et elle correspond à ce que certains chercheurs appellent la définition *hispanique* de la Région Caraïbe. Si ce sont, par ailleurs, les conditions et les facteurs historiques d'apparition des sociétés caribéennes qui

⁴⁰ Juan Bosch cité par Norman Girvan lors de son discours à l'occasion de la Conférence commémorative pour la Fondation John Clifford Sealy qui s'est tenue à Port d'Espagne (Trinité-et-Tobago) le 5 avril 2001. Texte accessible en ligne : http://www.acs-aec.org/About/SG/Girvan/Speeches/cliffordsealy_fr.htm (consulté en avril 2006)

prévalent comme trait dominant de leur spécification actuelle, c'est parce qu'une conscience nationale est une « *forme idéologique effective, dans laquelle se construit quotidiennement la singularité imaginaire des formations nationales, en remontant du présent vers le passé* » (BALIBAR, WALLERSTEIN, 1990 : 118).

Mais quels que soient la définition adoptée ou les faits historiques retenus, ces ouvrages sont révélateurs du processus de prise de conscience d'une appartenance régionale et de proximité à l'œuvre dans cet espace du monde. Au-delà de sa visée opératoire, ce dessein définitoire amène à s'interroger sur la Région Caraïbe en tant « *qu'aire culturelle spécifique avec ses facteurs d'unité et d'hétérogénéité* » (ÉLIZABETH, SEYMOUR, 1981 : 106). C'est la typologisation des spécificités de l'aire Caraïbe et leur détermination en termes d'agents d'accrétion de l'ensemble des territoires de la région autour de valeurs, de modes de vie et de pensée intrinsèquement caribéens qui ont engendré l'éclosion de définitions successives d'une identité transcendant les particularismes endémiques. L'expression et la formulation de l'identité caribéenne supposent une double dimension « *à la fois rétrospective – par une réhabilitation de la mémoire enfouie- et prospective, en proposant un mode de relation au monde* » (LERAT, 2005a : 24). Nébuleuse, nous l'avons déjà dit, la Méditerranée Caribéenne forte de ses singularités spatiales, temporelles, et sociales revêt une véritable personnalité que l'historiographie s'efforce de mettre en lumière. Comme le résume Oruno D. Lara à la fin de son monumental *Caraïbes en construction* : « *la prise de conscience progressive de l'existence d'une telle entité se dénote dans une formule anglo-saxonne qui tend à se généraliser : ONE CARIBBEAN* » (LARA, 1992 : 1015). Seule cette conception unitaire et unifiée de l'espace caribéen permet à l'artiste, au chercheur, à l'intellectuel ou au politicien d'en souligner les particularités.

III. Thématiques littéraires, thématiques identitaires

Une nation et le sentiment national qui lui est sous-jacent n'émergeant que lorsqu'une poignée d'individus décide qu'ils existent et entreprend de le prouver, il faut se tourner du côté des travaux et écrits des élites intellectuelles pour arpenter la manière dont se sont construits les imaginaires, les mythes et les symboles d'une identité caribéenne molaire dans les sociétés de la Caraïbe insulaire. Une littérature nationale est, en effet, selon Amaryll Chanady, « *indissolublement liée à un territoire (réel ou imaginaire, souverain ou dépendant) et censée révéler et transmettre 'l'âme' d'une collectivité [...]* » (CHANADY, 1995 : 9-21). Qu'ils soient

écrivains, politiciens, essayistes ou romanciers, les intellectuels occupent une place fondamentale dans le système d'énonciation et d'affirmation de l'identité.

1. Le rôle de l'élite intellectuelle dans la formulation identitaire créole

Le vocable « élite intellectuelle » est ici entendu selon l'acception qui lui est assignée depuis le début du XXe siècle. Dans cette perspective, elle a un rôle public et spécifique à jouer dans la société car elle est dotée d'une faculté de représenter, d'incarner, d'exprimer un message, une vision, une position, une philosophie ou une opinion devant et pour un public. C'est pour cette raison que cette composante de la société peut être considérée comme le concepteur et le formulateur d'une identité nationale.

Au Québec francophone, par exemple, la question de l'indépendance de la province du Québec mobilisant les intellectuels sur un terrain directement politique contribue à accroître leur visibilité au sein des espaces publics médiatiques et politiques. En effet, ceux-ci sont souvent sollicités pour formuler une argumentation rationnelle, approbative ou au contraire réfractaire à la revendication identitaire. L'Amérique latine, à l'image de la Région Caraïbe, offre elle aussi un des espaces publics les plus favorables à l'influence culturelle et l'ingérence politique des intellectuels. Depuis les guerres d'Indépendance et le processus de reconstruction nationale dans la première moitié du XIXe siècle, la figure de l'intellectuel est en effet omniprésente dans l'histoire de la plupart des nations latino-américaines. Fraction particulière de l'élite reconnue comme telle dans l'échelle sociale, les intellectuels exercent une influence décisive dans la définition des identités nationales et dans l'effort de concilier tradition et modernité, culture autochtone et mondialisée, enracinement régional et besoin d'ouverture internationale. Ces deux exemples du Québec et de l'Amérique latine énoncés succinctement sont révélateurs de la place prééminente des intellectuels dans la dynamique revendicative identitaire. Ces derniers se constituent en « porte-paroles » d'une communauté émergente, à travers la publicité des débats qui ont lieu au sein des espaces publics social, médiatique et politique. Dans le cas de l'identité caribéenne, les intellectuels possèdent non seulement l'habileté mais aussi l'habilitation de publiciser - de rendre publique - la conception contemporaine de l'homme caribéen. Car comme le souligne Jean-Luc Bonniol les « *composantes culturelles dans leur ensemble ont été utilisées*

dans ces manipulations symboliques où les médiateurs culturels ont tenu une place essentielle : il faut souligner le rôle des intellectuels locaux en particulier : écrivains, essayistes, historiens, pourvoyeurs de généalogies réelles mais parfois imaginaires » (BONNIOL in DIMITRIJEVIC, 2004 : 155). Les œuvres et discours des intellectuels contribuent puissamment à faire advenir à l'existence consciente des groupes, des peuples, des nations se réclamant comme tels, là où il existait auparavant simplement des collectifs d'individus. Pour qu'une culture devienne culture, il faut qu'elle ait la vertu d'intéresser certains acteurs sociaux, les intellectuels en particulier, et que ces derniers réussissent à la propulser sur le devant de la scène sociale et politique (AMSELLE, 1990).

La volonté de réappropriation, de réinvestissement de la mémoire historique et de la plénitude identitaire caribéenne n'a cessé d'habiter les réflexions des hommes de lettres et de savoirs car « *l'histoire de la littérature, aux Caraïbes, fait partie de l'histoire, d'une histoire totale* » (LARA, 1992 : 1029). Il s'agit alors d'envisager une identité culturelle dans sa dimension discursive à travers les énoncés et visions du monde d'écrivains, de romanciers, d'universitaires mais aussi d'hommes politiques qui ont un accès privilégié à l'espace public et qui ont ce rôle légitime de « dire » la nation. Ces deux dernières décennies sont caractérisées par un foisonnement de ce que l'on pourrait appeler une « littérature francophone caraïbe » grâce à la création de structures d'éditions et l'apparition de collections spécifiquement caraïbes au sein des grandes maisons d'édition francophones. Cependant, aussi salubre que puisse être cette floraison littéraire, il nous paraît important de souligner l'écueil majeur : celui du rayonnement limité de ces productions éditoriales. Si dans leur grande majorité elles sont diffusées au niveau régional, elles ne sont que très rares à bénéficier d'une résonance internationale contrairement aux littératures caraïbes anglophones et hispanophones qui connaissent elles un certain succès dans les territoires extra-caraïbes. Pourtant la littérature, révèle l'immanence de la langue et du langage dans la définition identitaire caraïbe et créole. En effet, en ce qui concerne les écrits francophones, « *la permanence de la question de la langue et du désir de faire résonner, dans l'écrit français, l'imaginaire poétique de l'oralité créole (il faut noter la pratique, fréquente, du recours au glossaire et de la mise en italiques des mots et expressions en créole, qu'ils soient ou non traduits)* » (DEGRAS, 2001 : 79-83). L'objectif des paragraphes qui suivent, est de caractériser à travers les représentations et imaginaires littéraires de l'identité, « *ce qui est spécifiquement caraïbe, ce qui n'est ni Afrique, ni Europe, mais qui est synthèse ré-élaborée et dépassée des ces deux troncs communs. Ce qui est une réalité constituée par les événements de l'histoire sur une*

base commune et partagée des hommes à l'intérieur d'une même destinée »⁴¹ (ARGELLES cité in ÉLIZABETH, SEYMOUR, 1981 : 110).

2. Caribéanité et créolité

Protéiforme, le bassin caribéen est le creuset d'expressions identitaires disparates car nationalistes et inscrites dans des territoires aux frontières identifiables et identifiées. L'espace caribéen est en effet un espace réticulaire et fragmentaire composé de territoires aux contextes sociaux, historiques, institutionnels différents. Paradoxalement, malgré cette apparente et évidente hétérogénéité, la Région Caraïbe est un complexe relativement unitaire en particulier sur les plans historiques, intellectuels et artistiques. Dans ces conditions, l'étude de la Caraïbe, de ses diversités et de ses spécificités, peut devenir une discipline universitaire autonome. Devenues des champs de recherche intégrés, l'histoire, la société et l'économie caribéennes se sont progressivement immiscées dans la culture populaire grâce à leur diffusion via leur enseignement (même s'il reste très parcellaire) mais aussi les ouvrages écrits scientifiques ou littéraires, et les médias audiovisuels qui jouent un rôle central dans le processus de prise de conscience identitaire caribéenne. Avant de nous intéresser plus en détail aux enjeux de la communication médiatique dans le processus de définition identitaire, nous pensons nécessaire de faire un détour via les productions littéraires caribéennes qu'elles soient anglophones, hispanophones ou francophones pour en mettre en évidence les représentations et imaginaires, soubassements du sentiment d'appartenance à la région insulaire Caraïbe.

Depuis le grand cri poussé par Aimé Césaire à la fin des années 1930, dans son célèbre *Cahier d'un retour au pays natal* considéré comme le prodrome du mouvement artistique et littéraire - et à certains égards politique - de la Négritude, jusqu'à l'*Éloge de la Créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant à la fin des années 1980 (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989), en passant par les nombreux essais philosophiques d'Édouard Glissant traversés par la théorie de la créolisation du monde (GLISSANT, 1990, 1997), les intellectuels caribéens se sont évertués à « *construire – ou plutôt [à] reconstruire- un sens*

⁴¹ C'est l'idée qu'a précisée Louis Angel Argelles lors d'une conférence à la Barbade en 1980

collectif » (GIL in LERAT, 2005a : 24) mais surtout à caractériser une conscience identitaire unifiée et unifiante. Selon Richard Burton et Fred Réno, dans les Antilles Françaises, les créolistes fondent leur discours identitaire sur la revendication d'une identité culturelle non-française « *que les intellectuels brésiliens comme Roberto Freyre et d'autres ont affirmé les premiers il y a bien longtemps, avec un succès relatif, l'importance du mélange et du métissage comme trope pour une identité locale* » (BURTON, RÉNO, 1994 : 50).

La Négritude qui a permis la découverte d'une conscience identitaire Noire (blackness), a également impulsé « *the renegotiation of a Caribbean consciousness with the African past [...]* » (HALL in BOLLAND, 2004 : 585). Dans les Départements français des Amériques, la Négritude est l'expression et la réification d'une rupture à la fois matérielle, discursive mais surtout idéologique avec un centre métropolitain hégémonique. Cependant, c'est seulement en dépassant les visions identitaires fixées dans le territoire mythique et imaginaire qu'est l'Afrique, et inhérentes aux seuls individus descendants d'esclaves et de « race » noire de la Caraïbe (La Négritude, les thèses afrocentristes et panafricaines), et les définitions identitaires ancrées dans les seules limites des identités et territoires strictement nationaux (tel que le font l'Antillanité, l'Indianité ou encore la Douglarité de Trinitad-et- Tobago) que l'émergence d'une culture proprement caribéenne est possible. Il s'agit également de s'affranchir des exodéfinitions et des exodéterminations, et notamment celles qui sont dépréciatives et qui portent les stigmates du passé colonial, et ceux des thèses essentialistes voire raciales.

La nouvelle génération d'hommes de lettres et d'arts met au jour une Caraïbe (ré)inventée restée longtemps « un non-lieu identitaire ». Pendant des siècles, la Caraïbe, nous indique le trinidadien Ramon Masoor, « *n'a pas existé comme réalité ontologique spécifique et son système entier de références symboliques était organisé selon les modèles épistémologiques et de valeurs européens* » (MANSOOR in LERAT, 2005b : 168). L'ouverture sur la région dans son entièreté – mais aussi sur le reste du monde- reste le dessein essentiel de la plupart des écrivains et artistes caribéens. À cet égard, concernant les Départements français d'Amérique, Édouard Glissant avance dès les années 1980 que « *l'ouverture caraïbe, lointaine, incertaine, est à même de porter notre peuple à son renouvellement et de le doter d'ambition neuve en le rendant présent à son espace et à sa relation vécue [...] et en le rendant présent à ceux qui partagent cet espace avec lui [...]* » (GLISSANT, 1981 : 424). Il met alors en évidence un nécessaire réinvestissement, ou plutôt un réenracinement dans leur espace géographique immédiat de la quête et l'affirmation

identitaires des départements insulaires français. C'est dans la relation et dans la *Rencontre*⁴² que l'identité se configure et se reconfigure. S'esquisse en filigrane la théorie de la créolisation chère à l'auteur qui suppose l'existence d'une identité créole commune à tous les habitants de l'aire Caraïbe que les auteurs de l'*Éloge de la créolité* ont tenté de définir dans leur essai-manifeste. Si certains auteurs considèrent que la Région caraïbe est loin d'être une entité culturelle unique, elle est pour d'autres, et notamment Michel Giraud, née « *d'un processus de fabrication culturelle – celui de la créolisation- dont les différentes cultures créoles sont autant de produits* » (GIRAUD, 2004 : 83).

En quelques décennies se sont forgées des représentations dynamiques des mondes caraïbes et créoles qui doivent dorénavant être pensées comme des entrelacs d'interrelations sociales et culturelles. Cette idée est celle qui guide l'ensemble des réflexions portant sur l'identité dans les Caraïbes et qui supporte les *ethnoconcepts* de caribéanité et de créolisation. Deux notions qui sont intrinsèquement liées dans la mesure où la créolisation est immanente à la caribéanité et que l'appréhension de la caribéanité est essentielle pour pénétrer le phénomène de créolisation, la créolisation étant considérée comme le processus de domiciliation et de naturalisation (appréhendée dans son sens étymologique latin *natus*, signifiant l'endroit où on est né) (BERNABÉ in YACOU, 1996 : 206). Edward Kamau Brathwaite dans son ouvrage *The Development of Creole Society in Jamaica* voit dans le processus de créolisation « *a cultural action –material, psychological and spiritual – based upon the stimulus/response of individuals with the society to their environment and –as white/black, culturally discrete groups- to each other. [...]The process of creolization is a way of seeing the society, not in terms of white and black, master and slave, in separate nuclear units, but as contributory parts of a whole* » (BRATHWAITE cité in CONDÉ in BALUTANSKY, SOURIEAU, 1998 : 105). Il apparaît que créolisation et caribéanité, que créole (au sens le plus large du terme) et caraïbe se recouvrent et se conjuguent souvent pour caractériser ensemble cette aire géographique et culturelle particulière.

Ces définitions et visions alternatives de la culture sous-tendent que les identités culturelles contemporaines en général, et l'identité caribéenne en particulier, doivent être pensées

⁴² Le modèle de la Rencontre a été élaboré par les anthropologues Sidney Mintz et Richard Price, il se destine à théoriser la culture noire du Nouveau Monde en termes de création nouvelle élaborée en discontinuité avec la culture africaine. Voir notamment Sidney Mintz et Richard Price, *The Birth of African-American culture : An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992, 121 pages et Sidney Mintz, et Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past; A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, 64 pages

comme multiréférentielles et systémiques par essence. C'est désormais la diversité ou plutôt la *Diversalité*, pour reprendre le néologisme créé par les auteurs de l'*Éloge de la Créolité*, transcendée qui fonde l'unité de toute identité. Apparu dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le vocable créolité signifie « *non seulement l'ensemble du monde créole, mais encore l'ensemble des valeurs du monde créole* » et « *l'ensemble des valeurs du monde noir* » (BERNABÉ in YACOU, 1996 : 211). En effet, le créoliste Jean Bernabé précise que la créolité se veut « *tout à la fois accomplissement (continuité) et dépassement (discontinuité) de la négritude* » (Ibid. : 212). C'est dans cette perspective que fût créée l'Organisation Internationale des Peuples Créoles qui, plus qu'une créolité, revendique une pan-créolité qui semble être la nouvelle étape nécessaire, prolongement évident. Créée en 2005 à Las Vegas aux États-Unis, cette organisation est présente dans les plus grandes métropoles du monde : Sydney (où se trouve son siège), New York, Paris, Londres, Montréal. Son objectif est d'impulser et de maintenir une dynamique interrelationnelle entre les peuples créoles de la Caraïbe et ceux de l'Océan Indien en vue de promouvoir l'histoire, la culture, la langue et l'identité des peuples créoles du monde entier. Les créolistes martiniquais substituent la *Diversalité* à l'*Universalité* occidentale au nom de laquelle, selon eux, tant de crimes et d'exactions furent commis. Le divers, nous dit Édouard Glissant, permet de s'émanciper de la figure forclusive (c'est-à-dire qui exclut en empêchant d'entrer) de l'*Un* pour pénétrer pleinement dans le mode d'être et de pensée de la Relation, dans une véritable *Poétique de la Relation* (Op.cit., 1990). La *Diversalité* c'est la sauvegarde des particularismes « *dans une interaction librement consentie [...] et non plus subie* »⁴³. Et c'est au sein d'une région périphérique et même ultra-périphérique (par rapport à un centre idéologique et institutionnel) que se préfigure cette abstraction, c'est-à-dire au sein d'un espace extérieur, lointain mais qui est aussi « *[...] un centre ... car tout est question de point de vue* » : la Région Caraïbe (BERTHET, 2004 : 8). La référence et l'ancrage dans le territoire caribéen et insulaire sont fondamentaux dans la caractérisation contemporaine de l'identité caraïbe et de l'apparition d'une conscience pan-caribéenne et pan-créole. Car « *la note dominante reste bien celle [...] de la conscience accrue d'une 'Grande Caraïbe' forte de ses cultures multiples et du besoin de mise à distance de tout ce qui pourrait être radicalement normatif* » (LERAT, 2005a : 13).

C'est aussi parce que la Méditerranée Caribéenne serait le territoire pionnier de l'occurrence et du déploiement de ces processus de rencontres, de transversalité(s) et d'interactions culturelles, sociales et religieuses qu'a été mis au jour le concept de caribéanité, que

⁴³ Définition consultable en ligne sur : <http://www.campuscreole.com/nps/article.php?sid=14> (consulté en mai 2007)

certain auteurs nomment caribéité (ou *caribeanness* en anglais). Outil heuristique, ce concept nouveau propose un cadre paradigmatique et épistémologique efficace et novateur pour envisager l'identité produite au sein de l'univers culturel caribéen entendu en termes d'absoluité. Cette caractérisation identitaire prend naissance à l'intérieur d'un champ disciplinaire issu des études culturelles britanniques : les *Caribbean Cultural Studies*.

3. Les Caribbean Cultural Studies

Interdiscipline, les *Caribbean Cultural Studies* font de l'espace caribéen un objet spécifique, héritage des *Cultural Studies* britanniques tout en s'en distinguant. Initiées par Stuart Hall, les *Caribbean Cultural Studies* (re)considèrent des territoires post-coloniaux, insulaires pour la plupart en appréhendant leurs histoires, leurs sociétés, leurs cultures et leurs économies particulières. Les *Caribbean Cultural Studies*, grâce à des outils méthodologiques hérités des *British Cultural Studies* ayant une résonance internationale, ont érigé les Caraïbes au rang d'objet de recherche homogène et cohérent. En dépassant la pluralité et la fractalité inhérentes des sociétés insulaires, les *Caribbean Cultural Studies* proposent une figuration holistique de la Caraïbe qui doit dorénavant être entendue comme un système au sein duquel chaque partie ne prend sens que dans ses interrelations avec toutes les autres. En d'autres termes, elles ont cette faculté de dépasser les particularismes endémiques et locaux des microcosmes îliens pour concevoir les États de la Caraïbes non pas comme des isolats mais des espaces et territoires en relation les uns avec les autres pour former un noumène, au sens philosophique du terme, c'est-à-dire un agrégat à la fois réel et idéal. Au fond, les *Caribbean Cultural Studies* sont une sorte d'appareil notionnel et conceptuel, fondement des réflexions relatives aux territoires caraïbes en tant que territoires-objets monoïdes et territoires-laboratoires archétypes des phénomènes contemporains d'interculturalisation et de transculturalisation.

C'est au sein de cette matrice théorique et intellectuelle qu'est apparue dans les années 1980 la pensée créole, mêlant la créolité comme état et la créolisation comme processus. Impulsé par la littérature, ce mouvement esthétique et philosophique aux origines francophones, agit comme un liant transcendant les combats et affirmations identitaires particularistes. Qu'elle soit anglophone, francophone, hispanophone ou néerlandophone, la Caraïbe est avant tout *créole*.

Cette définition polyphonique et renouvelée de l'identité culturelle caribéenne est symptomatique du passage, dans les États de la Caraïbe et particulièrement dans les Départements français d'Amérique, d'une vision unitaire et nationaliste de la culture à une vision protéiforme et interrelationnelle.

Globalisante, l'identité caraïbe revêt une dimension rhizomatique. Élaboré originellement par les philosophes Guy Deleuze et Félix Guattari, le concept de rhizome a été repris par Édouard Glissant qui l'a accolé à celui d'identité. Le penseur martiniquais oppose les cultures foncièrement composites telles que le sont les cultures caribéennes aux cultures ataviques : il pense que les premières ont une « identité-rhizome » (ou « identité- relation ») et les secondes une « identité-racine ». D'autres auteurs nous proposent également de discriminer les identités-refuges des identités-relationnelles. Dans cette conception, il s'agit d'abandonner les identités-refuges trop passéistes et souvent agressives au profit d'identités culturelles relationnelles plus enclines à intégrer des éléments extérieurs dans leurs propres dynamiques définitoires et identificatoires. Cette pensée développe une vision de l'identité qui n'est plus liée au mystère sacré de la racine, elle n'est plus seulement permanence mais capacité de variation. L'archipel caraïbe constitué de sociétés composites est le réceptacle de cette conception nouvelle de l'identité individuelle et collective, une identité-relation qui spécifie la Caraïbe et son histoire. Une identité – rhizome qui caractérise la Caraïbe et son imaginaire.

L'approche rhizomatique de l'identité caribéenne suppose qu'il n'y a plus de centre, ni de périphérie mais uniquement un conglomérat de liens sociaux, culturels et identitaires. Dans cette perspective, l'opposition entre *Nous* et *Eux* se retrouve dépassée et caduque, puisque l'*Autre* fait désormais partie de la définition de *Soi*. À une identité longtemps appréhendée en termes d'unité, les auteurs caribéens apposent une approche polycentrique, qui permet de transcender une conception exclusive de l'identité. Il s'agit de faire l'hypothèse qu'une « *identity of coexistence is necessary and is an imperative to reject the exclusiveness of the One and its militant isolation* » (CONFIANT, PÉPIN in BALUTANSKY, SOURIAU, 1998 : 98). Et c'est le rapport aux autres éléments, aux éléments extérieurs de cultures et composantes ethniques qui est créateur d'identité. À cet égard, et corroborant l'idée de rhizome, Antonio Benitez-Rojo propose de la Caraïbe une définition plus poétique en la caractérisant comme « *a cultural meta-archipelago without center and without limits, a chaos within which there is an island that proliferates endlessly, each copy a different one, founding and refounding ethnological materials like a cloud will do with its vapor* » (BENITEZ-ROJO in BALUTANSKY, SOURIAU, 1998 : 5).

Les *Caribbean Cultural Studies* sous-tendent une approche transculturelle et multiréférentielle des questionnements sociaux et identitaires. C'est donc la figure même de l'altérité qu'il s'agit de repenser. Comme le souligne Jean-Loup Amselle, « *c'est en pensant ou en se réfléchissant dans les autres que l'on conforte le mieux sa propre identité* » (AMSELLE, 2001 : 14). La caribéanité c'est également la mise en évidence de « *la perception de l'insularité comme élément significatif du processus identitaire dans le bassin caribéen* » (HERNANDEZ in LERAT, 2005a : 111). La mer, et particulièrement la Mer des Caraïbes est commune à toutes les histoires et cultures antillaises. Elle est le générateur des mythes fondateurs historiques et territoriaux. C'est en effet par la mer qu'ont accosté les bateaux négriers et les populations migrantes constitutives aujourd'hui du peuple caraïbe. L'espace insulaire, pays-paysage selon Édouard Glissant, est créateur de la cohésion de la Caraïbe dans la mesure où, comme le précise la poétesse cubaine Nancy Morejon (MOREJON cité par HERNANDEZ in LERAT, 2005a : 116), chaque île contribue à l'unité de cette mer, et même de cette région du monde. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, l'île est ambivalente : elle est ouverture en même temps qu'elle est fermeture et c'est ce qui fait toute la singularité des cultures qui s'y figurent et s'y reconfigurent continuellement. Fondée sur une conception dynamique et créole de la culture, la caribéanité permet de dépasser le seul cadre spatial des Antilles françaises en proposant un nouveau paradigme identificatoire ne s'appliquant pas aux seuls territoires de culture franco-créolophone mais qui embrasse l'ensemble des territoires constitutifs de « l'Amérique Créole ». De ce fait, dans l'ensemble des espaces de la Caraïbe qu'ils soient anglophones, francophones ou anglophones, la Créolité, et l'identité créole qui lui est sous-jacente, semblent donc être le dénominateur identitaire commun d'une Caribéanité dont se réclame cette *région frontière*.

Démarche intellectuelle qui intègre l'histoire des Caraïbes et la confluence de plusieurs cultures, de plusieurs langues et de plusieurs religions, la Créolité met au jour une mosaïque socio-culturelle et socio-ethnique composée d'une multitude de morceaux disposés de façon complexe et cohérente. La Créolité est en effet « *l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol* » (BERNABÉ, CONFIANT, CHAMOISEAU, 1989 : 26). Il s'agit donc de décrire, à la manière des *Caribbean Cultural Studies*, un monde caribéen en termes d'unité malgré son apparente hétérogénéité. Le problème essentiel et fondamental posé par *L'Éloge de la créolité* et auquel ses auteurs entendent apporter des éléments de réponse, est consubstantiel à l'élaboration de l'intérieur d'une nouvelle identité caribéenne. Participant exhaustivement à la dynamique de prise de conscience, la Créolité fait figure, dans les

Départements français d'Amérique, de ce que Stuart Hall a appelé « la fin de l'innocence » pour qualifier le procès de réaffirmation d'une identité Noire. Car, de la même façon, dans les territoires de la Caraïbe, la Créolité, en tant qu'expression de la diversité des expériences sociales et des identités culturelles caribéennes, en tant qu'ensemble de représentations et d'imaginaires, est la spécification identitaire des populations caribéennes conscientes d'elles-mêmes et des items culturels qui les caractérisent. Aujourd'hui la Créolité est omniprésente dans les expressions et manifestations culturelles et artistiques caribéennes, des arts plastiques au cinéma en passant par la littérature et la musique. Les intellectuels et artistes de cette aire géoculturelle, qu'ils soient anglophones, francophones, néerlandophones ou hispanophones, déploient des processus de valorisation d'une *culture de la résistance*, complexe des cultures hispaniques, africaines, métisses, nord et sud- américaines. La créolisation est ce phénomène dynamique et complexe est la mise en contact de plusieurs éléments et items culturels, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la simple synthèse de ces éléments (GLISSANT, 1997). Comme le précise Marsha Pearce, « *the process of creolisation [creates] a subject who in neither African, nor European, nor East Indian, nor Asian but who exists in a new "Third place" »⁴⁴.*

Mais plus qu'hybridation, enchevêtrement, exclusion, emprunt, échange de traits et d'attributs culturels disparates pour configurer une culture unitaire, la créolisation et la caribéanité constituent une manière de se penser, de penser et d'expérimenter le monde. La créolisation est à la fois réalité, conscience et croyance d'appartenance. Au fond, elle est une réflexion théorique et une démarche intellectuelle et philosophique corollaire de l'expérience créole. La créolité et la créolisation ne décrivent pas seulement une identité circonscrite et localisée dans un lieu mais une identité qui est, à certains égards, réticulaire et ouverte sur le reste du monde.

4. Une identité régionale, diasporique, rhizomatique

La réflexion de Mamadou Diouf et de Ulbe Bosma, en introduction à l'ouvrage collectif *Histoires et identités dans la Caraïbe*, s'attache à mettre en lumière la manière dont l'histoire ou les histoires génératrices des sociétés caribéennes s'articulent au phénomène contemporain de mondialisation économique (Op.cit, 2002). Comment les histoires constitutives de cette aire

⁴⁴ Le texte de Marsha Pearce est consultable en ligne sur : www.caribbean-cultural-studies.com (consulté en avril 2007)

géographique particulière sont-elles intégralement circonscrites à l'histoire plus large, et notamment l'histoire capitaliste, du monde occidental atlantique ? De ce point de vue il s'agit bien d'histoires au pluriel dans la mesure où l'Histoire caribéenne est un enchevêtrement d'histoires, une tresse d'histoires dont la nature est à la fois locale car foncièrement ancrée dans le tissu géographique et culturel caribéen ou sud-américain, mais aussi globale car rattachée à l'histoire capitaliste des sociétés modernes. L'entreprise coloniale étant avant tout une entreprise commerciale, le capitalisme moderne se lança également à l'assaut du travail esclavagiste des plantations antillaises. C'est une économie mondialisée qui s'est très tôt mise en place dans la Région dans la mesure où chaque continent s'est spécialisé : l'Afrique est le réservoir d'esclaves, les Amériques abritent les plantations, et en Europe se développent des activités maritimes, manufacturières et industrielles en vue de transporter et de transformer les matières premières en provenance du Nouveau Monde. L'organisation capitaliste libérale du travail qui engendra le passage du travail servile au travail libre a naturellement *« eu des conséquences incalculables sur les économies et les sociétés de la région »* (Ibid. : 10). Ainsi, en étant *« à la fois la frontière coloniale ultime de l'Occident et des pays du Sud, poste des procédures d'appropriations d'héritages contradictoires et transactions de plus en plus complexes »* (Ibid.) les anciennes colonies de la Caraïbe sont intrinsèquement plurielles et porteuses d'une identité double car inscrite simultanément dans une dynamique infranationale et supranationale. Mosaïque ethnique, linguistique, religieuse, la Caraïbe est aussi caractérisée par une diversité institutionnelle et politique. Pourtant, comme le précise François Taglioni, *« au-delà de cette diversité [...] on trouve des points communs, principalement l'insularité et la culture, qui donnent quelques caractéristiques d'ensemble à cette région »* (TAGLIONI, 1995 : 11).

Si l'esclavage et la Traite négrière sont les événements historiques fondateurs et que leurs liens avec l'économie mondiale sont communs à l'ensemble des terres caribéennes, il paraît cependant fondamental de prendre en compte les spécificités et le caractère exclusif de l'histoire de chaque territoire caribéen. Se pose alors, une nouvelle fois, la question de savoir si malgré des diversités historiques et sociétales, les pays de la Méditerranée des Caraïbes peuvent être appréhendés en termes d'unité. Nous serons tentée de répondre à cette question par l'affirmative dans la mesure où un examen thématique de la littérature francophone caribéenne met en évidence *« le poids extrême de l'Histoire sur la conscience créatrice mais aussi [le] désir de mettre en lumière toute la dimension de l'altérité caraïbe : l'irréparable, toujours béante blessure de l'esclavage et l'ampleur de ses diverses conséquences, l'enfer de la canne et les ravages du rhum, la difficulté des rapports inter-ethniques et le persistant préjugé de la couleur, la violence des*

relations entre hommes et femmes et les débordements machistes, l'acuité du problème social et économique mais aussi la beauté des paysages et de la menace du cyclone et du volcan, les combats de coqs et les pratiques magiques [...]» (DEGRAS, 2001 : 79-83). En effet, comme le souligne Stuart Hall, il ne s'agit pas de choisir entre le mythe ou la réalité d'une identité Caribéenne, mais véritablement de s'intéresser aux effets post-coloniaux (réels) des mythes qui constituent le socle de la caractérisation d'une identité contemporaine (Op.cit. : 578) et les représentations de l'Histoire en font partie de manière évidente.

Par ailleurs, dans son essai sur *L'Atlantique Noir*, Paul Gilroy érige la Traite esclavagiste, et les échanges, flux et circulation de visions du monde et d'items culturels qu'elle sous-tend, comme symbole au fondement de la diaspora Noire du Nouveau Monde. Le sociologue considère en effet que le trafic négrier intense est prépondérant à la circulation d'idées et entre l'Afrique, l'Europe, l'Amérique et l'aire caribéenne d'idéologies (GILROY, 1993). Très tôt, ces échanges culturels et économiques (certes contraints) ont conféré à cette région une structure rhizomatique et transculturelle (BALUTANSKY, SOURIEAU, 1998 : 2). On retrouve la conception glissantienne d'une identité définie en termes d'errance et de Détour dans la définition proposée par Stuart Hall pour qui « *the Caribbean is the first, the original and the purest diaspora* » (Op.cit. : 578). En effet, pour l'auteur, les cultures originelles, les traditions fondatrices, et les lieux d'où sont issus les peuples Caribéens sont ailleurs.

Enfin, les Caraïbes, nous précise Justin Daniel, oscillent constamment entre mondialisation et régionalisation. Les récentes transfigurations identitaires s'inscrivent dans un contexte social et historique propre aux sociétés créoles, à savoir des sociétés télescopées entre une sociabilité traditionnelle et une sociabilité moderne (SIMONIN, 2002). Le chercheur Jacky Simonin, utilise cette dichotomie pour décrire les sociétés créoles de l'Océan Indien, et en particulier la société réunionnaise. Nous pensons que, à l'instar de ces sociétés insulaires indo-océaniques, les sociétés de la Caraïbes semblent être le corollaire de ce télescope entre la tradition, la localité et la ruralité issue de la plantation et de l'habitation coloniale, et la modernité et la globalisation qui caractérisent toutes les sociétés occidentales. Cette matrice culturelle et identitaire ambivalente « *explique que les cultures antillaises n'apparaissent pas comme des ensembles intégrés, mais plutôt comme le point de rencontre de deux systèmes contradictoires* » (BONNIOL, 1980 : 319). Plutôt que de contradiction, nous préférons parler d'ambivalence ou de relation dialectique dans la mesure il s'agit d'une opposition ou d'une dualité apparente transcendée, et qui permet *in fine* d'appréhender le système culturel créole en termes de totalité et

de globalité. L'analyse de cette oscillation permanente entre l'infranational et le national (voire l'international), cette « *ambivalence socialisée* » (HERSKOVITS cité in Ibid.) en milieu insulaire permet de rendre compte et de mettre au jour les tensions de plus en plus prégnantes qui articulent les dimensions locale et globale, et qui sont symptomatiques du passage continu d'un répertoire culturel à un autre. Aline Lechaume émet l'hypothèse que l'identité territoriale des Martiniquais et des Guadeloupéens, et plus largement des Caribéens, « *s'oriente entre l'errance et l'appartenance, deux extrêmes réconciliées à travers l'exil et l'incontournable retour, la fuite et l'enracinement* » (LECHAUME in CONSTANT, DANIEL, 1997 : 272). Et c'est cette intrinsèque ambivalence qui fait de l'identité caribéenne une identité complexe.

Conclusion de la deuxième partie

Mettant en lumière les faits et représentations sociohistoriques et socioethniques au fondement de la formulation identitaire contemporaine des Départements français d'Amérique, nous pensons ce chapitre nécessaire à l'appréhension et à la compréhension de la manière dont se manifeste une conscience d'appartenance dans les médias infranationaux, et en particulier sur les antennes de la radio privée *Radio Caraïbes International*. En effet, la traite esclavagiste et négrière, les mouvements de résistance, de décolonisation, et nationalistes, constituent autant de phénomènes à la fois sociaux, historiques, politiques et culturels qui ont sculpté le sentiment d'appartenance à une culture créole et/ou caribéenne dans les territoires du Nouveau Monde. Ce sont aussi ces phénomènes qui sont au fondement des courants intellectuels et artistiques de conscientisation, de la négritude à la créolité en passant par les *Caribbean Cultural Studies* mais également des mouvements populaires de revalorisation identitaire.

Maintenant que nous nous sommes intéressée au système culture-territoire- média, aux spécificités de la communication radiophonique en milieu infranational et insulaire ainsi qu'aux contextes et conditions d'émergence des processus de formation d'une conscience d'appartenance dans les territoires insulaires français de la Caraïbe et aux représentations qui en sont au fondement, la dernière partie de notre thèse sera consacrée plus spécifiquement à l'étude de la discursivité radiophonique en tant que promoteur, révélateur, catalyseur et véhicule des représentations consubstantielles à l'expression et la verbalisation de cette conscience au sein des énonciations médiatiques. Après une présentation de nos objet et corpus d'étude, nous verrons en effet que l'expression de ce sentiment d'appartenance se traduit par la prégnance discursive

d'items et de référents territoriaux, culturels, linguistiques, et que leur récursivité permanente en fait des modes singuliers d'ancrage des discours dans des espaces géographiques et symboliques et des modes singuliers d'énonciation de la culture et de l'identité : des *ethnodiscours*.

TROISIÈME PARTIE

**LA RADIO INFRANATIONALE DES
DÉPARTEMENTS FRANÇAIS D'AMÉRIQUE,
LIEU D'EXPRESSION D'UNE CONSCIENCE
IDENTITAIRE TERRITORIALISÉE**

CHAPITRE 7. OBJET ET CORPUS D'ÉTUDE

Notre travail de recherche s'intéresse, rappelons le, à la manière dont s'exprime, dans les Départements français d'Amérique, une identité, ou plutôt, une conscience identitaire créole et/ou caribéenne au sein des discours radiophoniques et, par conséquent, aux modalités de prise en charge de ces thématiques particulières par les instances médiatiques. Dans cette perspective, nous soutenons l'hypothèse que le média radiophonique, à travers sa discursivité, est la translation singulière, parce que médiatique et médiatisée, des représentations et des imaginaires à la fois territoriaux, identitaires et culturels émergeant et circulant dans la sphère sociale. En tant que média de l'oralité, média de l'espace de vie infranational et/ou régional, « *média le mieux adapté à la situation insulaire* » (TUDESQ, 2002 : 122), média de la quotidienneté, média de la « proximité », voire dans certains cas, média *de l'intimité* (pour paraphraser Dominique Mehl), la radio infranationale semble être l'objet d'étude le plus idoine pour la mise en relief des mécanismes et stratégies d'énonciation à l'œuvre dans la dynamique de construction discursive de cette conscience identitaire.

Pour mettre au jour ces processus, c'est donc naturellement que notre choix s'est porté sur la radio hertzienne privée locale *Radio Caraïbes International*, et ce pour plusieurs raisons. La première est le fait que, contrairement à la quasi-totalité des radios infranationales (y compris les radios publiques du *Réseau France Outre-Mer*¹) des territoires guadeloupéen et martiniquais, *RCI* est la seule radio à posséder des archives sonores accessibles et exploitables. La deuxième est qu'il s'agit de la seule radio privée bidépartementale² du paysage radiophonique des Antilles françaises c'est-à-dire implantée aussi bien à la Martinique qu'à la Guadeloupe - chaque territoire possédant sa direction propre -. *RCI* est aussi, avec plus de 40% d'audience cumulée annuelle dans chacun des départements français de la Caraïbe, la première radio commerciale du paysage audiovisuel insulaire³. De plus, première expérience périphérique radiophonique, *RCI* entreprend d'emblée d'asseoir les définitions sociale et discursive de son identité par la mise en œuvre d'une

¹ Le *Réseau France Outre-mer* a été intégré à la holding France Télévision en 2005

² Et même tripartite dans les années 1990 puisque l'entité audiovisuelle était également présente sur le territoire guyanais

³ Voir en annexes les chiffres de Métridom (filiale de Médiamétrie dans les Départements français d'Amérique) concernant les audiences et parts de marché réalisées par les radios insulaires pp. 646-660

politique volontariste de (re)valorisation, d'affirmation et de reconnaissance culturelle et identitaire. D'autant plus qu'elle apparaît dans un contexte où le monopole de l'État, que figure la radio du service public FR3 outre-mer, devenue Radiotélévision France outre-mer en 1983, est vigoureusement contesté car trop peu (voire pas du tout) en prise avec les réalités sociales, culturelles et géographiques de ses territoires d'influence. Dès ses débuts, *RCI* incarne donc l'outil médiatique permettant de pallier le manque de représentativité dont souffre le paysage audiovisuel insulaire et dont ont besoin les Français de la Caraïbe. Par ailleurs, en tant que radio de catégorie B, c'est-à-dire commerciale indépendante à vocation régionale entièrement financée par la publicité et autres mécénats ou partenariats marketing, *Radio Caraïbes international* doit se conformer à un cahier des charges et de missions moins astreignant que celui de la radio publique *Réseau France Outre-Mer* (RFO). Son statut lui confère par conséquent une marge d'action plus grande qui se traduit par une appropriation discursive de l'identité, c'est-à-dire une mise en discours des expressions de l'identité culturelle supposée des sociétés insulaires françaises. Si cette scénarisation discursive de l'identité et de la culture passe en premier lieu par des éléments musicaux, linguistiques et prosodiques, elle se manifeste également par les thématiques abordées elles-mêmes et la manière dont les locuteurs et porteurs de culture s'en emparent et organisent leurs énonciations.

Avant d'aborder plus spécifiquement les caractéristiques discursives des programmes interactifs de *Radio Caraïbes International*, il nous semble intéressant d'en retracer l'histoire afin de comprendre comment cette radio périphérique est devenue en l'espace de quelques années la première radio de la Caraïbe française et comment elle parvient à demeurer, aujourd'hui encore, le premier média du paysage audiovisuel des Départements français d'Amérique. En effet, cet essai médiatique mené par des professionnels et initiateurs de la radio pirate et périphérique en métropole s'est transformé en véritable institution puisque *RCI* est désormais un média incontournable du paysage médiatique insulaire. Ces quelques éléments, selon nous, justifient eux aussi le choix de cette radio comme objet d'analyse dans la mesure où il s'agit, en filigrane, d'en souligner les modes de financement, de fonctionnement et d'ancrage dans le territoire infranational qui, nous le savons, en motivent et en déterminent l'identité énonciative et la discursivité.

I. Une présentation sociohistorique de *Radio Caraïbes International*

Aujourd'hui voix des Français de la Caraïbe insulaire et symbole de pluralisme audiovisuel et informationnel (et aussi culturel), *Radio Caraïbes International* a hérité de la dénomination de la radio anglophone *Radio Caribbean International*, implantée à Castries, la capitale de l'île de Sainte-Lucie. Elle lui doit également son ascension car en l'autorisant à partager son antenne pendant plusieurs années quelques heures par jour, *Radio Caribbean International* a permis à *RCI* de prendre son essor dans les îles franco-créolophones voisines : la Martinique puis la Guadeloupe. C'est intentionnellement qu'elle a fait le choix, sur le modèle des radios locales périphériques ou *offshores* qui ont émergé dans l'espace européen, le créneau de l'infranationalité et de l'enracinement dans un tissu local pour des raisons culturelles et d'une certaine manière politiques – proposer des informations alternatives aux seules diffusées sur la chaîne de service public-, mais aussi pour des raisons économiques. En effet, la fragilité financière d'une telle entité ne l'a autorisé qu'à produire des programmes de « proximité » ayant directement trait aux environnements social, politique, économique et culturel des Antillais, programmes aux coûts de production bien moindres que ceux que générerait une couverture nationale ou internationale des événements contemporains. Dès le début, ses identité et politique éditoriales étaient clairement définies : il s'agit d'une radio locale de proximité s'inscrivant géographiquement dans l'arc caribéen.

1. D'une radio périphérique ...

Lancée en 1961 par des pieds-noirs et des anti-gaullistes, *Radio Caraïbes International* est la toute première radio périphérique des Antilles françaises. Elle est apparue dans un paysage radiophonique anémique caractérisé, à l'instar du territoire national, par le monopole d'État en matière audiovisuelle dans les Départements français d'Amérique. Les Guadeloupéens et les Martiniquais n'avaient accès qu'aux seuls programmes proposés par la radio publique *Radio Martinique* s'appliquant davantage à s'acquitter de sa mission de « continuité territoriale » que de « valorisation culturelle » régionale et infranationale. *Radio Caraïbes International* est donc née d'un besoin (ou d'un manque) de pluralisme culturel et politique, de visibilité et de représentativité identitaire dans ces territoires.

C'est dans une ancienne colonie anglaise située au sud de la Martinique, l'île Sainte-Lucie, que *Radio Caraïbes International* a vu le jour sous la direction de Michel Ferry, personnalité bien connue du monde radiophonique métropolitain et délégué de la Radio - télédiffusion française. Ancien de *Radio Luxembourg*, Michel Ferry a administré la radio caribéenne avec le concours de René Gilles de *Radio Monte Carlo*, et de Robert Belaye et Jean-Michel Leulliot de *Europe 1*. Dans son cahier des charges, *RCI* avait pour obligation d'offrir une part de ses programmes à la population Sainte-lucienne, en anglais. S'inspirant des radios périphériques métropolitaines *RCI* fit une entrée remarquable dans le paysage médiatique des Départements français d'Amérique. Le personnel était recruté via des petites annonces publiées dans les grands quotidiens parisiens, et en particulier le *Figaro*⁴, un mode de recrutement plutôt surprenant qui a permis à de nombreux animateurs et journalistes métropolitains de débiter dans l'univers audiovisuel⁵. Dès le départ, l'orientation éditoriale choisie par la station était celle de l'infranationalité : il s'agissait en effet de s'intéresser aux réalités de la vie et de l'environnement régionaux et locaux de ses auditeurs pour en faire la radio la plus attrayante possible en dépit de moyens humains, techniques et financiers plutôt limités. Ce sont d'ailleurs des groupes électrogènes, qu'il fallait démarrer chaque matin avant l'ouverture de l'antenne sur le sol saint-lucien, qui alimentaient la radio et permettaient son fonctionnement durant la journée (DUVAL, entretien de décembre 2005).

À l'origine, *RCI* émettait en ondes moyennes et en langue française ses programmes à destination des populations martiniquaises. Michel Ferry réunit dès les débuts de la chaîne une équipe motivée et expérimentée qui comprenait, entre autres, Jean-Michel Leulliot et Maryse, alors animatrice vedette à *Europe 1*. En 1963, Michel Ferry fut amené, pour des raisons personnelles et familiales à céder *Radio Caraïbes International* au groupe londonien *Rediffusion* qui exploitait les stations de radiodiffusion dans chacune des colonies anglaises de la Caraïbe insulaire. Comme nous l'indique André-Jean Tudesq, « en août 1968, Iam W. Gale devint directeur général de *Radio Caraïbes*, il avait été le correspondant local des agences *Reuters* et *United Press* [...] » (Op.cit., 2002 : 119). Les émissions en français disparaissent alors de l'antenne de la radio, qui diffusait la totalité de ses émissions en anglais. D'ailleurs ses programmes plurilingues étaient publiés dans *Voice of Sainte-Lucia*, journal national qui paraissait trois fois par semaine.

⁴ Les annonces avaient la forme suivante : « *Radio Caraïbes International* recherche des animateurs », entretien avec Yann Duval, décembre 2005

⁵ Philippe Gildas et Maryse en particulier

Au début des années 1970, *Rediffusion* céda les actifs de *Radio Caribbean International* à un français ; Guy Noël, qui, avec des moyens très réduits, redémarra l'exploitation de la station. L'antenne était alors partagée entre des émissions de langue française pour une durée journalière de treize heures et demie, et des émissions de langue anglaise pour une durée de cinq heures et demie dirigée par deux équipes rédactionnelles distinctes. La radio étant implantée sur un territoire de droit anglais, les Guadeloupéens et les Martiniquais se réveillaient chaque matin au son de l'hymne national saint-lucien. Homme de médias, Guy Noël était aussi un homme d'information. Animateur à *Radio Cité* à Paris avant la guerre, il entra à l'ORTF à l'âge de 22 ans qu'il quitta en 1973 au moment de l'éclatement. À France Inter, où il a imaginé et mis sur pied l'émission « Route de nuit », il était aussi chargé des émissions outre-mer de l'ORTF. Réalisateur de documentaires et de courts métrages, le premier coup d'essai de Guy Noël pour s'installer aux Antilles fut d'abord télévisuel. Accompagné d'Yvon Roussel, il implanta la station de télévision, *Télé-Soleil*, mais cette tentative audiovisuelle dans la Région caribéenne se révéla de courte durée. C'est en 1974 que Guy Noël obtint des autorités de Sainte-Lucie une concession d'une durée de quinze ans pour des émissions en langue française malgré l'opposition de la jeune Fédération des Antilles. La *West Indies Federation* y était défavorable pour des raisons économiques et politiques. Mais la direction de *RCI* devait tout de même s'entendre avec *Rediffusion*, le groupe anglais qui exploitait la station jusque-là et dont le contrat venait à expiration. Guy Noël acheta les droits de *Rediffusion* et c'est le 6 octobre 1975 qu'eut lieu sur les ondes de *Radio Caraïbes* la première émission en langue française en continu. Cependant jusqu'en 1979, l'antenne de *RCI* était partagée entre les programmes martiniquais et sainte-luciens. Ces derniers étaient diffusés du lundi au vendredi quatre heures par jour entre 14h et 18h⁶. Mais à la libéralisation des ondes, les programmes en anglais disparurent définitivement de la programmation de la radio périphérique qui devint en 1982, tout en gardant ses spécificités caribéennes, une radio destinée, en premier lieu, aux Créoles de la Caraïbe francophone.

2. ... À une radio créole

Dans le cadre qui nous intéresse ici, nous entendons le lexème *créole* dans son acception glissantienne c'est-à-dire un système sémantique complexe et inédit, résultat de mélanges, d'emprunts, d'hybridation et de réinterprétations d'éléments linguistiques et culturels disparates. Nous pensons que, parce qu'elle est à la confluence de plusieurs aires géographiques et

⁶ Voir en annexes la grille des programmes de 1979 p. 664

culturelles, *Radio Caraïbes International* est foncièrement le précipité d'attributs, de représentations et d'énonciations remodelés et adaptés aux contextes politique, social et culturel spécifiques des Départements français d'Amérique, et qui, par conséquent, revêtent une dimension originale.

Radio Caraïbes International, est une station dont la particularité est de proposer des programmes et une programmation régis par une politique d'informations infranationales, nationales et internationales avec l'appui et le concours d'*Europe 1*. L'ex-périphérique métropolitaine, partenaire de la radio caribéenne lui cède, en effet, gracieusement ses programmes d'actualité et d'information. Pour les dirigeants de *RCI*, il est essentiel de privilégier la fibre locale tout en s'inscrivant dans une perspective nationale voire internationale constitutive de son identité propre et de la dimension culturelle de ses territoires d'inscription. Tous les jours, l'antenne s'ouvre à 6h avec les informations en direct de Paris transmises par *Europe 1*, et est rythmée chaque heure par des bulletins d'informations régionales et locales. L'identité énonciative de *RCI* est donc traversée, dès son apparition, par ce mouvement double et ambivalent d'enracinement dans un espace et une culture et d'ouverture vers l'extérieur et le reste du monde. Ainsi aux côtés des programmes ayant trait à la localité et à la régionalité, la radio propose des émissions relatives aux événements et faits nationaux et internationaux.

Pluraliste et ouverte sur son environnement géographique et culturel immédiat, la chaîne se démarqua de ses concurrentes avec un ton éditorial nouveau caractérisé par un souci d'infranationalité ou de « proximité » incluant en particulier une large part de programmes de sport, de variétés, d'expressions créoles et de musiques afro-caribéennes. L'objectif étant de créer une station véritablement ancrée dans la réalité créole, Guy Noël fit appel à des journalistes et animateurs ultramarins pour régir la station. Le recrutement de Mano Martel Loutoby en 1976, l'animateur le plus illustre de la radio, coïncida avec l'introduction dans la grille des programmes d'émissions en langue créole comme « *Bonjou misié li-mè* » (« *Bonjour Monsieur le Maire* ») et « *La jènès an tan lontan* » (« *La jeunesse d'autrefois* ») « *durant lesquelles des notables, qui n'avaient jamais utilisé la langue régionale sur une quelconque tribune, acceptaient de n'intervenir qu'en créole pendant deux ou trois heures* »⁷. Se sont également fait jour des émissions de service et d'entraide telles que « *Avoka Karaib* » (« *Avocat Caraïbe* ») ou « *Doktè*

⁷ Béatrice Vandevoorde, « La Martinique. Sorti de l'ombre et résolument identitaire », *l'express.fr*, 11 janvier 2008. Article accessible en ligne sur : http://www.lexpress.fr/region/sorti-de-l-ombre-et-resolument-identitaire_473811.html (consulté en février 2008)

Karaïb » (« *Docteur Caraïbe* ») qui existe encore aujourd'hui sur *RCI* Martinique et qui constitue l'une des rubriques de « Ça vous concerne ». En prise avec l'infranationalité des Martiniquais et des Guadeloupéens, cette émission a conservé sa structure initiale pendant plus de vingt ans avec un premier volet consacré à la médecine moderne et institutionnalisée de faculté, et un autre dédié aux « remèdes raziés » de la médecine traditionnelle et ancestrale à base de plantes. animateur vedette de *Radio Caraïbes International*, Mano Loutoby officie encore aujourd'hui à plus de soixante ans sur la radio de ses débuts du lundi au jeudi de 23 h à minuit avec « Nou ka sonjé yo » (« *Nous ne les oublions pas* ») et surtout avec son « Mano Rétro » diffusé chaque dimanche entre 20 h 30 et minuit, émission pendant laquelle il prend plaisir à proposer aux auditeurs une variété de musiques caribéennes.

En 1978, *Radio Caraïbes International* fut acquise par un groupe d'hommes issus du monde de l'audiovisuel et de la communication métropolitain : R. Augier, J. Dauphin et P. Salinger. Les nouveaux propriétaires mirent en place un plan de développement de la station avec l'installation de studios à Fort-de-France où fut transférée la rédaction, qui ne comptait à l'époque que trois journalistes. En septembre 1981, avec la fin du monopole étatique en matière audiovisuelle et l'instauration d'une liaison hertzienne entre les studios de Fort-de-France et ceux de Castries, l'ensemble de l'équipe de langue française s'établit dans les locaux martiniquais. Les émissions étant enregistrées à Fort-de-France dans les studios de M. Malmain et l'émetteur étant situé en haut du morne Fortune à Castries, l'équipe était contrainte de se rendre chaque semaine en avion à Sainte-Lucie pour amener les bandes magnétiques. Sur le plan juridique, l'entreprise de radiodiffusion était alors détenue par la Compagnie Antillaise de Programmes Audiovisuels, une société de droit français fournisseur exclusif de programmes, et par *Radio Caribbean*, société de diffusion de droit Saint-lucien, titulaire de l'autorisation d'émettre.

En 1979, *RCI* fut la première des Antilles Françaises à émettre en FM stéréo depuis le site de Ti Rocher à Sainte-Lucie. Cette même année, *Radio Caribbean* reprit les actifs de *Radio Jumbo* qui émettait depuis l'île de la Dominique, et la Compagnie Antillaise de Programmes Audiovisuels (CAPA SA) installa un studio à Pointe-à-Pitre. C'est aussi en 1979 que le cyclone David ravagea la partie centrale des Petites Antilles et détruit le système d'émission en Dominique. Les programmes de *RCI* en provenance de la Dominique diffusés dans l'archipel guadeloupéen via les studios pointois reprirent en avril 1980. En 1980, *RCI* se dota d'une société de régie constituée de Havas DOM et Régie Caraïbes n°1. La même année le journaliste Patrice Louis procéda à la réorganisation de la rédaction martiniquaise. Au mois d'août, ce fut le cyclone

Allen qui dévasta la totalité du dispositif d'émission de Sainte-Lucie. En mai 1982, la Société Financière de Radiodiffusion (la SOFIRAD) qui gérait les participations de l'État dans l'audiovisuel privé acquit l'ensemble constitué par *Radio Caribbean*, la Compagnie Antillaise de Programmes Audiovisuels et Régie Caraïbes n°1.

Le 13 novembre 1983, une bombe dévasta la totalité des studios de *RCI* Guadeloupe à Pointe-à-Pitre. Revendiqué par l'Alliance Révolutionnaire Caraïbe (ARC), l'attentat, ne fit pas de victimes mais uniquement des dégâts matériels très importants. Il aurait été commis en réaction à l'arrêt contraint de *Radio Voka*, radio libre parisienne destinée à la communauté afro-caribéenne et afro-océano-indienne d'Île-de-France. Alors rédacteur en chef de *RCI* Guadeloupe, Daniel Marival, dénonça dès le lendemain en direct dans le journal du matin « *la lâcheté de cet attentat perpétré contre une radio qui donne la parole à tout le monde* »⁸. Jacques Chirac, alors Maire de Paris, témoigna, quant à lui, dans un télégramme adressé à Madame Lucette Michaux-Chevry, Présidente du Conseil Général de Guadeloupe, sa « *totale solidarité avec [...] les Guadeloupéens* » qui ne pouvaient que condamner un tel agissement, selon lui, indigne d'une démocratie. En 1986, *Radio Caribbean* commença l'exploitation d'une station de langue anglaise émettant en FM sur Sainte-Lucie. Le groupe se composait alors trois stations distinctes : une station de langue anglaise sainte-lucienne, une station émettant en AM et en FM à destination de la Guadeloupe depuis des studios installés à Gosier, et une station émettant également en AM et en FM à la Martinique depuis des studios foyalais. Dans le cadre des opérations préalables à la cession des stations radiophoniques par la SOFIRAD, l'ensemble connut des modifications en juillet 1987. Les licences d'émission en langue française détenues par *Radio Caribbean* firent l'objet d'une demande de transfert à de nouvelles entités de diffusion à la Dominique et à Sainte-Lucie et la société des programmes, la Compagnie Antillaise, n'exerçait plus son activité que pour les émissions en FM destinées à la Martinique. Une nouvelle société de programmes – la Société Guadeloupéenne de Programmes Audiovisuels (SOGPA)- fut constituée à Pointe-à-Pitre et diffusa des émissions à destination de la Guadeloupe en FM également.

Le 29 avril 1988, les groupes CAPA SA et SOGPA SA furent cédés à des investisseurs métropolitains et antillais. *Radio Caraïbes International* était déjà le média majeur des Antilles dont le capital était partagé entre des fonds d'origine métropolitaine et des fonds d'origine antillaise. En décembre de la même année le capital de la Société Guadeloupéenne de

⁸ *France Antilles*, novembre 1983. Voir l'article dans son intégralité en annexes p. 698

Programmes Audiovisuels fut augmenté et porté à environ 54 000 euros afin d'ouvrir le capital à de nouveaux partenaires guadeloupéens.

Les sociétés *CAPA SA* et *SOGPA SA* ont poursuivi une politique commune de développement avec la création de :

- *RCI Saint Martin – Nord Communication* qui a créé la seule station de langue française dans cette île du nord de l'archipel guadeloupéen et diffusait le programme *RCI 2* à Saint-Martin, Saint-Barthélemy, Montserrat, Antigue, la Guadeloupe et la Martinique.
- *EDIMART*, une société d'édition musicale
- *CAPA SA- RCI Martinique* détenait à parité avec *SOGPA SA- RCI Guadeloupe*, la totalité du capital de deux SARL : la Société Martiniquaise de Télévision (*SOMATEL*) et la Société Guadeloupéenne de Télévision (*SOGUATEL*) qui ont préparé le dossier de *TCI Martinique* et *TCI Guadeloupe*⁹ et possédaient les participations du groupe *RCI* dans le capital de *TCI Martinique*, *TCI Guadeloupe* et *Télé Caraïbe n°1*.

Les sociétés *CAPA SA* et *SOGPA SA* ont changé leur dénomination sociale en 1998 pour devenir respectivement *S.A Radio Caraïbes International Martinique* et *S.A Radio Caraïbes International Guadeloupe*. Quant à la société *Nord Communication*, elle exploite *NRJ* sous franchise depuis 1997 et a donné naissance à *NRJ Martinique* et *NRJ Guadeloupe*. *NRJ Antilles*, est aujourd'hui la première radio musicale jeune destinée aux 15-25 ans des Antilles-Guyane¹⁰. Le groupe *Radio Caraïbes International* est donc une entreprise importante et intégrée au tissu économique local. Il nous est cependant impossible d'en connaître le poids financier exact considérant l'opacité qui entoure cette question.

Depuis janvier 2008, l'entreprise audiovisuelle régionale et la première chaîne de télévision de France et d'Europe sont partenaires. Ce partenariat (pour un an renouvelable)

⁹ Télé communication international (TCI), département de vidéo-production dirigé par Jean-Claude Asselin de Beauville

¹⁰ NRJ Guyane a vu le jour en 2003, et est aujourd'hui leader dans ce département

consiste en l'ouverture d'une antenne de la chaîne nationale en Guadeloupe et en Martinique. Il s'agit pour TF1 de constituer un réseau de correspondants étendu aux départements français de la Caraïbe afin de couvrir l'information locale et régionale à l'échelle nationale, européenne voire internationale via la chaîne d'information en continu LCI. En effet, pour son directeur de l'information Robert Namias, «une chaîne leader comme TF1 ne peut pas ne pas être l'image de tous ceux qui composent la France où qu'ils soient en Métropole mais aussi Outre-Mer»¹¹. Ce partenariat permet à RCI d'asseoir sa position de leader et de pérenniser son image de premier média identitaire et d'information des Départements français d'Amérique tout en restant ouvert sur le reste du monde. Car au-delà de l'aspect historique et économique décrit plus haut, *Radio Caraïbes International*, est aussi et surtout la radio des Français des départements d'Amérique, image spéculaire de ce qu'ils sont (ou de la manière dont ils se représentent) en publicisant leurs préoccupations quotidiennes et leurs identités culturelle et linguistique particulières. Plus qu'une radio géographiquement inscrite dans l'arc Caribéen, elle est, nous l'avons dit, une radio *créole* aux sens linguistique, identitaire et philosophique du terme.

II. **RCI c'est la vie !¹² et la culture insulaires et pan-créoles**

Comme le précise Michel Watin au sujet de la radio privée réunionnaise des années 1980 *Radio Free-DOM*, *Radio Caraïbes International* « innove dans le paysage radiophonique local en offrant une place grandissante à l'expression populaire et à la langue créole » (WATIN in COCHARD, MATTIO, 2005 : 29-32). Pour les radios périphériques situées à leurs débuts à Sainte-Lucie, à Montserrat ou à la Dominique, la langue créole était en effet le dénominateur linguistique commun entre les francophones et les anglophones des Petites Antilles.

1. **Un lien linguistique**

Les médias des Départements français d'Amérique, et la radio notamment, sont consommés régulièrement et par une part non négligeable de la population des îles créolophones de l'Arc Antillais, la Dominique et Sainte-Lucie en premier lieu. Et selon Dorothee Rakotomalala,

¹¹ Dépêche AFP du 11 décembre 2007

¹² Il s'agit du slogan de la chaîne

« la France a volontairement doté les DOM d'émetteurs surpuissants pour 'couvrir' aussi les territoires voisins » (RAKOTOMALALA, 2004 : 100). Des magazines aux bulletins d'information, en passant par la programmation musicale, le créole est partout dans les médias franco-créolophones. Au fil des années, les grilles de programmes se créolisent elles aussi avec des titres d'émissions évocateurs¹³ : « Sé Dam Bonjou » (« *Bonjour messieurs dames* ») et « Nou ka sonjé yo » (« *Nous ne les oublions pas* ») pour l'antenne martiniquaise et « Midi chô » (« *Midi chaud* »), « Eske pawol cé ven » (« *Est-ce que les paroles s'envolent ?* »), « Blag é mizik » (« *Blagues et musiques* »), « Ambians gran moun » (« *Ambiance d'antan* ») en ce qui concerne la chaîne guadeloupéenne. Mais cette créolisation doit tout de même être relativisée dans la mesure où seulement 15% des émissions constitutives de la grille présentent des intitulés en créole. Si bien que seule l'observation des contenus et des productions énonciatives permettrait de véritablement mettre ce phénomène au jour.

Dans un contexte diglossique voire interlectal (selon certaines occurrences) qui caractérise les Départements français d'Amérique, la radio est désormais le lieu où, d'après le journaliste Dannick Zandronis, se configurent « *des contre-pouvoirs où s'expriment toutes les rancoeurs et tous les espoirs de ceux qui souhaitent la rupture (kaskòd) avec la France* »¹⁴. Cette rupture passe par la mise en œuvre de politiques volontaristes de valorisation de la langue créole, restée pendant longtemps minorisée et infériorisée. Cette stratégie visant à maintenir la langue vernaculaire dans certains espaces et sphères de communication publique tels que l'école ou les médias correspond à ce que les sociolinguistes anglosaxons appellent des stratégies de *language survival*. Média de la culture, de la langue et de l'identité créoles, *Radio Caraïbes international*, entre autres radios et entre autres médias¹⁵, tient donc une place essentielle dans ce processus. Les animateurs de *RCI* jouissant d'une liberté d'expression beaucoup plus étendue que sur les antennes de l'ORTF, n'hésitent pas à user de cette langue née dans les territoires même de la Méditerranée caribéenne. Cependant, les journalistes de *Radio Guadeloupe* et de *Radio Martinique* que nous avons interviewés pour cette étude et qui officiaient à l'époque de l'ORTF précisent que si la langue créole était si peu présente dans les programmes radiophoniques ce n'est pas parce que son usage y était interdit mais parce que le personnel s'autocensurait sachant le français symboliquement valorisant et socialement valorisé contrairement à l'idiome vernaculaire.

¹³ Voir en annexes les grilles des programmes du mois de janvier 2007 pp. 661-681

¹⁴ Dannick Zandronis, « Sous-médiatisation ou hypermédiatisation du créole : Éléments pour une créolisation des médias guadeloupéens », Actes du colloque « Kabar pou la Kréolité », Saint-Gilles, Réunion, 18-19-20 décembre 2002, article accessible en ligne sur : <http://www.potomitan.info/divers/kabar3.html>

¹⁵ Naturellement nous pensons à la presse écrite, à la télévision mais aussi à la musique

Si la langue régionale a pu sortir de la sphère privée, où elle est majoritairement employée, c'est aussi parce que les médias ont changé. L'apparition des radios associatives à partir de 1981 a largement ouvert les ondes au créole face à un service public figé qui osait à peine diffuser de la musique locale. L'animateur de *Radio Caraïbes International* Martinique Mano Loutoby a réellement joué les précurseurs en faisant intervenir à l'antenne maires, médecins, avocats et même un archevêque dans la langue régionale. La journaliste Béatrice Vandevoorde rapporte que « *Mano se souvient encore du scandale consécutif à l'émission avec Monseigneur Marie-Sainte, au début des années 1980 : 'France-Antilles en avait fait sa une, parlant de l'archevêque qui avait "osé" s'adresser en créole aux Martiniquais'. L'animateur se rappelle aussi fièrement avoir réussi à mettre fin à un conflit qui paralysait le secteur du BTP depuis trois mois, en amenant patrons et ouvriers à négocier en créole à la radio* »¹⁶. À ce sujet, Jean Bernabé et Raphaël Confiant précisent que « *dès la fin des années 1970, la langue de négociation des syndicats d'ouvriers et d'employés est essentiellement le créole, le français n'intervenant qu'au niveau des accords officiels écrits* »¹⁷. Ces initiatives ont permis aux médias et, plus particulièrement, à *Radio Caraïbes International* de démontrer que la langue créole n'est pas nécessairement assignée à la familiarité et à la trivialité mais qu'elle peut aussi servir à gloser et expliquer des préoccupations sérieuses ayant trait aux domaines du droit, de la santé ou de la politique.

Pour certains créolistes « *l'anglicisation du créole parvenant à des auditeurs non-anglophones et la francisation de cette même langue parvenant à des auditeurs non-francophones constituent, semble-t-il, une donnée majeure des expériences radiophoniques périphériques* » (BERNABÉ, PRUDENT in BONNIOL, 1980 : 338). En effet, le créole est de plus en plus parlé et entendu sur les chaînes de télévision et de radio. Aujourd'hui, plusieurs radios associatives et radios libres réalisent l'ensemble de leurs émissions en créole *Radyo Lévé Doubout Matnik* (RLDM), *Radyo Assé Pléré An Nou Lité* (Radio Apal). Les généralistes, en revanche, se contentent de pratiquer de fréquents allers-retours entre le français et le créole. Les essais de journaux tout en langue régionale ont été de courte durée, sans doute desservis par un créole un peu scolaire qui laissait perplexe bon nombre de téléspectateurs et d'auditeurs. Dans ce contexte de médiatisation accrue de la société, certains auteurs et acteurs de la scène médiatique insulaire considèrent que le créole radiophonique que publicise le média est un facteur supplémentaire –et

¹⁶ Béatrice Vandevoorde, « La Martinique. Sorti de l'ombre et résolument identitaire », *l'express.fr*, 11 janvier 2008. Article disponible en ligne sur : http://www.lexpress.fr/region/sorti-de-l-ombre-et-resolument-identitaire_473811.html (consulté en février 2008)

¹⁷ Jean Bernabé et Raphaël Confiant, « Le CAPES créole : arrière-plan historique, sociologique et politique, stratégies et enjeux », article accessible en ligne sur : <http://ouest-guyane.scola.ac-paris.fr> (consulté en mars 2008)

non des moindres- de décréolisation qualitative¹⁸. En effet, nombre de journalistes et de défenseurs de la Créolité dénoncent une hypermédiatisation du créole qui constituerait un danger pour la survie même de la langue. Tous les jours, la syntaxe, le lexique, la rhétorique, la phonétique, et la grammaire du créole sont mis à mal par des interlocuteurs (les animateurs, les journalistes, les invités et les auditeurs intervenant à l'antenne) qui ne s'en préoccupent que très peu. Le créoliste Raphaël Confiant craint, lui, que cette pratique informelle du créole vernaculaire, qu'il qualifie de « francréole » (sorte d'hybridation linguistique) ne conduise, à terme, à sa dilution. Car « *le créole médiatique, nous précise le linguiste martiniquais Jean Bernabé, fonctionnant en osmose avec le français se francise de jour en jour* » (BERNABÉ, 2005 : 6-7). Cette francisation ou décréolisation de l'idiome créole, est le corollaire de la stratégie de *language survival* mise en œuvre par les médias audiovisuels locaux depuis les années 1980, stratégie visant à la survie du créole par son maintien au sein de la sphère médiatique dans un contexte *d'urgence communicative*. Il est vrai que dans le contexte audiovisuel, il s'agit moins de *bien* parler le créole, que de parler le créole ; la stratégie discursive étant une stratégie communicative et de prise de parole et non une stratégie de « *préservation et de relance des structures linguistiques* »¹⁹ de la langue maternelle.

Plutôt pessimiste, Jean Chomerau-Lamotte pense quant à lui que la vulgarisation du créole dans les médias aurait engendré la disparition de « *toute la culture raffinée de la Guadeloupe* » (CHOMEREAU-LAMOTTE, entretien de décembre 2005). Le développement des radios locales privées est aussi caractérisé par un double mouvement : s'il contribue à la défense des particularismes culturels, patrimoniaux et linguistiques, d'une part, c'est aussi l'essor des radios commerciales et associatives qui participe paradoxalement à son altération (syntaxique en premier lieu). Pourtant, dans une perspective d'évolution, de publicisation et de reconnaissance des particularismes linguistiques, le créole a incontestablement besoin des médias, et de la radio en particulier, pour continuer à vivre en tant qu'idiome différencié du français. Dans la partie introductive du premier dictionnaire créole martiniquais-français, Raphaël Confiant justifie l'impératif et l'urgence de normalisation et de modalisation de la langue créole en avançant que « *ce que l'on entend trop souvent sur certaines radios libres, pour ne prendre que ce seul exemple, radios pourtant sincèrement dévouées à la défense et l'illustration du créole, est plus proche d'une sorte de dialecte du français, voire parfois d'un baragouin, de ce que nous appelons*

¹⁸ En opposition à une décréolisation quantitative qui concerne, elle, la diminution du nombre de locuteurs créolophones

¹⁹ Jean Bernabé et Raphaël Confiant, « Le CAPES créole : arrière-plan historique, sociologique et politique, stratégies et enjeux », Article en ligne disponible en ligne sur : <http://ouest-guyane.scola.ac-paris.fr>, (consulté en mars 2008)

pour notre part, le 'créole stabilisé' » (CONFIANT, 2007 : 11). La créolisation linguistique (et d'un certain point de vue, culturelle) des médias infranationaux est au centre de la matrice de prise de conscience identitaire en œuvre dans les Départements français d'Amérique. Pour les fervents défenseurs de la langue créole, la radio doit développer des «zones», des «plages» de créole *natif/natal*. Il s'agit d'un créole qui résulterait d'une prise de conscience et d'un travail stylistique et expressif sur la langue. Pour les membres du GEREK, la radio bien programmée et bien utilisée peut être mise au service de cette révolution culturelle communicative (GEREK, 1982). L'objectif étant, par conséquent, de permettre l'expression, la démocratisation et la légitimation de l'usage de cette langue régionale tout en la préservant d'un certain étiolement, d'une certaine « décréolisation ».

2. Un liant socioculturel

L'arrivée de *Radio Caraïbes International* dans les paysages médiatiques guadeloupéen et martiniquais a constitué une véritable révolution audiovisuelle pour les habitants de ces territoires. C'est en effet la première fois qu'ils étaient entendus et écoutés, qu'ils avaient accès à un espace public médiatique duquel ils ont été jusque-là écartés. Et la particularité de ces prises de parole publiques est qu'elles se font « *selon des modes de communication* » et dans le ou les codes linguistiques qui leur sont propres (WATIN in COCHARD, MATTIO, 2005 : 29-32).

Plus que l'usage de la langue créole, ce sont les « Dédicaces » et le « Hit Parade Créole » qui ont fait le succès de *Radio Caraïbes International*. C'est à partir de l'instauration de ce rendez-vous quotidien animé par Yann Duval que les Martiniquais se sont véritablement approprié un média qui leur donnait enfin la parole en leur permettant (ou en leur donnant l'illusion) de composer leur propre programmation musicale le temps d'une émission, dans un contexte où les seules chansons qui passaient sur les ondes étaient celles du hit parade de la Métropole. Le concept de cette émission, s'il est simple et a déjà fait ses preuves dans des contextes différents (et notamment en Europe et aux États-Unis), favorise tout de même la mise en lumière d'une identité créole et caribéenne alors très peu présente sur les ondes. L'émission « Radio Calypso » animée par Jean-Claude Asselin de Beauville et Balthazar, émission dont le principe était de découvrir les nouveaux talents de la région, est également un des programmes les plus populaires de la radio infranationale.

Dans ce processus, l'animateur martiniquais et figure emblématique de *RCI*, Bastien Thierry, passionné de musique caribéenne, profite de la liberté d'expression qui lui est accordée pour diffuser des morceaux locaux et régionaux. Les rythmes de la Caraïbe insulaire trouvent alors sur l'antenne de la radio bidépartementale une place sans précédent. L'auditeur martiniquais et guadeloupéen peut désormais écouter salsas, calypsos, reggae, bachatas, compas et autres biguines sans avoir à se brancher sur les radios anglophones et hispanophones insulaires avoisinantes. Cette présence caribéenne nouvelle, même si elle ne s'incarne qu'à travers des sonorités et des rythmes, participe malgré tout au processus de prise de conscience de l'appartenance des Départements français d'Amérique à cette aire géoculturelle et artistique. La musique est un des attributs identitaires les plus forts dans la mesure où, relevant de l'ordre de la perception et de la gnose, elle transcende les barrières spatiales, temporelles et linguistiques. Elle autorise, par conséquent, une dynamique identificatoire qui permet aux Français insulaires de se penser non plus seulement dans leur antillanité mais également dans leur caribéanité. *Radio Caraïbes International* est aussi devenue le lieu privilégié d'expression et de résurgence des traditions. Outre la musique Gwo Ka en Guadeloupe, le Bel Air en Martinique, la mazurka ou encore la biguine, *RCI* est le média des Antilles françaises à avoir initié le premier « Chanté Noël » médiatisé et diffusé en direct. Si Mano Loutoby a introduit sur la scène radiophonique les musiques traditionnelles et avec elles tout un pan de la culture créole et caribéenne, il a également impulsé la mise en visibilité des fêtes de Noël, devenues depuis les « *Mano-nwel* » - Les Noël de Mano-.

Les « chanté Nwel » sont des manifestations collectives et populaires organisées lors de la période qui va du premier jour de l'avent à la nuit de Noël, période pendant laquelle les individus se rassemblent pour chanter des cantiques traditionnels de Noël à caractère liturgique et religieux. La spécificité insulaire tient au fait que ces chants de Noël qui, pour la plupart, sont connus internationalement (États-Unis, Grande-Bretagne, Allemagne), sont déclamés en créole ou en français mais sur les rythmes « caribéanisés » de la mazurka et de la biguine. Ce sont pour la plupart des cantiques datant du Moyen-Âge en provenance de l'Europe et en particulier des régions françaises de Lyon et d'Avignon. Réinvestie socialement, culturellement et symboliquement par les sociétés créoles, cette tradition connaît un regain d'intérêt et un certain revivalisme depuis les années 1980-1990 grâce à l'activisme des associations culturelles infranationales, alors que l'on observe un mouvement contraire en France métropolitaine par exemple. Elle est aussi devenue un item identitaire fort au centre de la matrice de défense des musiques et des pratiques culturelles traditionnelles et patrimoniales. Les insulaires français se

réunissent en famille en invitant amis et voisins pour chanter les cantiques de Noël sur les sonorités des *ti-bois*, *kon-lambi*²⁰ et autres tambours. Les « chanté Nwel » sont aussi la représentation symbolique de liens, de solidarité et de cohésion socioculturels qui unissent les porteurs de culture. En participant et publicisant cet événement, la radio contribue à affermir ce lien en l'actualisant médiatiquement et en le ritualisant socialement. Et, dans ce cas, la radio n'est plus simplement vecteur d'énonciations culturelles mais il devient aussi acteur et promoteur de la valorisation et de la prise de conscience identitaire. Le média s'approprie l'*agenda setting* à la fois événementiel, culturel et social de ses auditeurs, pour fonder ses événements propres mais également pour renforcer sa qualité de média d'accompagnement.

D'autant que la dimension relationnelle est celle qui préside à la définition identitaire que les responsables confèrent à *Radio Caraïbes International*. Média forum et convivial, la radio n'hésite pas à ouvrir ses portes aux auditeurs pour démystifier et donner une certaine visibilité à l'espace où se fait quotidiennement *leur* radio. Yann Duval, animateur de *RCI* dans les années 1970, se souvient avoir invité régulièrement « *des jeunes en studio, parce que ça n'avait jamais été fait, ils n'avaient pas l'habitude, ils venaient, jouaient de la guitare et chantaient une chanson, puis repartaient* » (DUVAL, entretien de décembre 2005). La relation est en effet au cœur de la construction discursive et identitaire de *RCI* animée par cette volonté d'interagir avec ses auditeurs, de les accompagner dans leur vie quotidienne, d'en partager les écueils et les épreuves comme les réussites. Lors des catastrophes naturelles engendrant des dégâts matériels et des pertes humaines, et touchant aussi bien les Antilles françaises que les autres îles de la Caraïbe, la radio aménage ses programmes pour informer et exprimer sa solidarité aux auditeurs. Elle a notamment joué un rôle central lors de lors du passage du cyclone Hugo en 1989. C'était en effet le seul média capable d'émettre et de relayer en direct les informations, se révélant être un véritable soutien moral et psychologique pour toutes les familles. La communication infranationale doit être appréhendée par conséquent, en termes de phénomène social, comme « *instrument de perception de la vie quotidienne* » pour reprendre une expression de Pierre Christin. À cet égard, le slogan de la chaîne privée « *RCI, c'est la vie !* » est symptomatique de cette spécificité de la microcommunication.

Le média devient véritablement un allié, un ami, voire dans certains cas, un confident. Il s'agit d'être le plus proche possible et à l'écoute des Français vivant dans les Indes Occidentales

²⁰ « *Conque de lambi* » en français, instrument fait d'une coquille d'un gros mollusque dans laquelle on souffle par un trou fait à sa base

insulaire et de leur donner l'impression d'être les collaborateurs, co-constructeurs voire les co-acteurs, privilégiés de la radio. Aussi, la radio privée locale, et plus largement, les médias infranationaux « *sont les lieux de l'expression du lien social* » (PAILLIART in MABILEAU, TUDESQ, 1990 : 80). Corroborant cette idée, les radios privées locales sont depuis 1996 des « Radios de communication sociale de proximité », vocable consacré par la loi Trautmann de 2000 qui définit la communication sociale de proximité comme « *le fait de favoriser les échanges entre les groupes sociaux et culturels, l'expression des différents courants socioculturels [...]* »²¹. Toutes ces caractéristiques inhérentes au média radiophonique semblent s'intriquer pour nourrir un imaginaire identitaire collectif nécessaire au processus d'affirmation et/ou renforcement du sentiment d'appartenance territorial et culturel de la communauté à laquelle il s'adresse.

Enfin, l'émergence des radios locales privées, nous précise Jean-François Tétu, est consubstantielle à un mouvement de « *défense et d'illustration d'un territoire et l'articulation d'une communauté, sur une base territoriale, avec d'autres (la mise en réseau ultérieure, non sans de fortes analogies avec le câble d'ailleurs) montre la domination économique de ce qui, au départ, était l'affirmation symbolique d'une identité* » (TÉTU in CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, 1992 : 117). Il est vrai que la radio doit proposer une programmation optimale lui permettant de vendre l'espace publicitaire qu'est son antenne à un public, public qui l'a choisie pour ses annonceurs mais aussi pour ses programmes.

III. Description des émissions du corpus

Notre étude porte sur les discours radiophoniques en tant qu'ils constituent des formes singulières de l'expression d'une conscience identitaire. Mais la première difficulté est de discriminer ce qui est identitaire de ce qui ne l'est pas. À partir de quels critères objectifs, pertinents et intelligibles opérer ce choix tout en sachant que l'identité est avant tout une abstraction subjective, et par conséquent (nous l'avons vu), polysémique bien qu'elle résulte d'une adhésion collective à des fictions et représentations qui sont d'abord le fait de certains individus sociaux ? Radio généraliste, *Radio Caraïbes International* propose une programmation diversifiée comprenant des émissions d'information, politiques, économiques, de société, musicales que ses

²¹ Extrait de l'article 29 de la loi n°2000-719 du 1^{er} août 2000 relative à la liberté de communication cité in Jean Kouchner, *Les radios de proximité. Mode d'emploi*, Paris, Victoires Éditions, 2006, p. 20

dirigeants spécifient comme étant en prise avec les préoccupations quotidiennes, identitaires et culturelles particulières de ses auditeurs. Cependant, et même paradoxalement, aucun des programmes de la radio qui se définit pourtant comme *le* média des Guadeloupéens et des Martiniquais et premier support d'expression de leurs particularismes culturels, n'est dédié spécifiquement à la ou aux cultures/identités créoles, ou caribéennes. En conséquence, les manifestations et la réification discursives de ces cultures émaillent l'ensemble de la grille ; des émissions d'information aux émissions économiques et politiques, en passant par les émissions de divertissement et la publicité. Dès lors, l'identité, ou plutôt l'affirmation de l'identité, revêt à l'antenne un caractère ubiquiste puisque présente dans chacune des productions énonciatives du média, explicitement ou de manière plus latente, et ce, quel que soit le genre considéré. L'évocation identitaire peut être aussi explicite en s'exprimant au niveau linguistique (ce qui est dit) mais également au niveau supralinguistique (accents, prosodie, intonations, etc.). Dans ce contexte, nous avons opté pour la sélection des émissions interactives « Ça vous concerne » en Martinique et « Bien dans la vie ! » à la Guadeloupe dont la configuration et l'organisation narratives se cristallisent autour d'une parole singulière : la parole profane, anonyme, ordinaire.

1. Le talk sur *Radio Caraïbes International* : cadre d'expression des parlers « ordinaires » créoles²²

Notre réflexion ambitionne de saisir les marques et les formes expressives d'identité qui structurent les discours radiophoniques. Dans la mesure où, comme le souligne Claude Lévi-Strauss, « *l'identité se réduit moins à la postuler ou à l'affirmer, qu'à la refaire, la reconstruire* » (LÉVI-STRAUSS, 1977 : 331), il s'agit moins de procéder à un simple inventaire ou d'établir une collection d'indices discursifs que de mettre en lumière des mécanismes de configuration-reconfiguration médiatiques de ou des identité(s) d'une communauté qui s'imagine et se représente. Ces dernières décennies en effet, l'inflation de la prise de parole directe d'acteurs sociaux ordinaires s'actualise dans le cadre d'arènes et de genres médiatiques inédits qui peuvent être appréhendés en terme d'espaces (publics) mosaïques, car élargis, d'expression et/ou de discussion. L'apparition et la multiplication des espaces publics médiatiques insulaires (alternatifs) au début des années 1980, sont en effet des espaces au sein desquels se mettent en scène les sociétés créoles des Départements français d'Amérique. C'est pourquoi nous pensons que les espaces publics médiatiques, radiophoniques en particulier, fonctionnent comme des

²² Nous empruntons ici le titre du dossier « Les Mondes Créoles » de la Revue *Médiamorphoses* publié en 2005

espaces « *d'offres identitaires, d'affichage d'identités collectives (Eux/Nous) que peuvent plus ou moins endosser les membres du public [...]* » (BASTIEN, NEVEU, 1999 : 47) et où la dimension profane de ces paroles est essentielle. Il s'agit en effet d'espaces polyphoniques qui permettent aux acteurs sociaux ordinaires ou à certaines formations sociales « *ne disposant pas d'un accès routinisé aux forums médiatiques [de pouvoir] accéder à l'espace public, ou esquisser des espaces d'expression alternatifs* » (Ibid.). *Radio Caraïbes International* occupe une place particulière dans le champ de l'audiovisuel insulaire et constitue, comme nous l'avons déjà précisé en amont, pour les français de la Caraïbe un lieu du (se) dire.

Dans cette perspective, qu'elle soit parole forum, divan ou documentaire²³, la parole anonyme, souvent corrélée à une parole experte, se fait entendre de plus en plus à la radio, et en particulier à travers les émissions de *talk* de la plus sérieuse à la plus divertissante. L'apparition et la multiplication de ces nouveaux genres médiatiques, et par conséquent, de cette mise en représentation contemporaine du monde, résultent, selon Dominique Mehl, de l'articulation de deux mouvements : « *l'irruption de la parole profane sur la scène publique d'un côté, la valorisation du témoignage privé de l'autre* » (MEHL, 1996 : 8). Nous pensons en effet que la dynamique inhérente à tout programme interactif est bien celle qui estompe les frontières entre sphère privée et sphère publique en les rendant floues et incertaines. De plus, nous précisons Bastien François et Érik Neveu, « *la multiplication de formes de paroles publiques (ou, du moins publicisées) qui font appel au registre du témoignage c'est-à-dire à une forte implication du locuteur dans ce qu'il dit* » (Op.cit. : 32) amène à s'interroger sur ce processus de médiatisation grandissante des affects et des préoccupations d'ordre privé voire intime.

Au centre de nombreux travaux ayant trait au média télévisuel²⁴, cette problématique n'a que peu suscité l'intérêt des chercheurs s'intéressant à la radio et à ses enjeux communicationnels. C'est pourtant elle qui structure et organise l'interaction radiophonique dont la principale visée est de mettre en valeur une parole ordinaire, et dans le contexte des Départements français d'Amérique, un « parler créole » ordinaire. Le terme « parler créole » étant entendu ici dans une large acception : il ne s'agit pas seulement de l'utilisation de la langue créole, mais il s'agit également de l'usage de la langue française en tant qu'idiome réapproprié et réinvesti par les locuteurs français vivant dans la Caraïbe et qui devient, par conséquent, le parler français des

²³ Taxinomie proposée par Christophe Deleu dans son ouvrage *Les anonymes à la radio. Usages, fonctions et portée de leur parole*, Paris, INA-De Boeck, 2006, 232 pages

²⁴ Nous pensons évidemment aux travaux de Dominique Mehl, mais également à ceux de Philippe Lejeune, Claude Sorbets, Nicolas Journet, Érik Neveu, Serge Tisseron, etc.

Départements français d'Amérique, différent de celui parlé en métropole. Il convient ainsi de souligner la prégnance des façons de parler ordinaires et de s'intéresser à la manière dont elles se font jour au cours des échanges conversationnels à la radio.

Par ailleurs, comme le souligne Christophe Deleu, si l'intégration croissante de la parole profane aux programmes radiophoniques relève d'une « logique citoyenne » salutaire qui consiste à donner la parole à ceux qui ne l'ont pas habituellement, elle est également régie par une « logique d'audience » et marchande. Et cette logique d'audience s'appuie d'ailleurs sur la mise en scène et en spectacle de cette parole qui fonde le pouvoir de captation du média. Dans le cadre de cette recherche, tout en gardant présent à l'esprit que l'entreprise radiophonique (nous pouvons même dire audiovisuelle) *Radio Caraïbes International* est aussi une entreprise marchande, nous nous intéresserons essentiellement à la manière dont y sont mis en représentation les discours au sein des émissions interactives. Il nous semble en effet qu'en tant que lieu de rencontre de deux types d'énonciations sociales et intracommunautaires, l'émission interactive est un catalyseur, et non un simple miroir, des représentations et imaginaires socio-culturels qui circulent dans les différentes sphères constitutives de la société. En effet, « *les propos qu'on entend à la radio ne sont pas semblables aux propos échangés entre deux ou plusieurs personnes dans la sphère privée : ils s'adressent à un grand nombre d'auditeurs* » (DELEU, 2006 : 52). Cette dernière caractéristique influence non seulement les conditions d'accès au média et d'octroi de cette parole médiatique, mais également l'organisation de l'énonciation elle-même. C'est pour cette raison que nous considérons le programme radiophonique non comme le reflet des représentations sociales, mais comme une traduction particulière parce que médiatique et médiatisée de la réalité. Ainsi nous avançons à la suite de Bastien François et Érik Neveu, que les expressions identitaires médiatiques, et radiophoniques en particulier, sont davantage des « *façons de construire le réel* » (Op.cit. : 32) que des façons de dire le réel dans la mesure où il s'agit véritablement d'opérations de communication.

Enfin, nous pensons que les émissions interactives constituent des lieux de rencontre de discours, ceux de l'instance médiatique (le « je ») et ceux de l'auditorat (un « tu » construit à la fois idéal et réel). C'est cette dimension interrelationnelle propre au format interactionnel des émissions de talk-show, qui corrèle les visions du monde, les croyances et les représentations des deux pôles de la communication radiophonique, qui fait des émissions interactives des objets particulièrement stimulants d'un point de vue scientifique et notamment pour notre questionnement qui s'inscrit dans le champ des Sciences de l'information et de la communication.

L'interaction au fondement de tout acte de communication et *a fortiori* de la communication interpersonnelle, est donc l'espace au sein duquel se rencontrent des imaginaires et des représentations sociales et se co-construisent les discours identitaires et culturels. Parmi les programmes interactifs diffusés sur les antennes de *Radio Caraïbes International* Martinique et *Radio Caraïbe International* Guadeloupe, un seul nous a paru pertinent pour la mise en lumière des modalités d'énonciation et de revendication d'une culture créole et/ou caribéenne. Les émissions interactives économiques et politiques nous paraissant trop spécialisées, ce sont les émissions de talk-show de la matinée que nous avons jugées les plus à même de révéler la conscience d'appartenance de l'instance médiatique et de médiation - en qu'énonciateur- comme celle des auditeurs, à une même communauté imaginaire multidimensionnelle (sociale, identitaire, culturelle, territoriale, linguistique, insulaire, etc.).

2. « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie ! »

Notre choix s'est ainsi porté, pour le département de la Guadeloupe, sur l'émission « Bien dans la vie ! » présentée par Judith²⁵, et « Ça vous concerne » animée par Peggy²⁶ pour le territoire martiniquais, diffusées toutes les deux de neuf heures à onze heures et du lundi au vendredi. Ce sont les seuls formats familiaux de *Radio Caraïbes International* qui offrent aux auditeurs un panel varié et diversifié de thématiques et de questionnements du réel. Les enregistrements constitutifs de notre corpus d'analyse ont été réalisés entre le 15 janvier et le 26 janvier 2007 pour chacune des émissions à l'aide du logiciel *Audiograbber* qui nous a permis de copier en streaming des sons au format numérique. Nous avons donc collecté et analysé un corpus sonore correspondant à une quarantaine d'heures de programmes.

Selon les chiffres de Métridom²⁷ pour l'année 2007, la tranche horaire de diffusion de ces programmes est aussi celle qui réalise les meilleurs scores en matière d'audience, même si elle succède au *peak time* du 6h – 9h. Mêlant rubriques pratiques, conseils, sujets de société, petites annonces, flashes d'information nationale, jeux et interludes musicaux, ces émissions laissent aussi une large place aux auditeurs, ou plus justement, à « leurs auditeurs ». Des séquences en

²⁵ Émission qui, dans les années 1990, était intitulée « *Clin d'œil à la vie* »

²⁶ Les animatrices sont toutes les deux originaires des Départements français d'Amérique

²⁷ Voir en annexes les résultats d'audience pp. 652-660

extérieur et en direct sous la forme de micro-trottoirs (genre corporalisant²⁸) participent également à la construction et au renforcement de la relation de proximité qui unit le média aux auditeurs.

Bien que possédant un format similaire, les deux émissions s'organisent de manière différente et ont leurs particularités. En effet, elles se décomposent en deux parties durant lesquelles les auditeurs interviennent en direct :

- la première est dédiée aux rubriques de conseils pratiques en ce qui concerne le programme martiniquais avec la présence d'un expert, aux petites annonces et offres d'emplois dans « Bien dans la vie ! »
- la seconde est consacrée au *talk* et discussions ayant trait à des sujets de société

De plus, d'après le descriptif proposé par la chaîne, « Ça vous concerne » est le programme pendant lequel les auditeurs peuvent « *poser des questions et faire partager [leurs] expériences sur le thème du jour* »²⁹ déterminé à l'avance par l'instance d'émission. « Bien dans la vie ! » est une émission familiale qui, aux côtés des informations pratiques qu'elle délivre, vise à « *évoquer avec [les] auditeurs et surtout auditrices leurs préoccupations intimes et personnelles : vie privée, comportements à la maison, au bureau ou en famille* »³⁰. Le ton intentionnellement convivial et chaleureux, et la liberté de parole incitent également l'auditeur à s'approprier le média à travers les émissions proposées. Nous pouvons ainsi affirmer que, « *fondée[s] sur l'expression des émotions et sur le témoignage* » les émissions « Bien dans la vie ! » et « Ça vous concerne » « *exhibe[nt] de l'expérience [...]* » (MEHL, 1996 : 13) et privilégient le discours social ordinaire parfois au détriment de l'expertise. Nous pouvons conclure à l'instar de Dominique Cardon et Jean-Philippe Heurtin qu'il convient d'appréhender les émissions de talk-show radiophoniques comme « *le produit d'une co-construction du dispositif et de ses participants* » (CARDON, HEURTIN in BASTIEN, NEVEU, 1999 : 86), l'un étant conditionné par l'autre et réciproquement.

²⁸ Nous reprenons ici la terminologie élaborée par Roselyne Ringoot et Yves Rochard dans un article intitulé « Proximité territoriale : normes et usages des genres journalistiques » paru dans la revue *Mots. Les langages du politique*, n°77, mars 2005, pp. 73-90. Les auteurs regroupent sous le vocable genres coporalisants « *les genres qui induisent une mise en scène du journalisme en train de se faire, en signifiant la corporalité du journaliste et/ou de ses sources* ».

²⁹ Voir en annexes la grille de programme de RCI Martinique rentrée 2006-2007 pp. 674-681

³⁰ Voir en annexes la grille de programme de RCI Guadeloupe rentrée 2006-2007 pp. 665--673

La grande majorité des sujets et des thèmes abordés (« la ménopause », « la répartition des tâches ménagères dans le couple », la rubrique « la recette du jour », etc.) laissent penser que ces talk-shows d'adressent en premier lieu à un public féminin, bien que l'antenne soit largement ouverte aux hommes. L'analyse du nombre de tours de paroles atteste et corrobore cette hypothèse. En effet, les hommes ne représentent que 23% des intervenants s'exprimant sur les antennes de *RCI* Guadeloupe et *RCI* Martinique.

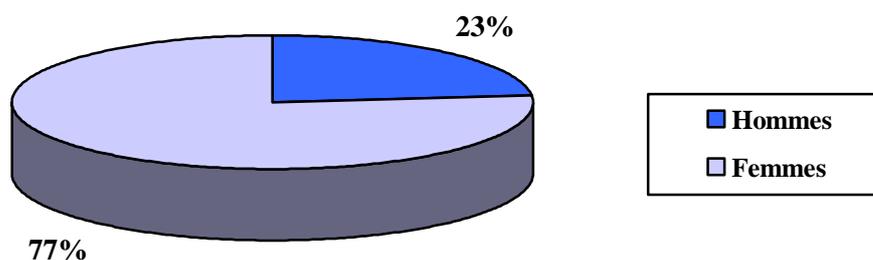


Figure 5. Distribution des tours de parole sur Radio Caraïbes International

Pourtant, en évoquant des faits de société, c'est la quotidienneté de tous les Français de la Caraïbe que ces talk-shows s'appliquent à mettre en scène et en discours. De plus, la convocation et la sollicitation d'acteurs appartenant à la communauté infranationale, qu'il s'agisse des experts présents (psychologues, médecins, avocats, etc.) en studio aux côtés de l'animatrice ou de la plupart des auditeurs intervenant en direct à l'antenne, contribuent à renforcer cette visée relationnelle et de « proximité » culturelle et discursive. Via le prisme médiatique, la parole de ces derniers se retrouve valorisée et leurs points de vue sur le monde légitimés. Il s'agit d'une parole à la fois forum et divan dans la mesure où si « *par le biais du téléphone, l'auditeur pose des questions ou donne en direct son avis sur tel ou tel sujet* » (DELEU, 2006 : 58), il est aussi amené parfois à se confier à l'animateur et l'expert, mais également à tous les auditeurs de *Radio Caraïbes International*. Dans la mesure où les sujets abordés dans les émissions analysées ne sont pas seulement hétérocentrés, mais sont également égocentrés, la frontière entre témoignage et confession est particulièrement poreuse.

L'émission interactive est à la fois un cadre social et médiatique particulier d'interaction, d'interprétation du monde et de légitimation de la parole. Autrement dit, dès lors qu'ils s'expriment sur l'antenne les auditeurs et les animateurs sont de fait investis de ce pouvoir de dire

le monde. Les émissions de talk-show concourent à la mise en scène d'un espace public médiatique, sorte de traduction médiatée de l'espace public social, espace de discussion au sein duquel sont pris en charge les préoccupations et les questionnements propres aux sociétés françaises de la Caraïbe. En effet, le terme talk-show doit être ici appréhendé dans son acception anglo-saxonne qui regroupe sous ce vocable l'ensemble « *des émissions dites de parole, de mise en scène de discussions publiques ou privées* » c'est-à-dire l'ensemble des émissions où l'on parle (BEN AMOR-MATHIEU, 2000 : 209). Il importera donc de mettre en lumière dans les chapitres qui suivent la manière dont s'organisent et se structurent la parole et l'énonciation dès lors que sont abordées des thématiques relatives à l'identité et à la culture particulières des espaces dans lesquels se localisent ces discours.

En tant qu'objet d'étude, la radio infranationale *Radio Caraïbes International* présente des spécificités tout à fait intéressantes pour notre questionnement triadique média - identité(s) culturelle(s) – territoire. En effet, son histoire singulière, son ancrage géographique (Sainte-Lucie, puis Martinique et Guadeloupe), son caractère plurilingue (anglais, espagnol, français, créole) et son rayonnement dans l'Arc Antillais notamment, en font un média intrinsèquement caribéen en prise avec le réel ethnosocioculturel de ses auditeurs. Ce sont ces éléments, entre autres, qui expliquent le succès (durable). Dans la mesure où la radio est également et en premier lieu une entreprise commerciale, il nous a semblé essentiel de préciser que les politiques éditoriales mises en œuvre relèvent également d'enjeux à la fois marchands et discursifs, les deux aspects étant interdépendants. Toutefois, dans le cadre de cette recherche, ce sont bien les stratégies de mise en discours et en scène de l'identité qui nous intéressent, et en particulier dans les émissions de talk-show « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie ! » appréhendées en tant que catalyseurs médiatiques des énoncés et représentations circulant dans la sphère sociale. Dans cette perspective, le chapitre suivant s'attachera à mettre en lumière les contrats de communication et thématiques qui particularisent ces émissions, et la manière dont ces derniers influent sur l'organisation et la structuration ethnodiscursive des énonciations.

CHAPITRE 8. THÉMATIQUES ET MARQUES DISCURSIVES MÉDIATIQUES

Le cadre théorique et l'objet de recherche posés, il s'agit, dans ce chapitre, de considérer les spécificités discursives qui façonnent les énonciations radiophoniques des émissions de talk sur *Radio Caraïbes International*. En vue de cette entreprise, il nous paraît pertinent, dans un premier temps, d'organiser notre corpus selon les thématiques récurrentes qui innervent ces programmes ainsi que les contrats de communication singuliers que ces thématiques sous-tendent. En effet, dans la mesure où chaque thème suppose la mise en œuvre de visées communicationnelles qui lui sont propres, elle suppose également une certaine manière de mettre en scène et de dire l'identité. Dans cette perspective, après avoir mis en lumière les indices discursifs dont la récursivité fait de certains énoncés radiophoniques constitutifs de notre corpus des énoncés imprégnés d'identité et de culture – des *ethnodiscours*-, il convient de s'intéresser aux liens qui unissent ces types de discours aux thèmes abordés au cours des émissions, et de se demander, par conséquent, si leur déploiement au sein des narrations radiophoniques et leur organisation ne sont pas, au fond, (sur)déterminés par ces thématiques ?

I. Thématiques et contrats de communication des émissions de talk-show de *Radio Caraïbes International*

Concevant l'émission radiophonique interactive comme un texte c'est-à-dire un construit sémantique, il nous semble essentiel dans un premier temps de mettre en évidence les traits et caractéristiques qui en constituent le dispositif et qui en déterminent la macro-structuration discursive et thématique¹. Les émissions du corpus que nous nous proposons d'analyser, à l'instar de nombreuses productions médiatiques, ont cette particularité de réunir en leur sein plusieurs genres discursifs. Mais cette pluri-généricité permet tout de même la caractérisation d'une visée dominante : le *divertissement*. Concernant plus particulièrement les programmes de *Radio*

¹ Voir pour la notion de « macro-structure thématique » l'ouvrage de Noël Nel, *Le débat télévisé*, Paris, Armand Colin, 1990, pp. 53-54

Caribes International « Bien dans la vie ! » et « Ça vous concerne », il apparaît que la diversité des genres et des thèmes abordés, des types de paroles mobilisés et, par conséquent, des modalités de scénarisation de ces paroles, en font des programmes infranationaux intrinsèquement pluriels et multidimensionnels.

1. Les thématiques de la mise en discours de l'identité

Afin de rendre compte de la multiplicité énonciative qui caractérise les émissions interactives de *Radio Caribes International*, - multiplicité qui nous paraît substantielle-, nous avons décomposé chaque émission en différents segments discursifs fonctionnant selon leurs règles propres (énonciatives, situationnelles, etc.) tout en étant intégrés à la matrice unitaire et cohérente que constitue l'émission dans son entièreté. Ces segments ne font et ne peuvent faire sens que parce qu'ils sont des unités sémiotiques de la matrice discursive du programme, programme appartenant lui-même au système plus large qu'est la grille de programmation. C'est pour cette raison que nous avons privilégié un découpage séquentiel selon la thématique prédominante du segment discursif choisi, plutôt qu'une étude par émission qui concevrait chaque programme comme un système fermé et autonome. Nous pensons en effet que, considérant notre questionnement, il était plus pertinent d'envisager l'ensemble du corpus comme un tout homogène et corrélationnel afin d'en faire émerger les grandes thématiques, et conséquemment, les modalités de mise en discours (et parfois de mise en scène) de ces thématiques à travers la manière dont elles sont discursivement prises en charge par l'instance d'émission mais aussi par l'instance de réception, aussi bien dans le cadre radiophonique que dans le contexte social, politique, culturel qui est celui des Départements français d'Amérique. Il s'agit donc, dans un premier temps, de procéder à une analyse de contenus qui rende compte de la récurrence d'items sociaux et de thèmes dans l'espace public radiophonique insulaire. Avant de nous pencher plus en avant sur la manière dont se modèlisent les expressions culturelles et identitaires sur les antennes de la radio privée caribéenne, il convient de procéder à une description des thématiques qui structurent et particularisent l'énonciation radiophonique. Semblables en Martinique et en Guadeloupe, les thématiques abordées déterminent en effet les types de discours, et par conséquent, les différentes visées communicationnelles au cœur du programme et les contrats de communication correspondant.

Cette étape préliminaire et nécessaire a donc permis la mise au jour de huit thématiques dominantes qui président à chacun des segments discursifs identifiés et retenus pour cette étude. Par ailleurs, ces thématiques sous-tendent chacune des contrats de communication différents et donc des façons de dire le monde, l'identité et la culture elles aussi différentes. Dans la mesure où la mise en discours dépend également du sujet abordé, nous avons différencié et classé les unités discursives en fonction du macro-thème, initié par l'instance médiatique d'émission, qui en détermine et en contraint l'organisation sémantique.

Nous avons ainsi catégorisé les segments énonciatifs selon la taxinomie suivante :

- Les sujets de **société**
- Les sujets ayant trait à la **santé et au bien-être**
- Les rubriques de **services et de conseil**
- Les sujets de **valorisation culturelle et patrimoniale**
- Les segments énonciatifs d'**assistance**
- Les segments énonciatifs de **divertissement**
- Les rubriques de **promotion (économique)**
- Les segments énonciatifs d'**information**

	Ça vous concerne	Bien dans la vie !
Santé et bien-être	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Épidémies de grippe et de gastro-entérite avec Docteur Caraïbes ▪ Les aspects transculturels de la dépression ▪ La ménopause ▪ La lympho-énergie et le conseil en image ▪ Le traitement de la dépression 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ La question de forme du jour avec Marina ▪ Les hépatites
Services et conseil	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Comment entretenir son jardin pendant le Carême avec M. Point Vert (Albert de Pompignan) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Petites annonces de particuliers, annonces ANPE, objets trouvés, perdus, volés, Patrick Soulez en direct des agences ANPE de l'île, ou de la Cité des Métiers du Raizet ▪ Interview de représentants des services publics à vocation sociale (CAF, ANPE...) ▪ Bien dans vos droits et dans vos devoirs avec Maître Ildebert ▪ Déclaration Annuelle de Données Sociales
Valorisation culturelle et patrimoniale	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Site Internet notrebellemartinique.com ▪ Salon Nord-Expo dans le Nord Caraïbe ▪ Le lexique culinaire ▪ La Foire Nord-Expo et découverte du Carbet 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bien dans mon assiette ▪ Interview à l'occasion de la quatorzième édition du Festival International Cinéma et Femmes de la Guadeloupe ▪ Interview du propriétaire de la discothèque <i>LaKaza</i> ▪ Le slam
Société	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ma belle-mère et moi avec Carine Fleury (psychologue) ▪ L'autisme ▪ Le don du sang 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Répartition des tâches ménagères dans le couple ▪ Les femmes qui vivent avec des hommes plus jeunes ▪ Pensez-vous être un bon modèle pour vos enfants interventions de Patrick Soulez en extérieur et en direct
Assistance		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Entraide avec Thierry Nazir
Divertissement	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Émission musicale 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Jeu Aswad, jeu Zafè Cho ▪ « Anniversaire au travail » avec Patrick Soulez
Promotion	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Alexandra en direct de <i>Sébastian</i> à Fort-de-France ▪ Publicité locale 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ publi-reportage Radio Shopping (enregistré) ▪ Jeu « Joyeux Noël et Bonne année » avec des entrepreneurs locaux (en extérieur et en direct) ▪ Publicité locale
Actualité	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Flash de Europe 1 toutes les heures 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Flash de Europe 1 toutes les heures

Figure 6. « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie ! » : Thématiques et segments discursifs

Après avoir inventorié et classé les segments narratifs structurant notre corpus en fonction des huit thématiques discursives mises en évidence, nous devons préciser au préalable les propriétés et matrices communicationnelles des unités discursives que nous avons réunies dans chaque catégorie discriminée. Car chacune présume en effet une discursivité intrinsèque déterminée par le thème abordé et la macro-thématique à laquelle il est rattaché, et par conséquent, par les visées et les intentions informationnelles et communicationnelles particulières qu'elles sous-tendent.

2. Visées et spécificités discursives des segments thématiques

Les émissions interactives de *Radio Caraïbes International* ont cette particularité de mêler plusieurs contrats de communication en fonction de genres et/ou segments discursifs induisant des types de « proximités » et des représentations discursives et médiatiques singulières. Diffusées en direct et traitant de faits de société sur un ton plutôt trivial et dédramatisant, les émissions de talk-show qui nous intéressent ici visent en premier lieu à instaurer une relation de proximité voire de connivence entre l'instance d'émission et celle de réception. Afin de spécifier et de mettre en lumière les enjeux communicationnels des émissions de talk de *RCI*, nous avons choisi, dans les paragraphes qui suivent, de nous appuyer sur la grille d'analyse élaborée par Patrick Charaudeau (CHARAUDEAU, 1984, 1997), et celle proposée par Guy Lochard et Jean-Claude Soulages (LOCHARD, SOULAGES, 1998) permettant de décrire les situations de communication en termes de contrats, de visées et de principes communicationnels.

Nous pouvons ainsi postuler qu'à l'instar de la plupart des programmes de *talk-show*, « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie ! » sont des programmes de divertissement animés et régis par le but actionnel qui leur est inhérent : le *faire plaisir*, visée fondée elle-même sur la relation qui lie le média à son ou ses instance(s) « idéale(s) » de réception. Cependant, si ce but actionnel est dominant, il est également corrélé à de nombreux autres qui fluctuent en fonction du thème et donc de la mise en représentation de la parole. En effet, si le contrat de divertissement préside aux émissions de talk-show radiophoniques de notre corpus, l'analyse laisse apparaître des contrats subalternes eux aussi au cœur de la matrice discursive d'élaboration du sens. Comme nous l'avons déjà précisé, les séquences narratives constitutives des programmes retenus pour l'analyse sont particulièrement hétérogènes. Relevant de plusieurs contrats de communication, il s'agit de constructions discursives singulières qui supposent la mobilisation et la conjugaison de

compétences communicationnelles et inférentielles variées. Selon la thématique abordée, la mise en scène de la parole est déterminée par le type de dispositif discursif auquel elle est circonscrite, dispositif discursif qui lui-même se caractérise par les visées et les types de proximité établis par le contrat de communication envisagé. Dans cette perspective, il convient, dans un premier temps de spécifier et de définir les caractéristiques communicationnelles et actionnelles des émissions de talk-show que nous étudions en nous intéressant plus particulièrement aux spécificités organisationnelles et discursives de chaque catégorie thématique.

A. Services et conseils

Ce sont toutes les rubriques qui consistent à fournir des clés, donner des conseils, et accompagner l'auditeur dans sa vie quotidienne infranationale et notamment dans ses démarches administratives. Elles ont trait à des sujets « pratiques » tels que les annonces ANPE ou les petites annonces de particuliers, « les objets perdus et/ou trouvés », etc. Le média se représente, dans ce cas, comme étant une interface entre les services publics et les auditeurs, mais aussi entre les auditeurs eux-mêmes. En effet, il va souvent à la rencontre des représentants de ces organismes et institutions publics de manière à informer et à éclairer l'auditeur, et répondre au mieux à ses attentes. De plus, le média se positionne et agit toujours en faveur de l'auditeur : qu'il s'agisse de le soutenir dans sa recherche d'emploi, de favoriser en les publicisant la vente, la cession ou l'acquisition de biens matériels, ou de permettre à des particuliers de proposer leurs services. Ces rubriques de préconisation qui concernent le domaine administratif pour l'essentiel, ou dans celui des loisirs, supposent la mise en œuvre d'un contrat de communication singulier qui consiste à informer les auditeurs tout en leur fournissant des éléments d'explication. Fondés sur la relation de proximité instaurée entre le média et ses auditeurs, les segments discursifs relevant de cette catégorie établissent une proximité à la fois sociale et sociétale, qui peut être aussi parfois psychoaffective. Certaines émissions telles que l'émission de jardinage diffusée sur l'antenne de la radio martiniquaise une fois par mois, co-animée par Peggy et Albert de Pompignan, le « Monsieur Point Vert » de *RCI*, spécialiste en cultures et botanique tropicales, vise à informer, expliquer et prodiguer des conseils pratiques mais aussi des astuces aux auditeurs concernant l'entretien de leur jardin et de leurs plantes. Aux côtés de l'auditeur, le média le guide dans ses choix tout en l'accompagnant au quotidien. Dans ce contexte, les visées qui président à ce type de séquences narratives sont celles qui consistent à accroître l'intelligibilité du monde du destinataire en lui délivrant des savoirs factuels qu'il ignore

(totalement ou partiellement). En ce sens, elles correspondent à un double contrat de communication *d'information* et *d'explication*.

B. Santé et bien-être

Les segments discursifs appartenant dans cette catégorie correspondent aux unités sémantiques d'explication, de prévention, et de prescription de conseils en matière de santé (publique essentiellement) et de bien-être. Ce sont toutes les rubriques dont la thématique est relative à la médecine classique et ordinaire, mais aussi à la médecine douce et aux soins du corps. Ainsi, « les hépatites », les « épidémies de grippe et de gastro-entérite », les « traitements de la dépression » ou encore la « lympho-énergie » sont quelques exemples de sujets classés sous cette appellation. La présence d'experts en studio semble être essentielle à ce type de programmes. En effet, l'émission s'organise autour de la figure du spécialiste (psychologue, médecin, conseiller en image, etc.) qui possède le savoir et le savoir-faire. L'animatrice endosse simplement un rôle de régulateur et de distributeur des temps de parole dans la mesure où les questions d'auditeurs sont posées directement à l'invité-expert qui y répond ou apporte des éléments de réponse. Dans ce cas, cet invité est le colocuteur dominant de l'échange parce que, justement, sa présence dans le studio et à l'antenne est légitimée par sa qualité de spécialiste. L'auditeur construit est donc un auditeur ayant un problème à résoudre et pour lequel le média constitue, à travers la figure de l'expert, une des instances de résolution de ce problème rencontré. La relation instaurée entre les instances médiatique et de réception est une proximité sociale (de par la thématique abordée) et psychoaffective dans la mesure où ce sont des sujets qui concernent et impliquent émotionnellement les auditeurs qui écoutent le programme ou y apportent leur témoignage en direct. Le contrat de communication au cœur de ce genre de segment discursif est un contrat *d'explication* qui se caractérise par un apport à la fois cognitif et relationnel visant à faire comprendre.

C. La valorisation culturelle et patrimoniale

Il s'agit des unités sémantiques dédiées à la culture, au folklore et au patrimoine culturel (gastronomique, artistique, cinématographique, musical, etc.) des Départements français d'Amérique et/ou de la Caraïbe. C'est une classe très vaste qui réunit aussi bien les thèmes portant sur les arts plastiques, culinaires, musicaux, etc., que sur le territoire lui-même, son

histoire, ses emblèmes et ses vestiges. L'interview d'une représentante du « Festival International Cinéma et Femmes de Guadeloupe » ou celle du créateur du site Internet « notrebellemartinique.com » sont, par exemple, des séquences discursives contribuant à la mise en valeur du patrimoine infranational insulaire. Il s'agit également de la mise en lumière et de la promotion de diverses manifestations ou rassemblements culturels qui ont lieu sur le territoire et qui surtout s'inscrivent et font sens dans ce territoire singulier. Et l'instance radiophonique, en médiatisant ces événements, participe pleinement au processus de légitimation et de reconnaissance historique et identitaire que sous-tendent ces événements socioculturels. Le média instaure, par conséquent, une proximité multidimensionnelle tout à la fois sociale, géographique (avec une discursivité inscrite dans une société et un espace géographique d'interconnaissance) qui est aussi émotionnelle et psychoaffective (puisque cette discursivité s'ancre également dans le cadre symbolique inhérent à la communauté à laquelle elle se réfère). Ces séquences narratives sont régies par un contrat de communication *d'information* mais également de *publicité* dans le sens où il s'agit de publiciser des manifestations et des faits culturels dans une visée factitive.

D. La société

Le vocable « sujets de société » regroupe les segments discursifs ayant trait aux thématiques qui revêtent une dimension sociétale. Cela peut être des sujets relatifs à la vie ordinaire et quotidienne ou bien à des sujets moins triviaux qui s'inscrivent dans un projet plus large de campagnes de sensibilisation, de prévention et de santé publique. Il s'agit par exemple de thèmes tels que « Vos relations avec votre belle-mère », « La répartition des tâches ménagères dans le couple », ou encore « L'autisme aujourd'hui ». Ce sont tous les questionnements qui concernent l'ensemble de la communauté d'êtres humains qu'est la société. Très généraux, les sujets développés ne sont pas foncièrement créoles et/ou caribéens, et revêtent même une dimension transculturelle. Car ce sont moins les thèmes abordés en eux-mêmes que la manière dont ils sont traités et pris en charge médiatiquement qui fondent l'ancrage infranational de l'énonciation. Si ces unités discursives suscitent une proximité sociale puisque les sujets évoqués intéressent la formation humaine à laquelle elles sont destinées, elles supposent également une proximité géographique dans la mesure leurs discours s'ancrent dans un (ou des) territoire(s) qui est (sont) aussi celui (ceux) des récepteurs auxquels elles s'adressent. Elles se singularisent, par ailleurs, par une proximité psychoaffective que corrobore la visée émotionnelle et interrelationnelle au cœur du programme. Intrinsèquement interactionnel, ce sont les contrats

d'information et de *récréation* qui spécifient ce genre de segment discursif dans la mesure où il s'agit d'échanger et de partager des savoirs factuels tout en y prenant du plaisir.

E. L'assistance

Dans les segments discursifs composant cette catégorie, le média n'est plus un simple intermédiaire mais devient un véritable acteur. La rubrique « Entraide » présentée par Judith et Thierry Nazir sur *RCI* Guadeloupe est l'exemple archétypal de ce type de séquence. En effet, il s'agit de prendre en charge puis de résoudre les problèmes que rencontre l'auditeur. Dans cette perspective, le média fonde son discours et son action sur sa notoriété et sa légitimité sociale et médiatique. Le média et ses auditeurs se mobilisent ensemble pour aider l'auditeur confronté à un dommage ou préjudice. La relation construite entre les différents interlocuteurs est aussi au cœur du programme. La radio met en relief, via ce type de programme, les valeurs de solidarité et de fraternité qu'elle présente comme étant les siennes, et par conséquent, qui sont aussi celles des auditeurs qui viennent s'y brancher. C'est dans cette perspective que nous pouvons avancer que les séquences d'assistance établissent des liens de proximité sociale, psychoaffective et émotionnelle répondant à des visées interrelationnelles et pragmatico-factitives puisque le média, par le déploiement d'un certain nombre d'actions contribue à modifier l'état du monde. Le contrat de communication mis en œuvre est donc un contrat de *médiation*.

F. Le divertissement

Par le vocable divertissement nous entendons les segments discursifs dont la visée principale et dominante est de distraire et de récréer. Ce sont pour l'essentiel les jeux qui ont pour corollaire un gain pour l'auditeur (des CD, des places de concerts, des paniers garnis de légumes et de fruits locaux, etc.). De plus, la rubrique « Anniversaire au travail » co-animée par Judith (en studio) et Patrick Soulez (en extérieur) qui consiste à fêter en direct et sur son lieu de travail, l'anniversaire d'un auditeur avec la complicité de son entourage professionnel et de certains de ses amis, constitue un programme particulier de divertissement. Dans cette optique, la visée du média est de *faire plaisir*. La relation étant au centre de ce type de segment discursif, l'énonciation, qui mêle alternance codique français-créole, tutoiement et autres marques de familiarité et de proximité (émotionnelle et sociale), est révélatrice du lien singulier qui unit l'instance médiatique à ses interlocuteurs « réels » qui interviennent en direct et ses auditeurs

« construits ». Il s'agit également de prendre plaisir à échanger et de partager un bon moment. Il est évident que le contrat de communication immanent aux segments de divertissement est celui de *la récréation*.

G. La promotion

Les séquences de promotion économique sont inhérentes au média et à son fonctionnement dans la mesure où il s'agit d'une radio commerciale dont les seules ressources financières sont celles provenant de la vente d'espaces publicitaires à des annonceurs locaux ou nationaux. La publicité occupe donc une place centrale et émaille la grille de programmes de la radio. Cependant aux côtés des spots publicitaires classiques, la particularité de *Radio Caraïbes International* est de proposer des segments discursifs hybrides qui relèvent à la fois du reportage et de la publicité. Si certains sont enregistrés comme cela est le cas de la rubrique « Radio Shopping » produite en partenariat avec *Diamant Distribution*, chaîne de magasins locale, d'autres ont lieu en direct avec des journalistes-animateurs qui se rendent, micro en main, dans les centres commerciaux ou autres commerces de proximité pour faire la promotion (déguisée) d'articles et de biens de consommation. Sous prétexte d'informer et de conseiller l'auditeur, le média est, au fond, l'un des partenaires commerciaux des entreprises locales qu'elles soient encore émergentes ou implantées. Fondés sur une proximité sociale et psychoaffective, les segments de promotion sont animés par une visée pragmatique-factitive (dont l'objectif est de déclencher une action – idéalement l'acte d'achat- du destinataire). Le contrat de communication est donc un contrat *publicitaire*.

H. L'actualité

Au sein des émissions interactives qui nous intéressent dans le cadre de cette recherche, les seuls segments énonciatifs d'actualité sont les flashes d'actualité de la radio commerciale métropolitaine et généraliste *Europe 1* que *Radio Caraïbes International* retransmet chaque heure en direct. Décrochage national, ce type de programme répond au besoin d'ouverture sur le reste du monde, et en particulier sur l'espace national continental et d'appartenance, des Français de la Caraïbe. Ce programme, qui fait pourtant sens dans le système plus large qu'est l'émission de talk-show, n'est pas produit par l'instance médiatique elle-même : il est le résultat d'énonciations allogènes et est destiné en premier lieu à un auditoire intégré à l'espace national certes, mais

métropolitain en premier lieu, et non insulaire. Visant pourtant une certaine continuité territoriale, sociale et culturelle, ces programmes instaurent non pas une « proximité », mais plutôt une « distance » puisqu'il s'agit d'informer les auditeurs de ce qui se passe hors des frontières de la Caraïbe insulaire. Accroissant l'intelligibilité du monde, ce type de séquence discursive est régi par un contrat *d'information*.

Thématiques	Genres ou segments discursifs	Proximités	Visées	Contrats de communication
Services et conseil	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Annonces de particuliers (par téléphone, courrier, ou mail) ▪ Annonces ANPE ▪ Rubrique objets perdus, trouvés ▪ Rubriques de préconisations 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective ▪ sociétale 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ interrelationnelle ▪ cognitivo-factive ▪ explicative ▪ informative 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Explication (faire comprendre) ▪ Information (faire savoir)
Santé et bien-être	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Question de santé du jour ▪ Sujets de santé publique ▪ Soins du corps 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ informative ▪ explicative 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Explication (faire comprendre) ▪ Information (faire savoir)
Valorisation culturelle	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rubriques culinaires ▪ Rubriques liées à la vie culturelle et artistique de la région 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective ▪ géographique ▪ émotionnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ informative ▪ interrelationnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Information (faire savoir) ▪ Publicitaire (faire faire)
Société	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rubriques de talk ▪ Informations liées à « la vie en société » 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective ▪ géographique ▪ émotionnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ interrelationnelle ▪ interactionnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Récréation (faire plaisir) ▪ Information (faire savoir)
Assistance	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rubriques de soutien ▪ Rubriques d'entraide 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective ▪ émotionnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ interrelationnelle ▪ pragmatique-factive 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Médiation (faire faire)
Divertissement	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Jeux ▪ Rubrique « anniversaire au travail » 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ psychoaffective ▪ émotionnelle ▪ géographique 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ interrelationnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Récréation (faire plaisir)
Promotion	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Publiportages (enregistrés et en direct en extérieur) ▪ Messages publicitaires 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ sociale ▪ psychoaffective ▪ émotionnelle 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ pragmatique-factive 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Publicitaire (faire faire)
Actualité	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Flash info <i>Europe 1</i> (décrochage national) 		<ul style="list-style-type: none"> ▪ informative ▪ explicative ▪ cognitivo-factive 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Information (faire savoir)

Figure 7. Thématiques, proximités, visées et contrats de communication

Les séquences de promotion et celles d'information constituent, selon nous, des unités narratives singulières qui répondent à des visées et qui supposent la mise en œuvre de stratégies discursives autres que celles qui caractérisent le talk-show en tant que dispositif médiatique. En effet, il s'agit de genres radiophoniques particuliers dont la structure et les principes énonciatifs correspondent à des contrats de communications qui leur sont intrinsèques et qui mériteraient en eux-mêmes une étude approfondie pour en mettre en lumière les modes de fonctionnement et les enjeux informationnels et communicationnels. C'est donc dans cette perspective, nous les avons intentionnellement écartés de notre analyse sémio-discursive tout en gardant présent à l'esprit le fait que ces segments discursifs participent eux aussi à la construction du sens holistique du programme.

Pour chacune des émissions, les différents segments discursifs retenus pour notre étude se répartissent, selon leur thématique, de la manière suivante :

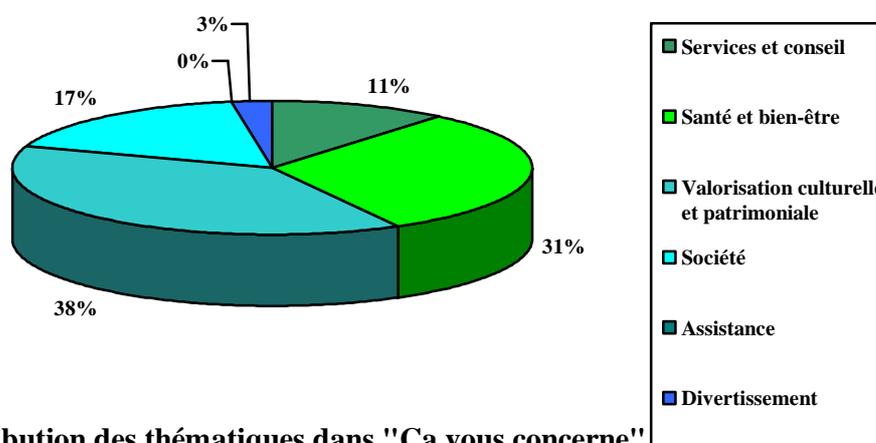


Figure 8. Distribution des thématiques dans "Ca vous concerne"

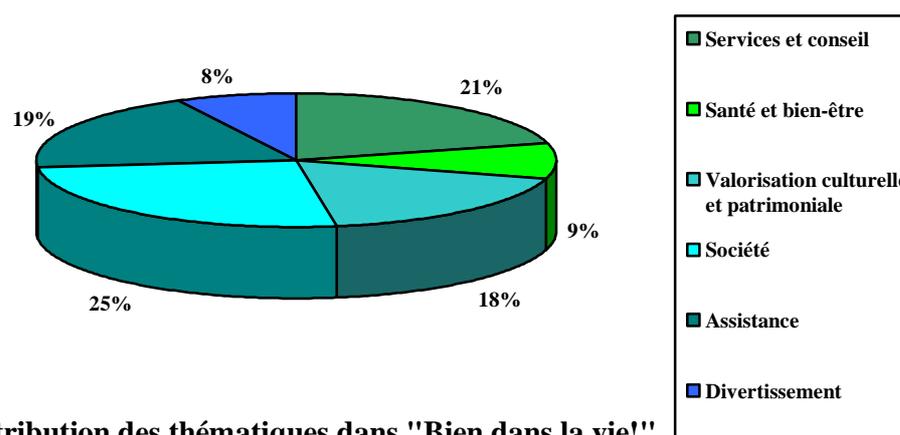


Figure 9. Distribution des thématiques dans "Bien dans la vie!"

La classification thématique du corpus permet de mettre en évidence les contextes énonciatifs de manifestation et/ou d'expression identitaires. En mettant au jour les segments discursifs supportant l'expression culturelle, cette catégorisation permet de souligner que des différences d'ordre quantitatif existent entre les deux départements français d'Amérique, bien que les modalités de prise en charge de la culture et de l'identité par le média soient convergentes. Dans cette perspective, si sur l'antenne de *Radio Caraïbes International* Guadeloupe les segments discursifs dédiés à la valorisation culturelle et patrimoniale sont moins nombreux que les sujets relatifs à des préoccupations ou questionnements sociétaux, il apparaît que ce rapport s'inverse pour l'émission martiniquaise. De même, sur l'antenne de *RCI* Martinique les rubriques de santé et de bien-être représentent près d'un tiers des thèmes de manifestation de l'identité et celles de services-conseil seulement un dixième, alors que l'on observe une commutation de cette répartition sur *RCI* Guadeloupe. Enfin, sur les deux antennes, les rubriques d'assistance, de divertissement sont celles qui se font plus parcimonieuses. Ce sont en effet les thématiques les moins récurrentes et régulières (notamment en ce qui concerne les rubriques d'assistance), ou pour lesquelles le temps d'antenne consacré est moins important (cinq minutes en moyenne). Il convient également de préciser que les rubriques d'assistance sont absentes de l'antenne de *Radio Caraïbes International* Martinique, ce qui explique leur faible présence discursive au sein de notre corpus.

Il ressort de cette première classification que les manifestations de l'identité et de la culture, et les représentations qu'elles sous-tendent, imprègnent les discours radiophoniques indifféremment et quels que soient la thématique et/ou le genre envisagés. L'expression médiatique de la conscience identitaire est donc ubiquitaire et n'est pas réservée à un type singulier de topique discursif.

La typologisation thématique permet surtout une analyse des programmes de talk-show qui ne soit pas linéaire (et qui n'aurait pas beaucoup de sens dans le cadre de notre étude) mais transversale, et qui rende compte de la complexité et du caractère pluridimensionnel des phénomènes discursifs et médiatiques, en l'occurrence radiophoniques, de marquage et de localisation ethnosocioculturels des énonciations. Car aussi bien en Martinique qu'en Guadeloupe, à la fois le support et l'outil prééminent de la dynamique de renforcement du sentiment identitaire, la radio est aussi, à travers sa discursivité, la traduction des définitions du monde qui circulent dans la sphère sociale et des rapports sociaux symboliques, en représentations culturelles et identitaires.

La thématisation apporte un éclairage sur les modes de production du discours ethnosocioculturel dans un contexte social à la fois infranational et insulaire. En effet, il s'agit moins de mettre au jour des thématiques radiophoniques générales que de s'intéresser, à partir de cette typologie, au déploiement d'échanges langagiers singuliers dont l'élaboration et la structure sont foncièrement orientées et surdéterminées par le dispositif particulier que suppose chaque thème. Il importe également de repérer au sein des énonciations les mécanismes de marquage ethnosocioculturel des discours à la fois territoriaux et identitaires, et de localisation à la fois physique et symbolique dans un espace singulier. Il s'agit, dans ce chapitre, de voir comment les segments discursifs sont les vecteurs d'expressions et de manifestations énonciatives ethnosocioculturelles polyformes dont la configuration varie en fonction de la thématique à laquelle ils sont circonscrits.

II. Les marques discursives de l'identité et de la culture au sein des énonciations radiophoniques en milieu insulaire francophone

Après avoir exploré la macrostructure des émissions de talk-show analysées dans le cadre de ce travail, nous nous intéresserons, dans les paragraphes qui suivent, aux marques discursives explicites qui font des énonciations radiophoniques des expressions médiatiques (parfois sur un mode implicite) de l'identité créole des sociétés insulaires guadeloupéenne et martiniquaise. C'est en effet le repérage et la saisie des récurrences² de ces indices socio-identitaires qui permettent d'éclairer les stratégies discursives (conscientes ou inconscientes) déployées par les acteurs

² Par souci de lisibilité, nous avons intentionnellement choisi de reporter, dans les tableaux illustrant ce chapitre, une seule occurrence pour chacun des indices socio-identitaires relevés bien que certains soient récurrents et apparaissent plusieurs fois dans le corpus analysé.

sociaux qui inscrivent leurs énoncés dans les cadres territorial, culturel et linguistique qui leur sont intrinsèques. Pour procéder au traitement de notre corpus transcrit, et donc, devenu un « observable », nous avons eu recours au logiciel d'analyse de données quantitatives *NVivo*. Ce dernier nous a en effet permis de coder l'ensemble de notre corpus et de mettre en évidence les itérations discursives selon leur nature (territoriales, culturelles, linguistiques) et, par conséquent, de mettre en relief le taux de présence et de prégnance des trois types d'ethnodiscours que nous avons mis en évidence pour l'ensemble du corpus.

1. Les marques spatiales

A. Les espaces d'inscription du discours

Les marques spatiales relevées au sein de notre corpus sont celles qui actualisent l'ancrage des discours radiophoniques dans leur espace de production. Afin de les rendre intelligibles, nous avons ordonné ces indices spatiaux en fonction de la nature et du degré d'abstraction des représentations spatiales auxquelles ils font référence. Nous avons donc distingué des éléments toponymiques qui correspondent à des noms de lieux, de villes ou de communes et qui participent à la rationalisation et l'interconnaissance du territoire, des indices climatiques et géographiques qui renvoient aux caractéristiques naturelles et météorologiques de l'espace, des indices de localisation c'est-à-dire les signes qui imprègnent le discours de repères territoriaux et enfin les différentes échelles territoriales (ou dimensionnelles) à travers lesquelles les interlocuteurs se représentent leur territoire d'appartenance.

Types d'occurrences discursives	Ça vous concerne	Bien dans la vie !
Climatiques et géographiques	le soleil, il fait chaud, chaleur, la plage, les cascades, les balades en mer, bateau de pêcheur, tortues de mer, dauphins, le sable blanc, fraîcheur, vue sur la mer	
Toponymiques	Martinique, Saint Joseph, le Robert, aux Antilles, Colson, Gondeau, La Route de Didier, Parking de la CCIM à la Trompeuse, Parking de Carrefour Dillon, la Caraïbe, Schoelcher, le Carbet, Nord	Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, Basse- Terre, « du côté de Goyave », Morne à l'eau, Gosier, Jarry, Baillif, Saint-Claude, Gourbeyre, sur la région de Baimbridge, la Guadeloupe et ses dépendances,

Toponymiques	Caraïbe, Fond Layé, Prêcheur, Morne Vert, Morne Rouge, Marin, Sainte-Anne, Fond Saint-Denis, Trinité, Jardin des Papillons, Canal des Esclaves (Canal de Beauregard), Église du Carbet, Tombeau de la Dame Espagnole, À l'entrée du Carbet avant de prendre la piscine	Capesterre Deshaies, Morne à l'eau, Baie-Mahault, Lamentin, Moule, Trois-Rivières, Marie-Galante, dans la Caraïbe, Abymes, Centre des Ressources, Petit Pérou, Saint-Martin, Grand-Bourg, Villa pastorale, les Roses Gravées, le musée de la graine, le musée de la banane, Place de Grande Anse
Adverbiales de localisation	Ici, dans le sud, le nord, le centre, le centre de la Martinique, le quartier, devant les locaux de RCI	Ici, chez nous, au raz légliz la [<i>aux pieds de l'église</i>], côté légliz la [<i>à côté de l'église</i>], dans ma commune
Dimensionnelles	Notre département, le département, sur cette île, le pays, l'île	Île, « petit pays », une petite île, pays, le département, notre département, « rien n'est loin en Guadeloupe », sur le territoire, notre pays, « on se balade d'île en île », archipel de la Guadeloupe

Figure 10. Les espaces d'inscription du discours

Cette classification rend compte de la diversité des marques discursives faisant référence à des schèmes territoriaux. Elle permet dans un premier temps de mettre en évidence le fait que le lexique associé à la pratique de l'île renvoie (souvent sur un mode stéréotypique) à ses caractéristiques physiques et climatiques : les « cascades », la « mer », la « plage », le « soleil », la « chaleur », etc. À cela s'ajoute tout le champ sémantique de la vie insulaire et maritime : sont alors évoqués la « pêche », les « balades en mer », les « bateaux », etc., et les animaux marins tels que les « tortues de mer » ou les « dauphins ». Il s'agit du territoire tel qu'il est saisi dans son immédiateté et dans son insularité immanente. Dimension première de la territorialité sociale, ce territoire défini par ses spécificités physiques correspond au territoire-objet de la géographie dite classique, c'est-à-dire un territoire « réel » qui est d'abord un espace naturel doté de propriétés morphologiques.

Le territoire vécu émerge également dans les énonciations radiophoniques sous sa forme toponymique : les dénominations spatiales témoignant à la fois de sa matérialité et de sa conceptualisation dans la mesure où nommer un espace c'est *de facto* le circonscrire à un univers d'images et de représentations. Désignant des lieux de vie, de mémoire ou de culture, les substantifs qui balisent et organisent le territoire sont prééminents dans les discours médiatiques. Dans cette perspective, le territoire dont il est question ici est non seulement perçu mais il est également parcouru et jalonné de repères, de signalisations et de signes. Ce sont donc les actions

humaines qui donnent corps à ce territoire qu'elles rationalisent. Savoirs partagés, ces référents relatifs à un espace commun et vécu comme tel, sont, selon nous, porteurs et véhicules d'identité. En effet, les colocuteurs les mobilisent pour sédimer leurs énoncés dans cet espace « à partir duquel on parle » qui est aussi celui « dont on parle ». Dans le cadre de l'émission interactive, si les animateurs les emploient pour décrire les espaces auxquels ils font référence, les auditeurs, eux, usent des dénominations toponymiques pour définir leur territoire d'identité individuelle (par exemple : « *Julia de Morne-à-l'eau* » ou « *Sylvia de Capesterre* ») qui est aussi le territoire de l'identité collective à laquelle ils ont le sentiment d'appartenir. Autrement dit, les toponymes sont les marques discursives par lesquelles les interactants spatialisent leurs discours en même temps qu'ils définissent leur appartenance territoriale. En tant qu'expressions de culture et d'identité territoriale, ils ont donc cette double fonction d'inscription et de référence c'est-à-dire que tout en ancrant les énonciations dans un territoire ils participent à sa publicisation et sa valorisation.

Plus que les toponymes, les indices de localisation renvoient à un espace construit que seuls les contextes d'énonciation et de production rendent signifiant. Leur présence discursive laisse supposer que les colocuteurs participant à l'échange possèdent et ont en commun un certain nombre de savoirs encyclopédiques relatifs à ce territoire. Les marques de localisation impliquent une interconnaissance physique et représentationnelle de ce territoire, interconnaissance essentielle à la formalisation médiatique de la conscience d'appartenir à un espace commun, à un espace à la fois support et créateur d'identité. Dans cette optique, elles révèlent un espace géographique façonné par les relations sociales et réseaux sociaux qui lui donnent sens et le font exister en tant que territoire. Car ce sont les interactions entre société et espace qui lui confèrent une consistance sociale et, conséquemment, médiatique.

Conçu comme une île, un département, un pays ou un espace archipélique, le territoire « d'où l'on parle » est un espace « à géographie variable ». Les spécifications territoriales fluctuent corrélativement aux conceptions que les acteurs sociaux ont de leur territoire identitaire. Les différentes échelles géographiques à partir desquelles les interlocuteurs modélisent leurs énonciations recouvrent des réalités diverses qui elles-mêmes sous-tendent des univers de représentations différents. Symbolique, ce niveau de détermination influe sur la manière dont se manifeste dans les discours la territorialité culturelle. Le territoire n'est plus uniquement vécu, perçu et pratiqué, il est aussi imaginé et immatériel.

D'un *territoire géographique* (l'expression médiatique s'appuyant sur des attributs climatiques et physiques) à un *territoire idéal* tel que se l'imaginent les acteurs sociaux, les

représentations socio-spatiales innervant les énoncés radiophoniques sont protéiformes. Intriquées et en interaction constante, elles participent toutes à un même processus : celui de la spécification et la définition d'un territoire d'inscription des discours qui est à la fois vécu, pratiqué et investi socialement et sémantiquement. Toutefois, selon que l'on consent à en souligner le caractère matériel ou évanescent, le territoire d'enracinement spatial des énonciations s'actualise nécessairement en contraste (et en opposition quelques fois) avec d'autres territoires, perçus comme extérieurs : des espaces d'identification.

B. Les espaces d'identification du discours

L'examen des programmes interactifs de *Radio Caraïbes International* laisse apparaître que la discursivité radiophonique ne peut s'inscrire dans un ou des territoire(s) d'identification qu'en référence à un ou des territoires allogènes. Nous avons donc relevé l'ensemble des occurrences ayant trait à des espaces autres que ceux de l'ancrage immédiat du discours identitaire. Nous avons ainsi catégorisé ces espaces, que nous avons identifiés comme étant des « espaces d'identification », en fonction de leur nature. L'identification étant, nous le rappelons, les processus par lesquels les acteurs sociaux se différencient, se singularisent et s'autonomisent (TAP, 1980 : 12).

Types d'occurrences discursives	Ça vous concerne	Bien dans la vie !
Toponymes	France, l'Europe, Dijon, les Yvelines, Europe, Cuba, Trinidad, continent africain, Belgique, Guadeloupe, États-Unis, Amérique du Sud, Amérique centrale, Porto Rico, territoire nord-américain, sur le sol guyanais, continent sud-américain	Île de la Dominique, Martinique, Guyane, États-Unis, en France, Paris
Adverbes de localisation	En métropole, là-bas, dans l'hexagone, l'État, les pays froids, les pays tempérés	en métropole, au niveau national, ailleurs

Figure 11. Les espaces d'identification des discours

Dès lors, deux types de territoires de référenciation affleurent en fonction des situations de communication et des thèmes abordés. Selon que l'on souligne la dimension socio-institutionnelle

ou la dimension socioculturelle de l'espace d'ancrage discursif, l'espace de référenciation relève soit du système idéal, social et politique formé par la France et l'Europe, soit du cadre ethno-culturel que figurent le continent Africain, et plus largement, l'*Atlantique Noir* tel que l'a défini le sociologue anglais Paul Gilroy (GILROY, 1993). Nous avons donc inventorié et classé les occurrences spatiales selon qu'elles ont trait à l'une ou à l'autre de ces entités territoriales. La première correspond à l'ensemble des marques énonciatives relatives à l'espace étatique et national d'appartenance des Départements français d'Amérique. Si les toponymes tels que « France », « Yvelines », « Europe », ou encore « Paris » indiquent de manière explicite de quel ensemble géographique il est question, les indices adverbiaux de localisation comme « hexagone », « métropole » ou « là-bas » participent à une dynamique de référenciation qui fonctionne sur un mode allusif ; la mobilisation du contexte étant essentielle à l'interprétation globale du discours. Par ailleurs, les représentations parfois associées à ces indications discursives (« ailleurs », « pays froids ») induisent un processus de différenciation opéré par le discours puisqu'elles permettent aux locuteurs de se fixer dans un territoire en opposition ou en contraste à un cadre spatio-temporel autre. La seconde catégorie regroupe des noms de pays ou aires géoculturelles qui sont géographiquement et/ou culturellement et ethnographiquement plus proches des espaces français insulaires. Il s'agit d'îles appartenant à la Mer des Caraïbes (« Trinidad », « Cuba », « Porto Rico », etc.), du continent Américain (« États-Unis », « Amérique du Sud », « sol guyanais ») en tant qu'espaces constitutifs des Amériques Noires auxquelles les sociétés françaises de la Caraïbe s'identifient.

Multidimensionnelles, les marques linguistiques renvoyant au territoire de l'identité doivent être, selon nous, pensées dans des termes relationnels (qu'elles figurent une opposition ou une imbrication) si l'on veut cerner les mécanismes discursifs particuliers à l'œuvre dès lors que s'exprime l'identité dans le cadre médiatique radiophonique des Départements français d'Amérique. Dans ce processus les occurrences liées aux pratiques, croyances et traditions culturelles apportent elles aussi des éléments de compréhension de ces phénomènes langagiers.

2. Les marques culturelles

Consubstantielles aux indices territoriaux, les marques culturelles constellent elles aussi les énonciations radiophoniques. Bien que diverses, elles peuvent néanmoins être classées en fonction des réalités qu'elles recouvrent et des représentations qu'elles sous-tendent. La culture émerge dans les discours sous la forme de lexèmes relatifs à la gastronomie, à l'imaginaire et aux croyances socioculturelles, et à la musique. Ce sont en effet les attributs identitaires qui figurent le

mieux le processus de créolisation duquel sont issues les sociétés créoles des Départements français de la Caraïbe.

Types d'occurrences discursives		Ça vous concerne	Bien dans la vie !
Cuisine		Recettes créoles, recettes traditionnelles, des produits locaux, restaurations locales, farine de manioc, ignames, sauce à l'ananas, sauce avec du lait de coco, fruit à pain, <i>carreau</i> de fruit à pain, cristophines, gratin de bananes, les légumes antillais, rhum vieux, sorbet au manioc, du « bois d'inde », notre cuisine, notre blaff de poisson, le trempage d'été	Un colombo, poisson, un blaff, du piment, <i>matété</i> de crabe, des cives, les accras, marinades, blaff de poisson avec <i>poyo</i> , vermicelles de papaye, le traditionnel blaff
Croyances, attributs sociohistoriques et socioculturels	Dimension historique	Fête nationale de Martin Luther King Le Carême	« Nous sommes francophones » La colonisation Le français et la Francophonie
	Dimension sociale et patrimoniale	La prégnance de la mère au sein des familles La femme créole potto-mitan Chapeau bakoua, « bois lélé » Musée Gauguin Notre carnaval L'École de salsa du Carbet La distillerie Nesson Le Canal de Beauregard Le tombeau de la Dame espagnole Canal Odélie Habitation Lajuste	« slam lari » (<i>slam de rue</i>) Soirées contes Le créole les cinémas francophones et d'outre-mer Le carnaval Soirées touloulous Des lérozés Sociétés de l'oralité Des conteurs, des poètes
	Dimension magico-religieuse	Kimbois, dorlis Soukounyans	Les soukounyans « <i>Jadin a Soukounyan</i> »
Musique		Biguine-jazz Musique caribéenne avec des influences sud-américaines	Biguine, mazurka, le zouk love, gospel

Figure 12. Les marques culturelles du discours

Les occurrences gastronomiques émaillant les discours médiatiques sont culturelles par essence. Liées à des adjectifs renvoyant au champ lexical patrimonial (« local », « traditionnel », « traditions », etc.) elles circonscrivent les discours au tissu infranational (en contraste avec un tissu national) de leur production. Les condiments, ingrédients, mais aussi les fruits et légumes auxquels font référence les énonciations sont créoles ou du moins exotiques. Tous ces lexèmes sont porteurs de représentations identitaires dans le sens où, à l'instar de toute autre culture, la gastronomie est un attribut prégnant de l'identité culturelle. « Rhum vieux », « eau de coco », « bois d'Inde », « matété de crabe », « marinades », « trempage d'été », etc. sont autant de termes qui font des expressions radiophoniques des énoncés inscrits dans un cadre symbolique donné, cadre qui n'est pas seulement culinaire mais qui est plus largement socioculturel et sociolinguistique.

Dans la mesure où les croyances sont, tout comme les arts culinaires, une des manifestations culturelles de l'identité d'une communauté donnée, nous avons fait le choix de les inclure à la classe dédiée aux attributs sociohistoriques et socioculturels. Très large et regroupant des expressions hétéroclites de la culture, cette catégorie témoigne du caractère foncièrement pluriel et multiréférentiel des éléments constitutifs d'une identité culturelle. Que ce soit sous un angle historique, patrimonial ou magico-religieux, l'inventaire des indices linguistiques de la culture au sein des discours oraux qui circulent dans l'espace radiophonique apporte un éclairage intéressant quant aux traits culturels mobilisés (consciemment ou inconsciemment) par les acteurs sociaux dès lors que s'exprime leur sentiment d'appartenance. La « colonisation » et certaines de ses implications telles que la prégnance du christianisme (« le Carême ») ou de la francophonie, sont les attributs à partir desquels s'élabore la revendication culturelle prise dans une perspective sociohistorique.

Concernant la dimension patrimoniale des marques linguistiques, les occurrences se multiplient. Qu'il s'agisse d'objets traditionnels (« chapeau bakoua », « bois lélé »), de pratiques socioculturelles (« les lérozes », « la femme créole poto-mitan », « le carnaval ») ou de lieux de culture (« distillerie Nesson ») et/ou de la culture (« le musée Gauguin », « l'École de salsa du Carbet ») les marques lexicales de l'identité couvrent un large panel d'items. De plus, nous pensons que les vocables « lérozes », « soirées contes » ou encore « slam lari » qui font référence à des genres singuliers de la revendication culturelle en mêlant le rythme, les tambours, la poésie et la mythologie, sont également des composantes de ce tissu patrimonial et historique. Ils sont significatifs d'une des dimensions immanentes des sociétés créoles : l'oralité. L'oral y tient en effet une place centrale et, les « lérozes » et les « contes » autrefois, les « slam lari » aujourd'hui, sont les pratiques culturelles par lesquelles histoire et identité se transmettent d'une génération à

une autre. Enfin, les allusions aux « kimbois », « dorlis » et « soukounyans » sont les seules manifestations linguistiques figurant l'identité culturelle sous sa forme magico-religieuse. Ces vocables désignent en effet des rites et des croyances teintés de mysticité et de vaudou, et dont on suppose que les origines se situent en Afrique.

Lors des échanges radiophoniques, l'évocation des rythmes caribéens et créoles que figurent les lexèmes « zouk », « biguine » ou encore « biguine-jazz », empreint le discours de culturalité et d'identité musicale. Elle l'inscrit, de plus, dans un imaginaire singulier et qui spécifie la culture qu'elle sous-tend. Par ailleurs, en tant qu'interlude et divertissement, la musique est un des éléments essentiels de l'émission. Rythmant l'énonciation propre aux dispositifs médiatiques « Bien dans la vie ! » et « Ça vous concerne » le module musical est immanent au texte que figure l'émission radiophonique. Il ne peut dès lors être signifiant qu'en tant qu'il est corrélé au programme auquel il est intégré. Les genres musicaux présents à l'antenne sont divers, nous en avons en effet distingué sept :

- le reggae /dancehall qui prend sa source en Jamaïque
- la musique latine (bachata, merengue, salsa) en provenance de la Caraïbe insulaire hispanophone
- la variété internationale
- la variété française
- la musique africaine (n'dombolo, coupé -décalé)
- la variété caribéenne (biguine antillaise, soca et calypso trinitadiens, compas haïtien)
- le zouk qui est né dans les Département français d'Amérique

Afin de mieux rendre compte du caractère pluriel et multidimensionnel de la programmation musicale de *Radio Caraïbes International*, nous avons choisi de reporter dans le tableau suivant les noms des artistes, leur provenance géographique ainsi que la langue utilisée, selon le genre musical considéré.

Genres musicaux	Ça vous concerne	Bien dans la vie
Zouk	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Warren (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Kassav' (zouk – DFA- créole) ▪ Simon Jurad (compas – Martinique – créole) ▪ Orlane (zouk – Martinique- français) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Jimmy Desvarieux (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Alliance Star (zouk – Martinique - créole) ▪ Zouk Machine (zouk – Guadeloupe - créole) ▪ Jean-Michel Rotin (zouk –

Zouk	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Volt Face (zouk – Dominique - créole) ▪ Medhy Custos (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Dis-moi zouk (zouk – DFA - français) ▪ Patrick Adel Amélie et Paulo Albin (zouk – Martinique - français) ▪ Jean-Philippe Martély (zouk - créole) ▪ Tanya Saint-Val (zouk– Guadeloupe– créole/français) ▪ Bamboolaz (zouk-rock- Martinique – créole/français) ▪ Lindsay Lin’s (zouk- DFA- français/créole) ▪ Luc Léandry (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Jimmy Desvarieux (zouk – Guadeloupe – français/créole) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Martinique- créole) ▪ Tanya Saint-Val (zouk – Guadeloupe – créole/français) ▪ Perle Lama (zouk – Martinique - français) ▪ Ridge (zouk – DFA – créole/français) ▪ Warren (zouk – Guadeloupe - français) ▪ Medhy Cutos (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Roxane (zouk - Guadeloupe) ▪ Volt Face (zouk – Dominique – français/créole) ▪ Natasha (zouk – Guadeloupe – créole) ▪ Francky Vincent (zouk – Guadeloupe – français/créole) ▪ Ali Angel et Marisa (zouk – Guadeloupe – français/créole)
Reggae / Dancehall	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tanya Stephen (dancehall – Jamaïque - anglais) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Aswad (reggae – Jamaïque/Grande Bretagne- anglais) ▪ Kevin Little (dancehall – Jamaïque - anglais) ▪ Bob Marley (reggae – Jamaïque - anglais) ▪ Admiral T (dancehall – Guadeloupe - créole)
Salsa/Bachata/Merengue	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ismaël Oliveira (salsa – Caraïbe hispanophone - espagnol) ▪ Raoul Paz (salsa – Cuba - espagnol) ▪ Camarra (salsa – Cuba - espagnol) ▪ Angel et Khriz (bachata/merengue/ Reggaeton – Porto- Rico - espagnol) ▪ Willie Colon (salsa – Cuba - espagnol) ▪ India et Marc Anthony (salsa – Porto-Rico - espagnol) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Elvis Crespo (salsa – Porto-Rico - espagnol) ▪ Aventura (bachata – Rép. Dominicaine - espagnol) ▪ Célia Cruz (salsa – Cuba - espagnol)
Variété française	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Cyril Cinélu (variété française – France - français) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Grand Corps Malade (slam- Français – français)
Variété Caraïbienne	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Soft (variété créole caribéenne - Guadeloupe) ▪ Serge Ponsart (variété caribéenne - Martinique) ▪ Taxi Color (musique carnaval - Martinique) ▪ Mc Glinglin (folklore antillais - Martinique) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tony Lodin (variété créole/biguine – Guadeloupe - créole) ▪ Jean-Claude Nelson (biguine – Guadeloupe - français) ▪ Voici le loup (Musique de Carnaval – Martinique - français)

	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Carimi (compas – Haïti - créole) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ GrivLa (musique traditionnelle – Guadeloupe - créole) ▪ Square One (soca – Barbade - anglais) ▪ Edmony Krater (gwo ka moderne – Guadeloupe - créole) ▪ Music Vibration (soca – Trinidad - anglais) ▪ Ophélie (variété caribéenne - Dominique-créole)
Variété internationale	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ayo (Soul/Funk – États-Unis - anglais) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Beyoncé (R'n'B – États-Unis - anglais)
Sonorités africaines		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Décibel (coupé décalé – Guadeloupe/Martinique - créole)

Figure 13. Genres musicaux et artistes

Nous avons aussi, à partir de cet inventaire, modélisé la part que représente chacun des genres cités ci-dessus dans la play-list musicale de « Ça vous concerne » et de « Bien dans la vie ! ». Si les programmations présentent une configuration similaire, quelques disparités entre les deux départements se font jour malgré tout³.

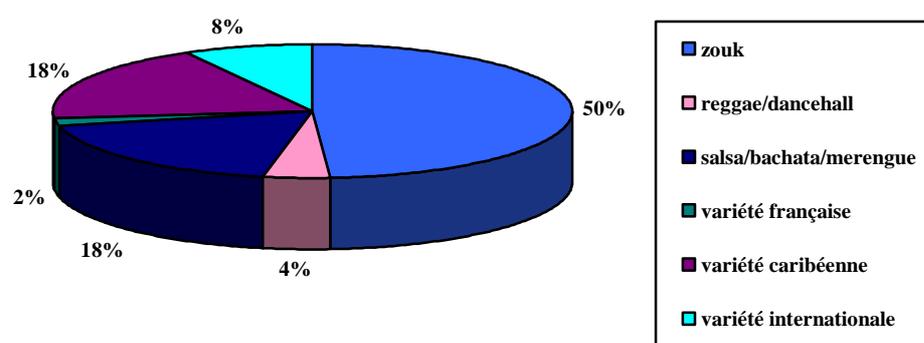


Figure 14. Programmation musicale de "Ca vous concerne"

³ Il convient de préciser que nous avons pris en compte le nombre de rotations de chaque titre et non le nombre de titres programmés

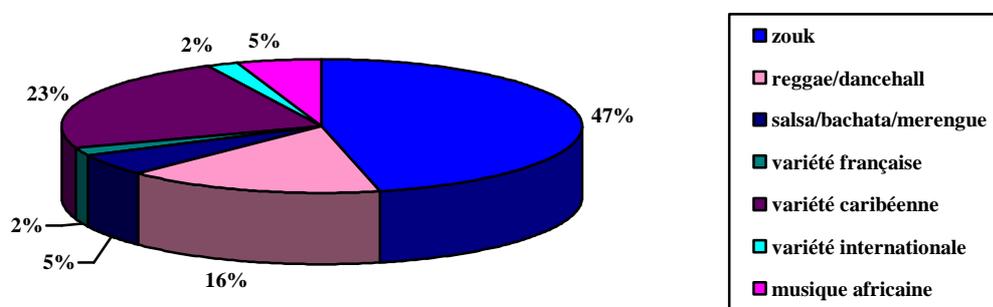


Figure 15. Programmation musicale de "Bien dans la vie!"

L'observation de la programmation musicale de *Radio Caraïbes International* pour chacun des départements révèle qu'une large place est laissée au zouk (et par conséquent à la langue créole), musique (« nationale ») emblématique -après la biguine notamment- de l'affirmation identitaire des Français d'Amérique. Cependant, les autres musiques caribéennes (variété caribéenne, salsa, bachata, merengue, et reggae/dancehall) ne sont pas en reste, puisque cumulées, elles représentent plus de 40% des musiques diffusées. La différence majeure qui distingue les deux îles (et qui ne vaut que pour le cadre de notre recherche et pour le corpus analysé) est l'absence de sonorités africaines sur les ondes de *Radio Caraïbes International* Martinique. Quoiqu'il en soit, nous pouvons tout de même avancer que les occurrences musicales, tout comme les indices territoriaux et culturels, participent elles aussi à la dynamique d'enracinement de la discursivité dans un univers ethnosocioculturel singulier. Elles sont également la traduction médiatée des multiples influences culturelles qui ont façonné et continuent à façonner l'identité des créoles de la Caraïbe insulaire.

À la lumière de ces éléments, il apparaît que tout comme les indices de spatialisation qui ponctuent les discours radiophoniques, les marques culturelles sont elles aussi polyformes. Elles mettent en effet en lumière une multitude d'attributs et d'items ethnosocioculturels qui interagissent et participent à la dynamique définitoire d'une identité créole dans les Départements français d'Amérique. Ainsi, aux côtés des marques spatiales et culturelles, les marques linguistiques émaillant les énonciations radiophoniques sont elles aussi au centre du processus d'expression d'une conscience identitaire insulaire.

3. Les marques linguistiques et langagières

Outre le niveau lexical, le niveau linguistique et prosodique des énonciations radiophoniques fournit des éléments saillants permettant de saisir les stratégies à l'œuvre dans le processus de *manifestation de soi* d'une communauté culturelle donnée au sein des médias. Qu'il s'agisse de la langue utilisée, des intonations, onomatopées ou interjections que détermine cette langue, les marques linguistiques, par lesquelles les énonciations s'inscrivent dans un cadre culturel, identitaire et territorial spécifique, sont variées. Verbaux ou non verbaux, ces indices langagiers qui renvoient à univers représentationnel singulier apparaissent dans certaines situations et circonstances de communication.

A. Les marques et pratiques transcodiques

La langue créole est sûrement la marque linguistique la plus explicite d'un ancrage dans un espace qui n'est pas seulement territorial, mais qui est aussi symbolique. En effet, et comme nous l'avons déjà souligné, les territoires de la Guadeloupe et de la Martinique sont caractérisés par une situation linguistique diglossique où français et créole coexistent, et de temps à autre interagissent. Les deux langues ayant des fonctions sociales différentes et des statuts inégaux selon les situations de communication. Et ce processus s'actualise discursivement par l'utilisation alternée des deux systèmes linguistiques. En effet, dans cette situation particulière comprise entre diglossie, bilinguisme et interlectalité, les locuteurs créoles pratiquent quotidiennement ce que les sociolinguistes, qui étudient les langues en tant qu'images spéculaires des différences sociales, appellent *l'alternance codique* (ou *code switching* en anglais). Il s'agit de l'usage de deux ou plusieurs langues dans une phrase, un discours ou une conversation. De plus en plus présente dans les espaces insulaires français où la majorité des locuteurs parlent le créole et le français, l'alternance intraphrastique (dans une seule et même phrase) ou interphrastique (d'une phrase à une autre ou d'un énoncé à un autre) sont révélatrices de l'interculturalité et de l'hybridité qui spécifient ces espaces.

Sollicité ou spontané, l'usage du créole est prééminent dans les émissions interactives où la parole ordinaire au cœur du programme. Phénomène sociolinguistique, la diglossie est en effet importante dans la discursivité des émissions radiophoniques interactives et en particulier lorsque les thématiques invitent les auditeurs à intervenir en direct à l'antenne. Ce sont également des thématiques qui incitent les auditeurs à partager leurs expériences mais également à s'impliquer

émotionnellement dans le discours. C'est le cas par exemple lors des rubriques d'entraide diffusées sur *Radio Caraïbes International* Guadeloupe au cours desquelles les auditeurs sont invités à proposer des solutions, en s'engageant verbalement et physiquement parfois. Mises en scène de la diglossie, les échanges radiophoniques sont une traduction particulière de cette réalité sociolinguistique et géolinguistique.

Nous avons donc inventorié les occurrences linguistiques bilingues des différentes situations conversationnelles qui composent notre corpus, selon qu'il s'agit d'alternance codique, de bilinguisme diglossique (dans les cas où seul le créole est utilisé) ou de pratiques transcodiques.

Types d'occurrences diglossiques	Ça vous concerne	Bien dans la vie !
<p>Alternance codique intraphrastique</p>	<p>« Je vous rappelle que un bon arrosage c'est doucement / petit petit comme dit l'autre / mais longtemps pas beaucoup d'eau un seau d'eau et terminé hein / mwen fini épi sa et puis terminé [...] » Rubriques de conseil</p> <p>« Ah bon ah bon, ou pa macho / cé sa ou di / hum hum / bien sûr vous l'êtes tous quelque part / un homme / de toute façon c'est la définition d'un homme [...] » Rubriques de divertissement</p>	<p>« Oui bonjour / alo pou bitin essence la dabow savoir ki moun ki ni le pouvoir d'augmenter de diminuer l'essence hein ? / c'est déjà une première chose hein ? / et yo ka di syndika syndika mé si syndika pa ka pren lé choz en main nou gwadeloupéens / nou pa ka fè on mèd hein ? / donc euh fo nou manifesté / é si par exemp nou ka respekté lé réglementations de vitesse sur la route sa ka fé nou gagné presk vingt pour cent d'économie quoi /si bidjè essence an nou » Rubriques d'assistance</p>
<p>Bilinguisme diglossique</p>	<p>« Mwen diw kon sa mwen allergik a la grippe premièrement / dézièmement lè ou vwè mwen ni la grippe mwen ni an bagay ka tchimbé mwen an goj / mwen pa pé kraché / mwen emmerdé / cas mwen ka grav' tout bonnement / alo mwen lé sav premièremen ki sa pou fè pou sa premièrement / dézièmement lè ou vwè cé pask mwen adan an coté très humide é mwen diabétik, mwen super / euh euh ki mannyè yo ka kryé bagay ta la / lè ou ni tensyon a la / hypertendi ? » Rubriques de santé et de bien-être</p>	<p>« Cé pou sa nou ka payé lessence la / cé pou sa nou ka payey / é kom lé autorités savé ke nou obligé payé lessence la yo sav yo ka kimbé nou / cé kon on drogué yo ka kimbey pa la drogue / é kom yo ka kimbé les chauffeurs par lessence yo savé ke mèm si yo météy dé cent trois cent euros yo ké roulé kan mèm [...] alo mwen mwen ka di lè chofè chiche banco [...] » Rubriques d'assistance</p>

<p>Alternance codique interphrastique</p>		<p>« Kon nou ka di lajen la cé pa adan an pié boi nou kay chéchéw hein [...] Et puis bon ça arrive hein souvent souvent / il faut qu'on se fasse couillonner une fois pour apprendre à nager comme on dit » Rubriques d'assistance</p>
<p>Pratiques transcodiques</p>	<p>« Ben oui Peggy / pendant que vous allez courir le vidé nous on va travailler » Rubriques de santé et de bien-être</p>	<p>« Mardi prochain nous allons rechercher quelqu'un pour quelqu'un en métropole qui cherche une amie sœur qu'elle n'a pas vue depuis nanni- nannan » Rubriques d'assistance</p>

Figure 16. Marques et pratiques transcodiques du discours

Si les échantillons relevés ne font figure que d'exemples, ils permettent néanmoins de postuler que la langue créole est plus parlée – à la radio notamment- à la Guadeloupe qu'à la Martinique. En effet, si le corpus guadeloupéen nous fournit une pléthore d'extraits quant à l'utilisation du créole dans les médias, l'usage de la langue maternelle se fait plus parcimonieux dans le corpus martiniquais. Le relevé systématique des occurrences de la créole (qu'il s'agisse d'alternance codique ou de pratiques transcodiques) nous a permis de vérifier cette hypothèse en mettant en évidence le fait que l'idiome vernaculaire soit davantage présent sur les antennes de *Radio Caraïbes International* Guadeloupe (17%) que sur celles de *Radio Caraïbes International* Martinique :

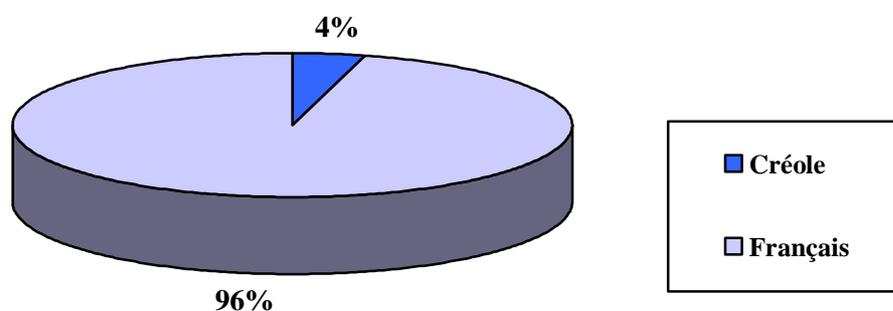


Figure 17. La part de créole dans l'émission "Ca vous concerne"

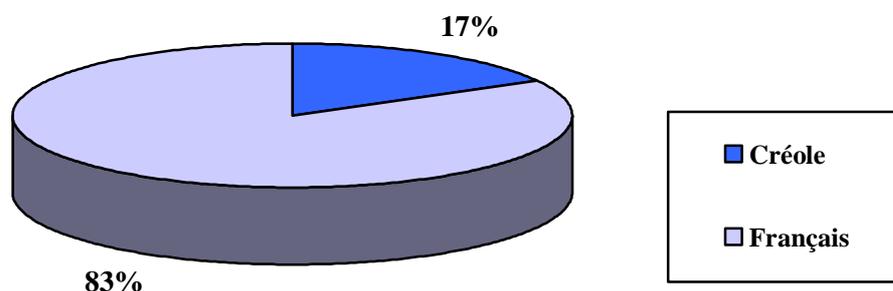


Figure 18. La part de créole dans l'émission "Bien dans la vie!"

Ces chiffres sont symptomatiques de la situation de diglossie qui caractérise les sociétés linguistiques martiniquaise et guadeloupéenne c'est-à-dire de la domination symbolique et sociale du français, domination qu'actualisent les échanges conversationnels quotidiens. Cependant, la présence parcimonieuse du créole sur l'antenne martiniquaise ne signifie pas pour autant que *Radio Caraïbes International* Martinique soit une radio moins *créole* que *Radio Caraïbes International* Guadeloupe dans la mesure où les « parlers créoles » ne se caractérisent pas seulement par l'emploi systématique de la langue créole mais aussi et surtout par tous les éléments supra-segmentaux et supra et/ou paralinguistiques par lesquels ils se particularisent.

B. Prosodie et paralangage

Les intonations, les accents, et autres interjections sont également des indicateurs probants d'un enracinement discursif dans un espace socioculturel qui est souvent celui de production, de circulation et de réception du discours. Prosodie et interjections sont intimement liées, les interjections étant des mots invariables auxquels l'intonation dont ils sont le siège confère à l'énoncé, au discours ou à la situation un effet sémantique que l'interlocuteur interprète comme l'expression de tel ou tel état affectif du locuteur. Les éléments prosodiques et intonatifs ne pouvant être formalisés à l'écrit, nous avons donc transcrit uniquement les onomatopées et interjections, éléments (« à la frontière du verbal, du paraverbal, et même du non-verbal ») (KERBRAT-ORECCHIONI, 1992 : 18) qui spécifient et qui d'une certaine manière « créolisent » les énonciations radiophoniques.

Types d'occurrences discursives	Ça vous concerne	Bien dans la vie !
Interjections	« mon cher » « koté sa ! » « hein » en fin de phrase « petit petit »	« ti madanm an mwen » « hein ah ! » « awa », « an an » « yes I » « hein » en fin de phrase « chère dame » « c'est ça » « oh oh » en fin de phrase
Onomatopées	« hum hum » « aïe aïe aïe »	« hum hum » « aïe aïe aïe »

Figure 19. Interjections et onomatopées

Cet inventaire des marques paralinguistiques, qui font des énonciations radiophoniques des énonciations spécifiquement créoles, montre que ces dernières sont particulièrement diverses et innervent essentiellement les discours circulant sur l'antenne de *RCI* Guadeloupe. Alors que, tout comme l'emploi de la langue créole, leur présence est plus faible au sein de la discursivité radiophonique martiniquaise. Mais quelque soit le département considéré, les interjections jouent le même rôle au sein des énonciations : celui d'inscrire implicitement le discours dans un cadre symbolique sociolinguistique singulier.

Les interjections sont aussi les formes linguistiques traduisant les sentiments des locuteurs au moment de l'énonciation. Elles peuvent exprimer la proximité ou la familiarité (« mon cher », « chère dame ») ou encore l'affection (« ti mandanm an mwen » - « *ma petite dame* »). Alors que l'interjection « awa » marque la négation, le mécontentement ou le désaccord, « yes I » figure l'acquiescement ou l'enthousiasme, « c'est ça » l'approbation et « oh oh » l'étonnement. Et les interjections « hein » et « hein ah ! » visent à insister et appuyer ce qui vient d'être dit. Les onomatopées « hum hum » et « aïe aïe aïe » qui n'ont pas d'équivalent en français, ont une fonction essentiellement phatique, c'est-à-dire qu'elles servent à maintenir le contact entre les deux locuteurs.

Au-delà de l'expression d'affects, les interjections et onomatopées reflètent également l'implication affective du locuteur dans le discours. De plus, leur occurrence et leur récurrence discursive permettent de contextualiser les échanges en les enracinant dans l'univers

représentationnel que sous-tendent les systèmes codiques créoles. Et réciproquement, il n'est possible de saisir pleinement le sens des énonciations sans une connaissance de ces marques particulières et de leurs significations en fonction des situations de communication. En ce sens, ce sont les indices linguistiques les plus allusifs et qui, par conséquent, nécessitent et supposent la mobilisation de compétences communicationnelles partagées pour que les énoncés produits puissent être interprétés et compris par les acteurs sociaux comme porteurs de signifiante identitaire. Maintenant que nous avons mis en lumière les thématiques, les éléments langagiers et les lexèmes supportant l'expression ethnodiscursive, il nous paraît pertinent de croiser ces deux vecteurs afin de discerner leurs éventuels liens et influences réciproques.

III. Thématiques et marques discursives

Nous pouvons ainsi avancer que c'est la récursivité des marques discursives, linguistiques et langagières, mises en lumière dans les paragraphes précédemment, qui caractérise les énonciations radiophoniques en les inscrivant dans les univers et imaginaire ethnosocioculturels intrinsèques à leurs espaces de production et de réception : ceux des Départements français d'Amérique. Il convient en effet d'appréhender ces marques discursives en tant qu'énoncés itératifs et cohérents constitutifs de ce que nous avons identifié comme étant des *ethnodiscours*. C'est influencée par les concepts littéraire d'*ethnotexte* et communicationnel d'*ethnogenre* informationnel⁴ défini comme une formation discursive particulière inscrite dans un territoire dont la compréhension et l'interprétation nécessitent et impliquent un éclairage par des « données ethnographiques » que nous avons mis au jour cette notion d'ethnodiscours. En effet, nous pensons que c'est la circulation et les interactions de représentations territoriales, identitaires et médiatiques à l'intérieur des espaces publics sociaux (et médiatiques) qui conduit à leur émergence. Ces ethnodiscours peuvent être caractérisés comme résultats et précipités de représentations ethnosocioculturelles en interaction et qui circulent entre les sphères médiatique, territoriale, culturelle et sociolinguistique au sein d'une formation humaine donnée.

Dans ce processus, la récurrence des indices discursifs relatifs à l'espace structure des *ethnodiscours territoriaux*, la répétition de ceux ayant trait à la culture organisent des *ethnodiscours culturels* et les marqueurs langagiers et prosodiques façonnent des *ethnodiscours linguistiques*. Ces productions discursives sont, au fond, des discours médiatiques d'information, de divertissement, ou même publicitaires spécifiquement inscrits dans un espace de vie et

⁴ Notions que nous avons définies dans notre troisième chapitre

d'expériences singulier, et donc produits dans un cadre d'énonciation et d'interaction qui leur est propre. Implicites codés et communautaires d'interconnaissance dont l'intelligibilité suppose la mise en œuvre de processus inférentiels de la part des récepteurs-colocuteurs des programmes interactifs radiophoniques, les ethnodiscours n'ont de sens que celui que leur confèrent leur contexte d'énonciation, qui est aussi leur contexte d'émission, de réception et d'interprétation.

Avant de les définir plus finement, nous nous sommes préalablement intéressée à la distribution, pour l'ensemble du corpus, chacun des genres ethnodiscursifs en fonction des thématiques que nous avons spécifiées précédemment. Car il nous semble que la répartition des ethnodiscours (selon leur nature) fluctue selon le thème abordé, ce qui suppose par conséquent une configuration différente de l'expression identitaire pour chacune des thématiques et segments discursifs retenus pour l'analyse.

1. Les rubriques de services et conseils

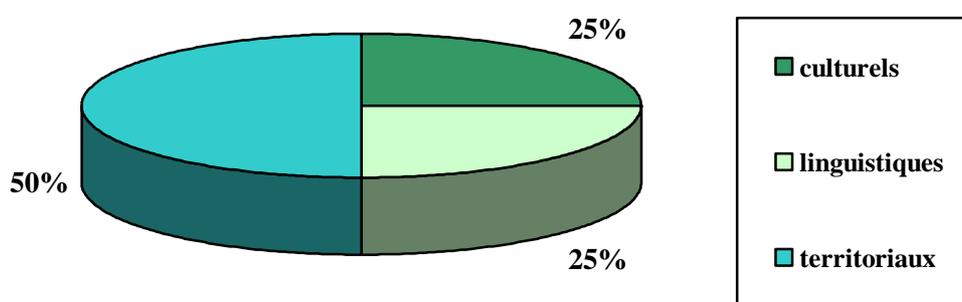


Figure 20. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de services et conseils

Il apparaît que pour ces segments discursifs, ce sont les références ethnoterritoriales qui dominent les énonciations tandis que les marques discursives linguistiques et culturelles imprègnent respectivement un quart des énonciations. Si ce sont les références territoriales qui supportent majoritairement les manifestations discursives de l'identité, l'utilisation de la langue créole et l'évocation d'attributs ou de pratiques culturelles sont aussi, pour les rubriques de services et de conseils, des vecteurs identitaires. En effet, les visées sont fondées sur les relations et la, ou plutôt les « proximité(s) » qui lient les auditeurs à leur média radiophonique. Dans cette optique, plus que d'inscrire les discours dans les territoires « de l'identité », il s'agit de les ancrer

dans les espaces symboliques culturels et linguistiques inhérents aux communautés martiniquaises et guadeloupéennes et dont les référents sont collectivement partagés.

2. Les rubriques de santé et bien-être

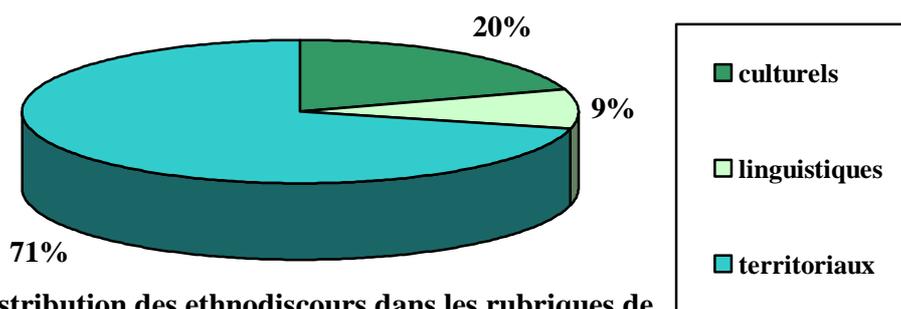


Figure 21. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de santé

Ce sont les références ethnoterritoriales qui dominent la discursivité des séquences discursives liées à la santé et au bien-être. Suivent les indices ethnoculturels puis ethnolinguistiques (qui ne concernent que 10% des énoncés). En effet, dans ce cas, le territoire est essentiel pour enracer les discours produits dans des espaces par lesquels ils se particularisent et font sens. Cette fixation spatiale ne peut s'opérer que par un processus de différenciation avec des territoires conçus comme allogènes. Dans les rubriques dédiées à la santé et au bien-être, les références territoriales sont donc fondamentales dans la mesure où c'est par ce double mouvement de « fixation » et de « différenciation » que les discours radiophoniques s'ancrent dans un espace singulier. La faible présence des marqueurs linguistiques peut s'expliquer par la nature des thématiques abordées (qui ont trait aux médecines classiques et douces) et du statut des invités. En effet, sur l'antenne martiniquaise comme sur l'antenne guadeloupéenne, les experts (psychologues, médecins généralistes, psychanalystes, etc.) ont comme rôle langagier d'écouter et de conseiller mais aussi de partager des savoirs sur le monde. Et dans la mesure où, dans l'imaginaire des DFA, la langue de la connaissance (scientifique) et de sa transmission est le français, le créole ne peut être qu'apparaître que de manière anecdotique. Il est essentiellement utilisé par des auditeurs ne maîtrisant pas l'idiome français mais qui le comprennent, ou par les animateurs et/ou les spécialistes pour renforcer le sentiment de convivialité, affermissant ainsi la proximité psychoaffective qui les lie aux auditeurs.

3. Les rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale

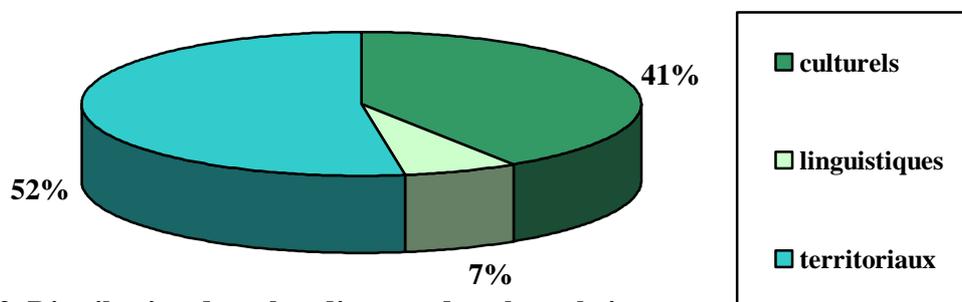


Figure 22. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale

En ce qui concerne les segments discursifs de valorisation culturelle et patrimoniale, nous pouvons naturellement observer la prégnance du territoire et de la culture au détriment de la langue au sein des échanges conversationnels radiophoniques. En effet, paradoxalement, la langue créole qui est pourtant le support privilégié de l’affirmation socio-identitaire, n’émaille que parcimonieusement les énonciations médiatiques qui promeuvent la culture et les symboles ethnoculturels inhérents aux sociétés insulaires des Départements français d’Amérique. Si les occurrences territoriales qui constellent la discursivité servent à la contextualisation des énonciations (le « territoire d’où l’on parle ») mais aussi à la référenciation de l’objet du discours (c’est-à-dire le « territoire dont on parle »).

Il apparaît donc qu’il importe davantage de mettre en valeur les contenus et références culturels, patrimoniaux voire folkloriques plutôt que de les inscrire dans une communauté linguistique donnée. Nous pouvons supposer qu’il s’agit, dans ce cas, de proposer un discours qui vise l’ouverture vers l’extérieur, vers le reste du monde, et non l’enracinement ou le repli. Car c’est bien la promotion d’items socio-culturels que ces rubriques suggèrent, et la langue française est la plus idoine pour la réalisation de cette entreprise. Le français est en effet, idéologiquement conçu comme la langue de l’élargissement du regard, contrairement au créole qui est appréhendé, aujourd’hui encore (mais de moins en moins) comme étant la langue de la proximité, de la familiarité, de l’enfermement identitaire.

4. Les rubriques société

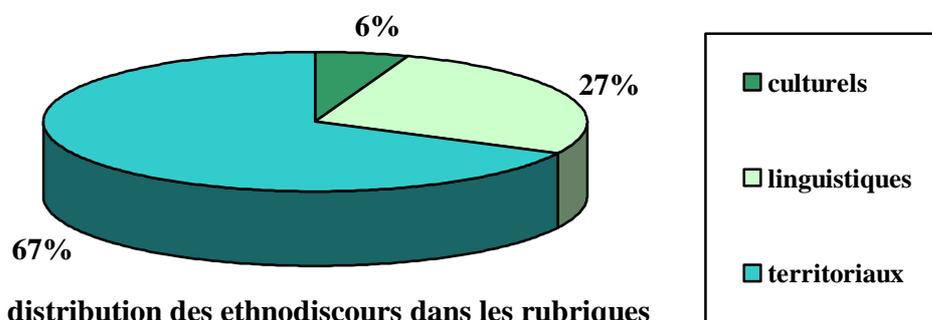


Figure 23. La distribution des ethnodiscours dans les rubriques de société

Si le territoire est toujours aussi prééminent dans les énonciations radiophoniques ayant trait de société, les éléments linguistiques constitutifs des ethnodiscours occupent également une place importante. Bien que les attributs culturels relèvent de la sphère sociale et/ou sociétale, ils représentent moins d'un dixième des références mobilisées dans le processus d'assertion identitaire. Tandis que la langue, elle, est véritablement une des formes expressives majeures de l'identité dans la mesure où un peu plus d'un quart des interactions conversationnelles se font en langue créole ou sont empreintes de marques langagières créoles. Comment expliquer cette répartition ? Les rubriques de société correspondent souvent à des segments discursifs durant lesquels les auditeurs sont amenés à témoigner en faisant part de leurs expériences égo-centrées. Le ressort principal de ce type de séquence étant véritablement, plus que le partage d'expériences, le partage d'émotions et d'affects, ce sont donc les ethnodiscours linguistiques (fondamentaux à l'expression émotive) qui soutiennent les manifestations identitaires, plus que les référents culturels que sous-tendent, en partie, les thématiques évoquées. Le contrat de communication que supposent ces rubriques est fondé sur les relations qui unissent les auditeurs au média, les auditeurs aux animateurs et les auditeurs entre eux. Et c'est cette relation tripartite consubstantielle au programme qui lui confère sa dimension cognitivo-relationnelle, soubassement nécessaire et que sous-tend l'utilisation de l'idiome créole, aussi bien par les animateurs et invités dans le studio, que par les auditeurs intervenant en direct sur les antennes de *Radio Caraïbes International*.

5. Les rubriques d'assistance

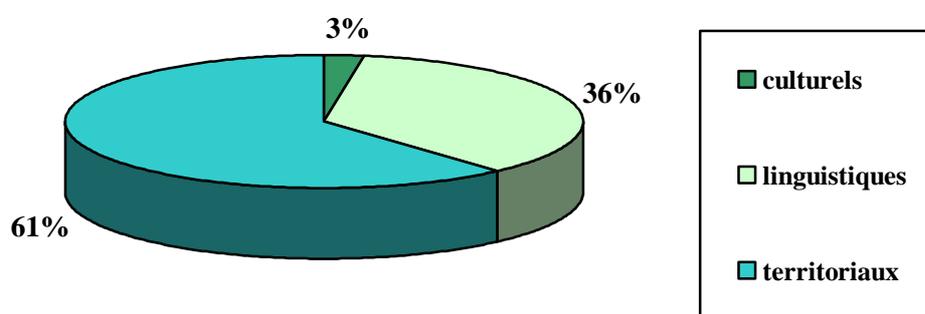


Figure 24. Les ethnodiscours dans les rubriques d'assistance

Les séquences discursives d'assistance, les énoncés sont majoritairement innervés de référents territoriaux, même si les marques linguistiques (36%) sont elles aussi particulièrement présentes contrairement aux références culturelles qui ne représentent que 3% des marques discursives de l'identité. En effet, pour ce type de segments narratifs il s'agit davantage de fixer les énonciations dans un ou des territoires et de privilégier les échanges langagiers entre les interlocuteurs, que de mettre en lumière des items ou spécificités culturelles. Tout comme pour les rubriques de société, c'est le principe interrelationnel qui anime la discursivité radiophonique. Dans ce processus, ce sont les marques linguistiques (en tant que marqueurs identitaires) qui teintent les énonciations, plus que les indices culturels.

6. Les rubriques de divertissement

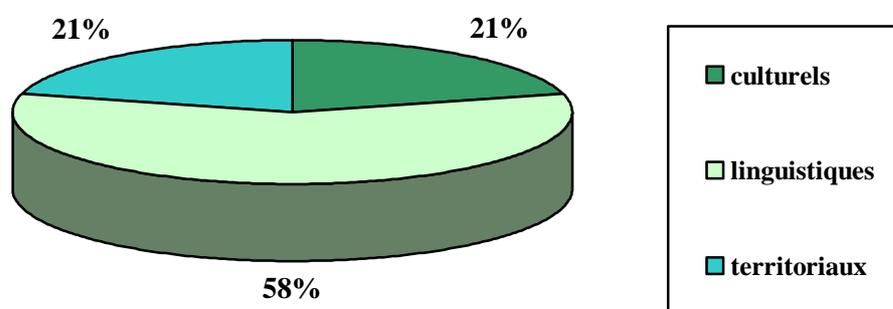


Figure 25. Les ethnodiscours dans les rubriques de divertissement

Fondées sur les interactions et les relations qui lient le média à ses auditeurs, les rubriques de divertissement se caractérisent par la prééminence des indices linguistiques et langagiers en

tant qu'ils constituent des expressions de proximité. C'est en effet à travers l'utilisation du créole, langue de la spontanéité, de la familiarité, de l'humour que se formalise cette relation de proximité. Plus que le territoire ou la culture, c'est la langue créole et l'(es) univers représentationnel(s) qu'elle sous-tend, qui sont au cœur des séquences discursives pendant lesquelles les colocuteurs se divertissent, se récréent et prennent plaisir à échanger ensemble.

La mise en lumière de la répartition des marques identitaires qui constellent les énonciations radiophoniques permet d'observer la prégnance des éléments territoriaux, qu'il s'agisse des territoires d'inscription ou d'identification. L'(es) espace(s) de production et/ou de référencement du discours en tant qu'attributs et supports de la culture singulière des Départements français d'Amérique, sont les marques énonciatives privilégiées à travers lesquelles se manifeste la conscience d'appartenance identitaire des Français de la Caraïbe. En effet, les rubriques de divertissement exceptées, ce sont les références territoriales et spatiales qui font des énoncés médiatiques des énoncés porteurs de l'ethnosocioculture insulaire.

Cependant, lorsqu'il s'agit de thématiques supposant des contrats de communication et des visées communicationnelles qui se cristallisent autour de la dimension interrelationnelle et interactionnelle du média et de l'émission, - à travers les rubriques de divertissement notamment - ce sont les pratiques linguistiques qui soutiennent les expressions culturelles. Les unités discursives appartenant aux thématiques d'assistance, de conseils et services, et de société sont ainsi celles où les marques linguistiques peuvent être interprétées en termes de manifestation d'une conscience identitaire.

Concernant la dimension culturelle des marques linguistiques qui émaillent les échanges conversationnels radiophoniques, il apparaît que, naturellement, ce sont les thématiques relatives à la valorisation culturelle et patrimoniale qui prennent le mieux en charge cette modalité d'expression identitaire même si le divertissement, la santé et le bien-être, ainsi que le conseil supposent également la présence de référents culturels au sein des énonciations.

Ce qui émerge de cette description, c'est le fait que les marques discursives ethnosocioculturelles se font jour et s'organisent de manière relativement différente selon le thème dont il est question. Si, quelle que soit la thématique, les échanges verbaux s'inscrivent dans un ou des territoires (de la communication et/ou de l'identité), c'est à travers la langue (utilisation du créole et/ou pratiques transcodiques) que se formalise la culture lorsqu'il s'agit de thèmes dont l'organisation discursive est déterminée et se cristallise autour de la relation instaurée

avec l'auditeur. Ce sont aussi des segments discursifs où l'auditeur est au centre de l'échange : ses préoccupations sont mises en lumière et sa parole mise en valeur. La prégnance des marques linguistiques est symptomatique de la complicité et de la proximité (supposées ou réelles), essentiellement émotionnelle et psychoaffective, entre les instances d'émission et de réception que sous-tendent et privilégient plus que d'autres certaines séquences narratives. Ces dernières supposent par ailleurs une certaine implication de l'auditeur au sein de la narration médiatique. Enfin, la mobilisation de référents et d'attributs culturels est quantitativement celle qui imprègne le moins les échanges conversationnels. La présence des marques culturelles est cependant essentielle à la sédimentation des énonciations dans un imaginaire ethnoculturel immanent aux sociétés insulaires françaises de la Caraïbe. Mises à part les rubriques de société et d'assistance, la culture innerve largement l'ensemble des segments discursifs et cela quelle que soit la thématique considérée. Elle se fait jour dès lors que l'identité est appréhendée en tant qu'ensemble de pratiques et de traditions socio et historico-culturelles.

Dans cette perspective, nous pouvons conclure que les manifestations discursives de l'identité revêtent des dimensions différentes selon le thème traité et, conséquemment, selon le(s) type(s) de relation(s) établie(s) entre les co-locuteurs (et que sous-tend le thème abordé). Cependant, il apparaît que si l'imaginaire identitaire s'exprime diversement en fonction du contrat de communication qui préside à chaque segment discursif, il se formalise et se verbalise toujours à travers des marques et des références discursives ayant trait au(x) territoire(s), à la (aux) culture(s) et à l'idiome vernaculaire propres aux contextes de production, de réception et d'interprétation des énonciations radiophoniques et qui sont constitutives d'*ethnodiscours* médiatiques. Ainsi dans notre prochain chapitre nous nous interrogerons sur la nature de ces ethnodiscours : comment s'organisent-ils ? En quoi sont-ils signifiants ? Et surtout en quoi constituent-ils des formes singulières de l'expression ethno-identitaire et ethnoculturelle d'une conscience d'appartenance que l'on pourrait définir comme *créole* ?

CHAPITRE 9. LES ETHNODISCOURS : DES MANIFESTATIONS MÉDIATIQUES DE CULTURE(S) ET D'IDENTITÉ(S)

L'analyse des discours radiophoniques nous a permis de mettre en lumière un certain nombre de modalités d'expression d'une conscience identitaire. Nous avons vu que ces modes d'énonciation singuliers relèvent soit du territoire (qu'il soit appréhendé dans sa matérialité ou son abstraction) de la culture ou de la langue. Nous pensons que, parce qu'ils sont itératifs dans les énonciations radiophoniques, ces types particuliers d'énoncés médiatiques sont constitutifs de ce que nous avons identifié comme étant des *ethnodiscours*. L'objet du présent chapitre est donc de mettre en lumière et d'expliciter cette notion d'ethnodiscours. Comment les ethnodiscours se font-ils jour dans les énonciations radiophoniques ? Comment s'organisent-ils ? De quelle(s) conscience(s) d'appartenance(s) sont-ils symptomatiques ? Sur quelles représentations reposent-ils ? De quelle(s) manière(s) sont-ils mobilisés par les co-locuteurs et porteurs de culture lors des échanges langagiers dans les émissions interactives ?

Dans les paragraphes qui suivent nous proposons une taxinomie des ethnodiscours médiatiques qui constellent les antennes de *Radio Caraïbes International*, et qui résultent de l'élaboration, de la reconfiguration et de la circulation permanentes de représentations territoriales, culturelles et identitaires au sein des sphères sociale et médiatique. Les analyses discursives ont permis la mise en évidence d'*ethnodiscours territoriaux* qui sont symptomatiques de la prégnance des références spatiales (réelles ou imaginaires) dans la formulation d'une conscience identitaire nécessairement ancrée dans un ou plusieurs territoires spécifiques, d'*ethnodiscours culturels* qui naturellement se fondent sur les mythes, les emblèmes et les imaginaires à partir desquels s'opèrent des mécanismes d'invention des traditions, de construction des cultures et d'actualisation des manifestations culturelles, et enfin, d'*ethnodiscours linguistiques* qui, en tant que marques idéologiques du discours, expriment le rapport à la langue et, conséquemment, à l'identité créole des territoires martiniquais et guadeloupéen. Ces

ethnodiscours sont révélateurs d'une dialectique de l'identité et de l'altérité, de l'identification et de l'identisation, dialectique structurante de la matrice définitoire de l'identité singulière des sociétés des Départements français d'Amérique.

I. Les ethnodiscours territoriaux, des énoncés multispatialisés

Notre réflexion s'inscrit dans des contextes territoriaux insulaires, et plus largement archipéliques. Nous l'avons souligné, dans ce cadre spatial particulier, les représentations et les images territoriales revêtent une dimension singulière dans la mesure où ces espaces sont spécifiquement des espaces isoschèmes (BRUNET in AURIAC, BRUNET, 1986 : 306), qui, tout en jouissant d'une relative autonomie, interagissent inconditionnellement avec l'extérieur. En d'autres termes, l'île est un système intrinsèquement ouvert car interrelié et interdépendant de tous les autres échelons territoriaux à partir desquels elle se positionne et se singularise. De plus, il apparaît que l'exiguïté de ce territoire expérimenté et pratiqué quotidiennement vient renforcer le sentiment ou la conscience d'appartenance à un espace vécu comme un « *groupe lieu* ». Plus que le territoire géographique, ce sont des portions d'espace imaginées et symboliques que l'observation des ethnodiscours territoriaux met en lumière.

L'inscription ethnodiscursive s'opère donc en référence à une multiplicité de territoires qui s'enchevêtrent, s'enchâssent, se superposent et parfois s'opposent. Tantôt île, tantôt département, tantôt pays, la spécification de l'espace de localisation des énoncés identitaires relève d'une multitude de représentations territoriales que les acteurs sociaux et porteurs de culture mobilisent en fonction des situations de communication et des cadres d'interaction dans lesquels ils co-construisent leurs énonciations. Ce processus de fixation dans un ou des territoires d'appartenance ne peut s'objectiver que par une mise en contraste avec des abstractions spatiales exogènes que figurent les notions d'espaces « français », « européen » et « noir » africains et nord-américain.

L'étude des discours circulant dans les émissions interactives de la radio privée des territoires français de la Caraïbe permet donc de caractériser une tension entre un enracinement

dans un « Point Ici » pour se différencier et en référence à un « Ailleurs » dont il est tributaire, tension qui conditionne implicitement l'organisation et la structuration de l'ethnodiscursivité territoriale. En d'autres termes, les ethnodiscours territoriaux oscillent constamment entre un « ici » et un « là-bas ».

1. Le « Point Ici »

Le « Point Ici » (MOLES, ROHMER, 1978 : 60) désigne, selon l'acception développée par Abraham Moles, l'espace d'ancrage des perceptions et imaginaires spatiaux, et conséquemment, des définitions et représentations identitaires déployées par et qui se diffusent dans une communauté donnée. Il s'agit du point de création de l'identité, ou plutôt des identités sociospatiales telles que les modèlent et les verbalisent les acteurs sociaux. Les différents actes d'énonciation et d'interlocution analysés laissent en effet apparaître que les *ethnodiscours* sont produits et circulent dans un territoire, un « Ici » énonciatif révélateur du *locus* à la fois géographique, discursif et idéal de leur occurrence et de leur réception, *locus* que représente l'espace public médiatique radiophonique.

A. Le territoire – île

De nombreux ethnodiscours territoriaux font spécifiquement référence aux dimensions insulaire, maritime et endémique des espaces dans lesquels ils s'inscrivent. Il s'agit du premier territoire d'enracinement des discours médiatiques en tant que traduction linguistique des perceptions socio-territoriales supposées partagées par les membres d'une communauté de culture et de langue donnée. C'est le territoire d'interconnaissance sociale, identitaire et culturelle. Dans cette conception l'île est aussi appréhendée comme un espace habité par une minorité et caractérisé davantage par la promiscuité que par la proximité. Fondamentalement périphérique, puisque exogène au territoire national, l'espace insulaire favorise l'émergence d'un sentiment d'appartenance à une communauté sociale, culturelle, territoriale et territorialisée minoritaire, en contraste à une communauté nationale et continentale qui représenterait, elle, une majorité. La proxémique sociale, ses lois et ses règles généralement admises et établies y ont une autre résonance, un écho autre. De fait, l'île est une sorte de microcosme, une micro-société, où les

distances sont réduites et les liens sociaux renforcés (voire exacerbés). Le sentiment de cohérence et de cohésion semble y être plus prononcé que sur le continent. L'île est l'espace familier et immédiat des interlocuteurs qui sont aussi porteurs de culture, espace qu'ils vivent et construisent quotidiennement. Cet espace est composé d'une multitude de lieux que Françoise Péron appelle « les lieux du quotidien » c'est-à-dire toutes ces sphères sociales quotidiennement investies physiquement et symboliquement par les individus (PÉRON, 1993 : 16). L'île est locale par essence et est, de ce fait, perçue comme l'espace premier sur lequel doit se fonder la revendication identitaire. Dans ce cas de figure, il semblerait que le territoire insulaire imprègne l'identité de manière immanente. En ce sens, nous pensons avec Abraham Moles que l'île est « *un Ici au sens fort du terme* » (MOLES, 1985 : 284). Ainsi, les énoncés médiatiques révèlent un territoire-île revêtant au moins deux dimensions qui s'interpénètrent : une dimension géographique et une dimension symbolique.

En tant qu'espace géographique, circonscrit dans les frontières que lui imposent les délimitations maritimes, l'île est un espace arpenté, approprié humainement et sémantiquement, et vécu par ses habitants. C'est aussi un espace sculpté par le temps et par les phénomènes naturels d'érosion et de mouvement des sols. Les ethnodiscours territoriaux laissent donc apparaître les modalités d'ancrage des pratiques quotidiennes et donc des énonciations dans un tissu territorial, en même temps que ce territoire modèle ces pratiques et ces discours. Dans cette optique, l'île est une portion d'espace « entourée d'eau » dont les caractéristiques physiques, matérielles et climatiques sont essentielles à sa définition. En fonction de la perception qu'ils en ont, les acteurs sociaux élaborent alors des représentations de ce territoire, représentations qui, au fond, sont les translations idéelles d'expérimentations territoriales réelles. C'est la pratique du territoire dans sa matérialité qui est au cœur de cette acception de l'île. En localisant leurs propos, les locuteurs témoignent d'une connaissance très précise du territoire à partir duquel ils parlent. Le territoire est, dans ce cas, intimement lié à l'idée de communauté ; une communauté construite à partir d'un entrelacs de relations et d'idéologies socio-spatiales.

Les ethnodiscours font également allusion au découpage de ce territoire insulaire. L'analyse des indices de localisation laisse apparaître une distinction entre le Sud, le Nord et le Centre de l'île (ou de l'archipel). Ce découpage symbolique de l'espace influe nécessairement sur les représentations qui en émanent. C'est ainsi que la Martinique est souvent appréhendée comme une terre clivée avec un Nord Caraïbe représenté comme « authentique », « traditionnel » et

« rural » et un Sud plus « urbain », « occidentalisé » et « touristique ». En ce qui concerne la Guadeloupe, il est à de nombreuses reprises fait allusion à la dimension réticulaire du territoire dans la mesure où ses dépendances, à savoir les Saintes, Marie-Galante, la Désirade ou la Collectivité d'Outre-mer voisine Saint-Martin, ont une place prépondérante au sein des ethnodiscours faisant référence au territoire insulaire. Les expressions « On se balade d'île en île » ou encore « l'archipel de la Guadeloupe » sont des exemples, entre autres, significatifs d'une conscience du caractère insulaire mais également archipélique du territoire d'appartenance.

Ce territoire que nous appelons *territoire-île* est également un espace partagé et d'interconnaissance inter- et intracommunautaire. En effet, la discoursivité radiophonique fait souvent référence à des lieux supposés communément connus et expérimentés par l'ensemble des membres de la formation humaine concernée. L'interconnaissance spatiale se manifeste dans l'énonciation par la présence d'un type particulier de lexèmes : les dénominations territoriales ou toponymes tels que les noms de villes, de communes, de lieux-dits ou de lieux. L'intervention d'un auditeur de *RCI Martinique*, lors d'une émission consacrée à l'exposition Nord Expo de la commune de Saint-Pierre (commune septentrionale de la Martinique) est symptomatique de ce procédé ethnodiscursif ¹:

Peggy [l'animatrice] : « [...] On a Philippe au 63 12 12 // bonjour Philippe

Philippe [l'auditeur] : Bonjour

Peggy : Vous nous appelez d'où Philippe ?

Philippe : J'vous appelle de **Schoelcher** / justement **cette fameuse frontière entre le Nord Caraïbe et le reste de de la Martinique** / et moi j'vais vous dire c'est peut-être à contrario de tout ce qui a été dit précédemment // j'adooore le **Nord Caraïbe** / j'emmène tous mes amis / tous les vacanciers qui viennent dans le **Nord Caraïbe** / parce que c'est / c'est la **Martinique authentique** euh par rapport au Sud qui est complètement touristique // vous voyez ce que j'veux dire ?

Monsieur Claveau [organisateur de la foire] : Je suis complètement d'accord avec vous

Peggy : [rires]

¹ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Martinique*, 18 janvier 2007, 13^{ème} séquence

Philippe : Et moi je pense qu'il faut garder / c'est une chance pour le **Nord Caraïbe** pour toute la côte / à partir de **Fond Layé jusqu'au Prêcheur** / c'est une chance / c'est / c'est / personne d'autre n'a ça et si on fait des bêtises de genre autoroutes ou autre chose euh / euh / je sais pas on va perdre un patrimoine culturel et fonctionnel / et naturel / il faut garder un p'tit peu // moi j'adore le **Morne Vert** / le **Morne Rouge** / vous allez au **Prêcheur** c'est c'est encore la **Martinique** telle qu'elle était peut être / bon ça a bougé depuis vingt ans mais euh c'est encore un patrimoine / je pense qu'il faut pas faire trop de bêtises à c'niveau là euh en développant / en parlant de développement / en parlant uniquement de développement / il faut faire attention // je vous écoute [...] »

Émaillé de nombreuses références territoriales, ce court extrait est révélateur de la manière dont l'auditeur ancre son énonciation dans un espace (la Martinique) lui-même fragmenté en nombreux autres (le Nord Caraïbe, Fond Layé, le Prêcheur, etc.). Ces espaces semblent être des références communes implicites puisque leur seule énonciation permet l'inter-intelligibilité c'est-à-dire que les différents colocuteurs comprennent immédiatement de ce dont il est question car ils possèdent et mobilisent les compétences ethnosocioculturelles et encyclopédiques nécessaires à cette compréhension. Nous pensons alors que c'est parce que ces lieux composent l'univers symbolique et identitaire commun à tous les individus se définissant comme appartenant à cette communauté spatiale, que peuvent fonctionner ces mécanismes cognitifs et inférentiels de compréhension partagée. L'exemple qui suit permet également d'étayer et d'appuyer notre propos. Le thème de l'émission a trait aux relations entre les belles-mères et leurs belles-filles, et l'auditrice qui partage son expérience à l'antenne de *Radio Caraïbes International* Martinique localise et marque ethnosocioculturellement son discours de la manière suivante²:

[l'auditrice] : « [...] Je n'ai aucune valeur à ses yeux / si je vous dis ce que j'ai souffert le martyr depuis le mois d'avril vous me direz que ce n'est pas vrai euh
/// **je suis pas montée à Colson** c'est euh / c'est à cause de mes prières / je prie beaucoup parce que j'ai cru que j'allais perdre ma tête / je ne m'attendais pas euh
// je ne m'attendais pas du tout à cela de la part de ma belle-fille [...] »

² Voir en annexes : rubriques de société, *RCI* Guadeloupe, 15 janvier 2007, 10^{ème} séquence

Cet exemple est intéressant car il est significatif du caractère parfois implicite de l'inscription territoriale du discours médiatique, qui fonctionne souvent sur le mode allusif. En effet, si les colocuteurs et interactants de cet acte de langage ignorent que le toponyme « Colson » fait référence à un hôpital psychiatrique de la ville de Fort-de-France en Martinique, ils ne peuvent extraire le véritable sens de l'énonciation. En conséquence, l'ethnodiscours est aussi un type particulier de performatif implicite dont la signification ne peut être appréhendée sans la connaissance de son contexte social et spatial d'énonciation, et sans la mobilisation de compétences encyclopédiques (et pas seulement pragmatiques ou sémiolinguistiques) qui sous-tendent un système de savoirs et de connaissances que les individus possèdent en commun.

Par ailleurs, il apparaît que les individus inscrivent leurs pratiques dans un paysage auquel ils donnent sens à travers les *géosymboles* c'est-à-dire les manifestations géographiques des liens qui unissent une identité culturelle donnée à son territoire. Entre réalité et abstraction ces marqueurs, souvent historiques, émaillant le paysage sont, selon Joël Bonnemaïson, les « lieux et [les] itinéraires que les hommes se sont appropriés au cours des générations et dans lesquels et par lesquels la culture s'inscrit » (BONNEMAISON, 1999b : 237). À cet égard, l'interview de l'une des organisatrices de la manifestation « Le Carbet, une ville, une histoire, présente le Carbet des traditions » sur *RCI Martinique* est symptomatique de la manière dont le territoire peut être investi de cette dimension historique. Toujours sur *RCI Martinique*, l'une des responsables de la distillerie Nesson dans le Nord Caraïbe de la Martinique, étaye son discours de quelques références historico-spatiales telles que « Le Canal des esclaves », « l'Église du Carbet » classée monument historique ou encore le Tombeau de la Dame Espagnole. Ce sont autant de portions d'espaces qui sont aussi, et d'abord, des lieux érigés en « lieux de mémoire » pour reprendre la célèbre expression de l'historien Pierre Nora. Les références historiques de l'espace sont aussi au centre des discours identitaires. À travers la manière dont les acteurs sociaux le configurent et le reconfigurent en permanence, le paysage est également un révélateur identitaire et culturel.

L'analyse de notre corpus laisse apparaître que si certains référents sont foncièrement ancrés dans le territoire, ils sous-tendent également un ensemble de représentations culturelles participant à la définition identitaire. Et c'est dans cette perspective que nous les concevons, dans ces paragraphes, davantage comme porteurs et véhicules d'idéologies culturelles que comme des lieux spatialement fixés. Ces représentations sont en effet au centre de la matrice d'élaboration d'une conscience d'appartenance fondée sur un imaginaire identitaire historicisé qui lie le passé,

au présent et au futur. L'historien Pierre Nora, nous précise qu'«*un lieu de mémoire dans tous les sens du mot va de l'objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l'objet le plus abstrait et intellectuellement construit*»³. Nous pouvons avancer que les lieux de mémoire, tels qu'ils sont construits ethnodiscursivement sur les antennes de *Radio Caraïbes International*, sont à la fois territoriaux puisqu'il s'agit de lieux historiques, et culturels puisque investis et pris dans la symbolique identitaire. Autrement dit, ce sont des espaces géosymboliques, qui, sous l'effet des médias, deviennent des espaces d'identité, résultats de projections de représentations socio-culturelles. Pour illustrer notre propos, nous avons retenu un extrait de l'émission «*Ça vous concerne*» du 26 janvier 2007 sur *RCI Martinique*⁴. Nous pensons en effet cet extrait est révélateur dans la mesure où il est émaillé de références spatiales qui sont aussi des lieux patrimoniaux et de mémoire supports et socles de l'expression collective d'appartenance à la fois territoriale, culturelle et identitaire des Français d'Amérique.

Peggy [l'animatrice] : « Alors j'ai l'plaisir d'avoir à mes côtés alors Madame Zébot du syndicat d'initiatives / et également Thierry Claveau de la mairie du Carbet /// Alors, dites nous un p'tit peu c'qu'il y'a à voir / c'qu'il y'a à faire **ici au Carbet**

Madame Zébot : Alors **ici au Carbet** / Monsieur Claveau vous l'a déjà dit / vous pouvez très très bien manger mais aussi vous pourrez / heu... faire dévorer / euh dévorer des yeux pas mal de beaux sites /// Alors déjà en entrant au Carbet / parce que le **Carbet** pour ceux qui ne le savent pas commence à **Fond Capot**

Peggy : Donc c'est bien avant alors

Madame Zébot : Bien avant /// **Fond Capot** c'est-à-dire que quand on quitte **Bellefontaine** / juste dans le petit virage / Fond Capot c'est bien le Carbet / ce n'est pas Bellefontaine donc déjà euh au niveau de ce quartier nous avons une stèle / c'est **la stèle du Marquis de Basse** / le Marquis de Basse qui était le neveu du Gouverneur DuParquet qui a habité là / et qui a été enterré justement euh sur son habitation / et la stèle qui est encore visible // On remonte et on va passer Morne XXX et tout ça donc avec toute **la vue au niveau de la mer** / dans **dans dans les hauteurs** / vous avez une vue imprenable

Peggy : Donc là on est pas au bourg / on est pas encore arrivé

³ Voir à ce sujet *Les lieux de mémoire* - ouvrage collectif sous la direction de Pierre Nora en trois tomes : La République - La Nation - Les France, Paris, Gallimard. , dernière édition 1997, 4751 pages

⁴ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Martinique*, 26 janvier 2007, 54^{ème} séquence

Madame Zébot : Ah non on est encore loin du bourg [...] Et puis là nous descendons et nous arrivons euh // on va dire dans l'entrée du Carbet / avec la **distillerie Nesson** / la distillerie Nesson qui est l'un des derniers rhums vraiment à caractère artisanal / et c'est // je dirais sans être chauvine / le meilleur rhum **de la Martinique**

Peggy : [rires] Vous êtes sûre que vous ne l'êtes pas ?...[rires]

Madame Zébot : Non / je n'le suis pas et je peux vous dire que c'est un très bon rhum d'ailleurs / il est reconnaissable à sa bouteille car nous l'appelons soit **Zépol-carré** [*Épaules carrées*] ou **Voilié-a** [*le Voilier*] [...] et donc euh / je vous dis euh / un rhum euh / vraiment extraordinaire / et puis nous avons l'hôtel Marouba [...] Et puis au niveau touristique vous pourrez **visiter l'Habitation Latouche** / le **Jardin des Papillons** / le **Canal des Esclaves** ...

Peggy : On est censé y aller d'ailleurs au Jardin des Papillons

Madame Zébot : **Le Canal des Esclaves** qui relie le Carbet à Fond Saint Denis et qui est euh / un chef d'œuvre qui a été construit **par les esclaves** / donc nous disons vulgairement **Le Canal des Esclaves mais en fait c'est le Canal de Beuregard**

Peggy : C'est important de signaler le véritable nom

Madame Zébot : Voilà [...] Et qui d'ailleurs en fait euh la randonnée / il y a une très belle randonnée pédestre là d'sus / mais les gens ils ont tendance à croire que c'est le Canal il commence s'arrête juste sur la portion randonnée / non / puisque ce canal alimentait plus de **soixante habitations sur le Carbet** entre autres / euh le Canal alimente encore **la fontaine du bourg du Carbet** / le **Doum** / et le **Canal Odélie** puisque l'eau du Canal arrivait aussi à **l'Habitation Lajuste** là où se faisait le rhum Bailly / et continue à couler au Canal Odélie donc tout le Carbet pratiquement tous les canaux du Carbet c'était l'eau du Canal de Beuregard [...] Nous avons la **cheminée de Dariste** [...] Nous avons **l'Église du Carbet** qui est classée monument historique et qui est en pleine euh réfection là / restauration / nous avons la dame / **le tombeau de la Dame Espagnole** c'est une curiosité à voir tout près de l'église dans la partie du cimetière qui entoure l'église / alors euh / la légende voudrait que cette dame ait péri lors d'un cyclone / le bateau a fait naufrage et que elle aurait échoué sur la plage du Carbet en tenant ses enfants serrés dans ses bras

Peggy : D'accord

Madame Zébot : Elle aurait été enterrée là et son mari a fait venir une stèle / a ramené **une stèle d'Espagne** / et cette stèle est encore là / c'est vrai que les gens croyant bien faire à chaque Toussaint allaient peindre la stèle de la **Dame**

Caffiolo et ils ont effacé les /// comment dirais-je / le les inscriptions qui étaient dessus se sont plus ou moins estompées / mais à la lueur d'une bougie le soir vous mettez la bougie et par transparence ...

Peggy : On voit les inscriptions

Madame Zébot : On parvient à voir / et y'a un travail de restauration qui sera fait sur ce Tombeau / et nous avons plein de choses encore à voir / hein Monsieur Claveau [...] »

Enfin, comme tout territoire, l'île est également un espace gnosique c'est-à-dire des espaces de la perception. C'est dans cette dimension phénoménologique qu'elle permet et conditionne l'émergence d'idéologies territoriales nécessaires à sa ou ses représentations. L'île, telle qu'elle apparaît dans les discours radiophoniques, est le résultat d'interactions sociales et collectives et, par conséquent, construite socialement et ethnodiscursivement par des acteurs sociaux qui ont une expérience commune (ou en tout cas partagée) de ce territoire vécu comme étant le leur. Objectivé, le territoire-île est un des éléments fondamentaux de la matrice définitoire de l'identité. Enfin, il s'agit ainsi de s'enraciner dans une localité, ce processus étant un marqueur d'appropriation et d'expérimentation. Tous ces ethnodiscours mettent au jour une identité et une conscience insulaires ayant un fort pouvoir social et symbolique. Cependant, la dimension insulaire n'est pas la seule au fondement des ethnodiscours territoriaux. Car si le territoire de l'identité est île, il est aussi département.

B. Le territoire - département

Faisant référence à l'appartenance du territoire insulaire à un système institutionnel et politique exogène, cette caractérisation du « Point Ici » représente le second territoire d'enracinement ethnodiscursif des énoncés. Dans ce cas, l'île est appréhendée en tant qu'échelon territorial construit sémantiquement, idéologiquement et politiquement par le pouvoir étatique français, et résultat d'un projet d'aménagement et de rationalisation du territoire.

Colonies de l'Empire français jusqu'au 19 mars 1946, les espaces français de la Caraïbe deviennent des Départements d'Outre-mer et rejoignent ainsi les quatre-vingt-dix départements métropolitains existants. Amorcé au XVIII^e siècle, le mouvement de création des départements

avait pour mission le remplacement des Provinces de France, afin de faciliter la gestion économique et administrative de chaque portion constitutive du territoire national en la dotant de certains pouvoirs. Mais en 1946, la départementalisation revêt une tout autre signification. En effet, pour les anciennes colonies françaises la départementalisation est l'aboutissement d'une longue marche vers l'assimilation. Porté et rapporté par le jeune député-maire Aimé Césaire, le projet législatif ne réifie pas seulement un changement de nomination des territoires français de la Caraïbe, mais aussi un changement de perception du territoire et des représentations qui le configurent.

Avec la départementalisation, l'idée d'une interdépendance avec un « centre » est toujours prégnante, celles d'égalité et de continuité territoriale se substituent à celles de dissymétrie, d'altérité voire de domination. Ce changement de perspective définitoire fait de ces espaces non plus des territoires appartenant à la France, mais des territoires foncièrement français et infranationaux jouissant des mêmes privilèges, droits et devoirs que ceux circonscrits à l'espace géographique national. Plus qu'un espace doté de propriétés physiques et géographiques, cet espace que nous qualifions de *territoire-département* est aussi l'image spéculaire d'une conception politique du territoire, de son découpage et de sa hiérarchisation. Investies par les imaginaires politiques, les îles françaises d'Amérique possèdent donc une dimension juridico-administrative et deviennent ainsi des unités constitutives d'un territoire plus large : le territoire national.

Le territoire-département émerge dans les ethnodiscours lorsqu'il s'agit de spécifier l'espace infranational d'inscription comme un espace rationnel, en se référant à l'entité nationale en tant qu'instance d'organisation politique et institutionnelle. L'espace insulaire se fait aussi département au sein des énonciations qui évoquent les actions, missions ou résultats officiels du gouvernement français. Cette dimension apparaît notamment lors des campagnes de prévention nationale, des campagnes d'intérêt public menées par le gouvernement, des problématiques de santé publique, toutes ces préoccupations qui nécessitent l'intervention des pouvoirs publics et la mise en œuvre d'une politique de sensibilisation aussi bien à l'échelle nationale qu'à l'échelle infranationale. À cet égard, la première partie de l'émission « Ça vous concerne » du 16 janvier

2007 consacrée à l'autisme, permet de mettre au jour la manière dont l'instance médiatique prend en charge cette thématique tout en l'inscrivant dans le territoire de l'énonciation⁵ :

Peggy [l'animatrice] : « [...] Alors est-ce qu'on sait aujourd'hui combien de personnes sont atteintes d'autisme ? // Madame Charles Alfred peut-être que vous êtes en mesure de répondre **en Martinique ici** ? / Est-ce qu'on sait combien on a d'autistes ?

Madame Charles Alfred [La représentante de l'Association Martinique Autisme] : Alors les statistiques ne sont pas véritablement établies / mais en tout cas on sait / sur le plan de la prévalence hein / que jusqu'à présent on peut définir qu'il y a euh un enfant atteint d'autisme pour mille habitants // Donc en Martinique on peut ...

Peggy : Il peut y en avoir quatre cents

Madame Charles Alfred : Voilà // au moins quatre cents pourraient être comptabilisés **sur notre département**

Peggy : Bien / on va revenir dans un instant / on va parler également des structures qui existent **ici en Martinique** euh pour s'occuper d'enfants autistes / et puis euh vous allez nous parler vous / de votre expérience euh Monsieur Dieunisart justement en tant que papa d'une petite fille autiste // comment les choses se sont présentées comment est-ce que vous avez euh / qu'est-ce qui vous a alerté déjà / comment est-ce que aujourd'hui vous vivez au sein de la famille / comment cette petite fille se situe également / 63 12 12 vos questions aussi seront les bienvenues // à tout d'suite [...]»

Cet exemple révèle clairement un ancrage explicite du discours dans un territoire, la Martinique, qui est aussi un département, référence implicite à l'espace national français. C'est l'échelle départementale qui est mobilisée car il s'agit d'infranationaliser discursivement un sujet qui a suscité pendant longtemps l'intérêt des pouvoirs publics à l'échelle nationale essentiellement. Et le fait que les seules données officielles connues faisant état de cette pathologie soient celles qui concernent l'espace métropolitain vient renforcer l'idée que l'ethnodiscursivité se construit intriquée à la discursivité nationale. Dans ce cas, se réifient les interactions, ou plutôt les articulations entre infranational et national dans la mesure où le niveau départemental se fait relai d'information et d'action des institutions nationales.

⁵ Voir en annexes : rubriques de société, *RCI* Martinique, 16 janvier 2007, 13^{ème} séquence

Le passage qui suit, fragment d'une émission consacrée aux hépatites à l'occasion de la journée nationale de l'hépatite, est aussi symptomatique de cette modalité de circonscription de la discursivité⁶ :

Judith [l'animatrice] : « J'aimerais qu'on parle un p'tit euh de la figuration de **notre département** / est-ce que les hépatites B et les hépatites C sont des maladies que l'on retrouve quand **même ici** euh / pas fréquemment mais // est ce que vous avez / est-ce que vous pouvez nous donner des explications sur **la situation en Guadeloupe**

Stéphane Reynart : [représentant de l'association SOS Hépatite Guadeloupe] : Donc / euh / en **Guadeloupe contrairement à la métropole** / donc euh y'a un aspect assez / un peu particulier **contrairement à la métropole** où il y a plus d'hépatites C et moins d'hépatites B **en Guadeloupe** / c'est le / l'inverse euh / on a beaucoup plus d'hépatites B que d'hépatites C

Judith : Comment expliquez-vous c'la ?

Stéphane Reynart : On explique ça / cela par le manque de vaccination de l'hépatite B donc le message fort c'est de se faire vacciner à tout prix contre l'hépatite B / une simple vaccination suffit à euh empêcher / donc euh de contracter la maladie / et euh donc **le manque de vaccinations moins important en Guadeloupe qu'en métropole** / et une population aussi de de qui vit dans **des conditions beaucoup plus précaires qu'en métropole** avec donc comme je l'ai dit tout à l'heure une / davantage de virus qui se transmettent de la mère vers l'enfant / la transmission materno-foetale [...] »

Il s'agit, là encore, de départementaliser l'énonciation, dans la mesure où le processus de localisation du discours ne se réalise qu'en contraste avec le territoire métropolitain. Cette dimension est d'autant plus prégnante que la temporalité médiatique infranationale est régie par la temporalité sociale nationale. En d'autres termes, l'*agenda setting* du territoire métropolitain conditionne celui des Départements français d'Amérique puisqu'il en est interdépendant. Dans ce contexte, l'île devient discursivement périphérie et reprend les énonciations et les représentations du centre pour les intégrer à ses propres discours et représentations.

⁶ Voir en annexes : rubriques santé et bien-être, *RCI* Guadeloupe, 19 janvier 2007, 17^{ème} séquence

La particularisation du regard s'actualise sur un mode référentiel puisqu'il apparaît que les caractéristiques des Départements français d'Amérique sont évoquées en référence aux données nationales. Précisons que l'enracinement ethnodiscursif dans le territoire-département ne met pas au jour une opposition entre un territoire d'appartenance et le territoire français mais un enchâssement des deux. Il s'agit en effet d'affirmer une singularité spatiale tout en la circonscrivant dans un espace plus large dont elle est un des éléments. En d'autres termes, le discours s'inscrit dans les territoires guadeloupéens ou martiniquais en tant qu'ils sont intrinsèquement des territoires français.

Le territoire-département révèle la conscience d'appartenance des Départements français d'Amérique à une entité nationale, et par conséquent, d'accepter d'endosser le rôle d'espace infranational, de périphérie voire d'ultra-périphérie (sur)déterminée et régie par un pouvoir central et centralisé. Toutefois, l'ancrage spatial des discours ethnoculturels se réalise en référence à un territoire perçu comme autonome et indépendant.

C. Le territoire - pays

Le troisième niveau d'inscription spatiale des discours radiophoniques est celui de *territoire - pays* qui permet d'appréhender l'île comme un système autodéterminé, autocentré et doté d'une certaine autonomie. L'île est alors spécifiée en tant que « monde en soi ». Il s'agit d'une île-pays qui a une identité, un art de vivre, une langue intrinsèques, fondés sur un territoire souverain assimilé à une nation. Cela signifie que l'île possède ses propres références et emblèmes historiques, ses symboles culturels, ses modalités propres de fonctionnement. Cette représentation de l'espace d'ancrage de l'énonciation (c'est-à-dire « à partir duquel on parle ») porte en elle, plus que tous les autres modes d'enracinement spatial, l'idée d'une possession de ce territoire qui serait exclusive et excluante. Et le mythe identitaire et culturel se cristallise autour de ce territoire objet et est au cœur de rapports de pouvoir. Dans ce cas, il est souvent un enjeu, et par conséquent, instrumentalisé dans les discours pour des raisons sinon politiques, du moins politiciennes. Dans cette optique, le sentiment d'identité se translate en conscience nationale endémique.

Dans les Départements français d'Amérique, ce territoire d'ancrage est caractérisé en des termes nationalistes : on parle alors de nations, ou plutôt de spécificités nationales martiniquaise et guadeloupéenne. Restée larvaire pendant des décennies, cette conception du territoire vécu n'a émergé véritablement dans l'espace public, politique puis médiatique, que dans les années 1960, « posée comme antithèse de la voie assimilationniste » dans un contexte international de décolonisation(s) (BLÉRALD, 1981 : 123). Le territoire est alors pensé comme doté d'une personnalité sociale nécessairement exempte de toute interdépendance avec des territoires extérieurs et notamment avec l'État français et ses institutions. Ce nationalisme insulaire s'appuie sur un discours indépendantiste qui se mue peu à peu en discours autonomiste mettant en lumière un processus de différenciation à la fois idéologique, psychologique et culturelle par rapport à la France. L'inscription du discours dans le territoire-pays s'opère dès lors que sont traitées des thématiques qui concernent spécifiquement la Martinique ou la Guadeloupe. Lors d'une édition de « Entraide » sur *Radio Caraïbes International* Guadeloupe consacrée à la recherche de « solutions pacifiques »⁷ pour faire face à la hausse du carburant dans l'archipel, Judith et Thierry Nazir qui co-animent l'émission précisent à la fin de l'intervention d'un auditeur⁸ :

Judith [l'animatrice] : « [...] D'accord merci monsieur pour votre appel // on va prendre / euh oui euh Thierry

Thierry [le co-animateur]: Oui / c'est vrai Judith **qu'on est dans un petit pays / et dans ce petit pays** il y a beaucoup beaucoup de voitures c'est vrai

Judith : Oui et des modèles euh / plutôt ...

Thierry : De grosses marques / de gros modèles / bon faut voir c'est vrai qu'y y'a beaucoup de personnes un peu euh / j'allais dire égoïstes / sé moun la ka di [les gens se disent que] bon de toute façon yo ka acheté voiti a yo / yo ka payé lessence a yo [ils achètent leur voiture / ils payent leur essence] euh voilà quoi donc il faut mener une réflexion j'pense sur tout ça // beaucoup d'appels hein [...] »

Si dans l'extrait qui précède la caractérisation du territoire d'ancrage du discours est explicite, la modalité d'inscription dans un territoire-pays fonctionne pourtant souvent sur un mode elliptique. En effet, le fait de localiser l'énonciation dans un territoire spécifiquement martiniquais ou guadeloupéen sans référencement à une entité spatiale exogène sous-entend que ce

⁷ Terme employé par les animateurs eux-mêmes lors de l'émission

⁸ Voir en annexes : segments discursifs d'assistance, *RCI* Guadeloupe, 16 janvier 2007, 3^{ème} séquence

territoire est appréhendé dans sa dimension nationale. Dans cette perspective, lorsque Philippe Chotard, créateur du site Internet *notrebellemartinique.com* en décrit les visées et les caractéristiques sur l'antenne de *Radio Caraïbes International Martinique*, il situe son discours dans un espace martiniquais conçu comme abstraction nationale⁹ :

Philippe Chotard [l'invité] : « [...] Le but de *bellemartinique.com* c'est bien évidemment donner **une belle image de la Martinique** / que ce soit un joli blason euh sur lequel on peut vraiment s'appuyer et communiquer puisque ce site se veut avant tout d'être un site ouvert à tout-le-monde[...] Communiquons / parlons de la **Martinique** et encore une fois nous avons une **grande grande grande richesse ici** / eh ben mettons tout ça en avant [...] »

La conscientisation nationale suppose également le déploiement d'une dynamique de réinvention, de réinterprétation et de remaniement d'événements historiques érigés au rang de mythes fondateurs d'identité tels que mai 1848 qui symbolise la liberté conquise plutôt que consentie, les émeutes foyalaises de 1959, ou celles de mai 1967 pendant lesquelles plus de quatre-vingt grévistes guadeloupéens sont morts pour avoir manifesté sur la Place de la Victoire pour l'amélioration de leurs conditions de vie, ou encore les événements de février 1974 en Martinique où deux ouvriers agricoles ont été fusillés par les forces de l'ordre lors d'insurrections. La réappropriation et la résurgence dans les discours d'influence nationaliste de ces faits historiques passés longtemps sous silence sont symptomatiques du processus par lequel les communautés (re)configurent leur culture, à partir d'événements sociaux jugés majeurs, un « univers mythologique » sur lequel s'appuie la revendication identitaire. Dans le cadre d'une émission consacrée au slam, cet art d'expression poétique populaire, Judith reçoit sur *Radio Caraïbes International Guadeloupe* Laurence Maquiaba l'une des représentantes de ce mouvement dans l'archipel. Cette dernière évoque les thèmes récurrents qui surgissent sur la scène slam guadeloupéenne¹⁰ :

⁹ Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Martinique*, 16 janvier 2007, 3^{ème} séquence

¹⁰ Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Guadeloupe*, 26 janvier 2007, 49^{ème} séquence

Laurence Maquiaba [l'invitée] : « [...] La politique revient souvent / c'est-à-dire l'inaction des politiques / l'hypocrisie de la politique aussi revient souvent / y'en a aussi beaucoup qui sont partis pour militer pour **mai 67 et mars 67** / ils se souviennent des événements qu'il y a eu y'a maintenant quarante ans / et aussi les relations hommes-femmes [...] On a des thèmes **sur la France** / des thèmes sur **le créole** / **es ke cé an langaj a vié nèg** [*est-ce une langue de vieux nègres*] / des thèmes sur les **soukounyans** / aussi les / l'histoire de **notre pays** [...] »

Là encore, si l'ancrage de l'énonciation dans un espace identitaire est implicite, la spécification de ce territoire identifié en tant que pays est, elle, explicite. Comme en témoignent les références et repères ethnosocioculturels qui parsèment le discours, il s'agit également du territoire d'enracinement de faits et événements sociaux, culturels et historiques proprement guadeloupéens. La dynamique de construction du sentiment national se fonde sur le territoire (« notre pays ») en tant qu'il est porteur et revêt une dimension historique et diachronique collectivement admise et investie.

L'élaboration symbolique d'une identité nationale dans les espaces franco-caribéens s'appuie également sur la langue créole en tant qu'elle est synonyme d'appartenance et inhérente aux identités martiniquaises et guadeloupéennes. La langue est en effet prééminente dans la revendication nationaliste selon la formule : « Une langue, une nation ». La langue créole est, dans ce cas, l'item identitaire au centre des discours revendiquant la construction des Peuples Martiniquais et Guadeloupéen. Les concepts de langue et de nation sont intimement liés pour la défense de particularismes identitaires. Comme le décrit Jean-Paul Pellegrinetti dans un article ayant trait au cas particulier de l'île Corse la langue devient la véritable composante de l'identité (PELLEGRINETTI, 2003) et le point d'ancrage de discours autonomistes voire indépendantistes. Dans les médias, et sur *Radio Caraïbes International* en particulier, la langue créole est souvent utilisée lorsque les colocuteurs décident d'inscrire allusivement leur discours dans un territoire assimilé comme national qui est aussi celui d'une communauté linguistique. À cet égard, l'intervention d'un auditeur dans le cadre du programme « Entraide », dans lequel l'instance

médiatique et les auditeurs tentent d'apporter des solutions à une auditrice victime d'une arnaque, est éloquente¹¹ :

[L'auditeur] : « Oui je voulais intervenir parce que moi je suis dans la profession dans le bâtiment / **et je veux parler le créole hein**

Judith [l'animatrice] : Parlez en créole / prany jan ou vlé [*Parlez la langue que vous voulez*]

Thierry Nazir [le co-animateur] : **Nou cé RCI hein** [...] [*Vous êtes sur RCI hein*]

[L'auditeur] : Ils veulent toujours **qu'on fasse des choses pour eux / toujou dan an fom** [toujours sous une certaine forme] **si vous voulez / kon yo ka di en kaz an nou gratter** [*Comme on dit chez nous/gratter*] / vous voyez ce que je veux dire ? / je respecte le monsieur qui vient d'appeler tout à l'heure là pour que elle laisse son numéro à cette dame [...] La Guadeloupe n'a pas que des gens comme ça [...] »

Cet échange est révélateur dans la mesure où l'auditeur prend seul l'initiative de poursuivre l'échange en langue créole, et enracine alors son énonciation dans un territoire commun qui est, dans ce cas, le territoire linguistique. Cet ancrage est d'autant plus significatif que le sujet évoqué a trait à des préoccupations intrinsèquement guadeloupéennes si bien qu'il apparaît que dans l'imaginaire linguistique communautaire de l'auditeur et des animateurs de la radio, la langue de l'identité soit la plus idoine pour la formulation et l'expression médiatique des images et imaginaires qui relèvent de cet espace vécu et culturel singulier. Nous pensons aussi que les représentations liées au média lui-même en tant que radio de la quotidienneté, de l'infranationalité et de l'identité, viennent renforcer ce sentiment qui conduit l'auditeur à marquer son discours du code linguistique d'appartenance et d'interconnaissance.

Cependant, c'est moins une autonomisation institutionnelle et politique qu'une autonomisation culturelle, idéelle, et idéologique vis-à-vis du système français, duquel ils dépendent, que revendiquent les Départements français d'Amérique. Comme le résume Alain-Philippe Blérald, les caraïbes françaises sont constamment « *écartelées entre la polarisation assimilationniste et le désir de spécificité, distendues entre l'égalité et la différence, les*

¹¹ Voir en annexes : segments discursifs d'assistance, RCI Guadeloupe, 23 janvier 2007, 17^{ème} séquence

communautés humaines guadeloupéennes et martiniquaises nourrissent une vision pour le moins allégorique de leurs liens à la France ; représentation qui, bien sûr, repose sur un mélange de fraternité et d'adversité, de liberté et de sujétion, d'attraction et de répulsion » (BLÉRALD, 1988 : 155). L'affirmation nationale dans ces territoires se fait donc jour ethnodiscursivement de manière ambivalente et contradictoire, ce qui en fait toute la spécificité et la complexité. En effet, la modalité de fixation territoriale de l'acte d'interaction verbal qui suit est à ce titre significative. Le thème abordé dans cette séquence est celui de l'organisation des transports qui constitue une des préoccupations majeures des Guadeloupéens¹² :

[l'auditeur] : « J'ai vu / je vois aussi que que bon le / de mettre un système euh / de / de tramway parce que la parce que **j'ai vu qu'en Martinique** / c'est c'qui sont en train d'faire

Judith [l'animatrice] : Donc en fait / ils sont en train de réorganiser le transport

[l'auditeur] : Oui oui et et je pense aussi que **l'État l'État** a compris que bon / que justement que **on est un pays** où on consomme beaucoup et que eux-mêmes sont pas prêts à faire les efforts qu'il faut pour réorganiser le transport **en Guadeloupe** parce que ils que ...

Judith : Y'a des enjeux aussi en / euh / qui sont mis en place dans cette réorganisation de transports

[l'auditeur] : Oui je suis d'accord [...] L'État a compris que **en Guadeloupe** nous achetons beaucoup de voitures / et c'est sur justement sur l'achat de ces voitures qu'**ils** peuvent récupérer un maximum de taxes/ euh réorganiser le transport / bon l'État n'est toujours pas pressé à réorganiser les transports parce que si il voulait faire des efforts je pense que ça aurait / ça aurait été un problème qui serait réglé depuis longtemps hein

Judith : Merci monsieur pour votre point de vue [...] »

Il apparaît le territoire ethnodiscursif de cet échange est bien le territoire-pays (« *on est un pays* ») mais en tant qu'il s'insère dans un espace extrinsèque que symbolise le lexème « l'État » ; référence à l'espace national métropolitain. De fait, la signification du *territoire-pays* se fait jour de manière duale dans la mesure où elle affirme l'unicité et l'originalité de l'espace guadeloupéen en l'insérant simultanément à l'ensemble territorial plus large participant également à sa définition.

¹² Voir en annexes : segments discursifs d'assistance, RCI Guadeloupe, 16 janvier 2007, 9^{ème} séquence

Ce que mettent en relief les ethnodiscours qui s'inscrivent dans ce territoire à la fois pays et nation, c'est l'étrange paradoxe d'une conquête « - faute d'une souveraineté politique que les dures nécessités de la dépendance économique et sociales paraissent interdire- une souveraineté 'identitaire' qui, à l'ombre de cette dépendance, lui confèrerait un réel pouvoir local » (GIRAUD, 2000 : 85). Comme l'indique Bernard Vonglis à propos de la société martiniquaise, nous pensons que ce type d'ethnodiscours envisage les Départements français d'Amérique en tant que « nation[s] qui [ne sont] plus colonisée[s] mais intégrée[s] à une nation plus vaste, la nation française » (VONGLIS in Ibid. : 37).

D. Le territoire – caraïbe

Ce dernier territoire d'ancrage énonciatif admet l'île comme unité de localisation et de référencement des ethnodiscours territoriaux mais en tant qu'elle appartient à un complexe archipélique plus large : la Méditerranée Caraïbienne. Bien qu'élaborée sur la base d'indices géographiques et matériels¹³, la Caraïbe, telle qu'elle se manifeste ethnodiscursivement, révèle, au fond, la manière dont se configure et se reconfigure au sein des Départements français d'Amérique une caribéanité mythique voire fantasmée. Il s'agit d'un territoire qui relève davantage de l'abstraction et de l'imaginaire, territoire auquel les ethnodiscours confèrent une corporalité sociale.

Localiser le discours dans une certaine caribéanité ou espace caraïbe est simultanément synonyme de repli dans cette zone socioculturelle et d'ouverture. En effet, il ne s'agit plus de se penser comme île autonome ou île appartenant à un autre ensemble géographique national et continental, mais comme portion d'espace de l'arc Caribéen. Autrement dit, la référence à la Caraïbe traduit une conscience et/ou un sentiment d'appartenance à cette Région. L'intervention sur l'antenne de *Radio Caraïbes International* Guadeloupe du gérant de la discothèque *La Kasa*,

¹³ En effet, le sentiment d'appartenir et/ ou d'être de façon immanente un territoire caribéen, s'exprime souvent de manière explicite via les lexèmes et occurrences linguistiques faisant référence à la Caraïbe et aux autres territoires composant cette aire géoculturelle tels que « Cuba », « Trinidad et Tobago », la « Dominique », « Sainte-Lucie », etc.

annonçant la venue du groupe de jazz les *Sixun* dans son établissement, permet d'illustrer le mode de manifestation discursive de cette représentation d'appartenance géographique¹⁴ :

David [Gérant de *La Kasa*] : « En fait ils [les Sixun] font une tournée **dans la Caraïbe** / donc on les récupère [...] donc c'est une opportunité [...] Alors en fait ils fêtent leurs vingt ans / ils ont fait un concert anniversaire au Bataclan / si mes souvenirs sont bons / l'année dernière [...] et donc ils viennent présenter **le même concert aux Antilles** puisqu'ils vont passer à l'Atrium après *La Kasa* euh / donc voilà c'est vraiment un évènement à ne manquer sous aucun prétexte [...] »

Les propos rapportés précédemment permettent de soutenir l'hypothèse que dans l'univers idéal ethnosocioculturel du locuteur c'est parce que l'archipel guadeloupéen se situe géographiquement au cœur de la Méditerranée Caribéenne que les *Sixun*, qui sont en tournée dans cette aire insulaire, peuvent s'y produire. Il apparaît que ce qui importe c'est moins l'interconnaissance sociale, culturelle, politique ou historique que la situation géographique sur laquelle s'appuie l'expression de cette identité et de cette appartenance symboliques. Par ailleurs, l'analyse permet de mettre en lumière un processus de territorialisation des discours la Méditerranée caribéenne qui s'opère dès lors que les énonciations ont trait aux arts plastiques, aux arts culinaires, à la musique, à la culture dans une acception large, mais aussi au tourisme ou aux loisirs. En ce qui concerne plus spécifiquement la dimension culturelle que peut revêtir la formulation médiatique de cette conscience territoriale, il nous semble que le dialogue entre Peggy et le Professeur Max Michalon, psychiatre au CHU de Fort- de- France, sur l'antenne de *Radio Caraïbes International* Martinique lors d'une émission consacrée aux aspects transculturels de la dépression, nous fournit quelques éléments d'appréhension et de compréhension¹⁵ :

Professeur Michalon [l'expert] : « Donc nous allons revisiter quelques-uns de **nos syndromes** euh / **nos façons spécifiques** d'exprimer la dépression **aux Antilles** si vous voulez / ça va vous orienter encore pas mal vers des manifestations physiques

¹⁴ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI* Guadeloupe, 26 janvier 2007, 52^{ème} séquence

¹⁵ Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI* Martinique, 17 janvier 2007, 11^{ème} séquence

Peggy [l'animatrice] : Oui / c'est c'que j'allais dire // où **on se situe nous ici aux Antilles ?**

Professeur Michalon : Voilà [...] Parlons rapidement / avant d'aller à la dysthymie / à **nos manifestations antillaises**

Peggy : Oui

Professeur Michalon : Si vous voulez **cara-i-béennes disons plutôt** / car on retrouve...

Peggy : **La culture est la même** / ouais / okay

Professeur Michalon : On retrouve **les mêmes constantes de Cuba à Trinidad** avec des nuances près hein // mais tout d'abord il faut dire qu'il est très important en tant que professionnel de la santé / quand vous faites face à à à une situation difficile / à un patient qui vient vous voir / il faut toujours prendre en considération son origine ethnique // euh euh si il est immigrant **même si c'est une immigration interne à la Caraïbe** / par exemple hein Haïti / un haïtien qui vient en Martinique et vice-versa / et l'aspect multi euh / multilinguistique si j'peux dire hein / de la composante / parce que bien sûr y'a des nuances de créole / y'a des nuances de niveau de français / ou d'espagnol etc., etc.// C'est très important [...] »

Dans cet exemple, les colocuteurs considèrent que, dans les « Antilles françaises », les manifestations cognitives de la dépression trouvent leurs origines dans la culture, une culture qui serait commune à toute la Caraïbe insulaire. L'énonciation s'ancre donc précisément et explicitement dans un espace géoculturel qui est à la fois « antillais » et caribéen. Duale, l'inscription ethnodiscursive s'opère par intégration et assimilation.

Les Départements français d'Amérique mettent en place des stratégies de revendication identitaire qui se réalisent via des jeux de superpositions et d'imbrications. En effet, dans le cas de ces espaces, les porteurs de culture expriment de manière bidimensionnelle leur appartenance à une culture créole et à une culture caribéenne, les deux étant corrélées de manière cohérente bien que différentes. La référenciation ethnodiscursive à la Caraïbe s'appuie également sur les processus d'identification et d'assimilation mis en œuvre dans ces territoires, mécanismes pensés comme inhérents à la matrice identitaire et culturelle. En d'autres termes, il s'agit de se représenter en tant qu'élément immanent du système que forme la Caraïbe tout en phagocytant ce système pour l'intégrer dans une dynamique définitoire spécifique et intrinsèque. Et le territoire

caraiïbe ne peut se manifester ethnodiscursivement dans les énonciations radiophoniques des acteurs sociaux que par ce double mouvement d'identification et d'adhésion. En effet, pour que l'identification symbolique fonctionne il faut qu'elle ait été préalablement appropriée et intériorisée collectivement comme étant un des attributs de l'identité particulière d'une communauté donnée, dans des circonstances données à un moment donné. Dans ce processus, décrivant les caractéristiques et qualités du site Internet bellemartinique.com visant la valorisation de l'île, Philippe Chotard territorialise son discours de la manière suivante¹⁶ :

Philippe Chotard [l'invité] : « [...] Je pense pouvoir dire / vous donner le scoop une nouvelle fois / que le prochain onglet sera certainement un onglet vers la musique [...] eh ben ça veut dire quoi ? / ça veut dire tout simplement que nous nous sommes rendus compte que **y'a plein d'artistes ici** / plein de choses qui se font mais tout le monde est un p'tit peu isolé dans son coin et on a du mal à rassembler un p'tit peu tous les morceaux / donc on souhaiterait et bien euh / mettre des liens vers les sites de tous les artistes / voilà donc euh spontanément ils peuvent venir nous contacter / y'a rien à payer et c'est gratuit / voilà donc ils viennent vers nous / ils disent ben voilà moi je suis tel artiste je fais tel style de musique euh **dans la Caraïbe** et j'aimerais que vous soyez mon relai [...] On va aussi avoir un intervenant / et j'peux vous le citer sans donner de nom mais c'est une personne qui est responsable d'un grand magasin de de musique qui est **ici en Martinique** / et qui va donc prendre les rênes de la page musique [...] »

Ici, la localisation de l'énonciation est bien duelle dans la mesure où dans le même énoncé il est fait référence à au moins deux espaces : la Martinique et la Caraïbe. Mais la particularité de cet ancrage est qu'il met en évidence un processus d'emboîtement et/ou d'enchâssement de ces échelons territoriaux puisque le discours s'inscrit synchroniquement (et non successivement) dans les deux espaces révélant ainsi l'ambivalence et la multidimensionnalité de l'univers référentiel territorial des acteurs sociaux des Départements français d'Amérique qui se pensent martiniquais ou guadeloupéens en même temps que caribéens. Ceci témoigne du phénomène de pluriphonie qui caractérise les expressions identitaires et culturelles contemporaines telles qu'elles se manifestent discursivement dans les médias. Le schéma qui suit, en représentant des cercles qui s'emboîtent

¹⁶ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI* Martinique, 16 janvier 2007, 8^{ème} séquence

pour former le « Point Ici » – chaque cercle représentant un type de territoire - permet de modéliser cette polysémie territoriale propre aux espaces insulaires français.

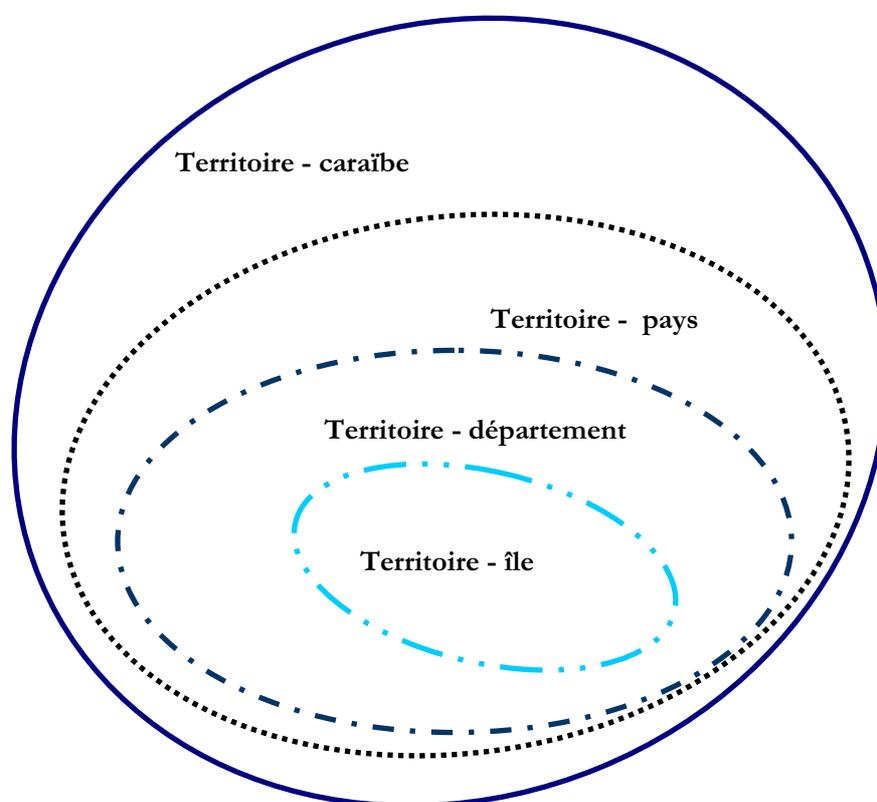


Figure 26. Le « Point Ici » ou les territoires de l'identité

La posture revendicative infranationale n'est plus seulement martiniquaise, guadeloupéenne ou même antillaise ou créole, elle est aussi caribéenne, dans des contextes d'interaction singuliers souvent corrélés à des situations de valorisation culturelle et patrimoniale. Il n'y a donc pas un, mais des territoires qui s'intriquent et qui forment le système holistique à partir duquel se configure l'expression identitaire et culturelle dans les médias infranationaux. Même s'ils participent de la même dynamique de construction ethnodiscursive, ces territoires peuvent aussi être catégorisés en fonction de leur degré de conceptualisation. Si tout espace est une élaboration sémantique et sociale en soi, nous pensons tout de même que ce qui discrimine les territoires constitutifs du « Point Ici » les uns des autres c'est leur degré d'immatérialité. Du territoire-île au territoire-Caraïbe en passant par les territoires-département et pays, l'ethnodiscursivité territoriale s'opère donc par la mobilisation énonciative d'espaces diversifiés

qui se particularisent par la part d'abstraction (ou de matérialité) qui leur est inhérente et qui les singularise.

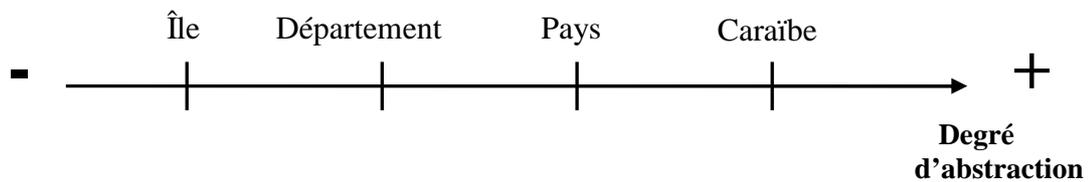


Figure 27. Les territoires de l'identité et leur degré d'abstraction

Aussi, comme nous l'avons présenté en introduction de ce chapitre, l'ancrage des discours dans les territoires du « Point Ici » ne fait et ne peut faire sens que parce qu'il se réalise et s'actualise par rapport à un « Ailleurs ».

2. L'Ailleurs

Second pôle de la tension structurante autour de laquelle se cristallise la dynamique de construction des ethnodiscours territoriaux, l'« Ailleurs » regroupe l'ensemble des territoires symboliques par lesquels se réalise, entre autres, le processus d'identisation. Il incarne un « là-bas » multidimensionnel et nébuleux car polysémique que l'analyse tente de spécifier plus clairement. Nous avons ainsi identifié trois grands ensembles d'abstraction spatiale qui caractérisent cet « Ailleurs ». Les territoires idéels et exogènes à partir desquels les Départements français d'Amérique assoient leurs affirmations identitaires sont « la France » en tant que métropole et espace national institutionnel et politique et aussi « l'Europe » cet ensemble économique conceptuel auquel les Départements français d'Amérique appartiennent inéluctablement, et le « Monde Noir » territoire d'ancrage des référents socioculturels, des mythes des origines et des traditions au fondement des cultures créoles.

A. La France et l'Europe

a. La France, la métropole, l'Hexagone

L'évocation de cette abstraction territoriale révèle le double mouvement d'identification et de différenciation des Départements français d'Amérique à l'égard de la France. Les ethnodiscours faisant référence à cette entité spatiale parfois caractérisée comme la « métropole » ou l' « Hexagone », sont révélateurs de l'attitude ambivalente voire, dans certaines circonstances, schizophrénique, que les Français de la Caraïbe adoptent vis-à-vis de ce territoire auquel ils sont socialement rattachés et attachés.

Territoire particulier de la matrice définitoire, la « France » traverse et singularise la dynamique de conscientisation identitaire des espaces insulaires. En effet, innervant les expressions ethnodiscursives radiophoniques, l'examen des occurrences dans lesquelles il est convoqué est symptomatique de la contradiction prégnante des Départements français d'Amérique qui se caractérise par une volonté d'émancipation et parfois de rejet de la France en tant qu'espace idéal qui, dans le même temps, en fait un espace omniprésent dans les manifestations médiatiques ethnosocioculturelles. Comme l'illustre le court extrait qui suit dans lequel Madame Charles-Alfred présente l'association Martinique Autisme, le territoire français est dans un premier temps construit ethnodiscursivement comme une abstraction exogène à l'espace infranational¹⁷ :

Mme Charles-Alfred [l'invitée] : « Martinique Autisme [...] c'est une association qui a été créée euh / aux alentours de quatre vingt-dix-neuf euh / justement avec cette volonté qu'avaient les parents de pouvoir **sur le département** bénéficier d'une prise en charge pour leur enfant et **d'éviter justement cet isolement / ces départs vers la France et la Belgique [...]** »

La « France », en tant qu'artefact géographique, resurgit dans la parole identitaire radiophonique sous les traits d'un territoire, et même d'un pays, extrinsèque, lointain, voire étranger. Cette aperception se fait davantage jour lorsque des auditeurs, intervenant depuis

¹⁷ Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI Martinique*, 16 janvier 2007, 16^{ème} séquence

l'espace national s'expriment à l'antenne de *Radio Caraïbes International*. L'échange entre Marie-Josée, auditrice de la région parisienne, Peggy et Philippe Chotard (fondateur du site Internet www.bellemartinique.com) permet d'étayer notre propos¹⁸ :

Peggy [l'animatrice]: « Alors **nous allons en France** / nous allons **dans les Yvelines** / **assez incroyable** // Marie-Josée bonjour / bonjour Marie-Josée
Marie-Josée [l'auditrice] : Oui bonjour
Peggy : Vous nous écoutez via internet hein j'imagine
Marie-Josée : Euh oui bien sûr
Peggy : [Rires] Alors on vous écoute Marie-Josée [...]
Merci pour votre appel Marie-Josée
Marie-Josée : Merci
Peggy : **Vous n'avez pas trop froid / là-bas / dans les Yvelines ?**
Marie-Josée : Non ça va
Philippe Chotard : **Gardez le pull**
Marie-Josée : Non non ça va
Philippe Chotard : Non ça va [rires]
Peggy : [Rires] Bon / **couvrez-vous** [rires]
Marie-Josée, Peggy, Philippe Chotard : Merci au revoir [ensemble] »

Il semble bien, à travers cet exemple, que l'espace français soit perçu comme un espace éloigné rendant ainsi « incroyable », notamment pour l'animatrice, le fait qu'une auditrice des Yvelines puisse participer en direct aux conversations radiophoniques de *RCI*. Par ailleurs, avec la distance, ce sont les caractéristiques climatiques qui façonnent essentiellement les représentations liées à cet espace. Jouissant d'un climat tempéré, l'espace national est perçu par les Français insulaires de façon stéréotypique comme un pays tempéré voire continental aux températures peu élevées et à l'ensoleillement faible contrairement aux îles de la Caraïbe qui, elles, connaissent des conditions atmosphériques tropicales. C'est pour cette raison que l'animatrice prétend transmettre aux auditeurs appelant de la métropole « *un peu de soleil et de chaleur à travers les ondes* »¹⁹. Bien que construit ethnodiscursivement comme un espace exo-

¹⁸ Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Martinique*, 16 janvier 2007, 6^{ème} séquence

¹⁹ Voir en annexes : rubriques de société, *RCI Martinique*, 15 janvier 2007, 9^{ème} séquence,

territorial, les représentations qui le configurent sont révélatrices des relations que ces deux types de territoires entretiennent malgré tout.

L'évocation récurrente de cette entité spatiale témoigne de l'interdépendance et des liens qui unissent les deux aires culturelles. Quels que soient le domaine du social et la thématique abordés, les représentations de l'espace français traversent les discours radiophoniques. C'est le cas par exemple lorsque le vice-président de l'Association *SOS Hépatite Guadeloupe* intervient à l'antenne de *RCI Guadeloupe* en vue de sensibiliser et d'informer la population locale²⁰ :

Stéphane Reynart [de l'Association SOS Hépatite Guadeloupe] : « [...] Dans les pays où on vaccine bien on peut éradiquer le / l'hépatite B / comme c'est le cas de l'Italie où 97% des vac... / des enfants sont vaccinés / et on parle pratiquement pas d'hépatite B en Italie

Judith [l'animatrice] : D'accord / **la France et en Guadeloupe en particulier ?**

Stéphane Reynart : **Donc en Guadeloupe et en France donc / en Italie et dans plusieurs pays européens le vaccin est obligatoire / donc les gens ils n'ont pas le choix d'ailleurs / en France euh / le vaccin est recommandé en Guadeloupe pareil** donc y'a des gens / des médecins qui oublient ou des gens qui ont pas envie de se faire vacciner / donc je répète que le vaccin est complètement inoffensif / par contre il peut permettre d'éviter la cirrhose d'accord / et aussi le cancer du foie

Judith : D'accord // est-ce qu'on a constaté euh / alors **en Guadeloupe** vous nous disiez qu'il y avait quand même quelques personnes qui sont atteintes de cette maladie / est ce que vous pouvez nous préciser par exemple la fourchette d'âge / le profil euh / est-ce que vous avez fait des études là-dessus ?

Stéphane Reynart : Donc en 2005 / **y'a eu une étude qui avait été effectuée sur 1500 personnes en Guadeloupe / on avait trouvé 1,8% de patients porteurs d'hépatites B soit 2 à 3 fois plus qu'en métropole / y'avait 0,8% de patients qui étaient porteurs par contre d'hépatites C donc euh / y'a beaucoup / beaucoup de patients porteurs d'hépatites B ou C en Guadeloupe / énormément et encore plus de patients qui euh / qui ignorent leur statut viral /**

²⁰ Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI Guadeloupe*, 19 janvier 2007, 19^{ème} séquence

on estime qu'un patient sur deux ne sait pas qu'il est porteur de l'hépatite B ou C

Judith: D'où l'importance de faire justement...

Stéphane Reynart : Ce dépistage

Judith : Cette prise de sang [...] »

Si la fixation discursive dans l'espace guadeloupéen s'opère en référence au territoire français c'est parce que le système de représentations sur lequel se fondent les expressions ethnodiscursives déploie des images et des idéologies spatiales qui considèrent que ces deux entités se superposent. Dans ce cadre, au terme « opposition » nous préférons celui de « mise en contraste » dans le sens où les relations qui unissent la France à ses départements de la Caraïbe doivent être appréhendées moins dans des termes antithétiques que dans des termes dialectiques. Bien qu'éloignées, la Caraïbe et la France sont foncièrement imbriquées, imbrication qui organise et la discursivité identitaire. D'autant que la nature de cette intrication n'est pas seulement d'ordre institutionnel – puisque ce sont des territoires à la fois postcoloniaux et administratifs français –, mais elle est aussi culturelle et identitaire.

La mise en contact sur la même *portion d'espace* des cultures créole et française a nécessairement eu comme corollaire des processus d'acculturation, d'hybridation et d'interculturalité. Il apparaît alors que ce sont bien les rapports sociaux et interculturels qui participent à l'émergence dans l'espace public médiatique de discours de constructions et d'idéologies spatiales. Nées d'un phénomène de créolisation, les cultures créoles ne peuvent être pensées sans la prise en compte de leur composante française, et plus largement européenne, pour les espaces qui nous intéressent ici. Il s'agit d'affirmer une conscience régionaliste créole en tant qu'élément constitutif du régionalisme français. Et dans le cas des Départements français d'Amérique, la complexité réside dans le fait que les ethnodiscours faisant référence à cette entité territoriale sont traversés par une dialectique de continuité et de discontinuité. Autrement dit, il s'agit de se détacher discursivement et symboliquement d'une *francité* qui est pourtant au fondement de la structuration de sa propre *créolité*. La continentalité et l'éloignement géographique de la métropole viennent renforcer le sentiment qu'ont les insulaires d'y être foncièrement allogènes tout en étant conscients d'y appartenir. C'est cette oscillation continue entre assimilation et autonomisation qui particularise ce type d'ethnodiscours territorial. Au fond, le territoire d'ancrage des discours ne peut exister que dans ses relations à d'autres échelles

territoriales, à l'échelle nationale en premier lieu mais aussi à l'échelle supranationale qu'est l'Europe.

b. L'Europe

Concernant la référenciation supranationale, le territoire européen apparaît dans les ethnodiscours en tant qu'il est consubstantiel à l'entité territoriale « France ». Dans ce contexte, les occurrences ethnodiscursives de ce complexe spatial sont particulièrement parcimonieuses dans les énonciations. L'Europe y est appréhendée dans sa spatialité et sa dimension géographique. Les Départements français d'Amérique sont, avec les îles portugaises des Açores, Madères et les îles espagnoles des Canaries, des Régions Ultra- Périphériques (RUP) de l'Union Européenne depuis le début des années 1990. Ils sont donc régis par le droit communautaire en vigueur tout en prenant en compte leurs particularismes endémiques liés à leur insularité, à leurs situations sociales et économiques singulières. En tant qu'artifice territorial et idéal, l'Europe entretient en effet des liens particuliers avec les Départements français d'Amérique.

L'analyse de ce mode énonciatif de marquage spatial montre que le vocable « Europe » est souvent associé au toponyme « France » dès lors que se manifeste la conscience d'appartenance territoriale des Départements français d'Amérique à cet espace. En témoigne le passage suivant pendant lequel le Professeur Max Michalon évoque avec Peggy et les auditeur(ric)e(s) de *RCI* Martinique les traitements de la ménopause²¹ :

Professeur Michalon [l'expert] : « Le traitement qui marche c'est / c'est / c'est pratiquement à tous les coups / c'est ce fameux traitement hormonal / et vous avez tous entendu parlé de toutes ces polémiques euh qui ont été suscitées par ces traitements dont euh une augmentation de la fréquence du cancer du sein chez les femmes qui sont sous traitement hormonal

Peggy [l'animatrice] : Alors ça a vraiment été prouvé ? /ou pour l'instant on cherche

Professeur Michalon : C'est ce sont des des des affirmations qui ont été euh basées sur des études de euh / sérieuses qui ont été faites singulièrement **aux**

²¹ Voir en annexes : rubriques santé et bien-être, *RCI* Martinique, 23 janvier 2007, 27^{ème} séquence

États-Unis/ mais ça a été fait sur des produits qu'on n'utilise pas **en Europe**
et par voie de conséquence chez nous / et y'a des études aussi qui ont été
faites **en Europe et singulièrement en France** et qui un p'tit peu minorent ce
risque [...] »

Dans cet exemple, l'inscription de la locution dans l'espace martiniquais s'opère formellement en tant que ce territoire fait idéologiquement partie du complexe continental européen. Dans d'autres circonstances de communication, le territoire ethnodiscursif de fixation de l'énonciation se spécifie dans ses interrelations et échanges avec l'Europe, et implicitement avec la France, et ces interrelations et échanges influent sur la vie insulaire. C'est ce que nous révèle également l'intervention du Docteur Caraïbe de *RCI* Martinique lorsqu'il aborde la question des épidémies de grippe et de gastro-entérite qui touchent l'île²² :

Peggy [l'animatrice] : « Pas de grosses choses voilà / si vous avez une petite gastro c'est bien / une petite grippe ça c'est bien

Docteur Caraïbe [l'expert] : C'est ce dont nous allons parler aujourd'hui d'ailleurs / parce qu'on est en plein d'dans / dans l'épidémie de grippe et de gastro

Peggy : Chaque année c'est pareil / et c'est à la même période que ça arrive quoi // On sait pourquoi ça arrive à ces périodes bien précises ?

Docteur Caraïbe : Je pense que ça vient sûrement des **transferts de l'Europe** / vous savez les gens voyagent de plus en plus maintenant

Peggy : Oui // et **en Europe** c'est vrai que c'est à cette période-là hein

Docteur Caraïbe : Oui // les gens arrivent et transmettent ça [...] La grippe c'est pas loin de **la dengue** / la différence avec la dengue c'est que lorsqu'on fait un sérieux diagnostic de la dengue on trouve sur le diagnostic la dengue positif »

Plus que l'Europe, c'est la France qui imprègne implicitement les ethnodiscours territoriaux par lesquels se singularisent les manifestations socio-identitaires des Départements français d'Amérique. L'immanence discursive de l'espace national au sein des énonciations radiophoniques, qu'elles émanent du média lui-même à travers la parole des animateurs, ou des

²² Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI* Martinique, 15 janvier 2007, 1^{ère} séquence

auditeurs qui interviennent en direct, est au centre processus de cimentation des discours, et des images et représentations territoriales qu'ils sous-tendent, dans les espaces de production et de réception de ces discours, cimentation qui ne peut s'opérer qu'en référence à un « ailleurs » qui peut être institutionnel mais également ethnoculturel.

B. Le Monde Noir

Aux côtés de l'« ailleurs » politico-institutionnel que constitue le complexe « France-Europe », le « Monde Noir » est l'autre pôle territorial à partir duquel se fonde l'expression ethnosocioculturelle des Départements français d'Amérique. Par le vocable « Monde Noir » nous désignons l'*Afrique* mais aussi les *Amériques Noires* (ou l'*Atlantique Noir* pour reprendre le syntagme de Paul Gilroy) en tant qu'artefacts spatiaux, culturels et symboliques auxquels font parfois référence les ethnodiscours territoriaux. En effet, dans les espaces de la Caraïbe, et plus spécifiquement dans les îles françaises, où la majorité de la population est Noire, l'Afrique, et par conséquent, les Amériques Noires ne pouvaient qu'être prégnantes des expressions ethnodiscursives de ces espaces.

a. Le continent Africain

L'évocation de l'Afrique est souvent corrélée à celle des origines. Foncièrement mythique et mythifiée, l'Afrique représente pour les Français de la Caraïbe, qui sont pour la plupart d'entre eux des descendants de captifs africains, le territoire fondateur de l'identité telle qu'ils la construisent idéologiquement, la reconfigurent et la vivent aujourd'hui. C'est à l'Afrique ancestrale, l'Afrique du terroir et des traditions, l'Afrique de la Négritude, l'Afrique historique que font référence les ethnodiscours territoriaux. Cette Afrique est revendiquée dès lors qu'il s'agit de mettre en lumière et de valoriser la composante nègre de l'identité culturelle des territoires caribéens. Glosant les symptômes de la dépression dans ces espaces socioculturels, le

Professeur Max Michalon évoque les particularités des expressions psychotiques des Français insulaires²³ :

Professeur Michalon [l'expert] : « [...] Voilà alors nous avons plusieurs **manifestations aux Antilles** / je ne les cite pas toutes / mais nous avons par exemple des manifestations qui vont tourner autour des nerfs / crises de nerfs / euh... // de la possession et des plaintes somatiques [...] commençons par les **kimbois** / en anglais pour ceux qui veulent euh fouiller un p'tit peu plus / euh / ce sujet dans / euh / par le biais de l'Internet / ça s'appelle *root work* R- deux O- T W-O-R-K // Là la maladie est attribuée à des sortilèges / à d'la magie / à d'la sorcellerie / à une mauvaise influence d'une autre personne sur vous / **ce sont les prémisses / très africain / très vaudou si vous voulez**

Peggy [l'animatrice] : Ouais

Professeur Michalon : C'est donc c'qui nous vient de **l'autre versant de notre culture** hein / et bien sûr les manifestations sont **ici** surtout somatiques [...] Étourdissements/ peur d'être empoisonné / c'est c'qu'on appelle la peur de la mort vaudou

Peggy : D'accord

Professeur Michalon : Ça c'est très / c'est nous

Peggy : Ouais c'est ce qu' j'allais dire / ça c'est vraiment **caractéristique de l'antillais** [...] »

La localisation énonciative s'effectue parfois, comme l'atteste cet exemple, en référence à un territoire africain appréhendé dans sa dimension culturelle. L'occurrence de l'entité « Afrique » et des représentations sociales et culturelles qu'elle sous-tend autorise non seulement la fixation du discours dans un « ici », mais est également la manifestation ethnodiscursive de cet espace comme cadre culturel constitutif de la matrice d'élaboration et d'affirmation identitaire.

L'espace africain est un territoire inventé façonné de toutes pièces par des représentations et qui doit, par conséquent et paradoxalement, « *plus que jamais être conçu comme une entité déterritorialisée* » (AMSELLE, 2001 : 15). Nous pensons en effet avec l'anthropologue français Jean-Loup Amselle que l'Afrique n'est, au fond, qu'une nébuleuse aux signifiés flous et

²³ Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI Martinique*, 17 janvier 2007, 12^{ème} séquence

polyphoniques dans la mesure où c'est un concept investi par la quasi-totalité des communautés noires du monde de la France au Brésil en passant par l'Amérique du Nord et les caraïbes insulaires car « *le concept- Afrique appartient à tous ceux qui veulent s'en emparer, se brancher sur elle* » (Ibid. : 15). Ce territoire *déterritorialisé*, et finalement, *dématérialisé*, constitue un des socles à partir desquels se structurent la revendication identitaire des Départements français d'Amérique. En effet, les conditions historiques de peuplement de ces îles via la déportation hors du continent africain de millions d'hommes et de femmes dans des territoires nouveaux a contraint les Africains et les descendants d'Africains nés dans le Nouveau Monde (les Créoles) à se reconstituer des passés foncièrement enracinés dans cet espace originel. L'Afrique est aussi omniprésente dans les représentations ayant trait aux traditions et rites insulaires car les affirmations identitaires premières qui ont émergé dans la Caraïbe s'appuient sur la composante africaine de ces dernières. Davantage conscience historique que territoire historique, le monde africain est une fiction qui donne un cadre de référenciation et d'enracinement séculaire illusoire aux descendants d'esclaves de la Caraïbe. Une Afrique, une chimère occidentale qu'il convient de déconstruire. À cet égard, précisent les auteurs de *l'Éloge de la Créolité*, la Négritude « *originellement saisie du vœu de nous domicilier dans l'ici de notre être, elle fut, aux premières vagues de son déploiement, marquée d'une manière d'extériorité : extériorité d'aspirations (l'Afrique mère, Afrique mythique, Afrique impossible), extériorité de l'expression de la révolte (le Nègre avec majuscule, tous les opprimés de la terre), extériorité d'affirmation de soi (nous sommes des Africains)* » (BERNABÉ, CONFIANT, CHAMOISEAU, 1989 : 20). L'Afrique est, dans ce cas, un outil heuristique, un outil de pensée mobilisé pour souligner la grandeur ancienne des civilisations africaines, et l'africanité foncière des sociétés caribéennes, toutes ces survivances originelles perçues comme fondatrices de leurs attributs et items culturels. La référenciation au continent noir dans les discours radiophoniques permet aux Français de la Caraïbe de cristalliser leurs énonciations culturelles autour de l'idée d'une personnalité africaine immanente aux sociétés caribéennes, référenciation qui se réalise, pour la plupart des occurrences, sur un mode tacite. L'évocation de la matrifocalité prégnante des sociétés créoles sur l'antenne de *Radio Caraïbes International* Martinique dans le cadre d'une émission consacrée aux relations belles-mères/belles-filles permet d'illustrer notre propos :

Karine [l'experte] : « [...] C'est une grande histoire dans l'humanité ça de toute façon / les conflits belle-mère / belle-fille / beau-fils / gendre, etc. c'est pas forcément / c'est jamais un motif de consultation / d'ailleurs en général

chez les psys / par contre quand on gratte dans l'histoire des relations dans les familles ça revient très très souvent / **peut être même beaucoup ici en Martinique / parce que c'est dû sûrement à la prégnance de la mère au sein des familles / euh le poto-mitan qui est là au centre de tout /** donc effectivement au centre aussi des histoires conjugales des fils et des filles / donc euh ça ça ça ça revient en force / souvent il faut aider soit le fils soit la fille à s'positionner / la maman lâchera pas mais l'enfant

Peggy [l'animatrice] : Faut insister

Karine : Décidera lui-même et commencera à // et la maman va se caler hein / ça marche très bien [...] »

La matrifocalité désigne une forme d'organisation familiale qui prévaut dans la Caraïbe et dans les Amériques Noires. La plupart des anthropologues et ethnopsychologues²⁴ s'intéressant à cette problématique avancent que la place centrale de la mère dans la structuration domestique est symptomatique de la prééminence des liens mère/enfant et des relations familiales et du réseau de parenté qui s'organisent autour de ce couple. Dans cette perspective, l'allocentrisme féminin au sein des familles caribéennes est une des réminiscences africaines structurantes de l'ethnosocioculturalité des DFA.

Il semble toutefois qu'il y ait plus de discontinuité que de continuité entre les cultures caribéennes nées de réinterprétations et celles des régions d'Afrique. Dans la mesure où précisément les traits de culture retenus de l'Afrique sont intégrés à des ensembles sociogéographiques nouveaux, ces derniers revêtent des significations et des fonctions différentes de celles qu'ils avaient sur le continent désormais lointain, ils ont été (re)traduits y compris lorsque leurs formes originelles sont pour l'essentiel préservées. La musique et les croyances magico-religieuses sont des manifestations latentes de ce processus de réinterprétation sémantique de la culture originelle.

L'Afrique est également le territoire imaginé à travers lequel les Français d'Amérique se représentent et se conçoivent dans une « non occidentalité » porteuse de valeurs positives et synonyme d'authenticité complémentaire d'une « occidentalité » européenne incarnée par les

²⁴ Pour approfondir cette notion voir l'ouvrage de Fritz Gracchus, *Les Lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Éditions Caribéennes, 1986, 358 pages

construits territoriaux que sont l'Europe et la France. C'est cette dialectique qui sculpte la revendication identitaire, lui confère son caractère ambivalent. La revendication d'une identité culturelle à la fois occidentale et non occidentale est symptomatique des tensions structurelles qui traversent la matrice définitoire des Départements français d'Amérique. *Marronnage idéologique*, pour reprendre une expression de Roger Bastide, cette Afrique conceptualisée permet d'affirmer des identités particulières face et en opposition avec les identités occidentales.

b. Les Amériques Noires

Corrélée au fragment spatio-historico-culturel Afrique, l'espace Afro-américain est également très présent dans les discours radiophoniques des territoires français de la Caraïbe parce qu'il leur est géographiquement proche mais aussi, et d'abord, parce que les mythes et imaginaires qui lui sont consubstantiels représentent un idéal social, culturel et historique pour ces espaces vécus en quête d'émancipation et de reconnaissance sociale et culturelle au sein de l'espace public. En effet, les acteurs sociaux mobilisent ces mythologies socio-historiques américaines pour (re)construire ou (ré)inventer une identité forte. Les citations d'items liés à l'histoire de la communauté Afro-américaine révèlent la manière dont les insulaires français de la Caraïbe s'identifient à ces images et chroniques qui ont émaillé l'évolution sociale et identitaire des Noirs en Amérique du Nord. Ces figures constituent en effet un modèle d'affirmation et de lutte identitaires pour une reconnaissance institutionnelle des différences et des particularismes culturels. Le fait historique archétypal de ce mécanisme est sûrement le mouvement des Droits Civiques aux États-Unis dont Martin Luther King, Malcom X et Rosa Parks sont les personnalités emblématiques principales. Leur activisme et leur engagement dans la marche vers la légitimation de leurs origines africaines et de celle de tous les Noirs américains, dans une société étasunienne des années 1950 foncièrement ségrégationniste, font figure d'exemples pour tous les peuples noirs porteurs eux aussi d'une identité différente et à la recherche d'une reconnaissance dans leurs propres espaces publics et contextes d'évolution. Hautement symbolique, le mouvement des Droits Civiques est aussi un mouvement de lutte contre l'assimilation et l'aliénation culturelle. Et c'est parce que cette dimension de résistance lui est inhérente et essentielle, qu'il entre en résonance avec l'imaginaire identitaire des Français de l'aire caribéenne. Les Créoles se représentent comme étant porteurs d'une contre-culture issue de processus de résistance à la violence du système esclavagiste concentrationnaire puisqu'elle a vu le jour dans la matrice même des plantations. La résistance est donc l'un des éléments au cœur de l'idéologie identitaire. Lors

de l'émission « Entraide » de RCI Guadeloupe pour laquelle les auditeurs étaient invités à partager leurs points de vue concernant la hausse des prix du carburant et à émettre, de ce fait, des recommandations visant à limiter cette augmentation, un auditeur fait la proposition suivante²⁵ :

Auditeur : « [...] Ça fait un moment qu'on parle / et puis naturellement pour augmenter l'essence la préfecture sait pertinemment que bon euh / analyse en quelque sorte / ou étudie en quelque sorte euh / les comportements après l'augmentation et sait pertinemment et sait particulièrement que nous on ne va pas parler contrairement à ce qui peut se faire **dans d'autres pays civilisés / sachant que les Guadeloupéens sont très...** // enfin **on parle beaucoup** mais au point de vue action on est très très...

Judith [l'animatrice] : Justement vous monsieur qu'est-ce que vous proposez vous pour dire...

Auditeur : C'est-à-dire que moi / comme hier effectivement c'était **la fête nationale de Martin Luther King** j'ai regardé un p'tit / ce qu'on appelle son discours sur DVD « I Have a Dream » / pour rester pacifique ce qu'on peut faire hein / c'est naturellement intégrer en quelque sorte / parce que c'est pas une question qui intéresse que la population / c'est une question qui intéresse aussi les concessionnaires [...] Il faudrait quand même que les guadeloupéens soient ce qu'on appelle un esprit / ce qu'on appelle euh / une conscience collective / parce qu'on peut rien faire seuls / avec une conscience collective ce qu'on peut faire dans un premier temps / c'est euh faire ce qu'on appelle du boycott / boycotter les véhicules qui font par exemple sept chevaux [...] Ca c'est une proposition / je vous dis qui marchera incontestablement / on a eu le cas de **Rosa Park Rosa Park** / donc **aux États-Unis les noirs américains** ils ont boycotté les transports et automatiquement les choses ont fonctionné / **donc il faut qu'on s'inspire de ce qui s'est déjà fait dans le monde**

Judith : D'accord merci monsieur pour votre appel // on va prendre / euh oui euh Thierry [...] »

En référant explicitement l'énonciation à l'Amérique Noire (même si cette référenciation peut parfois être implicite), il s'agit de s'approprier collectivement des événements et des figures représentatifs et de réinterpréter des modèles hérités du passé pour élaborer sa propre mécanique

²⁵ Voir en annexes : segments discursifs d'assistance, RCI Guadeloupe, 16 janvier 2007, 3^{ème} séquence

identitaire. En effet, ces symboles réactivent, sur un mode métaphorique, des clivages et des tensions nés de la période esclavagiste et coloniale (OLLIVIER, PULVAR, 2001 : 238). Cependant, ce processus ne fonctionne et ne peut fonctionner que si tous les membres de la communauté de culture adhèrent à la construction de cette fiction à la fois socio-historique et identitaire d'une part, et d'autre part, si les images mobilisées sont intelligibles et sont signifiantes dans le contexte d'élaboration puis d'énonciation et d'affirmation de cette identité particulière. Nous avons ainsi modélisé via le schéma qui suit les artefacts spatiaux constitutifs de cet « Ailleurs » à partir duquel se construit l'ethnodiscursivité territoriale.

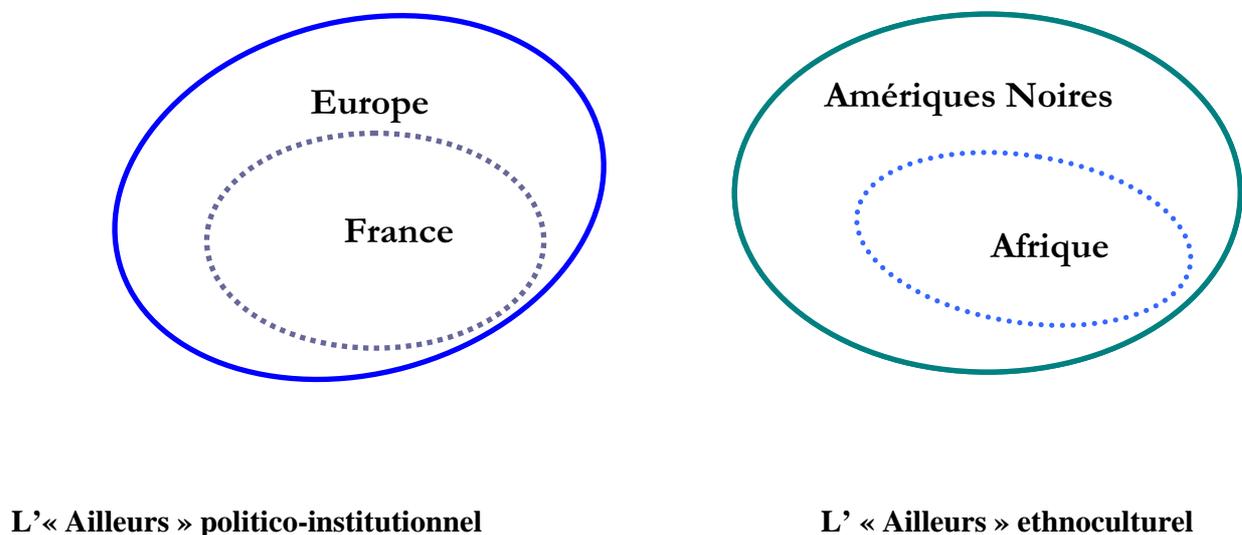


Figure 28. « L'Ailleurs » ou les territoires de l'identification

Enfin, si l'affirmation identitaire se localise symboliquement dans des territoires disparates qui se superposent, s'emboîtent et se combinent, elle s'inscrit également dans un espace historico-culturel au sein duquel s'élaborent et se déploient des imaginaires historiques, allégoriques et patrimoniaux, qu'objectivent des traditions et des rites culturels socialement construits.

II. Les ethnodiscours culturels, des précipités de créolisation

Souvent corrélés, histoire, patrimoine et culture sont les items fondateurs d'identité culturelle. L'univers patrimonial est saisi, ici, dans une acception très large qui s'étend des arts plastiques aux arts culinaires, en passant par les rituels culturels et les mythes historiques générateurs d'identité. Les traditions, en tant que synthèses historico-culturelles, sont prégnantes dans les ethnodiscours culturels que nous avons identifiés. Ce sont les thématiques de *valorisation culturelle* qui permettent le mieux de discerner ce type d'ethnodiscours qui sont, dans cette perspective, synonymes d'authenticité, de traditionnalité, d'infranationalité et d'identité. Il est indifféremment question dans ces ethnodiscours de cuisine créole, de mode créole, de musique caribéenne, de patrimoine martiniquais, etc. Dans ce cas, l'énonciation s'enracine dans un espace foncièrement multidimensionnel. L'analyse laisse apparaître des phénomènes d'emprunts, d'appropriation, de « branchements » qui sculptent les définitions identitaires. Il s'agit d'intégrer en les réinterprétant des attributs, des éléments ou des modèles culturels exogènes mais proches sémantiquement, à son propre complexe identitaire et culturel actuel. Une construction identitaire est avant tout une mise en relation et le résultat d'interactions sociales, et par conséquent, idéelles. Ces ethnodiscours sous-tendent et supportent une culture créole - sorte d'amalgame identitaire-, elle-même porteuse de représentations et de stéréotypes positifs et valorisants.

1. Des ethnodiscours ethnosociohistoriques

Les ethnodiscours culturels, en faisant référence à des éléments historiques au fondement de cette identité, revêtent une dimension diachronique. Ce sont essentiellement les thématiques ayant trait au fait esclavagiste et de ce que l'on pourrait appeler *l'événement colonial*, qui mettent le mieux en lumière ce type d'ethnodiscursivité. En effet, se fondant sur une mémoire historique, certains ethnodiscours s'appuient sur une histoire et des traces d'un passé prestigieux tandis que d'autres s'inscrivent « *souvent dans une lacrymatoire ou dans la mémoire de la souffrance partagée* » dans la mesure où « *l'identité historisée se construit pour une bonne part en s'appuyant sur la mémoire des tragédies collectives* » (CANDAU, 1998 : 147). Dans ce processus, parce que symboliquement et sémantiquement proches de l'histoire intrinsèque des espaces

insulaire français, toutes les chroniques coloniales du monde, en tant qu'abstractions narratives investissent certains ethnodiscours culturels. L'intervention de Patricia Delavidange, organisatrice du *Festival International Cinéma et Femmes de Guadeloupe* au sujet du film « Indigènes » de Rachid Bouchareb, programmé dans le cadre de cet événement, nous permet de préciser notre propos²⁶ :

Judith [l'animatrice] : « [...] *Indigènes* aussi a été vu récemment **dans l'hexagone pas ici**

Patricia Delavidange [l'interviewée] : Dans l'**hexagone**

Judith : **Ici aussi** on l'a déjà programmé

Patricia Delavidange : Oui mais ça a été programmé / et je pense que ce sera reprogrammé / mais c'était une très forte demande de la part des scolaires **aussi parce que Indigènes par rapport à notre histoire / enfin la colonisation c'était aussi** euh / enfin la p'tite anecdote c'est que Rachid Bouchareb avait été invité au Fémi il y a deux ans ou trois ans si ma mémoire est bonne / et il était justement en train d'écrire *Indigènes* / enfin de finaliser son scénario / et effectivement l'année dernière il a rencontré XXX à Cannes et c'est tout naturellement qu'il a dit **je reviens par mon film en Guadeloupe** / et puis voilà [...] »

Aux côtés de l'inscription dans un « Point Ici » territorial, l'énonciation radiophonique est circonscrite, dans ce cas de figure, à une histoire singulière et partagée collectivement. En d'autres termes, ces éléments témoignent d'un enracinement profond des discours identitaires dans des espaces qui ne sont pas seulement géographiques, sociaux ou institutionnels mais qui sont aussi historiques. Cette dimension est d'autant plus prégnante dans les Départements français d'Amérique qu'ils abritent des sociétés post-esclavagistes dont le passé est foncièrement marqué par la tragédie de la déportation et du *Passage du Milieu*. La question historique est caractérisée dans ces territoires par des troubles, des oublis, des « trous noirs »²⁷, des occultations ou amnésies mémoriels, qu'il convient de transcender. Il s'agit de penser la mémoire en tant qu'item identitaire dont s'emparent les médias, afin de mettre à jour la *mémoire vraie*, comme le

²⁶ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Guadeloupe*, 23 janvier 2007, 23^{ème} séquence

²⁷ L'éminent historien français Jean-Clément Martin utilise la métaphore du « trou noir » empruntée à l'astronomie pour spécifier les crimes de masse. Dans une acception socio-historique, sont ces moments d'inhumanité ou de déni d'humanisation.

proclament les créolistes dans leur fameux manifeste *Éloge de la Créolité* (BERNABÉ, CONFIANT, CHAMOISEAU, 1989 : 37). La quête identitaire passe par un « réinvestissement généalogique »²⁸, ce qui signifie qu'une identité ne peut être admise qu'enracinée dans une histoire et des traditions multiséculaires souvent construites et résultats d'interrelations sociales. Les territoires français de la Caraïbe sont le lieu d'une histoire faite de bouleversements et de ruptures dont la subversion la plus extrême est la Traite des esclaves Africains. De ce fait, selon Édouard Glissant, la conscience historique des Antillais ne pouvait se sédimenter de manière progressive et continue. Ceci caractérise ce qu'il appelle une « non-histoire » dont le facteur négatif est le raturage de la mémoire collective (GLISSANT, 1981 : 133). Le peuple antillais ne dispose pas de datation même mythifiée de son pays au point que l'histoire opacifiée s'est souvent réduite pour lui au calendrier des événements naturels comme par exemple « l'année du cyclone qui a tombé la maison de Monsieur Untel », « l'année du grand tremblement », etc. Cependant cette datation n'est pas propre aux Antilles, on peut sans doute observer pareille pratique du « calendrier naturel » dans les communautés paysannes de certains pays industrialisés. Mais dans un contexte où, restée longtemps amnésique et parcimonieuse, l'histoire de cette aire culturelle est une histoire non-écrite, une histoire orale présente de manière larvaire dans les contes, les comptines et les chants traditionnels créoles, les ethnodiscours sont les marques à la fois énonciatives, médiatiques et sociales de la volonté d'un ancrage dans un passé réinventé, ancrage nécessaire à l'élaboration communautaire. En ce sens, la mémoire participe pleinement à la formation d'une « communauté imaginée » martiniquaise, guadeloupéenne, créole, caribéenne et Noire en même temps. Dans cette perspective, les phénomènes historiques à travers la manière dont ils sont investis socialement, idéologiquement et donc culturellement, deviennent des fragments constitutifs d'identité. Au sein des ethnodiscours radiophoniques, la revendication identitaire se manifeste en particulier par la (re)légitimation des histoires non répertoriées – ou répertoriées récemment- par la chronique coloniale écrite. La radio entre donc en résonance avec la formation des identités territoriales en prenant en charge cette mémoire, ces références et ces représentations sociales historiques partagées pour les ériger en un trait identitaire absolu. Les ethnodiscours permettent de réactiver quotidiennement des repères aussi bien idéologiques, temporels que territoriaux, par lesquels des individus se reconnaissent sujets d'une société.

²⁸ Concept emprunté à Raphaël Draï cité par Cardy Hélène, *Construire l'identité régionale*, Paris, L'Harmattan, Collection la communication en question, 1997, p. 94, ainsi que par Élisabeth Dupoirier in Jacques Chevallier (sous la direction de), *L'identité politique*, 2^{ème} séminaire de formation doctorale Amiens 1992-1993, CRISPA CURAPP, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 333

La dimension historique de l'ethnodiscursivité révèle des Antillais « acteurs » et narrateurs de leur propre histoire. L'expression médiatique et médiatisée de cette histoire dévalorisée et raturée est une démarche importante car le fait de s'affranchir des représentations historiques telles qu'elles ont été instituées par l'Autre en se réappropriant ses propres images et imaginaires historiques, est une chose relativement récente pour les Français de la Caraïbe. Pour être intégrés à la matrice identitaire, l'histoire ou des éléments d'histoire doivent faire l'objet d'un processus d'ajustement de ces réminiscences aux contextes contemporains de configuration identitaire.

2. Des ethnodiscours entre passé et futur

Les ethnodiscours participent également à la publicisation des traditions en tant qu'elles sont des occurrences historico-culturelles entre passé et futur. Il s'agit de traditions inventées, au sens où l'entend Éric Hobsbawm c'est-à-dire « *un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé* » (HOBSBAWM, RANGER, 2005 : 370).

La mise en discours médiatique contemporaine de l'histoire et des traditions laisse apparaître les liens étroits qu'entretiennent les constructions identitaires sans cesse actualisées avec le passé. En effet, comme le précise Jean-Luc Bonniol, « *les traditions inventées utilisent souvent l'histoire comme légitimation des actions qu'elles veulent édicter* » (BONNIOL in DIMITRIJEVIC, 2004 : 151). S'interroger sur ces traditions et sur leur mise en scène médiatique sous la forme d'ethnodiscours, c'est aussi réfléchir à la temporalité propre à ces références historiques, ce qui permet de mettre en lumière les modes d'articulation du passé, du présent et du futur des sociétés insulaires à un moment donné et dans des circonstances données. À cet égard, le concept de *régime d'historicité* tel qu'il a été développé par l'historien François Hartog constitue un outil heuristique précieux pour tenter de saisir de quelle manière les traditions fondées sur des faits historiques instituent une forme particulière d'expérience et de rapport au temps. Il convient donc de parler d'une identité qui est aussi une identité historisée, qui, parce qu'actualisée et scénarisée sous une forme discursive et donc médiatique, révèle la façon dont le passé, le présent et le futur interagissent dans la détermination de traditions inventées. Et les rites et pratiques culturels oraux,

le carnaval et les croyances magico-religieuses sont les contenus culturels présents ethnodiscursivement dans notre corpus corrélant ces trois dimensions temporelles.

A. L'oralité

À la fois modernes et traditionnelles, les sociétés créoles sont aujourd'hui encore foncièrement orales. Cette propriété est centrale à la dynamique définitoire de l'identité. Si la langue créole, intrinsèquement idiome de l'oralité (c'est d'ailleurs pour cette raison principale que les débats au sujet de son uniformisation grammaticale, syntaxique, graphique, etc. sont aussi polémiques) figure cette caractéristique des communautés françaises de la Caraïbe, il semble que les médias audiovisuels, et la radio en particulier, sont venus sinon renforcer, du moins prolonger cette particularité. En effet, la langue créole est, pour les martiniquais et les guadeloupéens, depuis son apparition dans les habitations et champs de canne « *un puissant véhicule, de même qu'un important conservatoire de leur culture de l'oralité et de leur résistance sur la plantation, par l'expression notamment de chants, contes et proverbes* » (YACOU, 1996 : 156). Les comptines, « titim » et chants de travail appartiennent également au domaine de la tradition orale, de la littérature orale, de la mémoire orale, de l'ensemble des pratiques culturelles que les écrivains Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant regroupent sous le concept d'*oraliture* c'est-à-dire toute la littérature orale qui a précédé à la littérature écrite (CHAMOISEAU, CONFIENT, 1991 : 56-57). Dans ce processus, l'oral est appréhendé comme le canal (au sens communicationnel du terme) par lequel se transmettent des informations mais aussi les référents, les mythes, les imaginaires socioculturels et sociohistoriques d'une société donnée. La langue a été également pendant des siècles l'outil par lequel étaient transmis les épisodes non écrits de l'historiographie coloniale et esclavagiste, toute cette mémoire historique fondatrice d'identité.

Si les « lérozes », c'est-à-dire les « soirées conte » traditionnelles et les veillées mortuaires, délaissent peu à peu les campagnes, de nouvelles formes d'expression orale telles que les soirées « slam » semblent désormais jouer cette fonction. En effet, comme le précise Laurence Maquiaba, invitée de « Bien dans la vie ! » sur l'antenne de *Radio Caraïbes International* Guadeloupe, à

Judith dans l'extrait qui suit, le slam, n'est au fond qu'une façon contemporaine de narrer le monde²⁹.

Laurence Maquiaba [l'invitée] : « Le plus petit slameur avait cinq ans / les plus anciens on avait XXX / des slameurs de renommée / **des conteurs** donc MBitako / **des poètes** Danikan [...] Je pense que le mot slam c'est un mot nouveau mais s'exprimer / parler / c'est quelque chose qui existait déjà dans **nos cultures** / y'avait déjà des **lérozes**

Judith [l'animatrice] : C'est vrai qu'on est une **société d'oralité**

Laurence Maquiaba : Voilà / voilà y'avait déjà des **soirées contes** / y'avait / simplement les lieux avec la modernité ont disparu / c'que le slam ramène / en fait c'est simplement des espaces où les gens peuvent venir dire et les gens peuvent venir écouter d'autres personnes parler / c'est simplement ça / on n'a rien inventé / ce sont des choses pas tout à fait nouvelles / comme a dit Luc-Hubert Saint-Georges / **nou kriyey slam mé se on bitin ki té ja ka fèt** [...] [*Nous l'avons appelé slam mais c'est quelque chose qui existait déjà*]

Faisant explicitement référence à une « conscience de l'oralité » qui caractériserait la communauté guadeloupéenne, ce passage permet de mettre au jour la continuité entre les modes traditionnels de transmission de la culture et les modes contemporains et des systèmes de représentations qu'ils sous-tendent. Bien que labiles et fractales, les pratiques culturelles de l'oralité figurent selon les créolistes, l'intelligence, la lecture du monde, le tâtonnement, aveugle encore, de la complexité des sociétés créoles (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989 : 33). Elles figurent également les liens qui unissent le passé au présent, la culture et l'enracinement dans l'oral étant « *ce lien que [les sociétés guadeloupéennes et martiniquaises doivent] nouer entre le passé et le présent* » (Ibid.). Tout comme les pratiques de l'oralité, le carnaval, de part sa dimension sociohistorique constitue également l'un des items culturels majeurs de l'expression identitaire liant passé, présent et futur.

²⁹ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, RCI Guadeloupe, 26 janvier 2007, 46^{ème} séquence

B. Les manifestations carnavalesques

Pour le romancier-essayiste martiniquais Raphaël Confiant, le carnaval est le moment durant lequel « *toutes ethnoclasses confondues, Békés, Mûlatres, Chabins, Nègres, Indiens, Chinois, et Syriens se touchent, se frottent, s'égratignent, se blessent parfois, se font l'amour, soudant brièvement une identité créole bien réelle [...]* » (CONFIANT cité in CHANSON, 2004 : 408). Si cette fête populaire est l'une des manifestations explicites du phénomène de créolisation duquel elle a émergé, il apparaît qu'elle s'enracine dans un passé ethnohistorique chargé de nouvelles significations.

D'origine liturgique, le carnaval est sûrement, dans les Départements français d'Amérique, le phénomène culturel le plus symptomatique de ce processus d'actualisation du passé et de son expression collective. Les musiques traditionnelles et fondamentales du carnaval, que sont le Gwo Ka pour la Guadeloupe et le Bel Air en ce qui concerne la Martinique, corrobore ce processus de réinvention de traditions perçues et définies comme ancestrales, et qui pourtant sont d'apparition relativement récente. En effet, nous avons vu que ces musiques et cette fête sont nées dans le contexte concentrationnaire des plantations et sont synthèses de références issues de l'Afrique et aussi de l'Europe, et de relectures contemporaines et créoles de ces références. Pendant la colonisation, seuls les colons européens étaient autorisés à célébrer le carnaval avant les restrictions imposées par la période du Carême, les esclaves y apportèrent et adjoignirent par la suite des éléments et des traces africains : des masques, des tambours, des chants, etc. Aux côtés du carnaval des riches colons qui se déroulait dans les salons sous la forme de somptueuses réceptions, le carnaval des esclaves, lui, envahissait les rues. Il se faisait pour ces derniers à la fois exutoire et catharsis, leur permettant de tourner leur condition en dérision en endossant, le temps des festivités, le costume de leurs maîtres.

L'esclavage aboli et la colonisation ayant laissé place à la départementalisation, le carnaval moderne a conservé tous les codes et les symboles du carnaval originel, en restant un moyen pour les sociétés de la Caraïbe d'exprimer leurs frustrations mais aussi un outil de résistance culturelle. Aussi, « [...] il joue le rôle quasi-métaphysique de « faire-mémoire » collectif de l'épreuve et des héritages de l'esclavage comme de la domination coloniale » (Ibid. : 388). Les sociétés créoles de la Martinique et de la Guadeloupe sont encore très largement

marquées par les ambivalences et autres tensions à la fois raciales et sociales héritées de la période esclavagiste. Bien que puisant ses origines en Afrique, ce n'est qu'au début des années 1970 que furent réintroduits les tambours et les percussions, aujourd'hui au centre de ce lieu identitaire où tradition et modernité se rencontrent et s'entremêlent. En ce sens, comme l'indique Jean-Luc Bonniol, avec le carnaval « *on a là l'exemple d'une néo-tradition où la continuité avec le passé peut être alléguée selon diverses interprétations* » (BONNIOL in DIMITRIJEVIC, 2004 : 157) et diverses symboliques qui façonnent les communautés de la Caraïbe. Résultat d'une resémantisation d'éléments de culture hétérogènes et allogènes, le carnaval fait effectivement figure de néo-tradition. Rite de consolidation, depuis le début des années 1980³⁰, de la dynamique de la revendication identitaire et du processus de conscientisation qu'elle sous-tend, le carnaval aujourd'hui se présente, ainsi que nous le confirme Stéphanie Mulot, comme « *un enjeu central des différentes politiques culturelles et identitaires* » (MULOT, 2003 : 111-122). Dans ce contexte, outre le caractère artistique et spectaculaire immanent à l'événement carnavalesque, ce sont les *Mas* (masques et costumes traditionnels) qui deviennent les véritables emblèmes et supports de l'affirmation identitaire et de sa mise en scène. En effet, symbolisant des pans de l'histoire sinon oblitérés par l'historiographie coloniale en tout cas enfouis, le carnaval se fait, via les *Mas*, outil de la réhabilitation identitaire. Associés à la ruralité (« aux mornes »), à l'authenticité, à l'artisanat, à la traditionnalité et à la créolité, les Masques sont synonymes d'affirmation sociohistorique actualisé par les *Mas à Kongo* (masques du Congo) et les *Mas à pay* (maques de paille) qui renvoient à la composante africaine et nègre de l'identité créole ainsi que les *Mas a glas* (masques de glace) qui eux évoquent l'origine indienne de la population française d'Amérique. Les *Mas a roukou*, les *Mas a lous* (masques de l'ours), les *Mas a toutouni* (masques des tout nus) et les *Mas a té é féyaj* (masques de terre et de feuillages) participent aussi à ce processus. Il apparaît que le défilé carnavalesque soit foncièrement un catalyseur des faits de créolisation et d'hybridation qui caractérisent les sociétés créoles de la Mer des Caraïbes.

L'évocation du carnaval dans les discours radiophoniques, et des représentations ethnoculturelles et sociohistoriques qui structurent cette manifestation, permet de mettre en lumière la manière dont la dynamique de reconstruction et de réinterprétation de l'histoire, de

³⁰ Il est important de préciser que dans les Départements français d'Amérique les années 1980 sont caractérisées par un courant régionaliste voire indépendantiste. C'est sous l'influence des formations culturelles ou politiques supportant ce mouvement que le carnaval de ces territoires a connu un incroyable regain d'intérêt (même s'il reste moins prestigieux et grandiose que celui des îles anglophones de la Caraïbe telles que Trinidad ou Sainte-lucie, etc.) et est devenu un élément central des enjeux identitaires.

l'identité et du patrimoine culturels entre en résonance avec celui de la revendication identitaire. Mais la présence discursive du vocable « carnaval » au sein des énonciations des interlocuteurs s'exprimant sur *Radio Caraïbes International* permet aussi et surtout de circonscrire implicitement les discours produits dans une temporalité (événementielle et culturelle) qui est propre aux territoires de la Caraïbe en général et aux Départements français d'Amérique en particulier. En faisant référence au « vidé », aux costumes et au « déboulé » carnavalesque dans les rues, nous pensons que l'échange transcrit qui suit est un exemple révélateur de ce processus d'ancrage spatio-temporel et culturel (sur un mode allusif) de la discursivité opéré par la référenciation au carnaval sur l'antenne de la radio privée insulaire³¹.

Judith [l'animatrice] : « À la fin du mois / le 26 janvier c'est Aswad qui nous fera vibrer avec sa musique pour gagner vous appelez tout simplement le 96 27 27 et c'est toi qui a été la plus rapide bonjour

Maïka [l'auditrice] : Bonjour

Judith : Hum hum tu as été la plus rapide / mais ta voix est un petit peu étouffée là hein / tu viens de te réveiller ou quoi ?

Maïka : Euh... je suis un peu fatiguée avec le **carnaval** de hier soir

Judith : Ah tu as couru **le vidé**

Maïka : Oui voilà

Judith : Et tu fais partie de **quel groupe** ?

Maïka : Comment ?

Judith : Tu fais partie de quel groupe ?

Maïka : **De Kontakt**

Judith : De Kontakt / et comment étiez-vous déguisés hier ?

Maïka : Euh / on était en blanc

Judith : Hum hum

Maïka : Avec des trucs autour quoi

Judith : Des trucs autour / [rires] j'aime bien des trucs autour [rires] enfin de la déco / enfin / un beau costume quoi / hum / **vous avez déboulé** [*vous avez défilé dans la rue*] jusqu'à quelle heure ?

Maïka : Euh // jusqu'à vingt et une heures

Judith : Jusqu'à vingt et une heures / bon eh ben bravo continues **parce que là c'est parti pour le carnaval**

Maïka : Ben oui hein [...] »

³¹ Voir en annexes : segments discursifs de divertissement, *RCI* Guadeloupe, 15 janvier 2007, 1^{ère} séquence

Lieu de projection d'un certain nombre de référents culturels et communautaires, la présence discursive de l'item carnaval et des images qui lui sont liées, permet d'inscrire la narrativité radiophonique dans un univers symbolique et identitaire intrinsèque aux formations humaines des Départements français d'Amérique et, plus largement, de la Caraïbe. En tant que reformulation sociohistorique, le carnaval n'est pas le seul élément culturel ethnodiscursivement présent dans les énonciations radiophoniques. L'occurrence de référents magico-religieux étant elle aussi révélatrice d'un ancrage des discours dans des territoires d'appartenance singuliers.

C. Croyances et magies

Les croyances magico-religieuses peuvent aussi être appréhendées en termes de réinterprétation des traditions. La présence discursive des vocables « quimbois », « dorlis » ou « soukounyans » est symptomatique d'un réinvestissement idéologique et culturel de rites et de cultes vécus comme étant des traces culturelles venues d'Afrique.

Le « quimbois » est le terme créole pour désigner les pratiques de la sorcellerie et de la magie, précipité hybride des systèmes de croyance européen et africain. Selon Anny Dominique Curtius, c'est « *pour se libérer et se protéger du Mal [que] les Antillais ont recours au dispositif le plus puissant, circulant ainsi entre deux systèmes, le Catholicisme et magique, créant même une véritable symbiose entre eux. Il est intéressant de noter que dans la Guadeloupe et la Martinique contemporaines, ce dispositif de protection peut être aussi essentiellement catholique, et donc il est à la fois catholique et magique* » (CURTIUS, 2006 : 120). Les personnages du « dorlis » et du « soukounyan »³² sont consubstantiels à ce cadre mythologique magico-religieux. Le « dorlis » est un homme qui la nuit se libère de son enveloppe corporelle pour visiter les femmes endormies et abuser d'elles. Le soukounyan lui, est un esprit malin qui s'envole pour accomplir ses méfaits la nuit tombée. Apparu dans la société de plantations, le quimbois est un phénomène créole par essence. À cet égard, une des origines étymologiques supposée du mot corrobore cette idée. En effet, il semblerait que le mot soit né après que le Père Labat³³ ait donné à un esclave une préparation aux vertus guérissantes en lui disant « *Tiens, bois* ». C'est donc d'un glissement linguistique et phonétique qu'est issu le vocable « quimbois ». Il semblerait par

³² Mot qui serait d'origine africaine

³³ Le Père Labat était un missionnaire dominicain aux Antilles célèbre par ses écrits décrivant les sociétés insulaires de l'Amérique

ailleurs que le mot soit issu du guinéen *xiquembo* qui signifie « *ce qui est indescriptible et source de diverses sortes de malheurs* » (Ibid. : 111). Mais quelle qu'en soit l'origine, le « quimbois » est avant tout une traduction créole (c'est-à-dire (ré)apparue dans les sociétés du Nouveau Monde) de traces et survivances africaines ayant traversées l'Atlantique. D'ailleurs, ces croyances empreintes de mysticisme sont, selon le docteur Michalon, invité-expert de *Radio Caraïbes International* Martinique, l'un des attributs culturels qui détermineraient certaines des manifestations psychotiques d'un certain nombre de maladies mentales et la dépression en premier lieu. Il explique donc aux auditeurs en quoi l'expression de cette psychose dans les sociétés (considérées comme non occidentalisées complètement) de l'espace caribéen diffère de celle qui se fait jour dans les pays occidentaux³⁴.

Docteur Michalon [l'expert] : « [...] Et c'était notre conclusion / nous sommes arrivés à la conclusion / en fait c'est une manifestation de dépression à manifestation psychotique / on dit même pas de dépression psychotique / ce sont des dépressions qui / par le langage semblent atteintes d'irrationnel / et nous sommes des gens qui avons forcément accès à cette irrationalité vue d'un point de vue occidental // c'est-à-dire que nous pensons au kimbois / nous pensons à des dorlis / nous pensons à plein de choses qui nous amène vers un champ différent qui n'est pas un champ irrationnel / c'est un champ culturel

Peggy [l'animatrice] : On est d'accord

Docteur Michalon : Absolument [...] »

La production sociale, et aussi médiatique, de références symboliques et historiques « *permet de réunir des personnes sur la base d'expériences et d'histoires communes* » (WITTERSHEIM in DIMITRIJEVIC, 2004 : 47). Mobilisant la mémoire, le principe constitutif des ethnodiscours historico-culturels consiste « *à exhiber, en l'inventant si nécessaire, un morceau de passé taillé aux mesures du présent, de telle sorte qu'il puisse être une pièce du jeu identitaire* » (CANDAU, 1998 : 117). Particulièrement présent au sein des énonciations dont la thématique exhorte la valorisation culturelle et patrimoniale, ce type d'ethnodiscours prend aussi appui sur les concepts de traditions, de coutumes et de rites. Dans ce contexte, également empreints et synonymes de traditionnalité et d'authenticité, les items culinaires innervant la discursivité de la

³⁴ Voir en annexes : rubriques de santé et bien-être, *RCI* Martinique, 17 janvier 2007, 12^{ème} séquence

première radio privée des Départements français d'Amérique participent au processus d'inscription des énonciations médiatiques dans l'univers symbolique inhérents à ces espaces.

3. Des ethnodiscours culinaires

Les autres éléments culturels prégnants des ethnodiscours sont les arts dans un sens large. Les arts culinaires sont sûrement ceux qui auxquels il est le plus fait référence. En effet, *la cuisine créole* est appréhendée en tant qu'elle est une des composantes du patrimoine culturel des sociétés insulaires des Départements français d'Amérique. Dans cette acception, le vocable *créole* recouvre plusieurs réalités et revêt plusieurs significances en se référant aussi bien à la Martinique et à la Guadeloupe en tant que territoires franco-créoles qu'à la Méditerranée caribéenne dans son ensemble. La présence ethnodiscursive de traditions culinaires renforce l'inscription des énonciations dans un système socioculturel singulier : celui des territoires insulaires français de la Mer des Caraïbes. Tant au niveau sémantique qu'au niveau linguistique, ces références à la fois sociales et culturelles font de ces types d'ethnodiscours les expressions explicites d'une identité implicite. La mise en scène et en discours du savoir-faire gastronomique créole à travers la rubrique « Bien dans mon assiette » de *RCI Guadeloupe*, est à ce titre signifiant³⁵ :

Judith [l'animatrice] : « [...] **Eh oui lé cuiziniè ka préparé bon ti manjé ban nou** [*Eh oui, les cuisinières nous ont préparé un bon petit plat*] / **et on a en ligne quelqu'un qui va nous proposer un plat** [...] Allo bonjour
Auditrice : Oui bonjour Judith
Judith : Oui comment vas-tu ?
Auditrice : Ben ça va très bien Judith / et toi ?
Judith : Ca va très bien / est ce que tu as entendu le mot de passe du jour ?
Auditrice : Tout à fait / **papaye !**
Judith : Papaye // alors qu'est ce que tu vas nous préparer à base de papaye ?
Auditrice : Ben je vais vous préparer un gratin de **vermicelles de papaye** [...] »

³⁵ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI Guadeloupe*, 24 janvier 2007, 43^{ème} séquence

La particularité de cet extrait, difficile à transcrire à l'écrit, est le fait que l'animatrice introduise la rubrique sur un fond musical singulier : la chanson créole « *La ronde des cuisinières* », biguine appartenant à l'univers folklorique et culturel des Départements français d'Amérique. Dans la mesure où il y a alignement sonore sur le thème annoncé (de quoi on parle), nous pouvons définir ce processus en termes de « synchronie thématique ». Cela laisse supposer une continuité et une cohérence sémantiques entre l'élément musical marqueur identitaire fort et le discours qui suit, également empreint d'identité. En ce sens, folklore et gastronomie sont intimement liés.

L'examen des ethnodiscours faisant référence aux images et imaginaires culinaires révèle que la cuisine est souvent corrélée aux concepts de localité, d'authenticité, de traditionnalité et de proximité. Son évocation suscite également l'énonciation explicite d'un sentiment d'appartenance : « notre cuisine », « ici nous cuisinons », « nos produits locaux », etc. Il s'agit en effet de verbaliser et d'affirmer son appartenance à une communauté culturelle qui se spécifie, entre autres, par des éléments ayant trait à la gastronomie. Autrement dit, au sein des ethnodiscours culturels, la cuisine est appréhendée en tant qu'élément culturel au cœur de la matrice identitaire, et qui participe à la construction médiatique, ou du moins radiophonique, d'une identité culturelle des territoires français de la Caraïbe. Cet item fait partie d'un système de représentations positivement connotées et se particularise souvent par rapport à des références exogènes. À ce propos, l'émission diffusée sur *Radio Caraïbes International* Martinique consacrée au lexique culinaire abonde d'exemples³⁶ :

Jean-Hugues [le spécialiste] : « [...] Souvent on peut transposer toutes les **recettes françaises** / on les transpose / je ne parle pas de cuisine créole hein / je parle de **transposer des recettes françaises**

Peggy [l'animatrice] : D'accord

Jean-Hugues : Avec **nos produits locaux** pour le moment donc / après la cuisine créole c'est une autre démarche / et c'est c'est c'est c'est une autre technique / si je décide de faire **un gratin façon dauphinoise de d'ignames** [...] je remplace donc les pommes de terre

Peggy : Par les **ignames**

³⁶ Voir en annexes : rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI* Martinique, 24 janvier 2007, séquences 32 et 43

Jean-Hugues : Pourquoi je dis façon / parce que on n'est pas dans le dauphinois

Peggy : Ouais

Jean-Hugues : **Et je peux pas dire un dauphinois d'ignames**

Peggy : [Rires] **c'est clair**

Jean-Hugues : Donc c'est pour ça que j'ai dit façon [...] »

Autre exemple :

Jean-Hugues [en parlant de la technique du pochage] : « [...] C'est une cuisson qu'on utilise pas beaucoup dans **notre cuisine** [...] Donc pocher ce serait presque **notre blaff de poisson** [...] »

Il y a là un double marquage ethnosocioculturel : les déictiques d'appartenance (notre, nos) d'une part, et les lexèmes et références culinaires utilisés (igname, blaff) qui supposent un enracinement dans un espace culturel et géographique particulier d'autre part.

Selon nous, les attributs gastronomiques sont des éléments essentiels de la revendication identitaire et doivent, en ce sens, être considérés comme constitutifs de la conscience d'appartenance et d'identité d'une communauté humaine donnée. En effet, comme le précise l'Unesco³⁷ nous pensons que « *c'est parce que l'identité culturelle se dit aussi en termes de cuisine qu'il faut connaître, comprendre et préserver les traditions culinaires. Miroir des sociétés humaines, mais aussi de leur histoire et de leurs interactions réciproques, elles forment un des aspects fondamentaux du patrimoine immatériel* ». C'est dans cette perspective que les pratiques et spécialités culinaires sont elles aussi au cœur des processus de patrimonialisation qui concernent aujourd'hui les biens matériels mais également immatériels dès lors qu'ils sont intégrés à la dynamique définitoire de l'identité. Car l'identité et/ou patrimoine culinaire sont désormais l'une des composantes essentielles d'identité des pays ou des régions.

Dans le cas particulier des espaces insulaires qui ici nous intéressent, la tradition culinaire est en effet une composante intrinsèquement syncrétique. De la brandade de morue en provenance

³⁷ Texte accessible en ligne sur :

http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-RL_ID=1635&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
(consulté en janvier 2007)

de la France, au colombo indien en passant par les grillades boucanées³⁸ des indiens Caraïbes et le fameux calalou africain, la cuisine antillaise se révèle riche des différents apports culturels des peuples qui se sont succédés, qui ont migrés et/ou fait escale dans la Méditerranée Caribéenne. À base de produits de la mer, de fruits et de légumes exotiques, le patrimoine culinaire créole s'enracine fondamentalement dans son environnement physique immédiat. De plus, les condiments, les épices (en provenance des Indes essentiellement), le piment, le sucre sont les quelques composantes qui caractérisent la cuisine créole des îles de la mer des Caraïbes et de l'Océan Atlantique. Lieu de rencontre, d'interaction et de métissage d'éléments culinaires disparates et hétérogènes, la *cuisine créole* est par essence multidimensionnelle. De l'Afrique proviennent la culture et la consommation de « racines » c'est-à-dire d'ignames, de patates douces, choux de chine (aussi appelés « madères » en Guadeloupe et « dachines » en Martinique) mais aussi de pois et notamment le pois d'Angol, plat consommé traditionnellement à Noël. Des Indiens Caraïbes, la cuisine créole a conservé l'usage du Roucou ou « épice rouge », sorte de cosse utilisée pour les sauces mais également dans la préparation du court bouillon ou blaff de poisson. De la France et de l'Europe, les mets créoles ont hérité notamment du lard fumé et de la morue séchée que transportaient les colons lors de leurs voyages. Enfin, de l'Inde, la gastronomie créole a adopté les plats d'origine tamoule mais surtout le curry, épice nécessaire à la préparation du colombo. Ces quelques éléments montrent à quel point l'art culinaire créole est, au fond, la résultante des différentes influences qui l'ont modelé, et est consubstantiel aux épisodes historiques qui ont façonné les peuples, les références culturelles et culinaires de ces territoires.

Corroborant l'idée que la gastronomie propre à une formation humaine donnée est porteuse et vecteur de culture(s), l'événement typiquement guadeloupéen « Lafèt a lé Kuiziniè » (*La Fête des Cuisinières*) qui se déroule chaque année au mois d'août à l'occasion de la Saint Laurent – le patron des cuisinières –, est sûrement l'expression la plus probante de la dimension identitaire des items culinaires. Après près d'un siècle d'existence³⁹, la *Fête des Cuisinières* est une manifestation singulière pendant laquelle les cuisinières défilent dans les rues de Pointe-à-Pitre vêtues de leurs plus belles tenues traditionnelles et d'un tablier sur lequel est brodé le gril de Saint Laurent, leur emblème. Une fois le défilé terminé, les Guadeloupéens (mais aussi les touristes) se retrouvent autour d'un déjeuner et dégustent, sur les rythmes du Gwo Ka, de la biguine et de la mazurka, des mets traditionnels créoles confectionnés par les cuisinières mises à

³⁸ À cet égard, boucan est un mot caraïbe transformé en barbacoa par les explorateurs et qui est devenu aujourd'hui barbecue.

³⁹ Fête créée en 1916

l'honneur ce jour-là. *La Fête des Cuisinières* est donc l'un des rendez-vous festifs annuels durant lesquels l(a)es culture(s) créole(s) se donne(nt) à voir et se représente(nt). L'extrait qui suit, au cours duquel les colocuteurs évoquent un autre rassemblement collectif qui se cristallise autour d'un item culinaire, le trempage, permet également de mettre en évidence ce caractère.

Madame Zébot : « [...] et il y a **le poisson** n'oubliez pas que le poisson c'est quand même une nourriture très saine et très riche

Peggy : Et vous en mangez tous les jours

Monsieur Claveau : **Le traditionnel blaff vient du Carbet**

Madame Zébot : Et le trempage aussi contrairement à ce qu'on dit

Peggy : Pas à **Trinité**

Madame Zébot : Pas à **Trinité** / c'est un plat typique du **Carbet** / alors Trinité a pris après pour faire **le fameux trempage d'été** / c'est très bien / c'est une très bonne initiative tant pis pour nous les Carbétiens qui avons laissé partir ça / mais il faut savoir que **le trempage est originaire du Carbet** [...] »

« Le trempage d'été »⁴⁰ qui a lieu chaque mois de juillet, est également depuis 1998 l'une des manifestations culturelles collectives symptomatiques du caractère syncrétique des contenus culturels de la société martiniquaise. Plat typique du Nord Caraïbe, le trempage est originellement un court bouillon de morue épaissi à la farine accompagné de bananes et d'avocat et servi très chaud sur du pain rassis (que l'on trempe donc). Le trempage se sert sur une feuille de bananier et se mange avec les mains. Si d'aucuns pensent que cette spécialité est la résultante des périodes de pénuries qu'aurait connues l'île au cours de son histoire, son revivalisme actuel est sûrement dû aux réinterprétations dont elle est l'objet et qui lui permettent de s'inscrire dans une modernité teintée de traditionnalité. Dans cette dynamique de relecture des traditions, aux côtés du trempage traditionnel à la morue sont apparus le trempage aux fruits de mer, le trempage végétarien, le trempage à base de viandes en sauce, etc. Mais le trempage est aussi et avant tout une transcription créole d'une survivance africaine que les esclaves ont emmenée avec eux dans le Nouveau Monde. Les référents culinaires sont, à l'instar de la plupart des éléments constitutifs de la détermination identitaire, et la musique notamment, une des traductions culturelles des tensions, des interrelations mais aussi de la complexité des liens et imaginaires qui structurent singulièrement les sociétés dont ils sont issus.

⁴⁰ Et notamment le *Trempage Show* de la commune martiniquaise Trinité

4. Des ethnodiscours musicaux

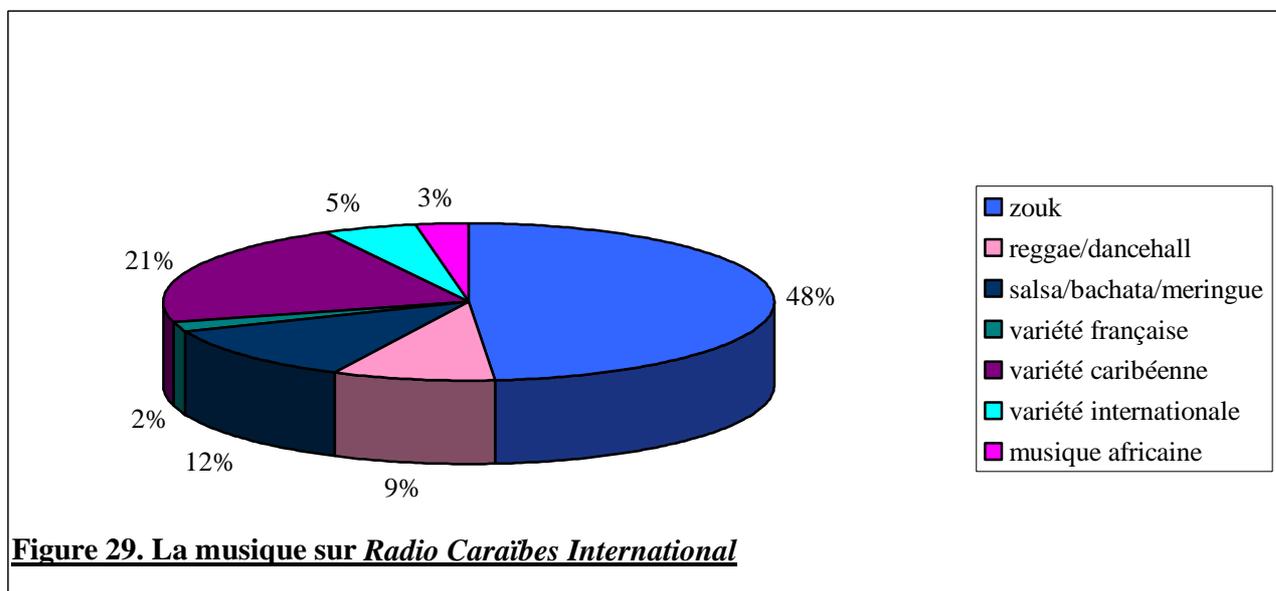
Dans le cadre de ce travail, nous appréhendons la musique⁴¹ en tant qu'elle est un marqueur identitaire et, dans ce cas, constitutive d'ethnodiscours. Elle est de fait l'une des manifestations explicites d'inscription de la discursivité radiophonique dans un univers représentationnel et des territoires identitaires singuliers. En effet, la musique et les rythmes sont les expressions identitaires qui actualisent le mieux le processus de créolisation qui a façonné les cultures créoles contemporaines. Dans cette perspective, les rythmes caribéens sont au centre à la dynamique de construction et de pérennisation d'imaginaires et de représentations ethnoculturels dans le champ social. D'influences diverses, les genres musicaux émaillant les programmes radiophoniques interactifs sont révélateurs de la dimension interculturelle et mosaïque des sociétés guadeloupéenne et martiniquaise.

La musique participe à la logique de production mise en œuvre par l'instance émettrice qui se définit comme la radio de l'identité pan-créole et/ou pan-caribéenne. Depuis son arrivée dans les années 1960, *Radio Caraïbes International* est le seul vecteur médiatique de diffusion de musiques foncièrement caribéennes, créoles et antillaises, la radio publique s'appliquant à ne programmer que de la variété française ou européenne, et des rythmes latino-américains de façon sporadique. La radio a donc toujours joué un rôle essentiel dans la publicisation et la valorisation des musiques, qui, intégrées à la matrice culturelle, deviennent des formes d'expression médiatiques de l'identité. Si les musiques traditionnelles telles que le Gwo Ka, le Bélé, les biguines et autres mazurkas ont au fil des années laissé place aux musiques contemporaines que figurent le zouk, le reggae-dancehall, la bachata, ou encore le merengue, le média radiophonique demeure aujourd'hui encore le média privilégié de la valorisation et de la promotion musicale. Toutes ces musiques appartenant au répertoire musical du Bassin Caribéen sont bien plus que de simples résurgences ou mixtes de sonorités appartenant à des registres géoculturels divers, ce sont de véritables créations culturelles inédites. Comme nous l'indique Julien Mallet à propos de la musique urbaine en Angola, « associés en une même pièce et en un même répertoire, l'ensemble des éléments constitue une unité chargée d'une nouvelle identité qui dépasse la simple addition de ces syncrétismes [...] » (MALLET, 1997 : 37-48). De ce fait, ce sont « différents processus

⁴¹ Par le vocable « musique » nous entendons la « musique populaire » ; la seule diffusée sur *Radio Caraïbes International*

culturels, identitaires [qui] favorisent la création d'un style musical, de même que la musique crée de l'identité » (Ibid. : 45).

L'observation des stratégies de programmation musicale, stratégies narratives mais aussi commerciales, permet de mettre en évidence le fait que si la musique créolophone y occupe une place importante (48% des musiques diffusées), les musiques caribéennes qu'elles soient hispanophones ou anglophones sont elles aussi largement représentées (42%). De ce point de vue, il semble bien que *Radio Caraïbes International* soit un média en prise avec son environnement géoculturel immédiat. Du zouk aux musiques africaines modernes en passant par le reggae jamaïcain, la diversité des musiques diffusées est symptomatique de la pluralité des fragments de cultures qui structurent la définition identitaire des îles françaises de la Caraïbe. Il apparaît de ce fait que c'est aussi à travers les sonorités que s'opère l'inscription narrative du média radiophonique dans un espace physique et symbolique d'appartenance. Trait culturel très fort, la musique est en effet un lieu de convergence et de rencontres d'items hybrides. Tout comme la société créole dont ils sont l'image spéculaire, les rythmes, les sons et les chants sont des complexes polyphoniques (au sens culturel du terme).



Foncièrement inscrite dans l'univers géoculturel Caribéen *Radio Caraïbes International* est par ailleurs la seule radio privée de la Région qui soit partenaire du *World Creole Music Festival* qui se tient chaque automne à Roseau, capitale de l'île de la Dominique. Plus que caribéen, ce festival, dont la douzième édition a lieu cette année, est un événement créole par essence. Réunissant sur une même scène des artistes en provenance des États-Unis (de Louisiane en particulier), de la Guadeloupe, de la Martinique, des Seychelles, d'Haïti, de Jamaïque, d'Afrique, etc., ce rendez-vous musical (et touristique) met en lumière et promeut les musiques métissées nées dans des sociétés post-coloniales. Créée au cœur de la Méditerranée Caribéenne en 1997, cette manifestation qui met également à l'honneur la ou les langue(s) créole(s), est l'une des plus importantes de cet espace archipélique. Intentionnellement syncrétique, elle mêle non seulement les origines socio-ethniques mais entrecroise aussi les genres musicaux qui vont de la cadence lypso (ou calypso) au zouk en passant par la cadence rampa (le compas), le reggae ou encore le zydéco (musique louisianaise). Et *Radio Caraïbes International* participe pleinement à ce processus de valorisation de la créolité et de l'inventivité artistique des pays et territoires de l'Amérique Noire et confirme, en s'associant à un tel événement, sa position et son image de média ancré dans la réalité sociogéographique et socioculturelle des territoires auxquels il est circonscrit.

De plus, tout comme les éléments culinaires et gastronomiques, musique et histoire sont intimement liées. En effet, les sonorités caribéennes actuelles sont, nous l'avons vu, des réinventions de culture et de tradition(s), en provenance, dans la majorité des cas, du continent africain. Il s'agit de traces et de stigmates d'Afrique réinterprétés dans le cadre nouveau des terres du Nouveau Monde. Dans cette perspective ethnomusicologique, nous pensons que les musiques de la Caraïbe sont des attributs culturels *créoles* dans le sens où elles résultent de la réinterprétation et du réinvestissement idéal et sémantique. Elles sont donc le précipité de phénomènes de *branchements* et de *créolisations* aux sens où l'entendent Jean-Loup Amselle et Édouard Glissant, c'est-à-dire des créations ou plutôt des créations de culture dans un environnement géographique et ethnique inédit. Ces productions musicales contemporaines sont aussi des productions rhizomes à racines multiples qui ne font sens uniquement parce qu'elles ont cette qualité qui leur confère une force socio-symbolique. Et dans le contexte des Départements français d'Amérique qui ici nous intéresse, ces musiques hybrides participent à l'élaboration d'une identité, ou plutôt une conscience identitaire, que l'on pourrait définir comme pan-caribéenne.

Ces musiques créolisées sont aussi des (ré)inventions de modernité. En effet, la plupart des musiques actuelles sont apparues dans l'espace Caraïbe et/ou dans les milieux diasporiques caribéens des États-Unis ou d'Europe dans les années 1960-70 sur fond de contestations, de revendications identitaires et culturelles (souvent nationalistes voire indépendantistes) et de luttes pour la liberté et la reconnaissance. La salsa, par exemple, a vu le jour dans les barrios (quartiers populaires) latinos de New York durant la décennie 1960. Elle est l'expression d'une volonté des caribéens hispanophones d'asseoir une identité forte à travers un style musical propre. Mais, comme le précise Yannis Ruel, dans son ouvrage consacré aux soirées latines parisiennes, « *bien que son acte de naissance officiel soit new-yorkais, le développement de la salsa nous confirmera qu'il s'agit d'un genre musical profondément ancré dans la Caraïbe hispanophone* » en tant qu'elle constitue un espace à la fois géographique et imaginé (RUEL, 2000 : 29). La musique reggae, apparue elle aussi dans les années 1960 à la Jamaïque est également au centre à la matrice d'affirmation d'une culture particulière et de remise en cause d'une société post-coloniale en pleine quête identitaire. S'inspirant du mento, la musique traditionnelle jamaïcaine, du rocksteady et du ska, le reggae est une musique hybride par essence.

Concernant les musiques hispaniques caribéennes Antonio Benitez-Rojo, faisant référence aux travaux de Natalio Galán, un musicologue cubain, nous apprend par exemple que la samba renferme des rythmes et des sonorités anciennes issues de musiques africaines et de l'oralité des griots. Elle mêle aussi « *the rhythms of the sugar mill's machines, the machete stroke that cuts the cane, the overseer's lash, and the planter's language, music and dance. Later came other rhythms, from India, from China, and from Java. And finally, all these rhythms mixed with one another to form a network of rhythmic flows whose most notable expressions today are salsa, Latin jazz and West Coast African music* » (BENITEZ- ROJO in BALUTANSKI, SOURIEAU, 1998 : 58).

La musique zouk née dans les Départements français d'Amérique au milieu des années 1970 est également une des résultantes de la fusion des rythmes caribéens créolisés⁴², mêlés au funk et au rock et de l'utilisation des technologies et des techniques musicales modernes (synthétiseurs, boîtes à rythmes, samplers, etc.). Il importe de préciser que le succès des musiques caribéennes est corrélé à l'essor des industries musicales et phonographiques, mais aussi au

⁴² Nous avons largement traité cette question dans notre chapitre 6

développement des médias audiovisuels (la radio en premier lieu) infranationaux, identitaires, où encore communautaires qui ont joué un rôle fondamental dans la dynamique de conscientisation, voire de nationalisation, qu'ont connu les territoires post-coloniaux de la Méditerranée Caraïbienne en quête d'identité et de reconnaissance. Mais qu'elles soient francophones, hispanophones ou anglophones, les musiques caraïennes sont, au fond, des réinterprétations et des (ré)adaptations particulières des rythmes communs à l'ensemble de la Région. Il importe donc de les penser en tant que faits sociaux symboliques c'est-à-dire en tant que contenus culturels essentiels aux mouvements sociaux et politiques.

Musique et société sont donc corrélées car comme le souligne Denis-Constant Martin au sujet de la musique jamaïcaine, pour être féconde l'analyse se doit de saisir la musique en tant que « *révélateur social* » (MARTIN, 1982 : 20) et illustrateur de mutations, de changements, et de mouvements ethnosociaux et ethnoculturels. Dans cette perspective, la musique est le précipité des actions et relations d'une communauté donnée, à un moment donné. Loin d'être nouvelles, ces préoccupations ont intéressé les philosophes de l'antiquité, les historiens, les sociologues, et plus récemment, les ethnomusicologues dont les travaux ont pour point commun de saisir liens qui existent les faits musicaux et le champ social. À cet égard, la sociologue Anne-Marie Green nous précise que « *le fait musical, du fait de sa fonction symbolique, et de la sublimation qui lui est inhérente, permet de lui donner les significations individuelles, et d'autres inscrites dans la réalité sociale et le collectif* » (GREEN, 1997 : 18). Les faits musicaux sont en effet déterminés par les appartenances et expériences sociales, culturelles, et identitaires, qu'elles soient individuelles ou collectives. Nous pensons avec Denis-Constant Martin que « *la musique peut être imprégnée d'idéologie – sans nécessairement être l'hymne d'une idéologie, ce qui n'est nullement pareil – mais aussi se prêter à sa manipulation idéologique* » (Op.cit. : 16) et à son instrumentalisation à des fins stratégiques. Dans cette optique, la ou les musique(s) diffusée(s) sur les ondes de *Radio Caraïbes International* ne peuvent être appréhendées comme marqueurs identitaires uniquement parce qu'elles font sens dans le cadre de réception singulier que figurent les sociétés guadeloupéennes et martiniquaises dans la mesure où les stratégies et tactiques identitaires ne peuvent faire sens qu'en contexte. Ainsi, la musique dans ces sociétés « *permet aux membres d'une communauté de constater qu'ils appartiennent à la même communauté et que son expérience musicale collective définit ou met en relief ses repères ou ses valeurs. Là encore, nous retrouvons une étroite relation entre le social et le musical* » (GREEN, 2006 : 22). Ce sont bien les

relations qui unissent la musique à son ou plutôt ses « environnements » (MARTIN in DARRÉ, 1996 : 17) qui sont socialement et symboliquement intelligibles d'un point de vue culturel.

Cette approche musico-sociologique, et même ethnomusicologique nous permet alors de mieux cerner les fonctions de l'élément musical sur les antennes de *Radio Caraïbes International* et surtout de comprendre en quoi il devient lui-même un élément d'identité et d'identification des porteurs de culture. Cependant, comme tous les ethnodiscours médiatiques à travers lesquels se manifeste verbalement la conscience d'appartenance, les ethnodiscours musicaux ne peuvent être perçus et faire sens en tant que tels uniquement parce qu'ils sont produits, reçus et interprétés dans le cadre ethnosocioculturel qu'est celui des Départements français d'Amérique. En d'autres termes, il s'agit de saisir la musique comme un phénomène social et, par conséquent, de la saisir dans sa « socialité », sans pour autant négliger les dimensions artistique et esthétique qui lui sont inhérentes. Supports de la circulation de représentations collectivement partagées au fondement de la revendication identitaire, « *les musiques populaires modernes*, nous indique Denis-Constant Martin, *tendent à occuper une place de choix dans les récits d'identité* » (Ibid. : 26).

Complexes symboliques et synthèses rythmiques, la présence des musiques caribéennes et africaines qui ponctuent la programmation de *Radio Caraïbes International* est révélatrice de l'univers sémantique et idéologique qui nourrit la discursivité radiophonique en même temps qu'elle est nourrie par cet univers car les faits musicaux sont en quelque sorte des faits de langage, qui, comme les langues, revêtent une fonction signifiante à la fois créatrice et révélatrice d'identité, et au centre aux processus de différenciation. Nous verrons donc, dans la dernière partie de ce chapitre, quels sont les spécificités et rôles joués par les ethnodiscours linguistiques au sein des énonciations radiophoniques.

III. Des ethnodiscours révélateurs de télescopes psycholinguistiques

Considérant la langue et le langage dans leur dimension sociale, nous proposons dans les paragraphes qui suivent une approche de ces deux notions en tant qu'elles constituent des phénomènes ethnodiscursifs. En effet, c'est parce que langue et langage sont des faits sociaux

(LABOV, 1976) que nous pensons avec John J. Gumperz que « *l'identité sociale et l'ethnicité sont en grande partie produites et reproduites par le langage* » (GUMPERZ, 1989a : 14). Au sein des Départements français d'Amérique, à l'instar de toutes les formations humaines au sein desquelles coexistent et interagissent au sein d'un même espace deux systèmes de langue différents, la pratique et le rapport à la langue sont symptomatiques des modalités de construction de ces communautés, et des symboles et imaginaires sociaux qu'elles sous-tendent. Dans ce contexte linguistique diglossique, le recours à la commutation de code (ou *code-switching*) caractérise les interactions conversationnelles quotidiennes, qu'elles relèvent de la sphère privée, publique ou médiatique. En ce qui concerne plus spécifiquement le cadre radiophonique, cette alternance codique telle qu'elle apparaît dans les échanges langagiers est significative des liens qui unissent les phénomènes sociaux aux phénomènes linguistiques. Corrélés à ces éléments linguistiques, les éléments paralinguistiques tels que la prosodie, le rythme, les accents, etc. sont également des marqueurs sociaux qui participent eux aussi à la contextualisation et à l'intelligibilité des énoncés. Il s'agit ainsi de s'intéresser, ici, à la mise en représentation médiatique de ces processus dans la mesure où ils constituent un genre particulier d'expression du sentiment culturel créole. Car nous indique Anne Marie Costalat-Founeau, « *le langage avec ses mots chargés affectivement peut être conçu comme un médiateur symbolique qui permet de repérer simultanément la représentation que le sujet se fait de lui-même et de la signification qu'il donne au contexte. Le pouvoir des mots aide, poursuit l'auteur, à co-construire l'identité* » (COSTALAT-FOURNEAU, 2001 : 15).

1. Diglossie et alternance codique comme marqueurs linguistiques, ethniques et identitaires

La diversité des emplois et des circonstances d'apparition du créole dans les discours radiophoniques nous amène inévitablement à nous interroger sur la complexité de la situation linguistique propre aux îles françaises de la Caraïbe. Comment définir la situation sociolinguistique caractéristique de ces sociétés créoles ? Faut-il la penser en termes de diglossie, de continuum ou d'interlectalité ? En effet, le contexte linguistique des Départements français d'Amérique est caractérisé par la coprésence et l'usage alterné de deux systèmes de langues, le français et le créole, au sein d'une même communauté linguistique. La notion d'alternance

codique est apparue dans les études américaines d'anthropologie linguistique⁴³ de la fin des années 1940 décrivant des situations de bilinguisme et de diglossie, et cherchant à comprendre les mécanismes sociolinguistiques et sociocognitifs à l'origine de ces processus de *switch* de codes linguistiques en fonction des occurrences et des circonstances des actes de communication. L'alternance codique est alors appréhendée non pas comme un phénomène qui serait intrinsèquement et seulement linguistique, mais comme un phénomène davantage psychosociologique produisant sur les interlocuteurs des effets extralinguistiques. Bien que limitée à une dimension situationnelle, l'étude du phénomène de diglossie et des contacts de langues qu'il sous-tend, préfigure elle aussi les analyses portant sur les interactions et les liens qui existent entre deux ou plusieurs variétés de langue.

A. La diglossie sur *Radio Caraïbes International*

Dans le cadre diglossique des territoires français de la Caraïbe, à chacune des langues en présence sont assignés des fonctions et un domaine de pratiques sociaux spécifiques que les locuteurs ont la faculté de percevoir formellement. Elles jouissent, par conséquent, d'un statut social, politique, économique mais aussi symbolique dissymétrique et inégalitaire. Alors que la langue française est valorisée car considérée comme la langue de l'écrit, de l'enseignement, de la promotion sociale, de l'administration, de l'abstraction, de la conceptualisation et de la « haute » culture, la langue créole, elle, est minorée car associée à l'oralité, aux contes et aux proverbes, au quotidien, à la proximité, la culture populaire et en particulier celle des campagnes. Dans cette optique « *il y a domination symbolique et politique d'une langue ou variété sur l'autre, au niveau de l'individu comme dans la représentation collective* » et de l'usage de cette langue (MARTINEZ, 1994 : 163). Notre analyse des échanges conversationnels radiophoniques sur *Radio Caraïbes International* permet de corroborer cette idée en mettant en lumière l'ascendant de la langue française sur l'idiome créole au sein des énonciations, le créole ne représentant qu'un dixième des énoncés.

⁴³ Et notamment les travaux de l'anthropologue George Carpenter Barker et son ouvrage *Social Functions of Language in a Mexican-American Community*, Tucson, University of Arizona Press, 1972, 56 pages

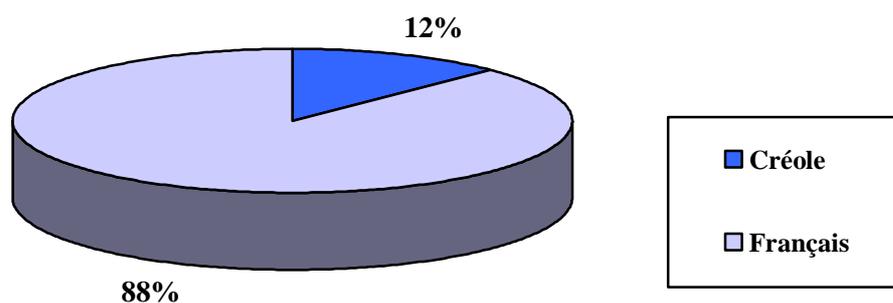


Figure 30. Le créole sur *Radio Caraïbes International*

Les contextes linguistiques franco-créoles et les expressions médiatico-linguistiques en particulier qui s'y déploient font du média radiophonique une sorte de laboratoire privilégié pour observer les processus de contact, voire d'interpénétration de langues dans la vie quotidienne des locuteurs. Si bien que les recherches sur ces phénomènes de calque, d'emprunt, de variations acrolectales et mésolectales font preuve d'une certaine vitalité et se révèlent fécondes. Les recherches de Lambert-Félix Prudent consacrées aux territoires franco-créolophones l'ont conduit à conceptualiser la notion d'interlecte qu'il définit comme « *un lieu d'analyse des paroles, des énoncés, peut être des discours où la parole forge de la langue* » (BAVOUX, LEDEGEN, 2003 : 5). Cette notion souligne le caractère instable et évolutif des formes linguistiques qui ne cessent de transmuier sous l'influence de l'un ou de l'autre code linguistique entre lesquels elles oscillent.

Média de l'oralité et de l'ubiquité, la radio est l'espace médiatique où l'alternance codique est particulièrement présente. Média relationnel et « chaud », la radio est aussi le lieu où s'expriment aisément les gens ordinaires déployant, en conséquence, à l'antenne un panel de parlers créoles ordinaires. En effet, en les publicisant, les médias ont permis en quelques décennies aux parlers vernaculaires d'accéder à une véritable reconnaissance. « *En tant que pouvoir croissant de légitimation de leurs contenus, de leurs discours et genres, de leurs formats et de leurs formes* » la radio insulaire confère « *un écho redoublé aux deux langues en contact* » (Ibid. : 3). Média de la conversation, la radio est enfin l'objet social de communication qui permet le mieux de mettre en lumière les phénomènes linguistiques d'alternance codique ou d'interlectalité tels qu'ils se manifestent dans les conversations de tous les jours. La conversation doit donc être appréhendée comme un phénomène à la fois social et linguistique. Dans ce processus, l'approche interprétative proposée par la sociolinguistique interactionnelle est celle qui

fournit les outils et les clés méthodologiques nécessaires à la compréhension des faits de langues en situation de diglossie ou de bilinguisme où les co-locuteurs utilisent et enchevêtrent consciemment ou inconsciemment des codes ou systèmes grammaticaux distincts. L'exemple suivant⁴⁴ est révélateur de la manière dont les acteurs sociaux et auditeurs mêlent au quotidien créole et français lors de leurs échanges conversationnels :

Judith [l'animatrice] : « Allo

Auditrice : Allo oui bonjour Judith

Judith : Bonjour chère dame / comment tu t'appelles ?

Auditrice : Alors je suis Béatrice de Baie-Mahault

Judith : Béatrice de Baie- Mahault // alors Béatrice **ké ou ka pensé de sa ?**

[alors Béatrice que penses-tu de tout ça ?]

Auditrice : Donc moi je connais deux cas dans / dans / dans euh / je / je dirais euh

Judith : Dans ton entourage

Auditrice : Ouais dans mon adolescence / donc j'ai connu un cas vers Morne-à-l'Eau / donc euh / c'était pfff / c'était un couple domino quoi donc euh / bon la dame elle était plus âgée [...] mais je pense que ça a fonctionné hein / bon chacun sa chance / c'est chacun son destin chacun sa chance mais moi très peu pour moi moi

Judith : Très peu pour toi

Auditrice : Ouais et puis euh bon ///...

Judith : Hum hum / mais attends tu parlais tout à l'heure de ce couple que tu as connu hein / ce couple domino

Auditrice : Enfin connaissance de loin hein

Judith : Oui d'accord

Auditrice : C'est pas quelqu'un que je fréquentais / ce n'sont pas des gens que je fréquentais

Judith : Mais bon / **es adan kartié la yo té ka palé de yo / yo té ka gadé yo** [est-ce que dans le quartier les gens parlaient d'eux / les gens les regardaient?]

Auditrice : Je sais pas justement je travaillais dans cette commune et euh / je travaillais dans un p'tit magasin j'ai eu l'occasion de les voir venir acheter des journaux / et y'a un cas dans ma commune la femme a une grande différence

⁴⁴ Voir en annexes : rubriques de société, RCI Guadeloupe, 22 janvier 2007, 33^{ème} séquence

d'âge par rapport à son compagnon [...] Effectivement j'aime pas trop je trouve ça un p'tit peu malsain de dire euh / relation euh / comme si bon euh euh l'homme a besoin de protection de maternisation de /// tout ça moins j'aime pas trop [...] **Mwen pa mamanw / an cé compagne aw** [*Je ne suis pas ta maman / je suis ta compagne*] / je suis pas ta manman qui doit te concocter tous les petits /// enfin bon / **mwen pa sav mais bon / mwen pa enmé connotation la sa** [*enfin bon / je ne sais pas mais bon / je n'aime pas cette connotation*] et puis bon ça a duré / comme je te disais sept ans et tout ça et puis bon ça a capoté hein [...] Parce que le gars a peut-être trente-trois ans / **madanm la ja ni à peine soixante ans passés** [*la femme à déjà à peine soixante ans passés*] c'est vrai qu'elle tient /// si / mais bon pour elle / elle tient la route puisque elle s'habille comme les p'tits jeunes / quand même il faut savoir rester à sa place hein

Judith : [Rires]

Auditrice : **Ou ni an laj / ou ni an laj hein** [*Lorsque tu as un certain âge / tu as un certain âge hein*]

Judith : C'est ça

Auditrice : Et voilà, bon eh ben je laisse la place aux autres et à bientôt

Judith : Merci bien

Auditrice : Au revoir »

À travers cet extrait, l'on remarque aisément que si l'idiome vernaculaire est très présent, la langue française prédomine tout de même l'échange. Si les médias infranationaux, et la radio privée infranationale en particulier, sont les lieux privilégiés de l'expression créole, ils demeurent malgré tout des sphères du social au sein desquelles l'utilisation du français, en tant que langue officielle, est davantage valorisée et légitimée. Ainsi, cette situation diglossique s'actualise lors des interactions à travers la pratique de l'alternance codique ou *code switching*.

B. L'alternance codique

Les études ayant trait à l'alternance codique portent sur les relations qui unissent les phénomènes linguistiques aux faits socioculturels et identitaires. Le champ de la linguistique socioculturelle est particulièrement fécond dans la mesure où il rend compte de la dimension psychosociale intrinsèque de ces actes de langage singuliers qui ne sont pas seulement

linguistiques puisqu'ils s'inscrivent dans des contextes sociaux et des cadres de communication qui justement les singularisent et leur permettent de faire sens. Pour comprendre ces pratiques linguistiques, il semble également essentiel de les ramener aux dimensions historiques, idéologiques et représentationnelles qui les façonnent peu ou prou. C'est ce que John J. Gumperz appelle des conventions de contextualisation, contextualisation qu'il entend comme étant l'emploi par les interlocuteurs-auditeurs des signes verbaux et non-verbaux reliant ce qui se dit à un moment donné et en un lieu donné à leurs connaissances du monde. Cette contextualisation des échanges joue un rôle particulier en situation de code switching où le choix du code dans l'option du répertoire linguistique tout comme les variables morphologiques ou sociolinguistiques, sont conditionnées en partie par leur contexte de production, d'émission et de circulation. En effet, « à la différence des mots dont on peut discuter en dehors de tout contexte, le sens des indices de contextualisation est implicite » (GUMPERZ, 1989a : 29).

En combinant structures linguistique et fonctions pragmatiques, la classification des fonctions conversationnelles du *code switching* au sein d'une même séquence linguistique établie par John J. Gumperz constitue un apport empirique et méthodologique majeur dans les études ayant trait aux manifestations langagières de ces occurrences, des rôles qu'elles jouent et des fonctions qui leur sont assignées dans les interactions verbales. Cependant, cette approche essentiellement descriptive ne fournit qu'une explicitation partielle des motifs à l'origine de l'alternance et des inférences discursives qu'elle sous-tend. En effet, plus que la dimension conversationnelle des échanges langagiers, c'est la dimension interactionnelle qui détermine tout choix linguistique. Autrement dit, c'est l'interaction qui préexiste et configure une situation linguistique particulière, et l'alternance codique se construit ou se co-construit au fur et à mesure de l'élaboration du discours en fonction des représentations et des horizons d'attente des colocuteurs, mais surtout en fonction des effets que ces derniers souhaitent produire sur leur(s) interlocuteurs ou sur le discours lui-même. Complexes, les occurrences linguistiques doivent être appréhendées dans le cadre plus large de l'énonciation pragmatique pour en mettre en lumière et en comprendre les enjeux. John J. Gumperz reconnaît les limites de son approche empirique en indiquant au lecteur que « une liste de fonctions ne peut expliquer à elle seule ce que sont les bases linguistiques de la perception de l'auditeur, ni comment elles affectent le processus d'interprétation. Il est toujours possible de postuler des facteurs sociaux extra-linguistiques ou des éléments de connaissance sous-jacentes qui déterminent l'occurrence de l'alternance » (GUMPERZ, 1989b : 82).

Il apparaît que les processus de passage d'une langue à une autre correspondent souvent à des changements de référenciation, de représentations, de visions du monde que réifient les glissements discursifs. Dans le contexte des Départements français d'Amérique, territoires post-coloniaux où le français est vécu au quotidien comme la langue représentant un pouvoir et une autorité (réels ou idéologiques) imposés, et où le créole est la langue de l'oralité, de la familiarité, et surtout de l'identité, il apparaît clairement que l'alternance codique permet de mettre en lumière non pas une opposition, mais plutôt une mise en contraste – très schématique - d'un *code* « eux » et d'un *code* « nous », terminologie que nous empruntons à John J. Gumperz. En d'autres termes, le français, ou *code* « eux », symbolise l'extérieur, l'ailleurs, l'Autre, alors que le créole, ou le *code* « nous », incarne l'idiosyncrasie, l'appartenance, la communauté. Ces dimensions symboliques conférées à chacun des codes en présence lors des échanges conversationnels radiophoniques sont très prégnantes et apparaissent très clairement dans les analyses sémi-discursives menées dans le cadre de ce travail. Bien qu'elle soit une approche intéressante pour décrire les situations sociolinguistiques des sociétés créoles, bi- ou plurilinguistes, il convient cependant de préciser que la discrimination entre les codes « nous » et « eux » doit être dépassée car l'observation des pratiques et des usages des deux idiomes en présence révèlent des phénomènes hybrides, métissés, transcodiques caractéristiques d'une situation post-diglossique.

C. Les fonctions conversationnelles de l'alternance codique au sein des énonciations radiophoniques en milieu insulaire franco-créolophone

Associer langue et contexte dans un même questionnement pour décrire les situations de *code switching*, a permis John J. Gumperz de différencier un certain nombre de *fonctions conversationnelles* de ce phénomène linguistique. Les *conversational functions* de l'alternance codique mises en relief par l'auteur sont les suivantes : la *citation*, l'*interjection*, la *réitération* (ou répétition), l'*adresse spécifique à un interlocuteur*, la *personnification* versus l'*objectivation*, et la *modalisation d'un message* (Ibid. : 73-83). Nous inspirant de cette taxinomie, nous avons entrepris de distinguer les différentes situations dans lesquelles l'alternance codique se fait jour au sein des discours radiophoniques produits dans les Départements français d'Amérique. L'étude du corpus met en évidence un certain de nombre de fonctions spécifiques de *code switching* dans les

départements insulaires français caractérisés par une situation linguistique complexe et hybride de bilinguisme.

a. **Expression ou mot sans équivalent en français ou en créole**

Les collocuteurs pratiquent l'alternance codique interphrastique lorsqu'ils font référence à des pratiques, des objets ou des attributs socioculturels et ces derniers ne possèdent pas de détermination dans l'une ou l'autre langue. L'exemple qui suit extrait de la rubrique « Bien dans mon assiette » pendant laquelle les auditeurs proposent des recettes culinaires, nous permet d'étayer notre propos⁴⁵.

Judith [l'animatrice] : « [...] Alors quelle recette de riz vas-tu nous donner aujourd'hui Fabienne ?

Fabienne [l'auditrice] : Riz au crabe

Judith : Riz au crabe ?

Fabienne : Oui

Judith : **On matété alow** ? [C'est un matété alors ?]

Fabienne : Non pas du tout

Judith : **A pa on matété** ? [C'est pas un matété ?]

Fabienne : Non non non / c'est avec des miettes de crabe

Judith : Avec des miettes de crabe ? D'accord / alors on t'écoute / ingrédients plus préparation [...] »

Il apparaît clairement que la langue créole n'est utilisée que parce que le vocable « matété » qui désigne une spécialité culinaire créole à base de crabe ne possède aucun équivalent en français. Si nous sommes ici en présence d'un *code switching* français-créole, certaines situations de communication laissent émerger des phénomènes de commutation de codes créole-français. Nous avons ainsi transcrit un court passage extrait de la rubrique « Entraide » diffusée

⁴⁵ Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI* Guadeloupe, 15 janvier 2007, 1^{ère} séquence

sur *Radio Caraïbes International* Guadeloupe consacrée aux consommateurs victimes d'arnaque et au cours de laquelle un auditeur émet son avis⁴⁶ :

Judith [l'animatrice] : « [...] En fait on a pris l'exemple de l'informatique parce que c'était le cas de Stéphanie mais bon ça peut être n'importe quel euh / quel euh problème par exemple dans l'électroménager aussi hein / ni dé moun aussi ki ka kouyoné moun adan zafè a réparé euh frigidè euh [*Des gens se font souvent arnaquer notamment dans le domaine de l'électroménager*]

Thierry [le co-animateur] : Et malheureusement / cé dé bitin ka fèt tou lé jou [*ce sont des choses qui arrivent tous les jours*]

Judith : Voilà / cé sa hein pwoblem la [c'est ça le problème]

Auditeur : Cé sa / é sa kay kon sa pask justement nou pa ka fè sa ki fo pou sé moun la **hors d'état de nuire** [...] [*Effectivement / et c'est comme ça parce que nous ne faisons pas le nécessaire pour mettre ces gens-là hors d'état de nuire*] »

Dans la mesure où il n'existe pas de traduction ou de correspondant sémantique créole de l'expression française « hors d'état de nuire » l'auditeur est donc contraint de terminer sa phrase en français. Dans cette perspective, l'alternance est moins liée à la situation de communication qu'à la production énonciative elle-même.

b. Citation sociale ou discours rapporté

La citation consiste à ancrer le discours dans une communauté linguistique et plus largement sociale et culturelle. Dans l'échange suivant où interviennent Peggy et Albert de Pompignan (Monsieur Point Vert), le recours à la langue créole correspond bien à un discours rapporté, les interlocuteurs ne s'exprimant pas en leur nom propre mais en celui de la formation humaine d'appartenance à laquelle ils s'adressent et prétendent appartenir⁴⁷.

⁴⁶ Voir en annexes : segments discursifs d'assistance, *RCI* Guadeloupe, 23 janvier 2007, 14^{ème} séquence

⁴⁷ Voir en annexes : segments discursifs de conseil, *RCI* Martinique, 17 janvier 2007, 6^{ème} séquence

Monsieur Point Vert [le spécialiste] : « [...] Aline disait que c'est la période idéale pour pouvoir travailler le sol / il faut bien savoir que travailler le sol c'est bêcher / y ajouter les amendements nécessaires parce que... // pourquoi ? / uniquement parce que la terre est plus sèche / elle est plus friable et elle se mélange mieux / quand elle est collante à partir du mois de juin ou juillet / quand les pluies arrivent elle est collante et tout le monde se plaint « **i ka kolé anlè zouti mwen** » [Elle reste collée à mes outils]

Peggy [l'animatrice] : [Rires] « **mwen pé pa fè ayen épiy** » [rires] [je ne peux rien faire avec]

Monsieur Point Vert : « **Mwen pé pa fè ayen** » [Je ne peux rien faire avec] / alors et si on avait prévu avant / d'ailleurs pour les terres argileuses y'a des amendements à faire / pour les terres sableuses / y'a d'autres amendements à faire / et ça on le détaillera dans un p'tit moment [...] »

Lors de son intervention dans le cadre d'une édition de « Ça vous concerne » diffusée sur *Radio Caraïbes International* Martinique et consacrée au Carbet, une élue de la commune martiniquaise a elle aussi recours à la citation en créole pour préciser sa pensée⁴⁸.

« [...] Le Carbet c'est quand même campagne et en même temps mer / je pense que c'est un très très bon mélange qui fait que qu'on vit très vieux / et puis au Carbet quand je dis qu'on vit vieux c'est pas qu'on vit vieux et puis qu'on est « **Jank Pend** » [« affaiblis »] comme on dit hein / « **ou byen doubout en zafèw** » [« tu es en pleine forme »] / et il y a le poisson n'oubliez pas que le poisson c'est quand même une nourriture très saine et très riche [...] »

c. Insécurité linguistique

L'étude des parlars ordinaires à la radio des Départements français d'Amérique met en lumière un autre phénomène tout à fait symptomatique des contextes linguistiques diglossiques : l'insécurité linguistique. L'insécurité linguistique peut être définie comme le sentiment plus ou

⁴⁸ Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, *RCI* Martinique, 26 janvier 2008, 60^{ème} séquence

moins généralisé de malaise occasionné par la pratique d'une langue ou d'une variété. Ce sentiment de malaise étant engendré par des rapports inégaux - voire conflictuels- entre les langues en présence⁴⁹. Dans cette perspective, il est fréquent, sur les antennes de *Radio Caraïbes International*, que des auditeurs utilisent la langue créole parce que justement ils se trouvent dans cette situation d'insécurité ne maîtrisant pas les codes, normes et conventions de la variété lectale considérée comme « haute », à savoir le français. Lors d'une édition de la rubrique « Bien dans vos droits » diffusée sur *RCI Guadeloupe*, l'interaction entre les interlocutrices permet d'éclairer ce phénomène linguistique courant dans les sociétés créoles⁵⁰.

Judith [l'animatrice] : « Allo bonjour

Auditrice : Bonjour

Maître Ildebert [l'experte]: Oui bonjour Madame

Auditrice : Oui puis-je parler à Maître Ildeberg s'il vous plaît ?

Judith : Ben vous êtes à l'antenne en direct / donc vous pouvez lui poser la question

Auditrice : Oui ma fille a un enfant de deux ans et demi

Judith : Attendez on vous entend très très mal madame / je sais pas si vous nous appelez d'un portable ou quoi mais...

Auditrice : Un portable

Judith : Oui alors essayez de parler un p'tit peu plus fort / paské nou pa ka tenn vou byen [*Parce que nous ne vous entendons pas bien*]

Auditrice : D'accord // Ma fille qui a un enfant de deux ans et demi / son père ne s'est jamais occupé d'elle / alors il lui a demandé un

Judith : Qui ne s'est jamais occupé d'elle ?

Auditrice : Son père / son père biologique

Judith : Le père / le père de votre fille

Auditrice : Oui / c'est-à-dire que c'est ma p'tite fille hein / elle a deux ans et demi / son père lui a demandé à ma fille un extrait d'naissance pour sa reconnaissance donc il lui a donné / c'est quelqu'un d'autre qui l'a fait l'acte / qui l'a fait l'acte de reconnaissance pour lui / qu'est ce qu'elle doit faire ?

Maître Ildebert : On comprend rien [en chuchotant]

⁴⁹ Voir à ce sujet les Actes de la 5^{ème} Table Ronde du Moufia qui s'est tenue en avril 2005 in Aude Bretegnier et Gudrun Ledegren (sous la direction de), *Sécurité, insécurité linguistique. Terrains et approches diversifiés, propositions théoriques et méthodologiques*, Paris, L'Harmattan, 2002, 346 pages

⁵⁰ Voir en annexes : segments discursifs de conseil, *RCI Guadeloupe*, 17 janvier 2007, 1^{ère} séquence

Judith : Nou pa ka komprenn / eske ou pé roupren pask nou pa a byen /// Ou ni on ti moun / ou ni an ti fi / ki laj a ti moun la ? [*Nous ne comprenons pas / pouvez-vous répéter parce que nous ne /// vous avez un enfant / une petite fille / quel âge a-t-elle ?*]

Auditrice : Deux ans et d'mi

Judith : Deux ans et demi

Auditrice : Oui // Papay mandé fi an mwen an extrait de naissance pou rikonet li sauf ké sé an lot moun ki fé rikonèt ti moun la [*Son père a demandé à ma fille un extrait de naissance pour qu'il puisse la reconnaître sauf que c'est quelqu'un d'autre qui a reconnu l'enfant*]

Judith : Aaaaaaaahhhhhhhhhhh / okay okay / an konprenn ! [*J'ai compris !*]

Auditrice : I ay la mairie ki fè acte de naissance la / yo diy ay dépozé plainte [*Elle est allée à la mairie qui a établi l'acte de naissance / on lui a conseillé de déposer plainte*]

Judith : Ah d'accord

Auditrice : XXX si i vlé annulé acte de naissance la [*Si elle veut annuler l'acte de naissance*]

Judith [en s'adressant à Maître Ildebert] : Hum hum / alors / est ce qu'on peut reco // euh annuler une reconnaissance de de de paternité ? [...] »

d. Créer du relationnel

Enfin, l'emploi du créole lors des interactions radiophoniques peut s'opérer de manière instinctuelle et spontanée. Dans ce cas, la langue maternelle actualise la relation de proximité et de choteo qui unit l'instance médiatique à ses auditeurs. Le créole est utilisé pour énoncer des référents culturels, des savoirs et des représentations supposés partagés créant ainsi une impression de connivence et instaurant la convivialité. Suscitant tantôt le rire, tantôt la complicité, le créole ponctue la discursivité de *Radio Caraïbes International* pour mieux la particulariser en la fixant dans l'univers sociolinguistique qui est celui des DFA⁵¹.

« [...] Et bo matin la nou kay palé de ménage / pa ménage / ménage couple
hein [*Alors ce matin nous parlerons de ménage / pas de ménage / ménage*]

⁵¹ Voir en annexes : rubriques de société, *RCI* Guadeloupe, 15 janvier 2007, 1^{ère} séquence

couple] / faire le ménage. Chez nous aux Antilles il est de tradition de commencer l'année dans une maison propre et bien rangée // Et c'est ainsi qu'au cours du mois de janvier on instaure le grand nettoyage // Astiquer / brosser / récurer / dépoussiérer / ranger et trier / bref / la totale // Ce n'est peut être pas pour rien que la quinzaine du blanc d'ailleurs se déroule au mois de janvier // Les femmes ont longtemps été les seules à assumer l'entretien de la maison / mais depuis quelques années ces messieurs s'y mettent et acceptent plus volontiers de faire leur part de tâches nobles // Vaisselle / cuisine / lessive / sol etc. / afin de soulager madame // Mais malgré cette évolution de nombreuses enquêtes montrent qu'une majorité d'hommes rechignent à faire les tâches domestiques // Alors chez vous / comment cela se passe-t-il ? / Comment sont réparties les tâches ménagères dans votre couple ? / Qui fait quoi ? / Comment vous vous organisez ? / Est-ce que c'est vous qui dites par exemple à votre conjoint ce qu'il doit faire ? / Ou alors est-ce que c'est lui qui en prend l'initiative ? / Aller / vous nous appelez au 96 27 27 pour nous dire justement comment euh / sont réparties les tâches ménagères dans le couple // Est-ce que c'est toujours madame qui fait tout ? / **Es zot obligé babyé pou di 'mè ba mwen an fav' / 'ba mwen on pal / fè vaisèl la ti boin bon mwen de tan en tan / pacé on serpiyère' hein ? / Ki jan sa ka pacé a kaz a zot ?** [*Est-ce que vous êtes obligés de babiller pour dire 'aide-moi' / 'fais la vaisselle un petit peu de temps en temps' / 'passe une serpillière' / hein ? / Comment ça se passe chez vous ?*] / Vous nous appelez au 96 27 27 pour nous dire justement comment sont réparties les tâches ménagères à la maison [...] »

Cette introduction de Judith, animatrice de *Radio Caraïbes International*, est significative de cet ancrage dans le contexte socio et ethnolinguistique de l'archipel guadeloupéen et, plus largement, de l'aire Caraïbe créolophone.

e. Cohérence codique

Par « cohérence codique » nous entendons toutes les situations linguistiques au cours desquelles les interlocuteurs s'efforcent d'utiliser le même code afin de maintenir l'unité lectale de l'acte communication. Dans ce cas, l'utilisation de la langue créole par l'un des deux

interlocuteurs n'est pas spontanée mais suscitée par le partenaire de l'échange conversationnel et par le contexte d'énonciation. L'extrait qui suit est symptomatique de ce phénomène⁵².

Judith [l'animatrice] : « Il suffit tout simplement d'appeler le 96 27 27 pour gagner hein / nou pa mèm ka posé zot an kesyon / cé yen ki kryé [*Nous ne vous posons même pas de question/ il vous suffit d'appeler*]. Allo bonjour

Sabrina [l'auditrice] : Oui bonjour

Judith : Hum hum / tu aimes bien cette chanson de Grivla ?

Sabrina : Oui

Judith : Et quoi d'autre ?

Sabrina : Misik à Gogo

Judith : Mizik à Gogo c'est vrai que sur cette compil' y'a plein de morceaux cho cho cho cho sa cho // Alors comment tu t'appelles ?

Sabrina : Sabrina

Judith : Sa-bri-na / pourquoi tu dis ça sur ce ton là / kon si ou té las Sabrina [*comme si tu étais fatiguée Sabrina*] [rires] Sabrina

Sabrina : Oui

Judith : Ou las ? [*Tu es fatiguée ?*]

Sabrina : Ouais an las [*Ouais j'suis fatiguée*]

Judith : Ka ou fè kon sa yè swa [*Qu'as-tu fait comme ça hier soir ?*]

Sabrina : An pa fè ayen mé cé du fait an ka travay an las [*Je n'ai rien fait mais c'est parce que je suis au travail que je suis fatiguée*]

Judith : Ah d'accord / ou ka travay / ou travay yè swa [*tu es en train de travailler/ tu as travaillé hier soir*]

Sabrina : An an ka travay kon yé la la [*Je suis en train de travailler là*]

Judith : Ah dakow / é ou ja las ? [*Ah d'accord / et tu es déjà fatiguée ?*]

Sabrina : An las [*Je suis fatiguée*]

Judith : I yen ki nèv è et demi [*Mais il n'est que neuf heure et demi du matin*]
// oh oh

Sabrina : Mé ka ou lé fè ! [*Que veux-tu !*]

Judith : Oh oh / ki travay ou ka fè kon sa ? [*En quoi consiste ton travail ?*]

Sabrina : Sekretaria dafè [*Secrétariat d'affaires*]

Judith : Sekretariat / mé sa pa trop fatigant [*Secrétariat / mais c'est pas trop fatigant*]

⁵² Voir en annexes : séquences de valorisation culturelle et patrimoniale, RCI Guadeloupe, 23 janvier 2007, 9^{ème} séquence

Sabrina : É lespri la alo ? [Et l'intellect alors ?]

Judith : [Rires] oui lespri la chajé [oui l'intellect est sollicité] [rires] »

Qu'il soit déterminé par la situation de communication et/ou par la structure de l'échange, l'usage du créole sur les antennes de *Radio Caraïbes International* est, aux côtés des indices prosodiques et intonatifs, un des éléments essentiels de la dynamique d'expression médiatique du sentiment d'appartenance des colocuteurs à une communauté socioculturelle et sociohistorique.

2. Accents et indices prosodiques ou signes de contextualisation

Il s'agit ici de mettre en lumière les modalités de mise en discours d'une communication *multicanale* : aux côtés des éléments linguistiques et paralinguistiques tels que les interjections et les onomatopées, les indices paraverbaux c'est-à-dire prosodiques, rythmiques et vocaux (intonations, pauses, débit, prononciation, voix, etc.) sont au fondement de l'interaction discursive et centraux pour l'intelligibilité et l'interprétation globale des énonciations verbales. Interdépendants, puisque les interjections sont « *des énoncés minimaux dont la définition implique une intonation connotée* » (HAZAËL-MASSIEUX in LUDWIG, 1989 : 201-211), tous ces éléments participent à l'élaboration du sens des énoncés. Il est vrai que sur le plan de la production, tout locuteur a la compétence de moduler le même énoncé de phrase dans sa langue maternelle selon une mélodie différente, ce qui a pour effet d'en modifier le sens. Révélateurs de significations, ce sont également des marqueurs identitaires et émotionnels. C'est en tant qu'ils constituent des éléments ethnolinguistiques et/ou ethnolangagiers revêtant une fonction et une dimension socioculturelles que leur analyse nous semble pertinente dans le cadre de ce travail qui s'interroge sur les expressions médiatiques et discursives d'un sentiment national créole et/ou caribéen dans les Départements français d'Amérique. Les composantes prosodiques sont ainsi les indices implicites à la fois psychologiques et intonatifs d'inscription des énonciations dans un univers psycholinguistique et ethnolinguistique symbolique intrinsèque à ces espaces. D'après la théorie de John J. Gumperz, ces *indices de contextualisation* particuliers que sont les faits prosodiques permettent aux locuteurs de construire le contexte de ce qui est dit mais aussi de ce qui est interprété.

L'analyse prosodique permet de souligner les rapports entre prosodie et ce que les linguistes appellent « la valeur discursive » de l'énoncé. Autrement dit, il s'agit de s'intéresser aux articulations entre faits prosodiques et faits discursifs dans les interactions radiophoniques. Dans cette perspective, Antoine Auchlin et alii postulent que « *les faits prosodiques sont diversement associés aux différents plans d'organisation du discours ou 'en phase' avec eux* » (AUCHLIN, FILLIETTAZ, GROBET, SIMON, 2004 : 217-249). Selon ces auteurs, la prosodie joue un rôle central « *dans une approche du discours comme forme d'expérience de la réalité* » (Ibid. : 217-249). En effet, les interactions verbales doivent être saisies dans leur dimension expérientielle et pragmatique et non pas uniquement dans leur textualité. La prosodie peut être appréhendée comme une procédure de *pré-codage* des signifiés en fonction des unités lexicales et syntaxiques constitutives du texte, des intentions du locuteur, de sa perception de la situation d'interaction et de communication déterminée en partie par la présence et par l'appréciation des besoins des colocuteurs. En d'autres termes, les éléments prosodiques sont foncièrement dotés de pertinence informative dans la mesure où ils confèrent un sens supralinguistique à ce qui est dit et reflètent l'engagement personnel et subjectif du locuteur dans son énonciation. Les phénomènes prosodiques construisent moins ce qui est dit qu'ils ne spécifient la manière dont sont verbalisés les énoncés.

Si l'étude de la communication non verbale des émotions dans le discours est loin d'être nouvelle, puisqu'elle a retenu très tôt l'attention des rhétoriciens dès l'Antiquité, elle connaît cependant un certain revivalisme ces dernières années et en particulier dans les domaines de la psychologie de l'émotion, de la linguistique, de la syntaxe et de la sémantique. Dans le cadre de notre étude, le terme prosodie recouvre essentiellement les phénomènes intonatifs et d'accents qui inscrivent *de facto* les énonciations dans le contexte de production du discours qui leur est immanent. Chaque locuteur, quelle que soit sa langue ou ses langues d'usage, les parle avec un accent qui les singularise. Cet accent circonscrit de fait le sujet parlant dans une communauté linguistique à la fois réelle et imaginaire. En effet, comme nous l'indique Gérard Dessons l'accent est une réalité langagière toujours située⁵³. S'il est la « marque de l'étranger dans *la* langue » en même temps qu'il est « l'autre dans *ma* langue », dans les Départements français d'Amérique qui évoluent dans un contexte diglossique (coexistence du français et du créole), le rapport aux

⁵³ Voir notamment son article « Ne pas avoir l'accent qu'on a » in *Le français aujourd'hui*, n° 150, septembre 2005, pp. 33-41

langues et à leurs propriétés intonatives respectives est tout autre puisque les deux langues appartiennent à une même matrice linguistique.

D'une manière générale la majorité des phonèmes linguistiques en français se retrouvent dans les systèmes phonologiques créoles. Cependant, les seules variations observables entre les systèmes phonologiques créole et français sont : la nasalisation des voyelles /i/ et /u/ devant une consonne nasale, un phonème /r/ s'apparentant au phonème /w/ du système français, et l'absence de la consonne /r/ en position finale. Au fond, il semble que c'est le phénomène de nasalisation qui discrimine les deux systèmes phono-linguistiques. En effet, nous précise Marie-Christine Hazaël-Massieux, « *la nasalisation contextuelle (nasalisation d'une voyelle précédée ou suivie d'une consonne nasale, selon les zones) reste un phénomène fréquent dans les créoles* » (HAZAËL-MASSIEUX, 2002 : 63-86). Le bilinguisme diglossique intrinsèque des Départements français d'Amérique s'actualise au sein des échanges radiophoniques par la présence des particularités phonologiques du créole (le son /w/ qui remplace le son /r/) dans les productions linguistiques en français, les deux langues interférant. Et le codage (ou l'accentuation) intentionnel des actes de langage en français par le système phonologique créole, tel qu'il apparaît dans certaines situations de communication lors des échanges conversationnels est aussi marqueur de sens. Il l'est également dans les occurrences où le locuteur surcode phonologiquement et sciemment son énonciation en créole lui conférant ainsi une charge significative supplémentaire. Cette stratégie vise à ancrer le discours au sein d'une formation tant linguistique et langagière que culturelle et identitaire, et à créer de la proximité. Lors d'une édition de « Bien dans vie ! » consacrée au thème de la différence d'âge dans le couple, l'animatrice de *Radio Caraïbes International* Guadeloupe, fait la remarque suivante⁵⁴ :

« Alors est-ce que justement comme inconvenient euh / euh c'est vrai qu'parfois y'a des personnes indélicates qui disent hein entre amis / qui demandent où est votre jeune ? hein / à cette femme / où est ton jeune ? / où est ton enfant ? / où est ton bébé ? / et ceux qui hein / dans votre dos hein / concernant ces femmes / vous appellent parfois mamie / c'est vrai qu'c'est pas tous les jours facile / et puis il va falloir être très forts à deux, pour supporter les **mal-pawlants** / les médisances qui pourraient à la longue pourrir / briser voire cette histoire hein [...] »

⁵⁴ Voir en annexes : rubriques de société, *RCI* Guadeloupe, 22 janvier 2008, 34^{ème} séquence

Nous pensons que cet extrait symptomatique dans la mesure où il met en évidence le fait que l'animatrice maîtrise parfaitement l'idiome français et ses codes phonologiques et que c'est bien pour conférer un sens et une charge émotionnelle supplémentaires qu'elle code intentionnellement certains mots français par le système phonologique créole. Cela lui permet de renforcer le sentiment de proximité qui régit la visée interrelationnelle au cœur du programme qui se traduit par la complicité entre le média et ses auditeurs et la convivialité de l'antenne.

Les travaux ayant trait à la prosodie s'accordent à démontrer que, si les fluctuations mélodiques de l'énonciation permettent aux colocuteurs d'exprimer des *émotions typées* dites d'extraversion (la joie, la colère, la peur, etc.) ou d'intraversion (la tristesse), elles traduisent également un investissement émotionnel fort. En effet, l'analyse prosodique des interactions radiophoniques qui constituent notre corpus, révèle que les fluctuations intonatives ont pour corollaire de conférer aux énoncés une charge significative (et émotive) supplémentaire. Ainsi, apparaissent clairement les liens corrélationnels qui unissent les phénomènes prosodiques à la structuration, l'organisation du discours mais aussi son interprétation. De ce fait, structures prosodiques et structures syntaxiques se recouvrent et se superposent parfois, bien que des études relativement récentes⁵⁵ démontrent que cette corrélation n'est pas aussi évidente et systématique.

Les rapports de place étant marqués discursivement, les variations d'intonation peuvent aussi marquer la relation de hiérarchie entre les interlocuteurs et revêtent un sens différent selon la situation de communication envisagée. Concernant les interactions radiophoniques sur les antennes de *Radio Caraïbes International*, il apparaît en effet que les animateurs et experts qui sont en *position haute* utilisent dans la majorité des échanges les codes linguistiques et phonologique français. Tandis que les auditeurs, en *position basse*⁵⁶, marquent davantage prosodiquement leurs productions langagières (qu'elles soient en langue créole ou en français) du système phonologique créole. Cependant, nous devons préciser que l'analyse des énoncés de l'antenne martiniquaise permet davantage d'illustrer cette distribution des codes linguistiques que

⁵⁵ Voir notamment les travaux de Geneviève Caelen-Haumont en particulier sa thèse de Doctorat d'État, « Stratégies des locuteurs en réponse à des consignes de lecture d'un texte : analyse des interactions entre modèles syntaxiques, sémantiques, pragmatiques et paramètres prosodiques », Université de Provence, Aix – Marseille, 1991 ; et les articles « Lexique. Indices mélodiques et Auto-Interprétation », *Revue française de linguistique appliquée*, I-1, 1996, pp. 25-40 ; « Du savoir-faire au savoir-croire : aspects de la diversité prosodique », *Revue Traitement Automatique des langues*, Volume 38, n°1, 1997, pp. 5-26

⁵⁶ Pour un approfondissement de la notion de relation horizontale voir Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les interactions verbales*, tome II, Paris, Armand Colin, 1992, p. 80

celle de l'antenne de la Guadeloupe sur laquelle les frontières qui distinguent les rôles linguistiques assignés à chacun des interlocuteurs (animateurs et auditeurs) sont poreuses et plutôt floues. Se superposant aux rôles langagiers endossés par chacun des interactants, cette répartition des emplois des deux systèmes lectaux est symptomatique des usages et des représentations sociales de ces usages que sous-tend la diglossie inhérente à ces espaces. Il s'agit, de fait, d'utiliser l'un ou l'autre code selon le contexte dans lequel on parle, mais également selon le taxème (ou la place discursive) à partir duquel on parle et/ou de la stratégie discursive mise en œuvre, chaque code étant dédié à des situations et/ou à des rôles communicationnels singuliers.

Tout comme les indices syntaxiques et linguistiques, les indices prosodiques et intonatifs servent avant tout à créer du lien et de la proximité, deux éléments au centre de la communication radiophonique. Ils servent également à contextualiser les énonciations en les inscrivant dans la communauté linguistique d'interconnaissance à la fois réelle et imaginaire qui est celle des territoires français de la Caraïbe. Enfin, comme le souligne Anne-Marie Costalat-Founeau, le langage peut, « être conçu comme un médiateur symbolique qui permet de repérer simultanément la représentation que le sujet se fait de lui-même et de la signification qu'il donnera au contexte. Le pouvoir des mots aide à co-construire l'identité » (Op.cit. : 16).

Conclusion de la troisième partie

Qu'il s'agisse de l'espace, de la culture ou de la langue, toutes ces entités identitaires appartiennent à ce qu'il convient d'appeler le *patrimoine culturel immatériel* des Départements français d'Amérique. Le patrimoine culturel immatériel d'une communauté donnée étant, selon la définition proposée par l'Unesco, l'ensemble « [des]pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts, et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel »⁵⁷ (COSTALAT-FOUNEAU, 2001 : 16). Considérant cette acception (très large) les traditions et expressions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les savoir-faire liés à l'artisanat

⁵⁷ Projet de Convention internationale pour la sauvegarde, Unesco

Texte intégral accessible en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001321/132141f.pdf#page=16>
(consulté le 2 avril 2008)

traditionnel sont les attributs culturels à travers lesquels ce patrimoine immatériel se manifeste de la manière la plus probante. Notion complexe, car mêlant matérialité et immatérialité, elle permet néanmoins de penser autrement la notion de patrimoine et ouvre, par conséquent, d'autres perspectives de recherche et d'appréhension.

L'observation et l'analyse des énoncés, indices et/ou références récurrents au sein des interactions radiophoniques ayant trait à l'identité et à la culture permet de mettre en évidence des mises en représentation médiatiques singulières de cette identité culturelle : des ethnodiscours. Les itérations discursives de ces énoncés en font des modalités particulières de manifestation de la créolité que revendiquent les acteurs sociaux des Départements français d'Amérique. Notre étude de la discursivité des émissions interactives de *Radio Caraïbes International* a permis de mettre en lumière ces processus rhétoriques par lesquels des acteurs sociaux expriment (consciemment ou inconsciemment) leur sentiment d'appartenance à une communauté de culture et de langue. En effet, dans la sphère médiatique, c'est au sein de la matrice que forment les ethnodiscours en interaction qu'émerge, se figure et se reconfigure l'expression de la conscience d'appartenance des français de la Caraïbe. Nous avons donc discriminé :

- Des **ethnodiscours territoriaux** : ensemble des énoncés, toponymes, indices adverbiaux et ethnonymes qui renvoient au territoire d'ancrage des énonciations saisi dans toutes ses dimensions, de la plus matérielle à la plus abstraite. Loin d'être exclusives les unes des autres, elles s'imbriquent. Et c'est précisément leurs permanentes interpénétrations qui donnent sens au territoire en tant qu'objet et support d'identité.
- Des **ethnodiscours culturels** : qui regroupent les discours faisant référence aux pratiques, attributs et vécus ethnoculturels et ethno-historiques qui façonnent les imaginaires culturels des sociétés guadeloupéenne et martiniquaise.
- Des **ethnodiscours linguistiques** : il s'agit des codes linguistiques utilisés et des indices paralinguistiques qui les spécifient, dans le contexte de bilinguisme diglossique. Nous appréhendons ces systèmes lectaux (et leurs interférences) en tant qu'ils sont des

marqueurs d'identité et de culture, chaque code supposant des visions du monde et un univers de représentations intrinsèques. Il s'agit donc de mettre en lumière la diversité linguistique, et par conséquent représentationnelle, propre aux Départements français d'Amérique.

Qu'ils soient territoriaux, culturels ou linguistiques, les ethnodiscours sont, au fond, un ensemble d'énoncés médiatiques récurrents fondés sur des représentations et des imaginaires faisant référence à l'univers symbolique d'une l'identité culturelle créole. Ils sont, de ce fait, révélateurs de la manière ou plutôt, des manières, dont les sociétés insulaires pensent, se pensent et se représentent leur appartenance. Le schéma qui suit est une proposition de modélisation de ces phénomènes de mise en représentation médiatique des items de l'identité et de la culture, phénomènes bien évidemment circonscrits au champ plus large du social.

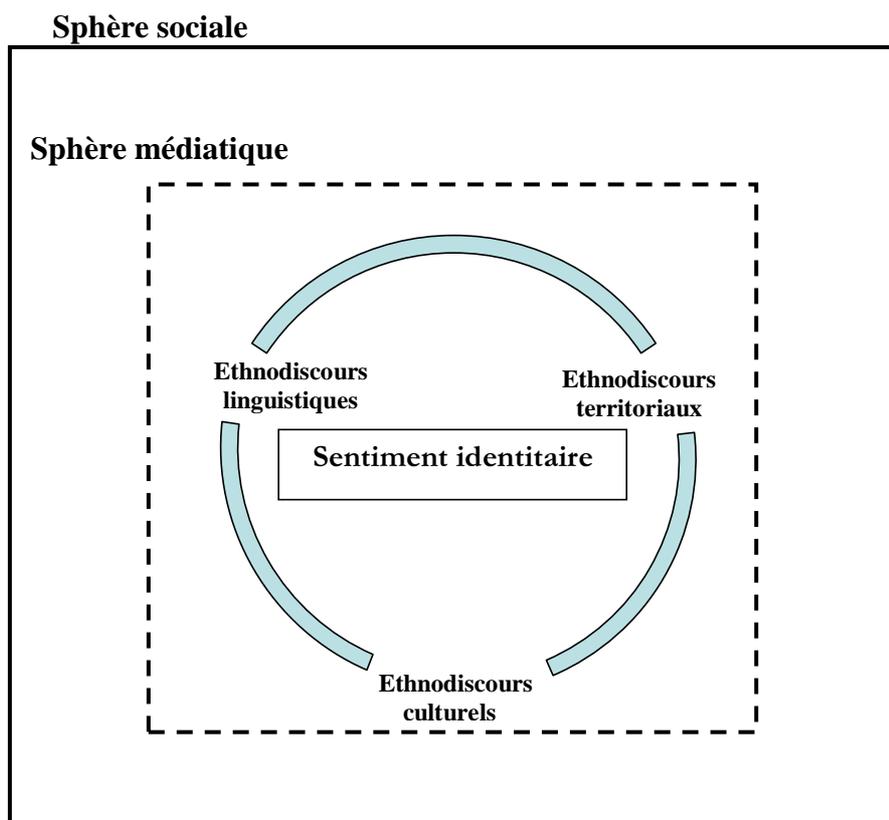


Figure 31. Circuit des ethnodiscours médiatiques et sentiment identitaire

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre travail de thèse se donnait pour objectif d'appréhender les modalités de fonctionnement de la matrice conceptuelle ternaire identité/territoire/média dans le contexte ethnosocioculturel et ethnohistorique des Départements français d'Amérique. Il s'agissait de comprendre comment et en quoi ce système entre en résonance avec les processus complexes de construction tant discursive que représentationnelle de la conscience d'appartenance des sociétés créoles de la Caraïbe. En effet, il nous semblait qu'à travers la discursivité médiatique, il nous était possible de saisir ce sentiment d'appartenance en analysant les stratégies rhétoriques mises en œuvre par les porteurs de culture s'exprimant sur les ondes de la radio privée en région *Radio Caraïbes International*. L'approche proposée ici consistait à mettre en lumière des stratégies identitaires non pas dans leur dimension socio-politique mais plutôt dans leurs dimensions socio et ethnoculturelle « ordinaires » bien que ces deux registres soient intimement liés.

Pour aborder ces questions qui prennent appui sur des notions (ultra)polysémiques (identité, culture, territoire, sentiment d'appartenance, local, régional, etc.), nous avons entrepris, dans un premier temps, de les définir et surtout de les repenser dans une perspective interactionnelle et plurielle, perspective qui est celle de notre propos. Nous pensons en effet que, compte tenu de la singularité de notre problématique qui se nourrit d'une étude sur des territoires infranationaux à la fois post-coloniaux et archipéliques, tous ces concepts devaient être problématisés, leurs acceptions (re)précisées et leurs relations avec les médias *en région* repensées. Il s'agissait également de revenir sur les conditions d'apparition et de développement du média radiophonique dans les Départements français d'Amérique, conditions méconnues et auxquelles, jusqu'à présent, la recherche en communication n'a témoigné, selon nous, que trop peu d'intérêt. Le présent travail se veut donc être aussi une contribution à la valorisation de l'histoire et des spécificités de ce média particulièrement délaissé, et a fortiori dans l'espace francophone caribéen.

Ensuite, retracer l'histoire des îles françaises de la Caraïbe, faite de drames, de dénis, de « trous noirs », de blessures, mais aussi de réinventions et de créations, nous a semblé incontournable dans la mesure où les représentations qui structurent la définition identitaire aujourd'hui (et ses manifestations sociales et sociétales qu'elles soient orales, artistiques, médiatiques, politiques, etc.) se fondent sur la relecture et le réinvestissement social, symbolique

et collectif de ce passé qui les particularise. Ce n'est qu'à la lumière de ces éléments socio-historiques qu'il nous a été possible de comprendre et d'appréhender pleinement les enjeux et les problématiques contemporains de l'affirmation et de l'énonciation identitaires à la radio.

C'est dans cette optique que par une approche sémio-discursive, et même anthropo-langagière ou ethnolinguistique - objet de notre dernière partie-, nous avons mis en lumière des modes singuliers d'expression de l'identité culturelle : les *ethnodiscours*. Territoriaux, culturels ou linguistiques, ces ethnodiscours sont, au fond, à la fois marqueurs, vecteurs et créateurs d'identité. Innervant les productions énonciatives radiophoniques, ils marquent les énoncés en les inscrivant de facto dans un complexe spatial géosymbolique et un univers imaginaire inhérents à la culture qu'ils publicisent. En effet, il s'agissait moins de s'intéresser à la manière dont les instances médiatiques construisent l'identité que de voir comment l'identité fait sens et s'objective à travers le prisme des médias. Et dans la mesure où le langage « *porte aussi l'indéniable trace de la construction sociale de l'identité du sujet* » (COSTALAT-FOUNEAU, 2001 : 16) et, conséquemment, de la collectivité, le postulat qui préside à cette étude est que l'examen des contenus socio-médiatiques permet de mettre en relief les référents et indices ethnosociaux au fondement des énonciations médiatiques culturelles et identitaires, référents et indices qui eux-mêmes s'appuient sur des représentations sociales.

▪ **Une conscience identitaire médiatique (et médiatisée) diffractée**

À la lumière de notre étude de cas, nous pouvons dans un premier temps conclure que les interactions qui configurent et organisent le système triadique identité(s) culturelle(s) /territoire(s) /média(s) sont centrales à la dynamique de formation mais aussi de publicisation et de médiatisation d'une conscience identitaire à la fois socio-géographique, socio-historique, sociolinguistique et socio-culturelle. Cependant, loin d'être univoque cette conscience est intrinsèquement polyphonique et repose en effet sur des registres pluriels de caractérisation. Ni européenne, ni africaine, ni caribéenne, ni insulaire, ni régionale, ni nationale, la conscience d'appartenance des acteurs sociaux est foncièrement *créole* c'est-à-dire qu'elle est l'agrégat et le précipité de tous ces différents constituants qui en structurent la définition. Il s'agit donc d'une identité dotée d'une complexité consubstantielle, complexité qui la particularise. Dans cette perspective, la caractérisation de la culture des insulaires français ne peut être que plurivalente

dans le sens où elle se doit d'intégrer toutes les composantes de cette culture et transcender leur hétérogénéité et disparité.

Dans le cas de la revendication d'une identité créole et/ou pan-caribéenne, plusieurs études ont montré que malgré une présence accrue de *mythèmes* culturels caribéens au sein de la sphère médiatique prônant l'insertion de la Martinique et de la Guadeloupe dans leur environnement géographique régional, une interconnaissance des territoires insulaires et telluriques constituant cette région est, paradoxalement, loin d'être évidente. En effet, les liens que les Départements français d'Amérique entretiennent avec les autres pays de la Caraïbe sont en réalité et depuis toujours éthérés. Héritiers d'une culture occidentale et européenne, les terres françaises d'Amérique ont développé et intériorisé des modes de vie, des réalités et des codes sociaux et culturels largement imprégnés des référents idéologiques propres au Vieux Continent, et la France précisément. Cette antilogie entre la proclamation d'une identité Caraïbe et d'une re-caribéanisation culturelle et géographique d'une part, et les relations rémanentes avec leur ancienne métropole d'autre part, nous amène à nous demander, à l'instar de Thierry Michalon, s'il ne serait pas plus juste et plus idoine de parler d'une *posture revendicative* plutôt que d'une réelle revendication identitaire? (MICHALON, 2005 : 159)

Ainsi, des interprétations de notre analyse, il ressort que les Français de la Caraïbe sont porteurs d'une identité à « facettes » dont la forme fluctue en fonction des situations de communication et des thématiques abordées. On peut alors observer que les expressions de l'identité portent en elles les contradictions et tensions intrinsèques des sociétés créoles. Dans cette optique, comment interpréter ce processus qui est certes médiatico-discursif mais qui est aussi psychosociodiscursif ? Il apparaît en effet que le(s) particularisme(s) de la figuration de l'identité créole des Départements français d'Amérique nous oblige à penser dans d'autres termes les notions d'identité et de culture, les grands modèles classiques, si ce ne sont ceux de l'inter et de la multiculturalité dans une certaine mesure, ne semblant pas correspondre pleinement à sa détermination.

Nous pensons que le modèle proposé par le psycholinguiste David W. Green dans un article publié en 1998 dans la revue *Bilingualism*¹ et permettant de penser les situations de plurilinguisme, peut être pertinent pour décrire et comprendre le fonctionnement cognitivo-

¹ David W. Green, « Metacognition of the bilingual lexico-semantic system », *Bilingualism : Language and Cognition*, 1, 1998, pp. 67-81

discursif de l'expression médiatique d'une identité créole. En effet, l'auteur suggère que dans le cadre d'un échange conversationnel multilingue, les langues peuvent se trouver dans trois états d'activation, états qui sont fonction de la situation particulière de communication dans laquelle échangent les interlocuteurs. Peuvent alors être distingués :

- Un état *sélectionné* (selected language)
- Un état *activé* (activated language)
- Et un état *en sommeil* (silent language)

Dans le cadre de notre recherche, qui porte sur l'expression d'une identité culturelle, l'état sélectionné correspondrait à l'« *identité énoncée* » au moment de la production du discours ; l'état activé a tout simplement trait aux « *identités actives* » qui ne sont pas verbalisées mais qui influent sur la première et sur sa formalisation notamment ; et enfin, l'état en sommeil renvoie aux « *identités latentes* », passives lors de l'énonciation. Ainsi, à l'instar des langues qui les supportent, les identités recouvrent de multiples réalités qui se font jour en fonction des circonstances de communication. Il convient, au fond, de parler d'une identité kaléidoscopique dont la configuration est déterminée par les circonstances (et d'une certaine manière, les contraintes) consubstantielles à son énonciation sociale et médiatique.

Nous trouvons cette typologie particulièrement féconde dans la mesure où elle apporte un éclairage pertinent et nouveau à notre réflexion qui avait pour objectif de s'interroger sur la manifestation discursive, au sein des médias, d'une conscience identitaire créole en milieu insulaire. Considérant le polymorphisme inhérent de cette expression, nous pensons en effet que selon le contexte (discursif, thématique, etc.) de la production énonciative, elle prend une forme plutôt qu'une autre. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les autres formes sont absentes des énonciations, elles sont présentes mais de manière somnolente et « *ne joue[nt] pas de rôle lors de l'expression du moment* » (NAJAB, 2004 : 166-172). Ainsi, ce modèle nous permet de mettre en lumière le fait que les sujets sélectionnent, en fonction de la situation de communication, de leur vécu, de leurs compétences communicationnelles, des stratégies discursives déployées, une « facette » de leur identité à un moment donné. Dans ce contexte où l'identité telle que la disent les Français de la Caraïbe est multiréférencielle, il n'y a pas d'identité unique mais une identité rhizome a-centrée, pour reprendre la métaphore des philosophes Guy Deleuze et Félix Guattari² et

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, 645 pages

qu'Édouard Glissant (GLISSANT, 1990, 1997), a appliqué à la description des sociétés créoles. En effet, c'est moins une conscience identitaire en termes d'unicité qu'une identité en termes de pluricité que les analyses discursives mettent en lumière.

La mise au jour d'ethnodiscours territoriaux, culturels et linguistiques par l'étude de la discursivité radiophonique rend compte d'une expression médiatique et médiatisée de l'identité erratique. Qu'elle soit « énoncée », « active » ou « latente », chaque dimension de cette expression interagit en permanence avec les autres pour former l'identité holistique des Français d'Amérique telle qu'ils l'expriment à la radio, le degré d'activation étant fluctuant selon les propriétés et les contraintes propres à l'interaction verbale envisagée. Comme le souligne très justement Ulrike Zander l'identité créole des martiniquais et des guadeloupéens obéit, au fond, « à *tout un ensemble de dynamiques complexes* »³. Et c'est l'ensemble de ces dynamiques qui en déterminent l'architecture et, par conséquent, la définition.

▪ **L'ethnodiscursivité radiophonique, un point de vue sur le monde**

Notre recherche visait à la revalorisation voire la réhabilitation du média radiophonique en tant qu'objet scientifique et en tant qu'il est l'un des acteurs sociaux incontournables et essentiels de l'expression identitaire. Ainsi, le présent questionnement a la prétention d'avoir contribué à une telle entreprise de mise en valeur en réaffirmant et en réenracinant le média radiophonique, ce « média délaissé » pour paraphraser Jean-François Tétu (TÉTU, 2004), au cœur de la recherche en communication. Les spécificités narratives de ce média en font un objet d'étude particulièrement stimulant pour saisir et comprendre en les déconstruisant les processus médiatico-discursifs qui participent à la matrice de construction et de manifestation d'une conscience identitaire au sein des médias. Car cette conscience n'est intelligible que parce qu'elle est discursivement construite dans et par les médias. Nous pouvons avancer que les médias, et en particulier la radio privée infranationale, sont des lieux privilégiés d'observation de la culture et de l'identité d'une communauté donnée, et notamment de la manière dont cette culture et cette identité sont vécues et représentées quotidiennement par les membres de cette communauté. Fondées sur la relation de proximité(s) (géographique, physique, émotionnelle, affective, etc.) l'identité et les visées énonciatives des médias en région en font des objets médiatiques davantage en prise avec la

³ Ulrike Zander, « Conscience nationale et identité en Martinique au tournant du millénaire », communication dans le cadre du séminaire de Laennec Hurbon, École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris. Article accessible en ligne sur : <http://www.gensdelacaraibe.org/recherche/articles.php> (consulté en mai 2008)

réalité sociale des territoires infranationaux auxquels elles sont circonscrites que ne le sont les médias nationaux. S'ils sont, de fait, des catalyseurs de la culture particulière de ces espaces (matériels et/ou imaginaires) de fixation, ils mettent uniquement en évidence *une* traduction singulière de cette réalité. Loin d'être des reflets ou des miroirs de l'identité culturelle, ils participent pourtant à la construction discursive de certains de ses aspects.

Aussi, l'un des enseignements majeurs de cette recherche est le fait que les médias ne proposent, in fine, qu'*une* vision de la réalité. En effet, si nos analyses discursives rendent compte d'une conscience identitaire plurielle par essence, la complexité des relations intercommunautaires et interraciales qui est pourtant au cœur de la dynamique définitoire des sociétés martiniquaise et guadeloupéenne, est elle oblitérée. Les relations entre les Békés (les Blancs créoles) et les autres composantes de ces sociétés, sont symptomatiques du malaise et des tensions identitaires qui les caractérisent. Comme le soulignent Juliette Sméralda (SMÉRALDA-AMON, 2002) et Pierre Souquet-Basiège (SOUQUET-BASIÈGE, 1999), les relations intergroupes sont en effet inscrites dans un rapport, dans certaines circonstances, dissymétrique et inégalitaire, que ce rapport soit réel ou symbolique. La problématique de la couleur est au centre de la crise identitaire qui agite les débats intercommunautaires dans ce contexte post-colonial et surtout post-esclavagiste. « Codeur sémantique » (SMÉRALDA-AMON, 2002 : 43), elle est aujourd'hui l'un des stigmates hérités de la période coloniale autour duquel se cristallisent les frictions et discordances insulaires. Pourtant et paradoxalement, ce questionnement est absent de l'écriture médiatique radiophonique. Nous pouvons alors avancer que loin d'être de simples miroirs, les médias infranationaux, pourtant en prise et au plus près des réalités socio-ethniques des espaces auxquels ils sont circonscrits, construisent *une* ou *leur* réalité. Cette affirmation remet en cause un certain nombre de théories et de conceptions des médias qui consistent à décrire ces derniers comme des reflets du monde social. Car s'ils contribuent à la publicisation de fragments de culture et d'identité des Départements français d'Amérique, pris dans la dynamique de créolisation, certains aspects de cette culture et de cette identité n'ont pas de visibilité au sein de ces médias (ou du moins au sein de ceux que nous avons étudiés). C'est le cas par exemple des pratiques culturelles des composantes indienne, syro-libanaise ou chinoise de ces sociétés qui ne trouvent sur ces médias, et les médias généralistes en particulier, que très peu de place pour leurs expressions singulières bien qu'elles soient elles aussi essentielles aux phénomènes de créolisation et de créolité. Finalement, ils ne donnent qu'*un* point de vue sur le monde, un point de vue nécessairement partiel et biaisé puisque déterminé par les conditions et circonstances de

production et de réception du discours. Les biais étant le dispositif même de l'émission et de ses visées, les thématiques abordées, le filtrage des auditeurs intervenant à l'antenne, etc.

Aussi, nous sommes également consciente des limites que présente notre réflexion, et conséquemment, de celles de nos résultats. La première que nous pouvons mettre en évidence concerne notre corpus. En effet, nous pensons qu'une étude comparative qui mêlerait radios privées et radio publique aurait été davantage pertinente et féconde en nous permettant soit de corroborer nos résultats, soit de les nuancer. Mais, comme nous l'avons précisé en introduction, l'inaccessibilité (voire l'absence) des archives sonores et la présence lacunaire des archives écrites dans les Départements français d'Amérique constitue un des écueils majeurs de cette étude. La seconde limite, liée à la première, est sûrement l'étendue restreinte de notre corpus que l'on aurait pu élargir à d'autres genres radiophoniques tels que les programmes d'information, les jeux, les messages publicitaires ou les reportages. Nous les avons intentionnellement écartés pour des raisons de faisabilité. La troisième limite est peut-être celle de ne s'être intéressée uniquement à la production sans se pencher sur les contextes de réception des programmes et la manière dont les auditeurs les interprètent. Une étude en réception aurait, en effet, pu apporter un éclairage sur les processus d'identification et de différenciation culturelle à l'œuvre dans la sphère sociale privée. Et c'est de la confrontation des deux types de discours, et des imaginaires qu'ils sous-tendent, qu'un certain nombre d'éléments nouveaux auraient pu émerger et permis de préciser notre propos et/ou de l'enrichir.

▪ **L'étude ethnodiscursive, un nouveau défi pour les Sciences de l'information et de la communication**

Agrégat des représentations socioethnoculturelles et socioethnohistoriques qui façonnent la, ou plutôt, les définitions identitaires d'une formation humaine donnée, la radio a ce pouvoir de transformer ces représentations sociales en représentations culturelles et médiatiques : les ethnodiscours. C'est en effet la médiatisation, la répétition et la récursivité de références culturelles, identitaires, linguistiques, historiques, spatiales, etc. qui font de ces occurrences langagières des ethnodiscours c'est-à-dire un système plus ou moins cohérent que structurent des images et des représentations sociales plus ou moins stabilisées et collectivement partagées.

Il apparaît de plus que les territoires d'inscription du média, qui sont aussi ceux des énonciations médiatiques, sont prééminents dans la ou les manifestations identitaires. En effet, en milieu infranational l'espace en tant de résultante d'actions humaines et de projections de représentations, imprègne foncièrement les productions discursives. Territoires à la fois réels, imaginaires et affectifs, les entités spatiales sont au centre de la dynamique de la conscientisation d'appartenance. Perdant peu à peu leur matérialité pour devenir des « cartes mentales », les territoires deviennent des objets de pensée et reflètent les manières de se penser d'une formation humaine donnée. Et ce processus est d'autant plus prégnant que notre questionnement se situe en milieu insulaire dans la mesure où, si l'île est matérialité et contours, elle est aussi et surtout agencement d'images qui, comme le met en lumière Françoise Péron, « *maintient la fiction de l'identité liée au territoire car elle est géographiquement concrète* » (PÉRON, 1993 : 113). De même qu'elle matérialise la séparation avec le reste du monde en étant conçue par les insulaires eux-mêmes comme monde en soi. C'est cette fiction que les ethnodiscours territoriaux, mais aussi culturels et linguistiques, traduisent en représentations socio-médiatiques. La mise en évidence des ethnodiscours qui se déploient dans les Départements français d'Amérique permet de questionner la tension de l'enracinement et de l'ouverture qui organise et traverse ces énonciations radiophoniques. Nous pensons en effet que cette tension structurante figure une des problématiques essentielles de la recherche actuelle en communication qui, de manière ambivalente, ne peut penser les phénomènes de communication infranationale que corrélés aux processus de mondialisation des médias et de l'information. De ce fait, il apparaît que les acteurs sociaux et médiatiques qui sont aussi des porteurs de culture mettent en œuvre des stratégies rhétoriques (intentionnelles ou non) les conduisant à inscrire leurs discours dans une « proximité » géographique mais aussi symbolique. Cependant, ce processus n'est intelligible et performatif que parce qu'il s'opère dans un contexte de mondialisation croissante ; contexte qui l'actualise socialement en lui conférant une force idéologique. Postcoloniales, « ultrapériphériques » et infranationales, les sociétés créoles de la Caraïbe sont, nous l'avons vu, structurées selon la dialectique de l'Ici et de l'Ailleurs, de la tradition et de la modernité. Et, au fond, c'est cette interrelation immanente qui organise fondamentalement les faits d'information et de communication contemporains en leur conférant une complexité nouvelle. C'est dans cette perspective que nous pensons que la recherche en communication dans les territoires de la Méditerranée Caribéenne, et dans les espaces infranationaux en général, est centrale au champ des Sciences de l'information et de la communication dans la mesure où ces espaces peuvent être appréhendés comme des « espaces-laboratoires » révélateurs des questions qui émergent actuellement dans le champ de la communication et qui ont trait au revivalisme et au

renforcement des mésocommunications et microcommunications dans un cadre mondial de globalisation culturelle et communicationnelle.

BIBLIOGRAPHIE

ESPACES ET TERRITOIRES

Ouvrages

- ALLIÈS Paul, *L'invention du territoire*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980, 84 pages
- AUGÉ Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, 149 pages
- AURIAC Franck et BRUNET Roger (sous la direction de), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris Fayard, 1986, 343 pages
- BADIE Bertrand, *La fin des territoires*, Paris, Fayard, 1995, 276 pages
- BAUD Pascal, BOURGEAT Serge et BRAS Catherine (sous la direction de), *Dictionnaire de géographie*, Paris, Hatier, 1997, 543 pages
- BERNABY (DE) Michel et DEBARBIEUX Bernard (sous la direction de), *Les territoires en sciences sociales : approches disciplinaires et pratiques de laboratoire*, Actes du séminaire Carrefour pluridisciplinaire territoires 2001, Grenoble, Publications de la MSH-Alpes, 2003, 246 pages
- BRUNET Roger, *La France, un territoire à ménager*, Paris, Édition 1, 1994, 326 pages
- BRUNET Roger et SALLOIS Jacques (sous la direction de), *France : les dynamiques du territoire*, Montpellier, GIP RECLUS, 1986, 256 pages
- DEBARBIEUX Bernard et VANIER Martin (sous la direction de), *Ces territorialités qui se dessinent*, Paris, DATAR, Éditions de l'Aube, 2002, 267 pages
- DI MÉO Guy, *L'homme, la société, l'espace*, Paris, Anthropos, 1991, 319 pages
- DI MÉO Guy, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan, 1998, 320 pages
- DI MÉO Guy (sous la direction de), *Les territoires du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 1996, 207 pages
- FRÉMONT Armand, *La région : espace vécu*, Paris, Flammarion, 1999, 288 pages

-
- FRÉMONT Armand et GALLAIS Jean (sous la direction de), *Espaces vécus et civilisations*, Paris, Éditions du CNRS, 1982, 106 pages

 - GARCIA Marie-Carmen et GENIEYS William, *L'invention du Pays Cathare. Essai sur la constitution d'un territoire imaginé*, Paris, L'Harmattan, 2005, 140 pages

 - GARIÉPY Michel et MARIÉ Michel, *Ces réseaux qui nous gouvernent ?*, Paris, L'Harmattan, 1997, 467 pages

 - GILLY Jean-Pierre et TORRE André (sous la direction de), *Dynamiques de proximité*, Paris, L'Harmattan, 2000, 301 pages

 - LAURIN Suzanne, KLEIN Juan Luis et TARDIF Carole (sous la direction de), *Géographie et société : vers une géographie citoyenne*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 2001, 320 pages

 - LECLERC Romuald, PARIS Yves et WACHTER Serge, *Les régions au futur*, Paris, Éditions de l'Aube – DATAR, 1996, 141 pages

 - LEFEBVRE Alain et TREMBLAY Gaëtan (sous la direction de), *Autoroutes de l'information et dynamiques territoriales*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, 345 pages

 - LÉVY Jacques et LUSSAULT Michel (sous la direction de), *Logiques de l'espace, esprit des lieux*, Actes du colloque, Cerisy-la-Salle, 25-29 septembre 1999, Paris, Belin, 2000, 351 pages

 - LÉVY Jacques et LUSSAULT Michel (sous la direction de), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, 1033 pages

 - MICHEL Michel (sous la direction de), *L'aménagement régional en France : du territoire aux territoires*, Paris, Masson, 1994, 235 pages

 - MOLES Abraham et ROHMER Élisabeth, *Psychosociologie de l'espace*, Paris, Casterman, 1978, 245 pages

 - PAILLIART Isabelle, *Les territoires de la communication*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1993, 279 pages

 - PÉREC Georges, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1988, 124 pages

 - THIREAU Véronique, *Les nouvelles dynamiques spatiales et la redécouverte des territoires*, Paris, L'Harmattan, Collection Logiques économiques, 1993, 342 pages

IDENTITÉ CULTURELLE, IDENTITÉ NATIONALE, NATIONALISME(S)

Ouvrages

- ABOU Sélim, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981, 235 pages
- AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1990, 276 pages
- AMSELLE Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, 265 pages
- ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, 212 pages
- APPADURAIĀ Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001, 322 pages
- BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte, 1990, 307 pages
- BARTH Fredrick (sous la direction de), *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown, 1969, 153 pages
- BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, 306 pages
- BERNABÉ Jean, CONFIANT Raphaël et CHAMOISEAU Patrick, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989, 127 pages
- BERNARD Roger et LETOURNEAU Jocelyn (sous la direction de), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy (Québec), Presses Universitaires de Laval, 1994, 292 pages
- BHABHA Homi K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, 414 pages
- BUONO Clarisse, *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Éditions Balland, Collection Voix et Regards, 2004, 203 pages

-
- CAMILLERI Carmel et COHEN-EMERIQUE Margalit, *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, Collection Espaces interculturels, 1989, 398 pages
 - CAMILLERI Carmel et alii, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 232 pages
 - CANDAU Joël, *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 225 pages
 - CASTELLS Manuel, *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 1997, 538 pages
 - CÉSAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Bordas, 1947, 96 pages
 - CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1973, 58 pages
 - CHEVALLIER Jacques (sous la direction de), *L'identité politique*, 2^{ème} séminaire de formation doctorale Amiens 1992-1993, CRISPA CURAPP, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 495 pages
 - CONSTANT Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000, 117 pages
 - COSTA-LASCOUX Jacqueline, HILY Marie-Antoinette et VERMÈS Geneviève, *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires. Hommage à Carmel Camilleri*, Paris, L'Harmattan, 2000, 295 pages
 - COSTALAT-FOUNEAU Anne-Marie, *Identité sociale et langage. La construction du sens*, Paris, L'Harmattan, 2001, 287 pages
 - CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2001, 122 pages
 - DIECKHOFF Alain, *La nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000, 354 pages
 - DIOP Cheik Anta, *Nations nègres et cultures : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1979, 2 volumes, 335 pages et 572 pages
 - DUPIN Éric, *L'hystérie identitaire*, Paris, Éditions du Cherche-Midi, 2004, 165 pages

-
- FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte, 2002, 311 pages
 - GALISSOT René, KILANI Mondher et RIVERA Annamaria (sous la direction de), *L'imbroglio ethnique en 14 mots clés*, Lausanne, Payot Lausanne, 2000, 294 pages
 - GANS Chaim, *The Limits of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 192 pages
 - GELLNER Ernest, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989, 208 pages
 - GILROY Paul, *The Black Atlantic and Double Consciousness*, London, Verso, 1993, 261 pages
 - HARTOG François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, 257 pages
 - HOBSBAWM Éric, *Nations et nationalismes depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris, NRF-Gallimard, 1992, 371 pages
 - JADE Mariannick, *Le patrimoine immatériel : perspectives d'interprétations du concept*, Paris, L'Harmattan, 2006, 277 pages
 - LACORNE Denis, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997, 394 pages
 - LANGLOIS Simon (sous la direction de), *Identités et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 1995, 373 pages
 - LAPLANTINE François et NOUSS Alexis, *Le métissage*, Paris, Flammarion, 1997, 127 pages
 - LEFEBVRE Henri, *Le nationalisme contre les nations*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 195 pages
 - LÉVI-STRAUSS Claude (sous la direction de), *L'identité*, Paris, Grasset, 1977, 344 pages
 - LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Paris, Folio, 1987, 127 pages
 - MARIENSTRAS Richard, *Être un peuple en diaspora*, Préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éditions François Maspero, 1975, 213 pages

-
- MICHAUD Guy (sous la direction de), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, 254 pages
 - MUDIMBE Vumbi-Yoka, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indian University Press, 1988, 241 pages
 - POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FÉNART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 270 pages
 - RAKOTOMALALA Dorothée, *Le partenariat des langues dans l'espace francophone : description, analyse, gestion, Agence Intergouvernementale de la francophonie*, Paris, L'Harmattan, 2004, 203 pages
 - TANON Fabienne et VERMÈS Geneviève (sous la direction de), *L'individu et ses cultures*, Paris, L'Harmattan, 1993, 206 pages
 - TAP Pierre (sous la direction de), *Identités collectives et changements sociaux*, Actes du colloque international « Production et affirmation de l'identité », Toulouse, Privat, 1980, 456 pages
 - TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs Flammarion, 1992, 144 pages
 - TAZI Nadia (sous la direction de), *L'identité*, Collection Les mots du monde, Paris, Éditions La Découverte, 2004, 140 pages
 - THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 385 pages
 - TYLOR Edward Burnett, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London, Routledge, 1994, 2 volumes, 453 pages et 426 pages
 - VINSONNEAU Geneviève, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin, 2002, 267 pages
 - WEBER Max, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, 651 pages
 - WIDMER Jean, *Langues nationales et identités collectives. L'exemple de la Suisse*, Paris, L'Harmattan, 2004, 230 pages
 - WIEVIORKA Michel, *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte, 1998, 165 pages

- WIEVIORKA Michel, *La Différence*, Paris, Éditions Balland, Collection Voix et Regards, 2001, 200 pages
- WIEVIORKA Michel et OHANA Jocelyne (sous la direction de), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Actes du colloque de Cerisy-La-Salle 21-28 juin 1999, Paris, Éditions Balland, Collection Voix et Regards, 2001, 477 pages

Revues, articles, contributions

- ABOU Sélim, « Qu'est ce que l'identité culturelle ? », *Cahiers Laiques*, Cercle parisien de la Ligue française de l'enseignement, Paris, 1983, pp. 174-212
- BARTH Fredrick, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FÉNART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 203-249
- BOURDIEU Pierre et BENZA Alban, « Quand les Canaques prennent la parole », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°56, Paris, Mars 1985, pp. 69-83
- JOURNET Nicolas (sous la direction de), « La culture. De l'universel au particulier », *Sciences Humaines*, Hors-série, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2002, 370 pages
- NAJAB Fayçal, « Multilinguisme et professions au Maroc », *Hermès*, n°40, Paris, Éditions du CNRS, 2004, pp. 166-172
- RAFFONI Béatrice, « La recherche interculturelle. État des lieux en France », *Questions de communication*, n°4, « Interculturalités », 2003, pp. 13-26
- VATTER Christoph, « La recherche interculturelle. État des lieux en Allemagne », *Questions de communication*, n°4, « Interculturalités », 2003, pp. 27-41

TERRITOIRE, IDENTITÉ SOCIALE ET COMMUNICATION

Ouvrages et mémoires

- ABRIC Jean-Claude (sous la direction de), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 251 pages
- ANTIOPE Nathalie, *La créolité, de l'écrit à l'écran*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Guy Lochard, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2003, 128 pages + annexes, non publié
- ANTIOPE Nathalie, *La télévision des Départements français d'Amérique : Entre créolité et universalité, une télévision globale ?*, Mémoire de DEA sous la direction de Guy Lochard, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2004, 143 pages + annexes, non publié
- BAKIS Henri, *Communication et territoires*, Paris, La Documentation française, 1990, 404 pages
- BONNEMAISON Joël, *La géographie culturelle : cours de l'Université Paris IV-Sorbonne*, Paris, Éditions du CTHS, 2001, 152 pages
- BONNEMAISON Joël, CAMBRÉZY Luc et QUINTY-BOURGEOIS Laurence (sous la direction de), *Les territoires de l'identité, Le territoire, lien ou frontière ?*, Tomes I, Paris, L'Harmattan, Collection Géographie et cultures, 1999a, 315 pages
- BONNEMAISON Joël, CAMBRÉZY Luc et QUINTY-BOURGEOIS Laurence (sous la direction de), *La nation et le territoire. Le territoire lien ou frontière ?*, Tome II, Paris, L'Harmattan, Collection Géographie et cultures, 1999b, 266 pages
- DAMIAN Béatrice, RINGOOT Roselyne, THIERRY Daniel et RUELLAN Denis (sous la direction de), *Inform@tion.locale : le paysage médiatique régional à l'ère électronique*, Paris, L'Harmattan, Collection Communication et Civilisation, 2002, 308 pages
- DARRÉ Alain (sous la direction de), *Musique et Politique. Les répertoires de l'identité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996, 321 pages
- DIMITRIJEVIC Dejan (sous la direction de), *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2004, 325 pages

-
- DOISE Willem et PALMONARI Augusto (sous la direction de), *L'étude des représentations sociales*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1986, 207 pages

 - FARET Laurent, *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*, Paris, Éditions du CNRS, 2003, 351 pages

 - GREEN Anne-Marie, *Musique et sociologie : des relations à définir*, Paris, Université de Paris Sorbonne – Paris IV, 1995, 21 pages

 - GREEN Anne-Marie, *De la musique en sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2006, 255 pages

 - HOBSBAWM Éric et RANGER Terence (sous la direction de), *L'invention de la tradition*, traduction de l'anglais par Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 370 pages

 - JODELET Denise (sous la direction de), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 447 pages

 - LOEHMAN Karine, *La radiotélévision française d'Outre-mer. D'une production locale à une diffusion nationale*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Philippe Levillain, Université de Nanterre – Paris X, 1998, 159 pages + annexes, non publié

 - MABILEAU Albert et TUDESQ André-Jean (sous la direction de), *L'information locale*, Journées d'études sur l'information locale, Bordeaux, 4 et 5 mai 1979, Paris, Pédone, 1980, 359 pages

 - MABILEAU Albert et TUDESQ André-Jean (sous la direction de), *La communication dans l'espace régional et local*, Actes du colloque, Talence, 23-24 mars 1990, Éditions du cahier du CERVL, 196 pages

 - MATHIEN Michel, *Médias en régions. Exemple de l'Alsace*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987, 226 pages

 - MONS Alain, *La métaphore sociale. Image, territoire, communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 263 pages

 - MUSSO Pierre et RALLET Alain, *Stratégies de communication et territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 299 pages

 - MUSSO Pierre, SOUËTRE Philippe et LEVASSEUR Lionel, *Presse écrite et télévision dans les régions d'Europe*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1995, 245 pages

-
- PAILLIART Isabelle, *Les territoires de la communication*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1993, 279 pages
 - RUEL Yannis, *Les soirées salsa à Paris : regard sociologique sur un monde de la fête*, Paris, l'Harmattan, 2000, 286 pages
 - SIBILLE Jean, *Les langues régionales*, Paris, Flammarion, 2000, 128 pages
 - CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, *Régions et communication*, 5^{ème} Congrès national des Sciences de l'information et de la communication, 15-16-17 mai 1986, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 1986, 300 pages
 - CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, *Les nouveaux espaces de l'information et de la communication*, 8^{ème} Congrès national des Sciences de l'information et de la communication, 21-22-23 mai 1992, Lille, 1992, 462 pages
 - CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Télévision et espace régional : politiques, productions, représentations (1949-1997)*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 25-26-27 septembre 1997, Bry-sur-Marne, INA- Inathèque de France, 1999, 221 pages

Reuves et articles

- BEAUCHAMPS Michel et DEMERS François, « Les médias communautaires au Québec : la troisième voie », *Les cahiers du journalisme*, n°2, décembre 1996, p.136-152
- BOURE Robert, « Une télévision locale en panne d'images : « Télé Toulouse », *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-ouest*, Tome 62, fascicule 3, « Midi-Pyrénées en crise ? », Presses Universitaires du Mirail, juillet-septembre 1991, pp. 321-341
- CASSÉ Marie-Claude, « Réseaux de télécommunications et production des territoires », *Sciences de la société*, n°35, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, mai 1995, pp. 61-81
- COLIN Claude, « Radios locales et culture régionale : la grande désillusion », *Médiaspouvoirs*, n°3, juin 1986, pp. 34-48
- MALLET Julien, « Musique urbaine et construction politique de l'identité en Angola », *L'Homme et la société*, n°126, L'Harmattan, octobre-décembre 1997, pp. 37-48

- PAILLIART Isabelle, « De la production des territoires », *Médiaspouvoirs*, n°16, Paris, octobre-novembre-décembre 1989, pp. 7-15
- PELLEGRINETTI Jean-Paul, « Langue et identité : l'exemple du corse durant la troisième république », *Les Cahiers de la Méditerranée*, volume 66, L'autre et l'image de soi, juin 2003. Disponible sur : <http://cdlm.revues.org/document116.html>
- PINEAU Guy (sous la direction de), « Télévision régionale et locale en France », *Dossiers de l'audiovisuel*, n°95, Bry-sur-Marne, INA Éditions et communication, 2001, 72 pages
- PIVETEAU Jean-Luc, « Le sentiment d'appartenance régional en Suisse », *Revue de géographie alpine*, n°57, 1969, pp. 361-386
- SIMONIN Jacky (sous la direction de), « Médias et communication dans un espace régional », *Études de Communication*, n°17, Université de Lille 3, 1995, 160 pages
- SIMONIN Jacky et Éliane WOLFF (sous la direction de), « Communications médiatisées et territoires insulaires », *Études Créoles*, n°5, Paris, L'Harmattan, décembre 2003, 213 pages
- WATIN Michel (sous la direction de), « Communication et espace public », *Univers Créole*, n°1, Paris, Economica, 2001, 266 pages
- Dossier « Les médias du local », *Médiaspouvoirs*, n°18, Paris, avril-mai-juin 1990, 208 pages

REGIONALITÉ, INFRANATIONALITÉ, INSULARITÉ

Ouvrages et mémoires

- CARDY Hélène, *Construire l'identité régionale*, Paris, L'Harmattan, Collection la communication en question, 1997, 285 pages
- CHAUDENSON Robert, *Des îles, des hommes, des langues : essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1992, 309 pages

-
- CHEVALLIER Jacques (sous la direction de), *Le pouvoir régional*, CURAPP, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 189 pages
 - FRÉMONT Armand, *La région : espace vécu*, Paris, Flammarion, 1999, 288 pages
 - LECLERC Romuald, PARIS Yves et WACHTER Serge, *Les régions au futur*, Paris, DATAR, Éditions de l'Aube, 1996, 141 pages
 - LONGHI Christian et SPINDLER Jacques, *Le développement local*, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence EJA, 2000, 119 pages
 - MABILEAU Albert (sous la direction de), *À la recherche du local*, Actes du colloque, Paris, 30-31 mai 1991, Paris, L'Harmattan, Collection Logiques politiques, 1993, 231 pages
 - MABILEAU Albert, *Le système local en France*, Paris, Montchrestien, 1991, 159 pages
 - MARIÉ Michel, *Un territoire sans nom. Pour une approche des sociétés locales*, Paris, Klincksieck, 1982, 176 pages
 - MEISTERSHEIM Anne, *Territoire et insularité. Le cas de la Corse*, Paris, Publisud, 1991, 262 pages
 - MEISTERSHEIM Anne, *Figures de l'île*, Ajaccio, Siciliano, 2001, 173 pages
 - OMAE Ken'ichi, *De l'État-nation aux États-régions*, traduit de l'américain par Michel Le Seac'h, Paris, Dunod, 1996, 213 pages
 - PÉRON Françoise, *Des îles et des hommes, l'insularité aujourd'hui*, Rennes, Éditions de la Cité, Éditions de Ouest France, 1993, 286 pages
 - PHILIPPONNEAU Michel, *La grande affaire, décentralisation et régionalisation*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1981, 244 pages
 - QUÉRÉ Louis, *Jeux interdits à la frontière : essai sur les mouvements régionaux*, Paris, Anthropos, 1978, 382 pages
 - QUÉRÉ Louis et DULONG Renaud (sous la direction de), *La question régionale en France I. Monographies*, EHESS, Centre d'étude des mouvements sociaux, Paris, 1982, 215 pages

- SFEZ Lucien (sous la direction de), *L'objet local*, Paris, Union générale d'édition, 1977, 445 pages
- TAGLIONI François, *Recherches sur les petits espaces insulaires et sur leurs organisations régionales*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, volume 2, Paris IV- Sorbonne, novembre 2003, 115 pages
- *L'identité politique*, Second séminaire de formation doctorale 1992-1993, Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 496 pages

Revue et articles

- ABELÈS Marc, « Le local à la recherche du temps perdu », *Dialectiques*, n°30, 1980, pp. 31-42
- BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°35, novembre 1980, pp. 63-72
- MABILEAU Albert, « Le local comme phénomène de société (1). Le local au carrefour des sciences sociales », *Sciences de la société*, Presses Universitaires du Mirail, n°48, octobre 1999, pp.165-188
- MABILEAU Albert, « Le local comme phénomène de société (2). Le local et ses représentations », *Sciences de la société*, Presses Universitaires du Mirail, n°48, octobre 1999, pp.197-220
- MAIGRET Éric, « La démocratie locale entre idéologies, identités et pratiques », *Hermès*, n°26-27, Paris, Éditions du CNRS, 2000, pp. 99-108
- MAIGRET Éric et MONNOYER-SMITH Laurence (sous la direction de), « www.democratieloc@le.fr », *Hermès*, n°26-27, Paris, Éditions du CNRS, 2000, 388 pages
- MOLES Abraham, « Nissonologie ou science des îles », *L'espace géographique*, Volume 11, n°4, 1982, pp. 281-289

RÉGION ET IDENTITÉ(S) CARIBÉENNES ET CRÉOLES

Ouvrages

- AUGUIAC Max, *Connaître notre Caraïbe*, Le Lamentin (Martinique), Éditions Désormeaux, 1999, 184 pages
- BALANDIER Georges, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 334 pages
- BALUTANSKY Kathleen M. et SOURIEAU Marie-Agnès (sous la direction de), *Caribbean Creolization. Reflexions on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*, Gainesville, University Press of Florida, 1998, 193 pages
- BASTIDE Roger, *Les Amériques Noires*, Paris, L'Harmattan, 1967, 236 pages
- BÉBEL-GISLER Dany, *La langue créole, force jugulée : étude socio-linguistique des rapports de force entre le créole et le français des Antilles*, Paris, L'Harmattan, 1976, 255 pages
- BENOIST Jean (sous la direction de), *L'archipel inachevé : culture et société aux Antilles françaises*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1972, 355 pages
- BERNABÉ Jean, *Fondal-Natal 1. Le Cadre anthropolinguistique, la description syntaxique*, Paris, L'Harmattan, 1983, 630 pages
- BLÉRALD Alain-Philippe, *Négritude et politique aux Antilles*, Paris, Éditions Caribéennes, 1981, 91 pages
- BLÉRALD Alain-Philippe, *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique : essai sur l'histoire politique*, Paris, L'Harmattan, 1988, 211 pages
- BOLLAND O. Nigel, *The Birth of Caribbean Civilisation : a Century of Ideas About Culture and Identity, Nation and Society*, Kingston, Randle, 2004, 654 pages
- BONNIOL Jean-Luc (sous la direction de), *L'Historial Antillais. Guadeloupe et Martinique : des îles aux hommes*, Fort-de-France, Dajani, 1980, 591 pages

-
- BONNIOL Jean-Luc, *Terre-de-Haut des Saintes. Contraintes insulaires et particularisme ethnique dans la Caraïbe*, Paris, Éditions Caribéennes, 1980, 372 pages
 - BOSMA Ulbe et DIOUF Mamadou (sous la direction de), *Histoires et identités dans la Caraïbe : trajectoires plurielles*, Paris, Karthala, 2002, 269 pages
 - BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises, XVIIe-XXe siècle*, Paris, Perrin, 2002, 423 pages
 - BURTON Richard et RÉNO Fred (sous la direction de), *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe : le grand tournant ?*, Paris, Economica, 1994, 298 pages
 - CASIMIR Jean, *La Caraïbe : une et divisible*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1991, 219 pages
 - CÉROL Marie-José (MAZAMA Ama), *Une introduction au créole guadeloupéen*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 1991, 115 pages
 - CÉROL Marie-José (MAZAMA Ama), *Langue et identité en Guadeloupe : une perspective afrocentrique*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 1997, 137 pages
 - CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël, *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991, 225 pages
 - CHAUDENSON Robert, *Les créoles français*, Paris, Nathan, 1979, 172 pages
 - CHAUDENSON Robert, *Des îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1992, 309 pages
 - CHAUDENSON Robert, *Les créoles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 127 pages
 - CHAUDENSON Robert, *La créolisation : théorie, applications, implications*, Paris, L'Harmattan, 2003, 479 pages
 - CHIVALLON Christine, *La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS, 2004, 258 pages
 - CONFIANT Raphaël, *Dictionnaire créole martiniquais-français*, Fort-de-France, Ibis Rouge, 2007, 1456 pages

-
- CONSTANT Fred, DANIEL Justin (sous la direction de), *Cinquante ans de départementalisation Outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, 477 pages
 - CRUSOL Jean, *Pour la Martinique*, Fort-de-France, Éditions Désormeaux, 2001, 208 pages
 - CURTIUS Anny Dominique, *Symbioses d'une mémoire : manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2006, 312 pages
 - DEVÈZE Michel, *Antilles, Guyanes, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, SEDES, 1977, 382 pages
 - ÉLIZABETH Hector et SEYMOUR Jean-Jacques, *Les Caraïbes : des brûlots sur la mer*, ABC géopolitique du Bassin Caribéen, Paris, Éditions Caribéennes, 1981, 195 pages
 - ENTIOPE Gabriel, *Nègres, danse et résistance. La Caraïbe du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996, 296 pages
 - FANON Frantz, *Peaux noires, masques blancs*, Éditions du Seuil, 1971, 192 pages
 - FEUILLARD Colette (sous la direction de), *Créoles, langages et politiques linguistiques*, Actes du XXVIe colloque international de linguistique fonctionnelle, 30 septembre – 7 octobre 2002, Gosier (Guadeloupe), Bern, P. Lang, 2004, 358 pages
 - GLISSANT Édouard, *Le Discours Antillais*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 503 pages
 - GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, 241 pages
 - GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, 261 pages
 - GUILLAUME Pierre (sous la direction de), *La Caraïbe entre mondialisation et régionalisation*, Actes du 123^{ème} Congrès national Antilles-Guyane 1998, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 276 pages
 - HAZAËL- MASSIEUX Guy, *Les créoles : problèmes de genèse et de description*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1996, 374 pages
 - HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine, *Les créoles, l'indispensable survie*, Paris, Éditions Entente, 1999, 319 pages

-
- HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine et ROBILLARD Didier (sous la direction de), *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation*, Paris, L'Harmattan, 1997, 475 pages
 - JARDEL Jean-Pierre, *Le conte créole*, Sainte-Marie (Martinique), Centre de Recherche Caraïbes, Université de Montréal, 1977, 39 pages
 - KNIGHT Franklin W., *The Caribbean : The Genesis of a Fragmented Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1978, 251 pages
 - LARA Oruno D., *Les Caraïbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, 127 pages
 - LARA Oruno D., *Caraïbes en construction : espace, colonisation, résistance*, Centre de recherches Caraïbes-Amériques, Paris, Éditions du CERCAM (Centre de Recherches Caraïbes-Amériques), 1992, 2 volumes, 1257 pages
 - LARA Oruno D., *De l'oubli à l'histoire : espaces et identité caraïbes ; Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, 348 pages
 - LERAT Christian (sous la direction de), *Le monde Caraïbe : défis et dynamiques. Visions identitaires, diasporas, configurations culturelles*, Actes du colloque international, Bordeaux, 3-7 juin 2003, Tome 1, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme Aquitaine, 2005a, 579 pages
 - LERAT Christian (sous la direction de), *Le monde Caraïbe : défis et dynamiques. Géopolitique, intégration régionale, enjeux économiques*, Actes du colloque international, Bordeaux, 3-7 juin 2003, Tome 2, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme Aquitaine, 2005b, 374 pages
 - LEYMARIE Isabelle, *Musiques Caraïbes*, Paris, Cité de la Musique/Actes Sud, 1996, 174 pages
 - LIRUS Julie, *Identité Antillaise : contribution à la connaissance psychologique et anthropologique des Guadeloupéens et des Martiniquais*, Paris, Éditions Caribéennes, 1979, 263 pages
 - LUDWIG Ralph (sous la direction de), *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, Tübingen, Narr, 1989, 305 pages
 - MARTIN Denis-Constant, *Aux sources du reggae : musique, politique et société en Jamaïque*, Roquevaire, Parenthèses, 1982, 155 pages

-
- MARTINEZ Pierre, *Langues et sociétés aux Antilles : Saint-Martin*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1994, 223 pages
 - MICHALON Thierry (sous la direction de), *Entre assimilation et émancipation : l'outre-mer français dans l'impasse ?*, Rennes, Les Perséides, 2006, 522 pages
 - NICOLAS Armand, *Histoire de la Martinique. Des Arawaks à 1848*, Tome I, Paris, L'Harmattan, 1996, 404 pages
 - NICOLAS Armand, *Histoire de la Martinique. De 1848 à 1939*, Tome II, Paris, L'Harmattan, 1996, 260 pages
 - NICOLAS Armand, *Histoire de la Martinique. De 1939 à 1971*, Paris, L'Harmattan, 1998, 309 pages
 - ORTIZ Fernando, *Entre Cubanos, psicología tropical*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987, 126 pages
 - PRUDENT Lambert-Félix, *Des baragouins à la langue antillaise : analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*, Paris, Éditions Caribéennes, 1980, 211 pages
 - RELOUZAT Raymond, *Le référent ethno-culturel dans le conte créole*, Paris, L'Harmattan, 1989, 163 pages
 - RELOUZAT Raymond, *Tradition orale et imaginaire créole*, Fort-de-France, Éditions Ibis Rouge, 1998, 228 pages
 - REY Nicolas, *Quand la révolution aux Amériques était nègre : Caraïbes noirs, negros franceses et autres « oubliés » de l'histoire*, Paris, Karthala, 2005, 221 pages
 - ROGOZINSKI Jan, *A Brief History of the Caribbean. From the Arawak and Carib to the Present*, New York, Fact On File, 1999, 415 pages
 - ROSELLO Mireille, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris, Karthala, 1992, 202 pages
 - ROSEMAIN Jacqueline, *La musique dans la société antillaise 1635-1902 (Martinique-Guadeloupe)*, Paris, L'Harmattan, 1986, 182 pages
 - ROSEMAIN Jacqueline, *La danse aux Antilles. Des rythmes sacrés au zouk*, Paris, L'Harmattan, 1990, 90 pages

-
- SAINTON Jean-Pierre (sous la direction de), *Histoire et civilisation de la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles : La construction des sociétés antillaises des origines aux temps présents, structures et dynamiques b. Le temps des Genèses, des origines à 1685*, Tome 1, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 2004, 414 pages
 - SALA-MOLINS Louis, *L'Afrique aux Amériques. Le code noir espagnol*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 184 pages
 - SERVAIS Olivier et VAN'T SPIJKER Gérard (sous la direction de), *Anthropologie et missiologie XIXe- XXe siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, 463 pages
 - SIMONIN Jacky (sous la direction de), *Communautés périphériques et espaces publics émergents. Les médias dans les îles de l'océan Indien*, Paris, L'Harmattan, 2002, 208 pages
 - SMÉRALDA-AMON Juliette, *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur. Le cas de la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 2002, 526 pages
 - SOUQUET-BASIÈGE Pierre, *Le malaise créole. Un dérivé du mal français*, Petit Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge, 1999, 282 pages
 - TAGLIONI François, *Géopolitique des Petites Antilles : influences européenne et nord-américaine*, Paris, Karthala, 1995, 321 pages
 - THÉODORE Jean-Marie, *Identité et culture : Considérations intempestives sur la culture caribéenne*, Case-Pilote (Martinique), La Fontaine, 2000, 117 pages
 - THOMAS Hugh, *The Slave Trade : the History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*, London, Basingstoke Picador, 1997, 925 pages
 - VALDMAN Albert, *Le créole : structure, statut et origine*, Paris, Klincksieck, 1978, 403 pages
 - WALKER Clarence E., *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004, 224 pages
 - WATERS Mary C., *Black Identities : West Indian Immigrant dreams and American Realities*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, 413 pages
 - WILLIAMS Éric Eustace, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes 1492-1969*, Paris, Présence africaine, 1998, 605 pages

- YACOU Alain (sous la direction de), *Créoles de la Caraïbe. Actes du colloque en hommage à Guy Hazaël-Massieux*, Paris, Karthala, 1996, 215 pages
- GEREC (Groupe d'Études et de Recherches en Espace Créolophone), *Charte culturelle créole : se pwan douvan avan douvan pwan nou!*, Schœlcher, Centre universitaire Antilles-Guyane, 1982, 59 pages

Revue et articles

- BAMBRIDGE Tamatoa et alii (sous la direction de), « La France et les Outre-mer. L'enjeu multiculturel », *Hermès*, n° 32-33, Paris, Éditions du CNRS, 2002, 634 pages
- BAVOUX Claudine et LEDEGEN Gudrun (sous la direction de), « Anciens et nouveaux plurilinguismes », *Glottopol. Revue de sociolinguistique en ligne*, n°2, juillet 2003. Disponible sur : http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/numero_2.html
- BERNABÉ Jean, « Un survol sociolinguistique », *Langues et cité*, n°5, Octobre 2005, pp.6-7
- CHANADY Amaryll, « La littérature des caraïbes comme paradigme d'un nouvel espace post-colonial », *Espace Caraïbe*, n°3, 1995, pp. 9-21
- CHANSON Philippe, « Vaval, Dieu endiablé. Anthropologie et missiologie du carnaval des Antilles et de la Guyane » in SERVAIS Olivier et VAN'T SPIJKER Gérard (sous la direction de), *Anthropologie et missiologie XIXe- XXe siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, pp. 388-417
- COCHARD Nadia et MATTIO Véronique (sous la direction de), « Les Mondes créoles dans la parole publique », *Médiamorphoses*, n°15, Armand Colin, décembre 2005, 120 pages
- DEGRAS Priska, « La nouvelle génération littéraire caraïbe », *Revue des littératures du Sud*, Notre Librairie, n°146, Octobre-décembre 2001, pp. 79-83
- GIRAUD Michel (sous la direction de), « Identité et politique de la Caraïbe insulaire », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Revue du Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe, n° 14, Paris, L'Harmattan, 2004, 171 pages
- HALL Stuart, « The Myths of Caribbean Identity » in BOLLAND O. Nigel, *The Birth of Caribbean Civilisation : a Century of Ideas About Culture and Identity, Nation and Society*, Kingston, Randle, 2004, pp. 577-590

-
- HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine, « Les créoles à base française : une introduction », *Revue des Travaux Interdisciplinaires du laboratoire Parole et Langage*, volume 21, 2002, Aix-en-Provence, pp. 63-86
 - MULOT Stéphanie, « Histoire d'une éclipse, éclipse de l'histoire : esclavage et identité culturelle dans le carnaval basse-terrien », *Dérades*, n°2, juin 1998, pp. 81-86
 - MULOT Stéphanie, « La trace des Masques. Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours », *Ethnologie française*, XXXIII, 1, 2003, pp. 111-122
 - SAINT-PIERRE Madeleine, « Créole ou français ? Les cheminements d'un choix linguistique » in BENOIST Jean (sous la direction de), *L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1972, pp. 251-266
 - SIMONIN Jacky, « L'espace public réunionnais entre communauté et société », *Hermès* 26-27, Paris, Éditions du CNRS, 2000, pp. 295-307
 - SUVÉLOR Roland, « Folklore, exotisme, connaissance », *Revue ACOMA*, n°2, Fort-de-France, 1971, pp. 21-40
 - INSTITUT D'ÉTUDES IBÉRIQUES ET IBÉRO-AMÉRICAINES (PESSAC, GIRONDE), *Esprit créole et conscience nationale (Essai sur la formation des consciences nationales en Amérique Latine)*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, 152 pages

COMMUNICATION ET MÉDIA RADIOPHONIQUE

Ouvrages

- ALBERT Pierre et TUDESQ André-Jean, *Histoire de la radio-télévision*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, 127 pages
- ALMEIDA (D') Fabrice et DELPORTE Christian, *Histoire des médias en France, de la Grande Guerre à nos jours*, Paris, Flammarion, 2003, 434 pages
- BALMER Étienne, *Les radios musicales et la programmation musicale en France : économie de la culture*, Paris, L'Harmattan, 2005, 114 pages

-
- BAMBERGER Manuel, *La radio en France et en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 1997, 127 pages
 - BEN AMOR– MATHIEU Leïla, *Les télévisions hispaniques aux États-Unis. L'invention d'une communauté*, Paris, CNRS Éditions, 2000, 288 pages
 - BÉNETIÈRE Jean et SONCIN Jacques, *Au cœur des radios libres*, Paris, L'Harmattan, 1989, 253 pages
 - BENHAÏM Jean-Pierre, BONVOISIN Florence et DUBOIS Raphaël, *Les radios locales privées*, Paris, Entreprise moderne d'Édition, Collection Média et Vie Sociale, 1985, 153 pages
 - BOUVIER Jean-Claude, *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et Méthodes*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, 136 pages
 - BOUVIER Jean-Claude, *Espaces du langage. Géolinguistique, toponymie, cultures de l'oral et de l'écrit*, Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, 412 pages
 - BOYER Henri (sous la direction de), *Plurilinguisme : « contact » ou « conflit » de langues ?*, Paris, L'Harmattan, 1997, 255 pages
 - BOYER Henri, *De l'autre côté du discours : recherche sur le fonctionnement des représentations communautaires*, Paris, L'Harmattan, 2003, 122 pages
 - CAZENEUVE Jean, *Sociologie de la radio-télévision*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, n°1026, 1962, 126 pages
 - CAZENEUVE Jean, *La société de l'ubiquité : communication et diffusion*, Paris, Denoël, 1972, 421 pages
 - CHANIAC Régine, FLICHY Patrice et SAUVAGE Monique, *Les radios locales en Europe*, Paris, La Documentation Française, 1979, 126 pages
 - CHARAUDEAU Patrick, *Aspects du discours radiophonique*, Paris, Didier Érudition, 1984, 162 pages
 - CHARAUDEAU Patrick, *Le discours d'information médiatique : construction du miroir social*, Paris, Nathan, 1997, 286 pages
 - CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique (sous la direction de), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 660 pages

-
- CHEVAL Jean-Jacques, *Les radios en France. Histoire, état et enjeux*, Rennes, Apogée, 1997, 248 pages
 - DELEU Christophe, *Les anonymes à la radio : usages, fonctions et portée de leur parole*, Paris, De boeck-INA, 2006, 112 pages
 - DESCAVES Pierre, *Quand la radio s'appelait Tour Eiffel*, Paris, La Table Ronde, 1962, 207 pages
 - DESCAVES Pierre et MARTIN Albert Victor Jean, *Un siècle de radio et de télévision*, Paris, Productions de Paris, 1965, 399 pages
 - DOISE Willem et PALMONARI Augusto, *L'étude des représentations sociales*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1986, 207 pages
 - DU BERGER Jean, MATHIEU Jacques et ROBERGE Martine, *La radio à Québec 1920-1960*, Laboratoire d'ethnologie urbaine, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1997, 297 pages
 - DUVAL René, *Histoire de la radio en France*, Paris, Éditions Alain Moreau, 1979, 444 pages
 - ESCARPIT Robert, *L'information et la communication : théorie générale*, Paris, Hachette Université, 1991, 222 pages
 - ESCARPIT Robert, *Théorie générale de l'information et de la communication*, Paris, Hachette, 1976, 218 pages
 - ESCARPIT Robert, *Théorie de l'information pratique et politique*, Paris, Éditions du seuil, 1981, 219 pages
 - FRANCOIS Bastien et NEVEU Érik (sous la direction de), *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, 322 pages
 - GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1 La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, 255 pages
 - GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 230 pages
 - GOFFMAN Erving, *Façons de parler*, Paris, Éditions de minuit, 1987, 285 pages

-
- GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de minuit, 1991, 573 pages
 - GUMPERZ John J., *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge Press University, 1982, 225 pages
 - GUMPERZ John J., *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1989a, 185 pages
 - GUMPERZ John J., *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, Paris, l'Harmattan, 1989b, 185 pages
 - HUC Benjamin et ROBIN François, *Histoire et dessous de la radio en France et dans le monde*, Paris, Les Éditions de France, 1938, 258 pages
 - HUTH Arno, *La Radiodiffusion : puissance mondiale*, Paris, Gallimard, 1937, 508 pages
 - JANKOWSKI Nick, PREHN Ole et STAPPERS James, *The people's voice. Local Radio and Television in Europe*, London, John Libbey Publishing, 1992, 274 pages
 - JEANNENEY Jean-Noël, *Une histoire des médias. Des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 217 pages
 - JOSEPH Isaac, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 126 pages
 - JOST François, *Introduction à l'analyse de la télévision*, Paris, Ellipses, 1999, 176 pages
 - KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *La conversation*, Paris, Éditions du seuil, 1996, 92 pages
 - KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1998, 404 pages
 - KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *Les interactions verbales*, Tome II, Paris, Armand Colin, 1992, 368 pages
 - KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *Les interactions verbales. Variations culturelles et échanges rituels*, Tome III, Paris, Armand Colin, 1998, 347 pages
 - KOUCHNER Jean, *Les radios de proximité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, 184 pages

-
- LABOV William, *Sociolinguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, 457 pages
 - LAFRANCE Jean-Paul (sous la direction de), *Les radios nouvelles dans le monde*, Paris, La Documentation Française, Collection Notes et Études documentaires, 1985, 128 pages
 - LOCHARD Guy, *L'information télévisée : mutations professionnelles et enjeux citoyens*, Paris, CLEMI, INA, Vuibert, 2005, 219 pages
 - LOCHARD Guy et SOULAGES Jean-Claude, *La communication télévisuelle*, Paris, Armand Colin, 1998, 239 pages
 - MEHL Dominique, *La télévision de l'intimité*, Paris, Seuil, 1996, 253 pages
 - MIÈGE Bernard, *La société conquise par la communication. La communication entre l'industrie et l'espace public*, Tome II, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1997, 213 pages
 - MISSIKA Jean-Louis et WOLTON Dominique, *La folle du logis*, Paris, Gallimard, 1983, 338 pages
 - NEL Noël, *Le débat télévisé*, Paris, Armand Colin, 1990, 272 pages
 - OLLIVIER Bruno, *Observer la communication : naissance d'une interdiscipline*, Paris, Éditions du CNRS, 2000, 184 pages
 - PAILLIART Isabelle (sous la direction de), *Espace public et l'emprise de la communication*, Grenoble, Ellug, 1995, 211 pages
 - PROT Robert, *Des radios pour se parler, les radios locales en France*, Paris, La Documentation française, 1985, 141 pages
 - ROYOT Daniel et RUEL Susan (sous la direction de), *Les médias et l'information aux États-Unis de 1945 à aujourd'hui. Presse, radio, télévision et multimédia*, Paris, Didier Érudition, CNED, 1997, 288 pages
 - SABBAGH Antoine, *La radio, rendez-vous sur les ondes*, Paris, Gallimard, 1995, 128 pages
 - SCHAEFFER Pierre, *Machines à communiquer. Genèse des simulacres*, Tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 318 pages

- TÉNOT Franck, *Radios privées, radios pirates*, Paris, Denoël, 1977, 222 pages
- THOVERON Gabriel, *Radio et télévision dans la vie quotidienne*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, 1971, 882 pages
- THOVERON Gabriel, *Histoire des médias*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 95 pages
- TRAVERSO Véronique, *Analyse des conversations*, Paris, Nathan, 1999, 128 pages
- ULMANN-MAURIAT Caroline, *Naissance d'un média. Histoire politique de la radio en France 1921-1931*, Paris, L'Harmattan, Collection Communication, 1999, 270 pages
- WOLTON Dominique, *Éloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Paris, Champs Flammarion, 1993, 319 pages
- WOLTON Dominique, *L'autre mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003, 211 pages
- OCPLACS CONFERENCE, *Media in America Latin and the Caribbean : domestic and international perspectives : proceedings*, Windsor, Canada, University of Windsor, 1985, 272 pages

Reuves, articles, contributions

- ALIBERT Jean-Louis et AVRILLIER Raymond, « Des radios libres aux radios locales privées », in CONGRÈS NATIONAL DES SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, *Régions et communication*, 5^{ème} Congrès national des Sciences de l'information et de la communication, 15-16-17 mai 1986, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, pp. 136-144
- AUCHLIN Antoine, FILLIETTAZ Laurent, GROBET Anne et SIMON Anne-Catherine, « (En)action, expérientiation du discours et prosodie », *Cahier de linguistique française*, 26, 2004, p 217-249
- BOUVIER Jean-Claude, « Le concept d'ethnotexte et sa pertinence dans l'étude des identités occitanes », Montpellier, *Revue de Langues Romanes*, n°2, 1986, pp. 235-250
- BOYER Henri, « Peut-on parler d'*imaginaires ethnosocioculturels* francophones ? », in Actes du colloque international La francopolyphonie : langues et identités, Chisinau, 23-24 mars 2007, pp. 41-47

-
- CARDON Dominique et HEURTIN Jean-Philippe, « La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter » in FRANCOIS Bastien et NEVEU Érik (sous la direction de), *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 85-119
 - CÉSAR Gérard, « Les 20 ans de RFO », Document de communication interne du Réseau France Outre-Mer, avril 2003, pp. 9-12
 - CHEVAL Jean-Jacques, « Les radios locales privées et les langues régionales en Aquitaine », *Lengas Revue de sociolinguistique*, n°35-36, Montpellier, pp. 89-129
 - DELORME Anne-Claire, « Le rendez-vous manqué des radios locales privées : le local imaginaire », *Réseaux*, n°15, Décembre 1985, pp. 43-81
 - LOUIS Patrice, « Radios périphériques et régions ultra-périphériques », *Hermès*, n°32-33, « La France et les outre-mers », Paris, Éditions du CNRS, 2002, pp. 247-249
 - MACÉ Eric, « Qu'est-ce qu'une sociologie de la télévision ? Esquisse d'une théorie des rapports sociaux médiatisés, 1. La configuration médiatique de la réalité », *Réseaux*, n°104, 2000, pp. 246-288
 - MÉADEL Cécile, « La radio et ses territoires », *Sciences de la Société*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, n°35, pp.113-122
 - OLLIVIER Bruno et PULVAR Olivier, « Éléments pour une problématique en Sciences de l'information et de la communication dans les Départements français d'Amérique », *Univers Créoles*, n°1, Paris, Economica, 2001, pp. 233-254
 - PROT Robert, « Des radios libres aux radios locales privées. Témoignages et réflexions », *Cahiers d'Histoire de la Radiodiffusion*, n°41, juin-août 1994, pp.64-94
 - PROT Robert, « Les radios locales privées ont déjà une histoire », *Cahiers d'Histoire de la Radiodiffusion*, n°1, Décembre 1982, pp.18-21
 - TÉTU Jean-François, « La radio et la maîtrise du temps », *Études de Communication*, n°15, Université de Lille 3, 1994, pp. 75-89
 - TÉTU Jean-François, « La radio, un média délaissé », *Hermès*, n°38, « Les SIC : Savoirs et pouvoirs Paris », Paris, Éditions du CNRS, 2004, pp.63-68
 - TUDESQ André-Jean, « L'information locale et les radios locales », *Les Bulletins de l'IDATE*, n°15, Avril 1984, Montpellier, pp.83-97

-
- TUDESQ André-Jean, « L'information dans les Petites Antilles anglophones ou néerlandaises après 1945 » in GUILLAUME Pierre (sous la direction de), *Identités caraïbes*, 123^{ème} Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Antilles-Guyane 1998, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2002, pp. 115-132

 - WOLTON Dominique, « La télévision européenne en question », *Médiaspouvoirs*, n°20, « Les télévisions en Europe », octobre –novembre -décembre 1990, pp. 87-94

 - Dossier « La Radio », *Réseaux*, n°52, Paris, 1992, pp.7-94

INDEX

INDEX DES FIGURES

Figure 1. Indices discursifs implicites et compétences communicationnelles	98
Figure 2. Circuit des représentations et ethnodiscours	105
Figure 3. Les radios des Départements français d'Amérique	157
Figure 4. Toponymie Amérindienne de la Méditerranée Caribéenne	184
Figure 5. Distribution des tours de parole sur <i>Radio Caraïbes International</i>	263
Figure 6. « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie! » : Thématiques et segments discursifs	268
Figure 7. Thématiques, proximités, visées et contrats de communication	276
Figure 8. Distribution des thématiques dans « Ça vous concerne »	277
Figure 9. Distribution des thématiques dans « Bien dans la vie! »	278
Figure 10. Les espaces d'inscription du discours	280
Figure 11. Les espaces d'identisation du discours	283
Figure 12. Les marques culturelles du discours	285
Figure 13. Genres musicaux et artistes	287
Figure 14. Programmation musicale de « Ça vous concerne »	289
Figure 15. Programmation musicale de « Bien dans la vie! »	290
Figure 16. Marques et pratiques transcodiques du discours	292
Figure 17. La part de créole dans l'émission « Ça vous concerne »	293
Figure 18. La part de créole dans l'émission « Bien dans la vie! »	294
Figure 19. Interjections et onomatopées	295
Figure 20. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de services et conseils	297
Figure 21. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de santé et de bien-être	298
Figure 22. Distribution des ethnodiscours dans les rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale	299
Figure 23. La distribution des ethnodiscours dans les rubriques de société	300
Figure 24. Les ethnodiscours dans les rubriques d'assistance	301

Figure 25. Les ethnodiscours dans les rubriques de divertissement	301
Figure 26. Le « Point Ici » ou les territoires de l'identité	327
Figure 27. Les territoires de l'identité et leur degré d'abstraction	328
Figure 28. « L'Ailleurs » ou les territoires de l'identisation	341
Figure 29. La musique sur <i>Radio Caraïbes International</i>	359
Figure 30. Le créole sur <i>Radio Caraïbes International</i>	366
Figure 31. Circuit des ethnodiscours médiatiques et sentiment identitaire	384

INDEX DES NOTIONS

A

Acculturation 40, 43, 45
 Altérité 43, 51
 Alternance codique 209, 210, 370
 Appartenance 7

B

Branchement(s) 22, 46, 358

C

Cadre(s) d'interactions 94
 Caribbean Cultural Studies 233, 234
 Choteo 217, 218
 Communauté(s) imaginée(s) 75, 82, 83
 Communication infranationale 127, 129, 132
 Communication radiophonique 91, 92, 93
 Compétences communicationnelles 96, 98
 Conscience identitaire 159, 160, 164
 Continuum 206, 207, 208
 Contrat de communication 93, 269, 270, 271,
 272, 273, 274, 275
 Contre-culture 202, 216, 219, 338
 Créole(s) 207, 208, 212, 214, 320, 361-375
 Créolité 21, 229, 230, 231, 232, 252
 Créolisation(s) 21, 51, 52, 53, 54, 233, 236
 Culturalisme 38
 Culture 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44

D

Diaspora 41, 76, 238
 Diglossie 206, 207, 208, 362, 363

E

Éléments périphériques 162, 163
 Émission interactive 94, 95, 260, 263
 Ethnodiscours 27, 100, 103, 104, 105, 265,
 296
 - Territoriaux 304-340, 381
 - culturels 340-361, 381
 - linguistiques 361-380, 381
 Ethnoscape 75
 Ethnotexte 101, 102, 103
 Ethnogenre 102, 103
 Éthologie 58

F

Fonctions conversationnelles 370
 Frontières ethniques 43

G

Géosymboles 20, 104, 310

I

Identité 34, 35, 36, 37, 38
 Identité culturelle 38-48, 50
 Identité négative 46
 Identisation 39, 283
 Îléité 121, 123
 Imaginaires ethnosocioculturels 25, 98
 Implicite 96, 98
 Indices de contextualisation 367
 Infranationalité 100, 126, 127
 Insularité 121, 122, 123
 Insularisme 120, 121, 122, 123, 124
 Interculturalité 43, 44, 53

L

Local, localité 110, 111, 112, 113, 114, 120, 124

M

Marronnage 193, 194, 195, 202, 210
 Média(s) *en région* 99, 100
 Méditerranée caribéenne 180, 184
 Métissage 51, 52, 53
 Minorité involontaire 46
 Multiculturalisme 47, 48, 49, 50

N

Nation, national, nationalisme 81, 82, 83, 84
 Néocolonialismes 199
 Nissonologie 19, 120
 Noyau central 162

P

Parole ordinaire 258, 259, 260, 261
Pratiques transcodiques 291, 368
Prosodie 362, 376, 377, 379

R

Radios périphériques 133, 134, 145
Radiodiffusion infranationale 91, 92, 132,
157
Région, régionalité, régionalisme 115, 116,
117, 118, 119, 120
Représentation(s) 160, 161, 162, 163, 164, 165
Représentation(s) d'appartenance 165, 166
Représentations(s) identitaires 166, 167
Représentation(s) territoriale(s) 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173
Réseau(x) 72, 73, 74

S

Sentiment national 79,81, 83, 84, 85, 86
Stratégies identitaires 20, 36, 44, 45

T

Territoire 18, 56, 57, 58, 59
Territoire-identité 20, 69
Territoire-île 306, 307, 308, 309, 310, 311,
312, 313, 326
Territoire-caraïbe 322,323, 324, 325, 326
Territoire-département 313, 314, 315, 316,
317
Territoire-pays 317, 318, 319, 320, 321, 322,
326
Traditions inventées 86,87, 344
Traite esclavagiste 190, 191, 238

V

Visées communicationnelles 266, 269, 270

INDEX DES RADIOS

A

Actif (Radio) 152, 153
Africa Maghreb (Radio) 146
Agen (Radio) 146
Andorre (Radio) 133, 146
Antilles (Radio) 145
Audizioni Italiana (Radio) 133

B

Balisier (Radio) 153
Banlieue Relax (Radio) 151
Basse-Terre (Radio) 139, 142
Bologna (Radio) 133
Bordeaux Sud-Ouest (Radio) 146

C

Canada International (Radio) 146
Capitole (Radio) 151
Caraïbes International (Radio) 26, 92, 145,
pp. 241-264
Caribbean International (Radio) 243, 245,
248
Chérie FM Martinique 153
City (Radio) 138
Columbia (Radio) 138
Continental Madrid (Radio) 146

D

Deutsche Welle 146

E

Europe1 133, 274
Espérance 153
Espoir (Radio) 156
Évangélique de la Martinique 153, 156
Ekla FM 153

F

Floréal (Radio) 151
France Atlantique (Radio) 153
France Inter 157
France International (Radio) 151
France outre-mer (Radio) 150, 152
Fréquence Caraïbe (Radio) 153
Fusion 153

G

Gayak (Radio) 152
Guadeloupe (Radio) 136, 138, 141, 143,
147, 151

I

Intermodulation Caraïbe Sounds (Radio) 153
Intertropicale (Radio) 153

J

Jumbo (Radio) 145, 248

K

Kampêch (Radio) 153
Karata (Radio) 151

L

Luxembourg (Radio) 133, 244

M

Madras FM 153
Martinique (Radio) 135, 136, 137, 139, 147
Massabielle (Radio) 153
Méduse (Radio) 151
Merci Seigneur 153
Milano International (Radio) 133
Monte Carlo (Radio) 133, 146
Montpellier (Radio) 146
Montserrat (Radio) 146
Morne Céron (Radio) 153

N

Nouvel Horizon (Radio) 152
NRJ Antilles 249

P

Paris Mondial 137
Parma (Radio) 133
Pointe-à-Pitre (Radio) 136

R

Radio 7. 146
Radio 22. 153
Radio 105. 151
Radyo Assé Pléré An Nou Lité 152, 253
Réseau France Outre-mer 150, 155, 242
Radyo Inité 152
Radyo Lévé Doubout Matnik 152, 253
Radyo Tambou 152
Roc (Radio) 151

S

Saint-Louis (Radio) 153, 156
Sainte-Marie (Radio) 153
Sicilia Libera (Radio) 133
Souffle de vie (Radio) 153
Sun FM 153

T

Timanmaille (Radio) 153
Tonic FM (Radio) 146
Toulouse (Radio) 146

V

Vie Meilleure (Radio) 153
Virgin Radio 156

Z

Zouk Radio 153

INDEX DES PERSONNES

A

Alié Marc 151
Asselin de Beauville Jean-Claude 249, 255

B

Babin Roger 136
Balthazar 255
Belaye Robert 244
Béllaire Ancelot 142
Bélorgey Gérard 155
Bordy Roger 143
Boullanger Édouard 135

C

Chomereau-Lamotte Jean 142, 143, 253
Cornély Guy 142, 143, 144

D

De Biasi Christian 142
Dieupart Robert 151
Duval Yann 244, 254, 256

E

Etchart Salva 144

F

Fechner Christian 146
Ferry Michel 244

G

Gilles René 244
Guetta Françoise 141

H

Haan André 136

J

Jolivaire Luidji Colas 143
Judith 261

L

Laval Pierre 134
Létang Casimir 142
Leulliot Jean-Michel 244
Loutoby Mano Martel 246, 252, 255
Louis Patrice 248

M

Marion Bruno 147
Marival Daniel 248
Maryse 244
Métro Henri 143
Meyer Patrick 146
Michelson Charles 134

N

Nedeljkovic Eddy 151
Noël Guy 245, 246
Nohilé Philippe 151

P

Pistolesi Anne 147

R

Ragueneau Philippe 147
René Eric 151
Roche Peggy 261
Roure Rémi 141
Roussel Yvon 245

S

Schaeffer Pierre 140
Selbonne Claude 141
Séri Antoine 135, 137
Seymour Jean-Jacques 147

T

Thierry Bastien 255
Trémoulet Jacques 145,146

Z

Zandronis Dannick 143, 147

TABLE DES MATIÈRES

<u>REMERCIEMENTS</u>	5
<u>SOMMAIRE</u>	9
<u>INTRODUCTION</u>	14
Le contexte de recherche	17
Une démarche nécessairement transdisciplinaire	17
Des espaces insulaires comme terrain de recherche	18
Conscience et sentiment identitaires en espace Caraïbe comme champ d'étude	20
Médias et discours médiatiques en territoires insulaires	22
Valoriser l'étude des médias <i>en région</i>	22
La radio privée des Départements français d'Amérique comme objet d'analyse	24
Des représentations aux ethnodiscours	27
Corpus et articulation de la thèse	28

PREMIÈRE PARTIE

IDENTITÉ(S) CULTURELLE(S), TERRITOIRE(S) ET COMMUNICATION(S) : UN SYSTÈME HOLISTIQUE

<u>Chapitre 1. De la culture aux rapports identitaires</u>	34
I. <u>Éléments de définition d'un concept <i>ultrapolysémique</i></u>	35
1. Des origines anthropologiques	36
2. L'identité culturelle, une réinterprétation sociale	38
II. <u>Acculturation et interactions</u>	40
1. Une problématique <i>discontinuiste</i> de la culture	40
2. Logiques identitaires interculturelles	44
III. <u>Multiculturalité(s), <i>branchements</i> et créolisations</u>	46
1. La théorie multiculturelle	47
2. La culture aux prises avec l'État	48
3. Polyphonismes culturels	51

<u>Chapitre 2. Du territoire aux rapports spatiaux</u>	56
I. <u>Le territoire : un objet de pensée</u>	57
1. De l'éthologie animale à l'éthologie humaine	58
2. Un territoire politique et administratif	59
II. <u>Le territoire en Sciences sociales</u>	61
1. Un territoire entre individualité et collectivité	61
2. Un territoire approprié	63
3. Une élaboration discursive et diachronique	64
III. <u>Des territoires symboliques</u>	66
1. Des <i>territoires-identité</i>	67
2. Complexités territoriales	70
3. Des territoires en réseau	72
4. Des territoires idéels	74
<u>Chapitre 3. Les rapports entre média(s) et identité territorialisée</u>	78
I. <u>Communication, médias et construction territoriale nationale</u>	79
1. (Re)penser le national	80
2. Le texte au fondement de la nation	83
3. L'État producteur d'identité territoriale	85
4. Invention d'un territoire historique	86
II. <u>Communication radiophonique, identité(s) et nouvelles territorialités</u>	90
1. Les caractéristiques de la communication radiophonique	91
A. La radio, un dispositif médiatique singulier	91
B. L'émission de <i>talk-show</i> , un cadre symbolique d'interactions verbales et sociales	94
C. Discursivité radiophonique et compétences communicationnelles	96
2. L'(Ethno)discursivité radiophonique dans le processus d'élaboration territoriale et identitaire	99
3. Émergences de nouveaux territoires médiatiques	105
Conclusion de la première partie	108

DEUXIÈME PARTIE

CONSCIENCES INFRANATIONALES, CONSCIENCES CARIBÉENNES

<u>Chapitre 4. Localité, régionalité, insularité et radiophonie infranationale</u>		110
I.	<u>(Re)problématiser le local</u>	111
	1. Le local et le national	111
	2. Le local, une idéologie territoriale	113
II.	<u>La région : une figure particulière du local</u>	115
	1. Une invention institutionnelle	115
	2. Un espace vécu	118
III.	<u>L'île, un local singulier</u>	120
	1. Insularité, insularisme, iléité	121
	2. Contradictions et ambivalences des îles	124
IV.	<u>Espace local et communication</u>	126
	1. Caractéristiques de la communication infranationale	127
	A. D'une communication politique ...	127
	B. ... À des communications sociales et culturelles territorialisées	129
	2. La radiodiffusion infranationale en France	132
	A. Le contexte métropolitain	132
	B. Le contexte insulaire : une histoire de la radiodiffusion infranationale dans les Départements français d'Amérique	135
	a. L'apparition de la radiodiffusion dans les Départements français d'Amérique (1937-1940)	135
	b. La « voix de la France » aux Antilles (1945-1950)	139
	c. Prémices insulaires, prémices créoles (1950-1962)	142
	d. L'arrivée des radios périphériques archipéliques (1962-1980)	145
	e. La libéralisation des ondes et les radios libres	150
	▪ La loi de 1982 dans les Départements français d'Amérique	150
	▪ La multiplication des radios privées infranationales	151
	▪ La radio infranationale, outil de valorisation culturelle	154

Chapitre 5. Le sentiment d'appartenance : un ensemble de représentations **159**

I.	<u>Les représentations : des interprétations cognitives et sociales du réel</u>	160
	1. La théorie du noyau central	162
	2. Les éléments périphériques	163
II.	<u>Représentations d'appartenance</u>	165
	1. Des représentations identitaires	166
	2. Des représentations territoriales	168
III.	<u>Consciences infranationale et insulaire utopiques</u>	173
	1. Sentiment d'appartenance insulaire	173
	2. Une culture insulaire	177

Chapitre 6. Région Caraïbe, appartenance(s) caribéenne(s) **180**

I.	<u>Éléments pour une histoire de la Caraïbe insulaire et des Antilles françaises</u>	181
	1. Traites et esclavage en Terres Caribéennes	182
	A. De l'or, du sucre et des esclaves	183
	B. Antagonismes européens	187
	C. La Traite négrière : une entreprise de globalisation économique et de fragmentation ethnique et sociale	190
	2. Résistances, abolitions et indépendances	193
	A. Marronnages	193
	B. Le temps des émancipations	195
	C. Néocolonialisme(s) au XXe siècle	199
II.	<u>Naissance d'une conscience ethnoculturelle</u>	201
	1. Culture(s) de la résistance	202
	A. Les langues créoles	202
	a. Diglossie, continuum ou interlectalité ?	206
	▪ La théorie fergusonnienne	206
	▪ Diglossies hétérotopique, homotopique et continuum	207
	b. L'alternance codique	209
	B. La créolisation par le rythme	211
	a. Danses et musiques pendant la période esclavagiste	211
	b. Danses et musiques modernes	212
	c. Les contes	215
	d. Le carnaval	216
	C. El choteo criollo	217

2. Nationalismes dans la Caraïbe	219
A. Préfigurations nationales créoles	219
B. Naissance d'une conscience pan-caribéenne	224
III. <u>Thématiques littéraires, thématiques identitaires</u>	226
1. Le rôle de l'élite intellectuelle dans la formulation identitaire créole	227
2. Caribéanité et créolité	229
3. Les <i>Caribbean Cultural Studies</i>	233
4. Une identité régionale, diasporique, rhizomatique	236
<u>Conclusion de la deuxième partie</u>	239

TROISIÈME PARTIE

LA RADIO INFRANATIONALE DES DÉPARTEMENTS FRANÇAIS D'AMÉRIQUE, LIEU D'EXPRESSION D'UNE CONSCIENCE IDENTITAIRE TERRITORIALISÉE

<u>Chapitre 7. Objet et corpus d'étude</u>	241
I. <u>Une présentation sociohistorique de <i>Radio Caraïbes International</i></u>	243
1. D'une radio périphérique	243
2. ... À une radio créole	245
II. <u><i>RCI c'est la vie !</i> et la culture insulaires et pan-créoles</u>	250
1. Un lien linguistique	250
2. Un liant socioculturel	254
III. <u>Description des émissions du corpus</u>	257
1. Le talk sur <i>Radio Caraïbes International</i> : cadre d'expression des parlers « ordinaires » créoles	258
2. « Ça vous concerne » et « Bien dans la vie ! »	261

<u>Chapitre 8. Thématiques et marques discursives médiatiques</u>	265
I. <u>Thématiques et contrats de communication des émissions de talk show de Radio Caraïbes International</u>	265
1. Les thématiques de la mise en discours de l'identité	266
2. Visées et spécificités discursives des segments thématiques	269
A. Services et conseils	270
B. Santé et bien-être	271
C. La valorisation culturelle et patrimoniale	271
D. La société	272
E. L'assistance	273
F. Le divertissement	273
G. La promotion	274
H. L'actualité	274
II. <u>Les marques discursives de l'identité et de la culture au sein des énonciations radiophoniques en milieu insulaire</u>	279
1. Les marques spatiales	280
A. Les espaces d'inscription du discours	280
B. Les espaces d'identisation du discours	283
2. Les marques culturelles	284
3. Les marques linguistiques et langagières	291
A. Les marques et pratiques transcodiques	291
B. Prosodie et paralangage	294
III. <u>Thématiques et marques discursives</u>	296
1. Les rubriques de services et conseils	297
2. Les rubriques de santé et bien-être	298
3. Les rubriques de valorisation culturelle et patrimoniale	299
4. Les rubriques de société	300
5. Les rubriques d'assistance	301
6. Les rubriques de divertissement	301
<u>Chapitre 9. Les ethnodiscours : des manifestations médiatiques de culture(s) et d'identité(s)</u>	304
I. <u>Les ethnodiscours territoriaux, des énoncés multispatialisés</u>	305
1. Le « Point Ici »	306
A. Le territoire – île	306
B. Le territoire – département	313
C. Le territoire – pays	317
D. Le territoire – caraïbe	323
2. L'Ailleurs	328
A. La France et l'Europe	329

	a. La France, la métropole, l'Hexagone	329
	b. L'Europe	333
	B. Le Monde Noir	335
	a. Le continent Africain	335
	b. Les Amériques Noires	339
II.	<u>Les ethnodiscours culturels, des précipités de créolisation</u>	342
	1. Des ethnodiscours ethnosociohistoriques	342
	2. Des ethnodiscours entre passé et futur	345
	A. L'oralité	346
	B. Les manifestations carnavalesques	348
	C. Croyances et magies	351
	3. Des ethnodiscours culinaires	353
	4. Des ethnodiscours musicaux	358
III.	<u>Les ethnodiscours révélateurs de télescopes psycholinguistiques</u>	363
	1. Diglossie et alternance codique comme marqueurs linguistiques, ethniques et identitaires	364
	A. La diglossie sur <i>Radio Caraïbes International</i>	365
	B. L'alternance codique	368
	C. Les fonctions conversationnelles de l'alternance codique au sein des énonciations radiophoniques en milieu insulaire franco-créolophone	370
	a. Expression ou mot sans équivalent en français ou en créole	371
	b. Citation sociale ou discours rapporté	372
	c. Insécurité linguistique	373
	d. Créer du relationnel	375
	e. Cohérence codique	376
	2. Accents et indices prosodiques ou <i>signes de contextualisation</i>	378
	 <u>Conclusion de la troisième partie</u>	 382
	 <u>CONCLUSION GÉNÉRALE</u>	 385
	 <u>BIBLIOGRAPHIE</u>	 395

<u>INDEX</u>	424
---------------------	------------

<u>TABLE DES MATIÈRES</u>	432
----------------------------------	------------

<u>ANNEXES DANS UN SECOND VOLUME</u>	441
---	------------

**Radio infranationale et discursivité identitaire en milieu insulaire :
des représentations sociales aux ethnodiscours médiatiques.
*Le cas des Départements français d'Amérique***

La présente recherche vise à questionner le système triadique que forment une identité culturelle, un territoire et un média au sein d'une aire géographique singulière : la Méditerranée caribéenne, et plus particulièrement les Départements français d'Amérique (DFA) que sont la Guadeloupe et la Martinique. L'essor de la société de l'information et de la communication n'ayant pas épargné ces départements, les *mesocommunications* et *microcommunications*, en tant qu'expressions alternatives aux phénomènes contemporains de globalisation, se présentent désormais comme des lieux de refondation, de (re)construction mais également de réenracinement identitaire. Dans cette dynamique, les médias infranationaux jouent un rôle central dans la matrice de construction identitaire et culturelle, et notamment la radio qui occupe une place centrale au sein de ces sociétés de l'oralité. En tant qu'objet social, nous soutenons l'hypothèse que la radio, à travers ses discours, participe à la matrice de figuration d'une identité mythifiée et au maintien de ce complexe fictionnel ayant une puissance symbolique, idéologique et sociale. Les interactions des dimensions médiatique, territoriale, culturelle et linguistique au sein d'une formation humaine donnée participant à l'élaboration d'un certain type d'énoncés médiatiques que nous avons identifiés comme étant des *ethnodiscours* ; des implicites communautaires d'interconnaissance manifestations médiatiques d'une conscience d'appartenance spécifique et des représentations sociospatiales, socioculturelles et sociolinguistiques que celle-ci sous-tend.

Mots clés : Départements français d'Amérique (DFA), identité culturelle, espace insulaire infranational, radio infranationale, représentations sociales, ethnodiscours

**Infranational radio and identity discourses in island spaces :
from social representations to mediatic ethnodiscourses
*The case of the French Departments of America***

This study aims to question the system formed by a cultural identity, a territory and a media into a particular geographic area which is the Caribbean sea, in other words the French Departments of America (FDA) : Guadeloupe and Martinique. As the rest of the world, the FDA are got by the development of the information and communication, and *mesocommunications* and *microcommunications* as cultural and alternate expressions to globalization phenomenons, are places of identity reconstruction and refoundation. So, for these islands medias play a central role in the dynamics of cultural and identity construction, espacially radio, for example, which is the most used media. As a social subject, we put forward the hypothesis that radio is the mediatic version and embodied the permanent process building and rebuilding of the categories of reality produced by social actors and culture bearers. Through the produced discourses, radio takes part in the matrix of construction of a local, regional and mythical identity, and also contributes to maintain this fictionnal elaboration endowed with symbolic, ideological and social powerful. We think that the interactions that exist between the mediatic, the cultural, the territorial and the linguistic dimensions which occur inside a human being community, create discursive productions identified as *ethnodiscourses*. Those *ethnodiscourses* are the mediatic manifestations of a specific identity consciousness. They are also the mediatic expressions of sociospatial, sociocultural and sociolinguistic representations.

Key words : French Departments of America (FDA), cultural identity, infranational island area, infranational radio, social representations, ethnodiscourses

Laboratoire Communication, Information, Média (EA 1484)
Centre de Recherche sur L'Éducation aux Médias
Université La Sorbonne Nouvelle – Paris III
Rue de Santeuil
75005 PARIS