Caraïbe : logiques de la diversité ou sociétés impossibles?

Francis Affergan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24068>

DOI : 10.4000/lhomme.24068

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 219-225

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Francis Affergan, « Caraïbe : logiques de la diversité ou sociétés impossibles? », *L'Homme* [En ligne], 179 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24068> ; DOI : 10.4000/lhomme.24068

Caraïbe : logiques de la diversité ou sociétés impossibles?

Francis Affergan

LA QUESTION DES Amériques noires est aujourd'hui un champ de recherche prolifique. De Bastide à Goulbourne et de R. T. Smith à Gilroy, la Caraïbe, au sens large, c'est-à-dire en y incluant le Brésil et le sud des États-Unis, fut étudiée sous l'aspect symptomatique d'un révélateur particulièrement éclairant du problème des comportements sociaux et culturels des descendants d'esclaves. Christine Chivallon préfère se concentrer sur la Caraïbe en son sens restreint, à savoir l'espace de l'archipel antillais, en partant de Cuba jusqu'à Trinité-et-Tobago. Elle entend porter toute son attention sur la « géographie démographique » (p. 36) de la diaspora de ces néo-Africains arrivés aux îles durant la période de la traite transatlantique et de l'esclavage.

Or la catégorie de « diaspora » n'allant pas de soi, il est légitime de se demander si les néo-Africains sont encore Africains ou déjà Américains. Et quelle sorte culturelle d'Américains sont-ils ? Des nouveaux Américains créoles ? Ou bien encore la résultante hybride de plusieurs courants qu'une anthropologie du métissage s'emploie aujourd'hui à mettre au jour ?

Dans ce contexte multidimensionnel, Christine Chivallon conduit une investigation sur les différents aspects de cette diaspora – catégorie sur la validité de laquelle nous reviendrons –, comme la couleur de la peau, les construits identitaires, la matrifocalité, le modèle politique, l'aliénation des consciences, l'espace perçu et vécu. Y a-t-il une « expérience diasporique noire » (p. 39), se demande l'auteure, telle qu'on puisse en inférer une totalité légitime, à la fois sur les plans géographique, social et culturel ? Est-on en droit d'en induire une approche holiste, fermement appuyée sur des enquêtes empiriques ? Ou bien sera-t-on réduit à analyser un chapelet d'îles, dont chacune constituerait en quelque sorte

_____ À propos de Christine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éd., 2004 (« Espaces & Milieux »).

une unité insécable et autonome et dont l'investigation ne pourrait alors qu'en rester à un stade pointilliste et décousu ? C'est bien le pari ensembliste que Christine Chivallon propose, pari à mon sens gagné, en dépit des réserves qui ne réussiront néanmoins pas à démanteler l'entreprise.

Ce parti pris holiste, qui semble correspondre à la perspective adoptée aujourd'hui par nombre de chercheurs anglo-saxons, emprunte toutefois, pour parvenir à ses fins, la voie étroite de la « diaspora », catégorie qui répondrait à l'exigence d'une lecture multiple de la diversité culturelle dont la présence sature l'ensemble social de ces îles. Cette catégorie constitue le fil rouge de l'ouvrage en offrant une double prise d'analyse : objective dans la mesure où elle est travaillée comme une donnée, et critique dès lors que Christine Chivallon lui fait subir un traitement qui permet d'y percevoir toutes ses faiblesses et ses insuffisances épistémologiques. Car c'est par elle que transitent trois identificateurs de la situation expérientielle de cet archipel : les migrations, la matrifocalité et la notion de « communauté a-centrée » sur laquelle nous reviendrons plus spécifiquement.

Tout d'abord la diaspora afro-américaine ne peut se comprendre sans l'adossement à la notion d'espace, ce qui, faut-il le supposer, devrait être la marque identitaire de toutes les diasporas. En deuxième lieu, la mondialisation, accompagnée de ses libres mouvements de biens, de signes et de personnes, n'a fait qu'accélérer des déplacements qui, au tout début de l'histoire de l'humanité, ne concernaient que certains peuples particulièrement exposés aux exclusions et aux marginalisations. Il s'ensuit que la diaspora – ou, dans sa version postmoderne, les situations exilaires et post-exilaires – serait devenue un phénomène planétaire. En troisième lieu, les identités encastées dans les États-nations ne peuvent que subir les conséquences de telles reconfigurations spatiales et culturelles, en se fluidifiant et, par séries discontinues et discrètes d'emprunts et de prêts de valeurs, en se désagrégeant et se réagrégeant sans cesse en fonction des tensions de l'histoire locale et mondiale.

Cependant, il s'avère, à y regarder de plus près, que la diaspora se conjugue selon plusieurs typologies qui n'ont quasiment rien à voir entre elles, si ce n'est le phénomène de la dispersion elle-même : « victimaire », de travail, impériale, de commerce, culturelle. Or la diaspora afro-américaine ne relèverait que d'un croisement entre deux types, celui lié à la traite et à l'esclavage, et celui que les anthropologues antillanistes appellent « culturel ».

En dépit de toutes ces propriétés plus ou moins labiles, Christine Chivallon note, à juste titre, que la dispersion ne peut à elle seule faire comprendre les phénomènes culturels spécifiques à la Caraïbe. Il conviendrait même de lui attribuer des prédicats de coutume annexés à des substrats essentialisés comme le « territoire, la communauté et la mémoire ». Car là où les ensembles diasporiques se rejoignent, ils font souche, occupent un nouvel espace en le réinvestissant et négocient leurs stratégies mémorielles avec les autres. C'est sans doute le cas de la diaspora noire des Amériques qui s'est forgée avec la conviction catastrophique qu'elle ne retournera plus jamais là d'où elle était partie. C'est pourquoi une anthropologie de l'oubli serait, dans ce cas comme dans bien d'autres, un programme de

recherche tout aussi légitime qu'une anthropologie des mémoires. Car aux Antilles, cette diaspora est inapte à mémoriser une identité collective perdue et alimentée par une mémoire faible en raison de son éradication par l'entreprise d'effacement que furent la traite et l'esclavage. S'il y a bien un espace vivant, soutient Christine Chivallon, c'est celui reconstruit après l'imposition d'un déplacement jamais voulu ni choisi, et non pas cet espace perdu et remémoré sans cesse par l'ensemencement d'une logique du regret, de la perte et du deuil. En d'autres termes, si l'espace est d'emblée conflictuel aux Antilles, comme bon nombre d'anthropologues en conviennent aujourd'hui, c'est en raison d'une contradiction entre un espace perdu mais dont on s'est convaincu qu'on n'en retrouvera jamais l'origine et un autre reconstruit artificiellement et auquel on est condamné par l'histoire. D'où son peu d'investissement social. Les occupations des terres, vagabondes et volatiles, en témoignent, même si une paysannerie, certes peu adaptée aux normes académiques, s'est finalement constituée. Cette paysannerie atypique est de ce fait conforme à l'éclatement et à la dispersion de la conscience collective qui n'a pu, compte tenu des circonstances historiques et des conditions d'existence sur les plantations-habitations, se construire une vision du monde communautaire. C'est tout le corps collectif du projet d'un vivre-ensemble qui s'en trouve déstabilisé et manquant d'étayage.

Christine Chivallon montre ainsi que l'étude du social aux Antilles ne peut être disjointe de l'étude de l'espace et réciproquement. Comment pourrait-on comprendre autrement la mécanique de cette violence, qui a tant parsemé l'histoire de cet archipel plus par un enracinement continu que par ses soubresauts, et qui ne serait en mesure d'être saisie qu'à travers les catégories d'espace social et de diaspora ? La formation géographique de l'auteure la contraint même à défendre l'idée d'un espace comme concept opératoire susceptible de rendre compte de situations sociales et culturelles dont l'analyse se trouve habituellement confiée aux soins de la sociologie ou de l'anthropologie. L'espace serait donc assimilable à un langage avec la discontinuité de ses éléments atomiques et corpusculaires. Et c'est la pratique qui jouerait le rôle de lien pragmatique entre l'un et l'autre.

L'espace servirait donc de médiation dans la construction des identités collectives même si Christine Chivallon reconnaît les carences historiques qui sont à l'origine d'une conception ajourée et cahoteuse du territoire occupé. Le paradoxe nous invite alors à penser à une diaspora qui, loin de nous interdire de concevoir l'extinction des territoires ou les métamorphoses de l'espace et du temps, nous exhorterait au contraire à considérer autrement l'espace du territoire en en transcendant l'éternelle mobilité et l'erratique mouvement brownien.

Il y a donc bien communauté aux Antilles, écrit Christine Chivallon, mais elle est a-centrée. La signification de cette nouvelle catégorie repose sur une conception cumulative et non exclusive d'« orientations collectives diverses et opposées » (p. 42). La construction sociale s'élabore sur le mode d'une pragmatique auto-contradictoire en évitant par tous les moyens l'« imposition d'un modèle sociétal » (*ibid.*). Les Antillais fabriqueraient un social qui, émancipé de tout paradigme, affronterait le redoutable défi d'en construire un original et inédit, et ce,

à chaque instant de la vie en société, en fonction des intérêts et des stratégies du moment historique. Les communautés se construiraient bien, mais sans pouvoir s'adosser à des « rapports sociaux » intérateurs d'égalités sociales, elles démultiplieraient les expériences en n'étant pas en mesure de les synthétiser en une unité nominale et auto-identificatrice. On ne se reconnaîtrait plus alors dans sa propre pratique sociale collective. Plusieurs systèmes de référence cohabitent simultanément et on les choisit en fonction du cours social de l'histoire. Cette logique de la diversité converge vers un émiettement de petits récits socioculturels donnant l'impression d'une lecture hybride et brisée de la réalité sans qu'il y ait un méta-récit à même de les réunir en une totalité conjointe, dominante et dont les critères auraient valeur de sens contraignant. La dépossession n'aurait pas fini son travail d'arrachement identitaire.

Ce qui est difficile à comprendre pour un chercheur non initié à ce genre de configuration historique et sociale, c'est cette capacité à établir des relations en l'absence de tout souci de faire unité. Les relations intracommunautaires et intercommunautaires existent, mais à ce point segmentées que, si les liens familiaux ne suppléaient pas l'absence de cette unité collective, la société se déliterait complètement par une simple logique de scissiparité. Il y a alors paradoxe à vouloir construire une nation à partir d'un tel éparpillement de brins sociaux dispersés au gré des situations et des événements.

Malgré un tel constat, Christine Chivallon se refuse à admettre la thèse de l'« aliénation ». Lorsque la conscience de l'Autre fait intimement partie de celle des acteurs, à la suite d'un procès politique des plus pervers et d'une forme de domination dans laquelle le dominé gère lui-même les mécanismes de son assujettissement, les chercheurs ont pu, dans les années 1980, défendre cette thèse que d'aucuns ont appelé « thèse de l'aliénation » et que d'autres, plus prudents, et moins marqués par l'influence marxiste finissante, ont préféré désigner par « thèse de l'autodomination ». Christine Chivallon révoque un tel choix au nom d'une perception de l'activité paysanne autonome et d'une appropriation de l'espace dès l'abolition de l'esclavage. De l'absence d'une mémoire collective, l'auteure ne s'autorise pas à inférer une impuissance à posséder. Au contraire, les résistances à l'enfermement plantationnaire durant l'esclavage et l'occupation de certaines terres après l'abolition auraient conféré cette conscience de l'autonomie sans laquelle aucune identification sociale ou culturelle ne viendrait au jour. Bref, il y eut bien résistance et non soumission morbide à une logique exogène et manipulatrice.

Cependant on est en droit de douter d'une telle position trop complaisante à oublier que la puissance esclavagiste et coloniale avait prévu d'intégrer les formes récalcitrantes d'opposition, par exemple en acceptant que les meilleurs esclaves puissent cultiver leur lopin durant la journée du dimanche ou tard dans la soirée, sans ignorer que la fatigue était telle que la production ne suffirait même pas à l'autosuffisance ou à l'échange sur un marché. Mais il est vrai aussi qu'une telle dépossession de soi durant l'esclavage n'implique pas nécessairement une incapacité à la construction d'une identité fondée en partie sur la terre, après l'abolition.

Il en va de même pour la notion de « matrifocalité », tant défendue par les anthropologues antillanistes durant une cinquantaine d'années, et dont l'auteure récuse en partie le modèle. Rappelons qu'il y aurait matrifocalité dès l'instant où la cellule résidentielle est composée d'un lignage maternel de plusieurs générations. L'esclave ayant été dépossédé de son rôle de père par le maître qui fut le seul à se l'approprier et à l'incarner, la mère reste celle qui peut encore représenter les deux fonctions simultanément. Christine Chivallon fait justement observer que d'autres travaux ont pu montrer que la cellule nucléaire, loin de s'effacer, comme l'ont cru trop légèrement de nombreux anthropologues, avait perduré et que le multipartenariat, inscrit au cœur de la matrifocalité, n'était aucunement majoritaire.

Sans doute glosera-t-on encore longtemps sur le degré d'importance qu'il convient d'accorder à ce phénomène, tant qu'on n'aura pas adopté le point de vue adéquat ou la bonne focale d'accommodation, et tant que des enquêtes ethnographiques minutieuses et au présent n'auront pas confronté leurs résultats avec les travaux d'ethnohistoire, de géographie humaine et de démographie.

Dans ce contexte d'éclatement mémoriel et de reconfiguration sociale, il s'agissait pour Christine Chivallon de repenser sur nouveaux frais la notion d'identité afin de la projeter sur ces nouvelles réalités en construction. On a bien compris qu'il devenait intenable de conserver l'ancrage substantialiste et essentialiste qui avait constitué, depuis John Locke, la conception classique et continuiste de l'identité. Pour autant, l'auteure évite de tomber dans l'excès inverse. Si elle entérine volontiers le caractère polysémique de l'identité, elle ne consent toutefois pas à lui adjoindre une définition qui la dissoudrait dans l'errance infinie et l'insaisissabilité des contours. Si les limites entre le « nous » et l'altérité sont bien mobiles, dynamiques et flexibles, elles n'en demeurent pas moins réelles et culturellement fondées. Quand bien même y aurait-il perte de mémoire, celle-ci se conjugue encore selon plusieurs critères en fonction des symptômes qu'elle actualise.

La mémoire collective, fondatrice des identités, se perçoit désormais autrement que comme l'anamnèse de la présence à travers un temps rectiligne et que l'on pourrait à loisir mobiliser pour témoigner d'une histoire. C'est à une utilisation pragmatique qu'elle se trouve dorénavant vouée par les acteurs sociaux, au prorata des événements qu'une actualité des relations sociales exhibe souvent de manière violente dans des pays au passé si douloureux. Le présent s'enrichit de ce passé, mais sans en être saturé, afin de rendre des services sémantiques et herméneutiques.

On aura compris que, dans ce contexte de renouvellement des perspectives de recherche, les deux modèles traditionnels auxquels les anthropologues ont fait, jusqu'à aujourd'hui, référence, sont désavoués par Christine Chivallon. Le premier qu'on appellera « classique » (p. 227) repose entièrement sur une conception d'« unité du corps social soudé par la conscience de sa trajectoire commune ». Le second, que l'auteure appelle « hybride », se nourrit d'une appréhension de l'identité envahie par la fluidité et l'inconsistance. Il conviendrait au contraire, souligne-t-elle, de conserver toute la diversité (p. 160) sans la réduire ni à une unicité terne qui n'aurait pas les capacités de référer au chatoiement de

la réalité, ni à la réticularité de rhizomes dont les linéaments se perdraient dans les profondeurs insondables de l'histoire ou dans les fantasmes d'un avenir que personne n'est en mesure d'assumer aujourd'hui. Ni projet « central » et fédérateur par la tutelle qu'il exercerait sur des sujets que l'histoire a rendu rétifs à toute imposition exogène, ni éparpillement de morceaux d'identités dans lesquels personne ne serait à même de se projeter.

Tout concourt donc à une thèse que Christine Chivallon défend avec force et conviction : l'absence d'un méta-récit collectif au profit non d'un vide, comme l'envisageaient les tenants de l'aliénation, mais d'une multitude de mini récits, ressortissant à la fois à la sphère du social et à celle de la fiction. On se refuse à céder à l'injonction d'un pouvoir endotique ou exotique en lui préférant cet inlassable tissu de paroles, commentaires narratifs et interprétatifs, qui servent d'armes pragmatiques, véritables missiles de l'action. Le lien entre le collectif et son territoire est bien efficace, mais sans qu'il soit ancré dans une continuité mémorielle. Les registres des diverses mémoires se conjuguent au travers d'une logique plurielle et disséminée mais sans que l'oubli ou la perte vienne en annuler les effets sociaux. Aux Antilles la voix se fait matière, sans éprouver le besoin d'un retour aux origines ou aux filiations.

Le problème qui attend les anthropologues, ceux à tout le moins qui auront le courage et la perspicacité d'affronter un terrain aussi aventureux, sera incontestablement celui de la présence ou de l'absence de normes. Où se situe l'autorité dans ces îles au passé défait par la tyrannie sur les corps et par les contraintes des esprits ? Dans chaque individu, serait-on tenté de répondre à la suite de Christine Chivallon. Ni dans une somme qui annulerait les personnes, ni dans un collectif qui les combinerait.

La crainte qu'exerce sur les sujets le récit communautaire est proportionnelle à la terreur de se voir discipliner par un ordre social quelconque, fût-il le leur. Tout « système culturel » (p. 230) devient dans ces conditions suspect de vouloir contraindre, fût-ce par la séduction ou la feinte.

Il est incontestable que les études antillanistes se trouvent, par ce livre et par le reste de l'œuvre de Christine Chivallon, renouvelées et réorientées vers des problématiques heuristiques. Cependant, cet éloge, loin d'interdire les réserves, les réclame au contraire pour mieux asseoir sa légitimité.

Tout d'abord l'inscription du social dans et par l'espace, de manière privilégiée, reste à démontrer car je n'ai pas le sentiment que ce dernier soit en soi un marqueur d'identité sociale. Là sans doute se situe le point de divergence entre la perspective géographique adoptée par l'auteure et les travaux des anthropologues. Si Christine Chivallon néglige tant la voie des « dire » au profit de celle des « faire », c'est bien parce que l'autonomie d'un espace vivrier ne débouche pas nécessairement sur l'autonomie des représentations symboliques. On peut avoir autonomisé un espace social et continuer à élaborer une vision anhistorique ou

immobile ou asociale (au sens d'une absence de solidarité intergroupale). Si tel n'était pas le cas, il conviendrait d'admettre alors un lien mécanique et étiologique entre la constitution du social et les représentations de l'univers. Serait ainsi passée sous silence toute la force pragmatique du langage, du verbe, des contes, des rituels, des mythologies reconstituées, autant de pratiques anthropologiques que Christine Chivallon laisse dans l'ombre.

Comment admettre, par ailleurs, que les visions du monde de la plantation aient été comme miraculeusement effacées après l'abolition ? Comment admettre que deux siècles d'esclavage, de marquage des corps, d'embrigadement des consciences, de codes d'accès obligés au réel, aient pu disparaître du jour au lendemain grâce à la main mystérieuse du « jardin vivrier des mornes » ? Nous sommes en présence d'une perspective géographique holiste où l'espace devient « le fait social total ». Au fond, tout se passe comme si l'idéologie plantationnaire et coloniale n'avait eu aucune influence sur ces paysans libres, entièrement coupés du reste du monde et rétifs, grâce aux jardins autosuffisants, à toute représentation collective dominante.

On aura compris que la réflexion de Christine Chivallon ouvre des horizons inédits et appelle des discussions non seulement au sein de la communauté des anthropologues antillanistes, mais aussi entre les disciplines. Le pari n'est-il pas alors gagné ?

*Département des sciences sociales
Université René Descartes – Paris V, Paris
nagreffa@aol.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : aliénation/*alienation* – Antilles/*West Indies* – Caraïbe/*Caribbean Islands* – diaspora – espace/*space* – identité/*identity* – matrifocalité/*matrifocality* – mémoire collective/*collective memory*.