L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

La créolisation

Le muscle ou la graisse

Michel Giraud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24699>

DOI : 10.4000/lhomme.24699

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 333-347

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Michel Giraud, « La créolisation », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24699> ; DOI : 10.4000/lhomme.24699

La créolisation

Le muscle ou la graisse

Michel Giraud

AUCUN DES DISCOURS de la créolisation n'évite l'écueil d'une mise en œuvre double de ce concept. Ainsi le terme « créolisation » y renvoie-t-il à la fois à un phénomène historique singulier et à une pure procédure particulière de la dynamique culturelle en général. Sans que, le plus souvent, ces deux dimensions sémantiques – en vérité bien différentes l'une de l'autre – ne soient clairement distinguées. C'est là la principale faiblesse des discours en question. En ce que l'absence d'une telle distinction ne leur permet pas de construire, autour de la seconde dimension que nous avons repérée et uniquement d'elle, une vision de la créolisation qui est, à notre sens, la seule à pouvoir échapper au « virus de l'essence »¹.

En effet, dès lors qu'ils perdent de vue que le concept de créolisation ne vise pas à épinglez des entités spécifiques au tableau des cultures du Monde, mais à exposer des similitudes formelles, abstraites, dans les processus de formation et de développement de certaines de ces cultures²,

1. Selon l'universitaire anglais Richard Burton (1994 : 145), c'est à Roland Barthes que nous devrions cette expression. Mais la condamnation qu'elle porte est également présente chez Édouard Glissant lorsqu'il reproche à la notion de créolité une « visée à l'être » (1990 : 103). Tenter d'échapper à ce reproche en prétendant que la créolité n'est rien de plus que le résultat cristallisé du processus de la créolisation, comme s'y est essayé un auteur créolitaire, est vain, puisque ce processus n'a pas de terme, ainsi que Glissant l'a souligné, comme par avance, à maintes reprises.

2. C'est d'ailleurs pourquoi il est tout à fait légitime de le confronter – fût-ce pour l'opposer – aux concepts de métissage, de mélange, de *melting-pot*, de syncrétisme ou encore de contact, qui, comme lui, sont de purs outils à penser que l'on peut appliquer à des réalités matériellement fort dissemblables, très éloignées les unes des autres dans le temps ou dans l'espace.

À propos d'Alain Ménil, *Les Voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Paris, De l'Incidence, 2011. L'auteur de cet essai – étoile trop tôt disparue et trop vite soustraite à notre intérêt, de la lumière de laquelle nous serons, tout au long de la présente contribution, l'admiratif mais incommode obligé – était philosophe.

ces discours ouvrent la porte à toutes sortes de développements qui finissent à terme par contredire ce qui fait la force de cette pensée. À savoir le refus, érigé en principe, de figer en une identité originaire essentielle quelque dynamique culturelle que ce soit, à commencer par celle des cultures créoles. C'est pourquoi – nous y reviendrons –, il est décisif que la vessie de la créolisation-substance ne soit pas prise pour la lanterne de la créolisation-procédure.

Au nombre des développements en question, il en est un tout à fait exemplaire du risque d'une telle dérive essentialiste : la fréquente affirmation que la créolisation – qui constituerait le paradigme de la mondialisation contemporaine – est, dans l'axe du temps, propre à la modernité (en ne remontant pas plus haut que le ^{xv}^e siècle) et a, pour ce qui est de la dimension de l'espace, comme seul lieu de naissance l'« Amérique des plantations » sous et post-esclavage. C'est que soutenir une telle affirmation revient à ignorer que le concept de créolisation ne relève *stricto sensu* que de la seule analyse des logiques et des mécanismes formels en œuvre dans la dynamique culturelle et non de la description des traits constitutifs et des coordonnées historiques de certains états culturels. Une analyse, donc, dont les objets ne sont, par définition, ni d'un moment ni d'un lieu particuliers (ce sont seulement leurs diverses incarnations historiques qui occupent un point précis dans l'écoulement du temps et sur l'étendue de l'espace). Autrement dit, le concept en question ne porte en lui-même aucune limitation spatio-temporelle à son application. Dès lors, en l'amenant à considérer – hors de ce qui est selon nous son propos légitime – l'origine géographique ou chronologique des réalités culturelles concrètes auxquelles on l'applique, on le fait passer subrepticement de l'ordre des modèles à celui des choses et, *ipso facto*, on essentialise son objet.

Même le principal auteur de la pensée de la créolisation, Édouard Glissant, n'est pas exempt – du fait de l'ambiguïté de certaines de ses formulations – de toute responsabilité dans les dangers dont nous venons de dire qu'ils menacent cette pensée, y compris concernant l'empresement d'enfermer le mouvement primordial de la créolisation dans une histoire et dans un lieu particuliers. Non pas qu'il ait été spécialement porté vers un tel enfermement (bien au contraire), mais probablement parce qu'un certain sens de l'*ethnic pride* (qu'il avait fort) le conduisait parfois à une expression problématique de la prise de vue planétaire qu'il affectionnait tant. Ainsi, l'affirmation que le « monde se créolise », dont l'usage est allé croissant dans ses écrits, ne peut avoir de sens quand elle est prise à la lettre³ que si – faisant disparaître le concept sous

3. Ce dont nous ne pouvons croire qu'un esprit aussi avisé que celui d'Édouard Glissant ait pu se satisfaire, tant est absurde l'idée que les cultures créoles aient envahi la planète tout .../...

ses incarnations matérielles – on ne considère la créolisation que comme un processus historique, ayant nécessairement, à ce titre, à la fois un commencement et un berceau (qui, d'ailleurs, peuvent être et ont été, ne serait-ce que grossièrement, identifiés). Autrement, si – comme nous l'avons fait en débutant ce texte – on commence par reconnaître que la créolisation indique logiquement un mode opératoire avant de désigner des expériences effectives qui l'actualisent, cette inversion du point de vue coutumier que l'on prend sur elle nous place dans une perspective radicalement différente où la question des coordonnées historico-géographiques du phénomène considéré n'a guère de pertinence. Et alors, ce qui tend à être chez certains le remarquable et le bouleversant de l'extension planétaire d'une réalité historique singulière n'apparaît plus après tout que comme le très prévisible, voire le très banal, de la réalisation multisite d'une façon de faire indéfiniment répétable.

Le changement de paradigme dont il a été question ci-dessus présente, de plus, l'avantage de nous permettre d'éviter l'aporie d'avoir à imaginer qu'avant le temps de la « première globalisation » ou en des espaces très éloignés de nous, il y aurait eu ou il y aurait encore des cultures vivant pour l'essentiel dans un « splendide isolement » et ne devant ainsi fondamentalement leur existence et le récit qu'elles en font qu'à elles-mêmes⁴, hors de toute interaction avec d'autres, tout inscrites qu'elles seraient dans « une filiation [strictement unilinéaire], une continuité des pères et des fils, sans interruption, c'est-à-dire sans illégitime » (Glissant 1996 : 159). Alors qu'aucun fait connu ou même aucun argument de pure logique n'est venu jusqu'à présent, ni ne viendra probablement jamais, étayer une telle hypothèse, que nourrit uniquement l'incomplétude de nos connaissances historiques ou anthropologiques.

C'est donc bien pour ne pas avoir franchement pris le tournant du changement susdit que la réflexion d'Édouard Glissant est venue s'enfermer dans la malencontreuse supposition qu'il existerait, *a contrario* des cultures « composites », des formations culturelles « ataviques », c'est-à-dire pures de toute influence, et ce en grave rupture avec la conception interactionniste et non essentialiste de la culture qui l'avait initialement inspirée.

[Suite de la note 3] entière (au risque, d'ailleurs, de perdre dans cette expansion l'essentiel de leur « substance ») ! Il s'agit donc de voir dans l'affirmation en question plutôt une figure de style indiquant, mais selon une formulation passablement inadéquate, la multiplicité et la diversité des lieux où s'est réalisé et se réalise encore le même type de dynamique culturelle que celui du mouvement qui a prévalu dans l'« Amérique des plantations » et, plus encore peut-être, sa capacité à se répéter en de nombreux endroits du monde.

4. Celles, par excellence, qu'Édouard Glissant qualifie d'« ataviques » et dont les porteurs pourraient se croire assurés de « pouvoir en faire le tour du propriétaire », selon un bon mot d'Alain Ménil (p. 148). Nous évoquerons plus loin les problèmes que pose une telle qualification.

Il est d'ailleurs désormais de fidèles admirateurs de la pensée de l'auteur du *Discours antillais* qui, comme Alain Ménil, font part des « réserves » et des « inquiétudes » que suscite l'emploi par cet auteur du qualificatif « atavique », et se demandent si, avec ce qualificatif, ce n'est pas le « mirage du modèle héréditaire » qu'il « reconduit à son insu » (p. 249), « la croyance en un lien assujettissant toute expression personnelle du colonisé à l'«ethnie» ou à la population «locale» dont il fait nécessairement partie » (p. 247). De sorte que l'on a maintenant quelque raison d'attendre comme une refondation de la pensée en question, qui – tout en en conservant les apports les plus féconds – la débarrasserait des rémanences de l'essentialisme avec lequel elle continue parfois de se compromettre. C'est du moins notre espoir.

Au milieu du gué

Cet espoir nous pensions en tenir la réalisation en pénétrant dans la lecture de l'excellent essai, déjà cité, d'Alain Ménil. Tant l'acuité du regard posé sur la pensée de Glissant et, à la fois, la profondeur et la clarté – deux qualités difficilement associables – des analyses auxquelles une telle acuité conduit dans cet ouvrage, nous ont donné et nous donnent encore, d'ailleurs, le sentiment d'une maîtrise aussi parfaite que possible d'une œuvre que beaucoup jugent encore d'un accès difficile. Tant aussi l'empathie dont Alain Ménil fait preuve à l'endroit de cette œuvre garantit que la mise en question qu'il est susceptible d'opérer de certains de ses aspects les plus significatifs ne sera portée par aucune volonté de reniement, mais par le nécessaire souci de clarifier, d'approfondir, voire de rectifier en partie une réflexion qu'on ne saurait ignorer. Voilà donc un essai qui a su se transformer en réussite par l'appréhension précise et éclairante de sa matière, une des plus complexes qui soient, et en parvenant à dégager admirablement ce qui en fait la « substantifique moelle ». Tout d'abord, l'affirmation que la dynamique de la créolisation « répugne à se laisser traduire dans le langage de l'essence éternelle, ou de la substance dont la permanence et la stabilité seraient garantes de l'identité » (p. 188), mais qu'elle se développe dans le système changeant de la Relation que les cultures entretiennent entre elles. Ensuite, la proposition que les transformations opérées par cette dynamique ne sauraient être reçues « comme une perte d'identité, ou une altération de substance » (p. 137), et qu'en aucun cas elles ne signifient « abandon ou démission, et [qu']emprunt n'y vaut pas [...] aliénation » (p. 181).

Cependant, finalement, trop d'indices de ce qui nous paraît être une nostalgie de l'essence sont présents dans l'essai d'Alain Ménil (dont, paradoxalement, il est probable que son auteur le voyait pourtant comme

un manifeste de rupture avec tout essentialisme) pour que nous puissions considérer que cet essai a pleinement satisfait notre espoir d'une telle rupture. Le paradoxe que nous venons d'évoquer est tel que, dans les critiques qu'il fait de certains éléments de la pensée glissantienne, Ménil peut reprocher à celle-là aussi bien de rester encore trop engluée dans un essentialisme qui n'est plus de saison, qu'au contraire d'aller trop loin dans l'éloge de la Relation. Il mobilise alors curieusement pour son propre compte, dans ce dernier reproche, des arguments fort proches de ceux que sa première critique réprouve et se situe de ce fait, non pas au-delà, mais en deçà des avancées que cette pensée a permises. Ainsi, après avoir parfois porté des jugements nettement critiques sur ce qu'il perçoit être un certain réflexe de Glissant à se réfugier sous le « mol oreiller » de l'origine⁵, il n'hésite pas à venir lui-même s'y blottir (et ce, contrairement à l'idée qu'il répète à l'envi que le concept de créolisation se constitue contre toute pensée de l'Origine et qu'ainsi il « n'inaugure pas une ontologie ou une modalité spécifique de l'être », ni « ne signifie nullement un quelconque devenir-créole du monde » [p. 89]). Comme quand il s'inquiète – et ce, à maintes reprises – du risque que l'« extension « indéfinie » » du champ d'application de ce concept⁶, en le transformant en « un concept générique chargé de qualifier tout aspect, positif comme négatif, de tout processus d'altération des formes attestées », ne lui fasse perdre « sa consistance anthropologique » (p. 222)⁷.

5. Ainsi, par exemple, Alain Ménil écrit : « Malgré la certitude que son être ne relève pas des essences éternelles et fixes, le sentiment immédiat qui prévaut est bien que la relation entre un lieu et les expériences qui le circonscrivent sont néanmoins toutes à penser dans un rapport de connaturalité : il y a là pour le moins une première difficulté à aller jusqu'au bout de la ligne de fuite de l'identité-rhizome. Autre formulation du même paradoxe, ou constat de la même difficulté : défendre une conception rhizomatique de l'identité, et convenir que les Antilles sont à la racine de la Relation, comme s'il était parfois impossible d'échapper à la force d'inertie de certains tropes [...]. [On ne] peut manquer d'observer la difficulté de Glissant à échapper au lexique de l'enracinement, alors même qu'il cherche à s'en défaire » (pp. 144 et 145, note 4).

6. Une extension dont il doute, d'ailleurs, de la réalité objective quand il avoue ne pas toujours voir de lien entre les phénomènes de la « globalisation » contemporaine et les processus coloniaux (cf. p. 211). Alors que, pour nous, il est manifeste que – sans pour autant tomber dans le « continuisme » dont, par exemple, les *Indigènes de la République* abusent – lesdits phénomènes s'inscrivent dans le prolongement de la dynamique du système par lequel, depuis longtemps, les groupes dominants de certains pays d'Occident et, plus récemment, d'Orient assurent leur pouvoir sur l'immense majorité des populations de leur propre société en le renforçant d'un pillage des ressources de nombre de pays pour eux lointains et de l'exploitation du travail des êtres humains de ces pays, certes cependant avec la complicité d'élites locales. Si manifeste qu'il ne nous paraît pas concevable que ce lien puisse être manqué. Que la dynamique en question se déploie aujourd'hui à une plus grande échelle, de manière plus médiate et souvent moins brutale qu'elle ne le faisait aux « temps des colonies » ne change, selon nous, rien à l'affaire.

7. Ne serait-ce pas là, avec cette dernière expression, le retour d'une certaine odeur d'essence ?

Il est difficile de penser qu'un si manifeste balancement d'une opinion à son contraire puisse avoir lieu totalement à l'insu de celui qu'il emporte, et ce, d'autant plus qu'Alain Ménil fait preuve, au niveau de l'analyse générale, d'une pleine clairvoyance des enjeux de la contradiction dans laquelle il est ballotté, ainsi que l'atteste le passage suivant de son essai :

« Tel serait le dilemme : ou la créolisation est détachée des conditions socio-historiques auxquelles elle était primitivement attachée, et en ce cas, la créolisation est le concept par lequel le Devenir entendu comme loi de l'Histoire se modalise sous tel ou tel aspect, positif autant que négatif, créatif ou destructeur. La créolisation ne désigne plus un type particulier de processus, ni même un des aspects que prennent les formes historiques dans leurs transformations particulières, mais la condition même de toute formation, de tout processus. Ou bien, on se refuse à séparer la "créolisation" de cela même qui a permis de la penser, et on lui associe nécessairement des réalités, des formes de vie, des modalités d'invention socialement et historiquement caractérisées [...]. Mais alors on peut difficilement en abstraire les phénomènes de légitimation et de délégitimation qui y sont à l'œuvre comme ils l'étaient initialement » (*Id.*).

Une peur de trahir et quelques-uns de ses avatars

Qu'un esprit aussi subtil, une tête aussi bien faite et un sens philosophique aussi sûr que ceux dont était pourvu notre très regretté collègue n'aient pas pourtant été en mesure de trouver un chemin de sortie de la contradiction susdite laisse penser que nous avons là affaire à une « tempête sous un crâne », dont l'énergie n'a pas été uniquement nourrie d'arguments rationnels mais aussi, et peut-être surtout, d'affects existentiels.

Pour s'en convaincre, il suffit d'observer que ce qui se trouve le plus souvent derrière les doutes et les réserves que suscitait chez lui l'idée d'une « extension "indéfinie" du concept de créolisation » (p. 89), c'est finalement la crainte qu'en acceptant cette idée il s'exposât au risque de trahir la fidélité qu'il pensait probablement devoir à ses origines, lui qui, pourtant, avouait mal vivre « le pénible sentiment de devoir faire toujours (l') "Un" avec soi-même » (p. 136) et qui se refusait d'« entrer dans une mythologie [de l'affiliation] légitimante » (p. 218). Une crainte alimentée de sa conviction qu'« en esquivant l'essentiel des déterminations de la culture créole produite aux Amériques dans les sociétés à esclaves » (c'est-à-dire en ne définissant plus, comme on le faisait initialement, « la créolisation à partir d'une prise en compte prioritaire des mécanismes de domination et de résistance liés à l'expérience de l'esclavage » et ainsi, selon lui, « en soustrayant l'examen des changements à l'analyse des rapports de force et de domination réellement engagés »), l'extension incriminée risque d'« affadir » le propos de la créolisation en tendant « à gommer l'humiliation des cultures créoles par la culture européenne

propre à la puissance coloniale [...] [et aussi à] gommer des rapports observés la dimension spécifiquement politique, constitutive de l'inégalité même de ces rapports »⁸ (pp. 235 et 211). Comme s'il était impossible d'étudier à la fois les propriétés logiques intrinsèques, abstraites, d'un processus général, en l'occurrence la créolisation, et leurs matérialisations concrètes dans des expériences historiques particulières, alors que ces propriétés forment une partie du cadre d'intelligibilité de telles expériences ? Et comme si, ce faisant, on ne contribuait pas à faire reconnaître la valeur de ces dernières et à donner des armes pour lutter contre les inégalités qui en sont constitutives ?

Cette tension entre le refus affirmé de tout essentialisme, conforme à toute une formation intellectuelle, et l'affect inquiet du souci de ne pas trahir « son camp », façonné par toute une histoire personnelle, que l'on peut aisément repérer tout au long de l'essai d'Alain Ménil, conduit ce dernier à un travail d'équilibriste hasardeux qu'en fin de compte il ne peut mener à bien : c'est toujours du côté de l'affect que finit par tomber le brillant funambule.

C'est ainsi qu'après s'être explicitement démarqué, comme nous l'avons déjà indiqué, de l'idée selon laquelle il existe des cultures que l'on peut dire « ataviques », dans laquelle il voit à juste titre une « fiction » ou « une projection fantasmatique sur le passé antérieur qu'on tient à tort pour monoïde, monolingue, monoparental, enfin ce qu'on veut du moment qu'il n'y a pas d'altérité synonyme d'altération » (Ménil 2011 : 20)⁹, il décide pourtant de sauver le commandant Glissant du mauvais pas dans lequel il s'est fourvoyé. Pour ce faire, il lance une opération que l'on peut juger ingénieuse, qui consiste à présumer que la notion glissantienne d'atavisme ne renvoie pas tant à l'affirmation d'une réalité qui existerait objectivement qu'à la conjecture d'un mécanisme subjectif de défense, celui par lequel les individus des formations culturelles « composites » réagiraient au grand inconfort qu'ils auraient à vivre dans une formation de ce type. Un inconfort qui naîtrait de ce qu'ils ressentiraient le mélange d'influences qui constitue ces formations comme un signe d'infériorité, partagés qu'ils seraient entre « des références dont le régime d'existence et d'affirmation de soi serait double, [...] entre diverses légitimités concurrentes mais non égales » (pp. 255 et 249), et que donc – insiste

8. Par quoi il apparaît, si l'on se souvient de ce qui était à notre sens un aveuglement d'Alain Ménil concernant le lien – de nature éminemment politique – existant entre les phénomènes de la « globalisation » contemporaine et les processus coloniaux, que pour notre collègue les seuls rapports véritablement politiques ici examinés sont les rapports de force initialement forgés lors de l'esclavage colonial des Nègres !

9. Alain Ménil parle également de « cécité volontaire » à propos de l'idée d'atavisme.

notre philosophe – les cultures « composites » étant « fonctionnellement minoritaires, rien ne peut les créditer d'une quelconque légitimité autre que... la fiction » (p. 247), en l'occurrence celle de leur passé atavique. Prenant un appui quelque peu précaire sur une proposition de Glissant selon laquelle « les cultures composites aspirent [elles aussi] au vieux rêve de l'expérience et de la vérité ataviques, de l'enracinement dans une Genèse » (Glissant 1996 : 160, cité p. 250), il croit alors pouvoir en conclure que la notion d'atavisme n'est pas ici une ultime trace d'essentialisme perdurant dans une pensée qui a prétendu rompre avec celui-là, mais le fruit d'une simple « attention portée aux conditions subjectives de fonctionnement des cultures et à leur appropriation » (p. 249).

Il est bien difficile d'avaliser l'opération qui vient d'être évoquée car, quelle que soit son habileté, elle n'en revient pas moins, selon nous, à finalement justifier l'erreur qu'il y a à croire en l'existence de « cultures ataviques », et ce en escamotant cette erreur sous le tapis de ce qui n'est que la vérité proclamée d'un mécanisme de défense, aussi légitime que cette dernière puisse être par ailleurs¹⁰. Surtout que la Charybde constituée par le tour de passe-passe en question a, de plus, le malheur de nous faire tomber dans la Scylla formée par les excès de la thèse de l'aliénation coloniale. Tant il est vrai que seule cette thèse peut donner de la crédibilité au schéma d'analyse de la fiction compensatoire que Ménil tire des propositions de Glissant sur l'atavisme. C'est qu'en effet, selon ce schéma, les peuples des sociétés coloniales – écrasés par le poids énorme de l'histoire et de la culture imposées par leur colonisateur sans qu'ils n'aient pu opposer à ce poids la résistance ouverte de traditions natives (puisque celles-ci avaient été broyées par le rouleau compresseur de l'esclavage) – ont été minés par un sentiment délétère d'infériorité vis-à-vis des références métropolitaines et, plus largement, occidentales. Ainsi – toujours d'après le même schéma –, ils n'ont pas pu ou su inscrire leur existence,

10. Et ce d'autant plus que ce n'est pas la première fois que l'on tente de nous « faire le coup » de ce type de défausse. Comme, par exemple, lorsque Frantz Fanon – pourtant peu coutumier de ce genre d'abandon – essayait de relativiser la portée décisive de l'analyse sartrienne de la Négritude comme moment négatif d'une dialectique menant à l'affirmation d'un universalisme concret, en prétendant que « la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu seule condition pour parvenir à la conscience de soi [...] la conscience engagée dans l'expérience ignore, doit ignorer les déterminations de son être » (2011 [1952] : 171). Ce à quoi Jean-Paul Sartre répondait, comme par anticipation, en faisant mine d'acquiescer, que « comme toutes les notions anthropologiques, la Négritude est un chatoiement d'être et de devoir-être ; elle vous fait et vous la faites : serment et passion, à la fois » (1948 : XI) ; cf. Michel Giraud (1990). Ou encore, quand Mamadou Diouf, lors des débats d'un colloque sur « La France noire » auquel nous participions – après avoir confessé que le traitement de la « race » en une essence que font les promoteurs de la « question noire », dont il se déclare solidaire, était déjà plus qu'un risque mais une réalité –, a voulu rassurer l'auditoire en déclarant qu'une telle essentialisation n'est que provisoire et qu'elle cessera *ipso facto* dès lors que cesseront les discriminations négrophobes !

pourtant très signifiante, dans l'Histoire et ont de la sorte échoué à « passer du vécu commun à la conscience exprimée » (Glissant 1981 : 422-423, cité p. 162). Une « absence à l'Histoire, faute pour [...] l'histoire réelle de s'être fait récit » (p. 160), qui est alors tenue par Glissant et ses disciples pour la principale marque de l'aliénation coloniale, en tant que cette absence est vue comme le résultat d'une pulsion névrotique de se perdre dans un Autre, la Mère-trop-pôle selon une expression fameuse d'un psychanalyste antillaniste. Et dont, au moment où il est question pour les peuples considérés de s'émanciper, il n'y aurait d'autre possibilité de sortie que dans l'invention d'une genèse, dans laquelle l'on doit toujours voir la grande référence autour de laquelle se dessinerait toute communauté se rêvant ou se voulant « atavique » (Glissant 1996 : 159).

Devant des mises en cause de l'aliénation coloniale aussi lapidaires que celle-ci, « Chacun sait [?!] combien tous les descendants d'esclaves ont commencé par rejeter tout ce qui pouvait leur rappeler la misère de cette condition, comme à nier qu'il y eût quelque chose de grand ou de digne à préserver » (p. 198), nous sommes toujours saisi de la même méfiance, voire du même malaise en ce que nous continuons pourtant de tenir pour « incontournables » bien des auteurs qui y recourent (Césaire, Fanon, Glissant et, désormais, Ménéil). Parce que – outre le fait qu'elles sont si absolument généralisantes qu'elles en deviennent parfaitement invérifiables, « infalsifiables »¹¹ – ces mises en cause souffrent, toutes, de manifester une variante du célèbre « paradoxe du Crétois », car – si l'aliénation est aussi universelle en pays colonisé ou anciennement colonisé qu'il est dit – on doit se demander par quel miracle leurs auteurs (qui sont tous, pour les quatre cités, originaires des Antilles françaises) ont pu/su échapper

11. Ce pourquoi notre ami et collègue Jean-Luc Jamard et nous avons critiqué, il y a déjà près de quarante ans, le « clinicisme » qui tendait alors et tend encore, dans une certaine mesure, à dominer les études antillaises (cf. Giraud & Jamard 1977 : 230). Car, à l'instar de notre maître Roger Bastide, nous avons considéré que si une société peut être analysée comme pathogène, aliénante, et si, en conséquence, les conduites pathologiques de certains de ses membres doivent être expliquées, au moins en partie, par des déterminations venues de son organisation, elle ne peut jamais être dite malade ou aliénée, tant la maladie et l'aliénation sont affaires individuelles. Cette mise à distance des usages non maîtrisés de la notion d'aliénation ne nous a cependant pas fait ignorer que la conscience que les individus prennent d'eux-mêmes et de leur situation n'est que rarement d'une parfaite netteté et qu'elle est susceptible de se manifester à des niveaux très différents de clarté. Ce qu'indique justement Alain Ménéil, dans le brillantissime passage de son essai qu'il consacre à la « double conscience » (dont cependant – à tort, selon nous –, il tend à faire un absolu et laisse entendre qu'elle serait spécifiquement coloniale), en s'appuyant sur une idée qu'il emprunte au titre d'une pièce du théâtre élisabéthain, celle du *changeling* (pp. 229-231) : « l'opacité se déploie toujours à l'intérieur d'un espace psychique caractérisé par la conscience dédoublée, et ce flottement qui revient à ne pas assumer son savoir. Entre le "je ne veux rien voir" de la forclusion, et le "je sais bien, mais quand même" de la dénégation, la stratégie du déni est d'autant plus forte que viennent à manquer les preuves, matérielles ou symboliques, qui pourraient en arrêter le jeu affolant. Telle serait, à ce compte-là, la loi du *changeling* en territoire colonial, que de tromper tout le monde, soi-même compris » (p. 230).

à ce que l'un d'entre eux a qualifié de « morbidité générale » ? Ne serait-ce que pour pouvoir se défaire de la désagréable impression que, dans les discours en question, l'aliéné c'est toujours l'Autre ! Pour nous, ce soupçon d'une aliénation généralisée des peuples antillais est un trope habituel des discours dans lesquels, de manière récurrente¹², des élites nationalistes ou, pour le moins, indigénistes tentent une vaste entreprise de culpabilisation de ces peuples, blâmés d'avoir tourné le dos à l'idée d'indépendance nationale. Ainsi, selon la percutante formule d'un écrivain guadeloupéen, sa large diffusion serait une stratégie de « gestionnaires des ruines coloniales, aveuglés d'omniscience naïve », consistant à « répandre l'épidémie pour offrir leur vaccin » (Maximin 1998 : 27).

“Blessure narcissique”, cocooning identitaire et nostalgie de l'essence

L'intuition de cette crainte de trahir dont nous venons de parler et l'observation que nous avons déjà faite ici de ses effets dans le cheminement intellectuel d'Alain Ménil ont entrebâillé devant nous la porte d'une réflexion sur un domaine où il est délicat pour le chercheur de pénétrer car il lui est dans l'absolu définitivement inaccessible, celui de l'intime des productions intellectuelles qu'il examine (... et de l'intimité de leurs auteurs !). Et où il ne peut imprudemment se risquer, à notre sens, que s'il est prêt en même temps à balayer devant sa propre porte. Nous tenterons de ne pas l'oublier en concluant le présent article.

Néanmoins, il ne fait pas de doute pour nous que, de manière générale et aussi dans le cas particulier de notre regretté collègue, les affects en question produisent chez ceux qui les éprouvent, en réaction à la minoration sociale qu'ils vivent, une volonté de fermeture vis-à-vis de ce qui est perçu comme une altérité dominante. Ils les poussent alors à un repli, plus ou moins hostile, sous le cocon protecteur d'une identité propre qu'ils veulent, peu ou prou, exclusive et à travers laquelle se donne précisément à connaître la nostalgie de l'essence dont nous avons parlé ; et ce, aussi « imaginée » que puisse être cette identité. Il en va ainsi, par exemple, de la réclamation qu'Édouard Glissant faisait pour lui-même d'un « droit

12. La fable intéressée d'une panne générale de la mémoire de l'esclavage qui a fait et fait encore florès aux Antilles françaises est une des plus récentes et remarquables mises en scène de ce trope (cf. de Lépine 1999 : 175-176 ; Giraud 2005 et 2012). Il en est d'autres non moins notables comme celle que figure le titre d'un manifeste signé par Édouard Glissant et quelques autres intellectuels martiniquais qui, porté par l'onde de choc du grand mouvement social de 2009 dans les départements français d'Amérique, en appelle à la promotion de produits de « haute nécessité » (au premier chef, ceux des cultures créoles) et stigmatise ainsi implicitement la consommation de la grande quantité de biens, la plupart importés, dont se repaissent des masses qui ne seraient soumises qu'à de basses nécessités ! (cf. Giraud 2011 : 328-337).

à l'opacité » ou de la fameuse exhortation césairienne du « accommodez-vous de moi, je ne m'accommode pas de vous ! ». Chez Alain Ménil, cette volonté de fermeture se nourrit tout particulièrement d'un soupçon fondamental, celui d'être manipulé par l'Autre ou de pouvoir l'être. C'est ainsi que, dans le droit fil de sa critique de l'« extension indéfinie » du champ d'application du concept de créolisation, il reproche à Glissant l'« ambiguïté », pour ne pas dire la naïveté, d'avoir écrit que « l'identité-relation autorise infiniment ([alors que] la racine unique tue autour d'elle) », car – dit Ménil – « l'on ignore à quoi l'on accorde l'autorisation, et l'on peut vite glisser d'un principe théorique d'ouverture à l'autre, à une complaisance non moins dévastatrice » (p. 212). À croire qu'il serait impossible de s'ouvrir à l'autre, de dialoguer avec lui, sans devoir rendre les armes devant lui !

En faisant de la mise en soupçon une des premières règles de sa méthode et même de sa méthodologie, Alain Ménil n'inscrit pas tant son essai dans la tradition de la triade de penseurs reconnus pour avoir adopté une telle démarche (Nietzsche, Marx et Freud) qu'il ne le place, hélas, dans le sillage des études postcoloniales (dont les références ne manquent pas dans cet essai). De ce compagnonnage, il hérite dans une certaine mesure de ce qui nous paraîtrait être le principal défaut de ces études, si nous nous risquions à les considérer comme un ensemble : une tendance à passer de la critique, souvent féconde, de telle ou telle analyse, ou même de telle ou telle œuvre, d'auteurs dits occidentaux à un contre-dogme général qui met en accusation massivement un « Occident » dont il n'est pas dit en quoi il consiste exactement et dont la diversité intellectuelle véritable est peu prise en compte. D'où résultent de nombreux procès d'intention et, finalement, de nombreuses évaluations arbitraires, qui renseignent davantage sur le ressentiment de leurs auteurs que sur les faiblesses ou les mérites de ceux qu'ils critiquent.

Alain Ménil est loin d'échapper à cette dérive. Comme, par exemple, lorsqu'à la suite d'Edward Saïd il reproche aux intellectuels « occidentaux » ayant instruit le procès de l'Occidentalisme (et, parmi eux, non des moindres : Adorno, Horkheimer, Benjamin...), d'avoir en définitive reconduit ce qu'ils prétendaient combattre, accompagnés en cela par des intellectuels non « occidentaux » (et pas des moins importants : C. L. R. James ou W. E. B. Du Bois) que leur « double conscience » aurait conduits à intérioriser les modèles dominants (pp. 256-260). Ou lorsque, dans un entretien accordé au magazine *Africultures*, il tient sur les derniers écrits de nos collègues Jean-Loup Amselle et Jean-François Bayart des propos qui ne sont dignes ni de son intelligence ni de son talent : des écrits dans lesquels il dit voir « la conjonction d'un provincialisme

français qui s'ignore et les cécités volontaires des descendants de l'Empire », ou encore « la poujadisation du débat universitaire révélatrice d'une "droitisation" extraordinaire des esprits » et dont il confesse le « dégoût » qu'ils lui inspirent ! (voir Ménil 2011).

Tout cet ensemble de rejets et de refus de dialoguer mal fondés est fort dommageable et il l'est pour tous. Non pas parce qu'il conviendrait d'ignorer désormais des siècles d'arrogance de ce qui, par commodité simplificatrice, est trop massivement qualifié de « pensée occidentale »¹³, et de passer aux pertes et profits de l'Histoire les blessures qu'une telle arrogance – entre autres dimensions de la domination coloniale – a provoquées chez bien des personnes un temps assujetties à celle-là. Mais, fondamentalement, au motif que les refus en question sonnent comme autant d'apparentes reconnaissances de faiblesse et peuvent aisément donner l'impression que ceux qui les manifestent redoutent, en vérité, les confrontations argumentées qu'ils seraient, au fond d'eux-mêmes, convaincus de perdre. Nous savons bien qu'il n'en est rien, mais...

Alors pourquoi ces refus et le soupçon qui les motive ? Alain Ménil lève le voile, comme malgré lui, sur le type de réponses qui conviendraient, selon nous, à cette question quand, s'interrogeant sur l'identité des « Créolisés », il en vient à parler de « passion ressentimentale » et qu'il écrit à ce propos que « le pathos insurmonté (insurmontable) de l'ancien dominé atteste de la persistance pour lui des signes qui en sont restés comme témoignages de l'ancienne et persistante domination » (p. 260). Mais, bien sûr – théorie de l'aliénation coloniale oblige –, cette passion est uniquement associée dans son esprit à ce qu'il dit être le « sentiment d'exaspération » de l'intellectuel du monde anciennement colonisé à l'égard de sa propre tradition et non pas à la colère que suscite chez lui le mépris « occidental ». Or, si ressentiment il y a, c'est, selon nous, avant tout dans cette dernière direction que l'on peut le trouver et, avec lui, l'explication que nous recherchons. À moins que – mais les deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre – la raison profonde des refus que nous considérons ici ne réside en définitive, de manière latente, dans une peur de découvrir que l'autre n'est jamais aussi absolument autre que nous l'imaginons et, de manière corollaire, que nous-mêmes nous ne sommes pas aussi parfaitement ressemblants à nous-mêmes que peut-être nous le souhaiterions. Toutes choses qui risqueraient de fortement déstabiliser les options nationalistes ou indigénistes de nombre de ces intellectuels.

13. Des siècles qui se prolongent, hélas, jusqu'à aujourd'hui ; il n'est que d'entendre les déclarations que des esprits distingués, s'autoproclamant porte-voix de LA raison transcendante, anhistorique et universelle, font dans le débat public actuel sur la laïcité en France et sur ce qui serait la nature profondément rétrograde de l'islam pour s'en convaincre.

Nous avions un peu plus de vingt ans quand nous rencontrâmes pour la première fois Édouard Glissant, qu'il nous proposa de venir le rejoindre à l'Institut martiniquais d'études pour lui succéder comme professeur de philosophie et pour participer à l'animation du groupe de recherche et de la revue *Acoma* qu'il lançait depuis cet institut ; ce que nous acceptâmes sur le champ. De fait, notre dette à l'égard de sa personne a été tout à fait importante, puisque c'est son invitation qui nous a permis de venir en Martinique pour y réaliser le travail de terrain que nous avons mené en vue de la rédaction de notre thèse ; elle l'est encore davantage pour ce qui est de sa pensée, de laquelle (mais aussi contre laquelle) nous avons nourri – au milieu d'autres influences majeures – notre propre réflexion, et ce en un moment décisif de notre formation intellectuelle. Si nous avons donc bien connu Glissant et fort tôt, notre connaissance d'Alain Ménil s'est faite il y a relativement peu de temps, alors que tous les deux, en compagnie d'autres camarades, nous nous efforçons de refaire paraître la revue antillaise *Dérades*. Et pourtant, pour ce qui concerne les préoccupations du présent article, il peut être heuristique que nous soyons situés l'un vis-à-vis de l'autre.

C'est qu'en effet les coordonnées ou les conditions objectives de nos existences respectives et les parcours de vie de chacun de nous ont bien des composantes semblables : nous sommes tous deux issus d'un couple « domino », formé par une mère « métropolitaine » et un père antillais (martiniquais pour lui, guadeloupéen pour moi)¹⁴, nous avons passé notre prime enfance aux Antilles (lui en Martinique, moi en Guadeloupe), nous avons également fait nos études supérieures à Paris en ayant opté pour la même discipline philosophique. Par ailleurs, nous avons essuyé les mêmes sarcasmes du fait de n'être « pas comme »¹⁵... l'immense majorité de ceux qui, ici ou là-bas, nous entouraient et nous entourent toujours. Blessés, puis avec le temps consolés, de cela, nous avons tous les deux cherché à sortir « par le haut » d'une telle situation, grâce à une construction intellectuelle résolument anti-essentialiste qui récuse les facilités de ce qui a été défini plus haut comme un cocooning identitaire. Rien d'étonnant alors que, Ménil comme moi, nous nous soyons jetés à des époques différentes, avec certaines réticences ou parfois des réticences certaines, dans les bras du chantre de la « Relation », de la « Pensée archipélique » et du « Tout-Monde ».

14. Au moment précis où nous en sommes, le « nous » de politesse doit céder la place au « moi » de l'implication personnelle, puisque ce moment est celui de l'exposition à « la corne du taureau ».

15. Une expression que nous empruntons aux propos que Ménil tient lui-même dans l'entretien que nous avons déjà cité (cf. Ménil 2011 : 22).

Il est cependant un point où le parallèle s'arrête. Comme quoi, si la similitude de conditions objectives d'existence permet d'éclairer, sous la figure d'un certain déterminisme, des proximités intellectuelles, elle ne peut pas rendre compte des choix que la liberté de chacun fait de la manière d'assumer pour ce qui le concerne ces conditions.

La priorité absolue de mon collègue était de déconstruire les théories de la pensée coloniale et leurs clones actuels, quitte à devoir payer son ardeur à ce faire du prix, si ce n'est de retomber parfois dans le piège d'un essentialisme identitaire qui ne veut pas dire son nom, du moins de se laisser abuser par le délicieux parfum du besoin nostalgique d'une identité « consistante » à laquelle rester fidèle. Ma priorité, non moins absolue, a toujours été de veiller à ce que la déconstruction en question ne fasse pas le lit de nouvelles constructions tout aussi critiquables et néfastes que les précédentes. Ce qui suppose au premier chef, selon moi, que ne soit en définitive retenu de la pensée de la créolisation que le muscle de la Relation, débarrassé de toute la graisse de l'essence qui l'étouffe.

Devant le point de divergence entre Ménil et moi que je viens d'indiquer, certains diront peut-être que c'est là bien peu de différence. Connaissant de l'intérieur l'intensité des efforts de vigilance, y compris vis-à-vis de moi-même, que m'impose le choix de priorité que j'ai fait, je leur répondrai, qu'au contraire, c'est beaucoup. Car la séparation du muscle et de la graisse, comme celle du bon grain et de l'ivraie, que j'appelle de mes vœux, n'est pas chose aisée. Le gras des appartenances communautaires est si doux au palais et si utile pour engourdir les blessures causées par l'Histoire, que devoir s'en passer vous laisse comme orphelin et, dans le champ de la recherche scientifique, affolé d'avoir à imaginer des relations humaines dont l'extrême plasticité et labilité rendent particulièrement difficile la connaissance.

Quoi qu'il en soit, c'est plein de reconnaissance à Édouard Glissant pour avoir ouvert la piste d'une réflexion que je peux dire d'une importance vitale pour moi (puisque, après tout, c'est aussi de mon existence qu'il s'agit) et à Alain Ménil pour avoir réparé, même imparfaitement, les ornières qui encombraient encore cette piste, que je voudrais envoyer à l'un et à l'autre un salut fraternel. Malheureusement, je ne dispose pas de l'adresse nécessaire à un tel envoi, le ciel au-dessus de ma tête restant muet. Je me contenterai, à titre de consolation, de préserver au fond de mon cœur la maxime d'une loi morale que j'ai empruntée il y a déjà bien longtemps, en la déformant quelque peu, à l'auteur du *Discours antillais* : « Vivre le relatif après que d'autres aient souffert l'absolu » (Glissant 1981 : 256).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Burton, Richard

1994 « *Ki moun nou yé ?* La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine », in Fred Réno & Richard Burton, eds, *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe. Le grand tournant ?* Paris, Economica (« Caraïbe-Amérique latine ») : 123-151.

Fanon, Frantz

2011 [1952] *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*. Paris, La Découverte (« Cahiers libres ») : 45-257.

Giraud, Michel

1990 « Orphée mal entendu », *Les Temps Modernes* 531-533 : 1023-1030.

2005 « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in Patrick Weil & Stéphane Dufoix, eds, *L'Esclavage, la colonisation, et après : France, États-Unis, Grande-Bretagne*. Paris, Presses universitaires de France : 533-558.

2011 « La promesse d'une aurore », *Les Temps Modernes* 662-663 : 299-339.

2012 « The "Question of Blackness" and the Memory of Slavery : Invisibility and Forgetting as Voluntary Fire and some Pyromaniac Firefighters », in Trica Danielle Keaton, T. Denean Sharpley-Whiting & Tyler Stovall, eds, *Black France/France Noire. The History and Politics of Blackness*. Durham, Duke University Press : 173-203.

Giraud, Michel & Jean-Luc Jamard

1977 « Les Antillais et le travail : complexe de servitude ou réalité de la dépendance ? », in *Actes du 42^e Congrès international des Américanistes (Paris, 2-9 septembre 1976)*.

Paris, Société des Américanistes : I, 222-244.

Glissant, Édouard

1981 *Le Discours antillais*.

Paris, Le Seuil.

1990 *Poétique de la Relation*.

Paris, Gallimard.

1996 *Faulkner, Mississippi*.

Paris, Stock.

Lépine, Édouard de

1999 *Dix semaines qui ébranlèrent la Martinique, 25 mars-4 juin 1848*.

Paris, Servedit-Maisonnette & Larose.

Maximin, Daniel

1998 « J'habite un paradis raté... », in *Tropiques métis. Mémoires et cultures de Guadeloupe, Guyane, Martinique, Réunion*. Catalogue d'exposition, Musée national des arts et traditions populaires, 5 novembre 1998-12 avril 1999. Paris, Réunion des musées nationaux : 26-29.

Ménil, Alain

2011 « La pensée de Glissant demande à être lue avec patience : entretien de Boniface Mango-Mboussa avec Alain Ménil », *Africultures* 87, 10 décembre 2011 : 17-23.

Sartre, Jean-Paul

1948 « Orphée noir », préface in Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris, Presses universitaires de France : IX-XLIV.