

La démarche comparative dans l'approche des processus identitaires caribéens : contraintes et exigences d'un projet scientifique

par Marie-José Jollivet

«... le thème de l'identité se situe non pas seulement à un carrefour, mais à plusieurs. Il intéresse pratiquement toutes les disciplines, et il intéresse aussi toutes les sociétés qu'étudient les ethnologues...»

(Cl. Lévi-Strauss : *L'identité*)

Tout projet scientifique touchant aux processus identitaires demande de plus en plus à être justifié. *La mode des identités*, pour reprendre le titre d'une livraison encore récente ⁽¹⁾ de la revue *L'Homme et la Société*, tend en effet à dévaloriser l'objet, tandis que la contre-mode qui veut l'exécuter — comme on peut le voir dans la revue citée — vient menacer de ridicule toute obstination en la matière. Quant à la démarche comparative, elle n'est pas exempte non plus d'un certain effet de mode, ne serait-ce que par la multiplication des ouvrages collectifs et des revues thématiques qui y conduisent obligatoirement le lecteur.

Malgré la gageure de l'entreprise, je crois utile de mettre en relief l'intérêt d'une approche en termes de processus identitaires, par-delà « la mode des identités », ou plus exactement en raison même de cette mode, pour montrer ensuite que la relation entre les processus identitaires — comme objet de recherche — et le comparatisme — comme méthodologie — est en l'occurrence une relation de nécessité, liée d'une part à la logique créole, c'est-à-dire à l'histoire, et d'autre part à la nature même des phénomènes considérés qui ne se manifestent (n'existent) qu'à partir d'un référentiel. Ainsi pourra prendre forme une problématique du fait caribéen qui n'enferme pas ce fait dans les limites étroites d'une spécificité irréductible.

(1) Daté de 1987, ce N° n'est sorti qu'en janvier 1988.

Telle est en effet la motivation première de cette réflexion : tenter de faire échapper les recherches menées sur la Caraïbe, ou plus modestement mes propres recherches, aux deux écueils qui les enserrant, à savoir celui d'une approche « subjuguée » — au double sens du terme : fascinée et asservie — par les particularités de son objet et, inversement, celui d'une approche diluée dans la théorie générale par défaut d'ancrage dans une tradition scientifique idoïne.

La première question à poser concerne la spécificité de la recherche caribaniste — voire son existence, puisque, en français tout au moins, le terme « caribaniste », n'est jamais qu'un néologisme forgé pour l'occasion (1). Le comparatisme intervient en effet à tous les niveaux : à l'intérieur même de la Caraïbe, où se juxtaposent une multitude d'unités d'autant mieux individualisées que se sont souvent des îles, ainsi qu'entre la Caraïbe et les autres Mondes. Et à ce dernier niveau, il peut être aussi bien « ontogénique » que « phylogénique », pour emprunter le vocabulaire de la biologie, c'est-à-dire s'intéresser aussi bien à la genèse des sociétés créoles (ce serait le point de vue phylogénique) qu'à la nature profonde de tel ou tel trait considéré en lui-même, dans son évolution propre (ce serait le point de vue ontogénique).

Il serait cependant ridicule de prétendre épuiser en quelques mots la question de la recherche caribaniste qui, par extension, pose celle des traditions scientifiques auxquelles la confronte la nécessité du comparatisme. C'est donc seulement au terme d'un parcours plus collectif que pourra éventuellement avoir lieu le véritable débat : je ne peux guère, aujourd'hui, qu'en poser quelques jalons.

(1) Alors même qu'il y a, depuis quelque temps déjà, une production susceptible d'être désignée par ce vocable, l'inexistence du terme « caribaniste » - dont la formation a été calquée sur africaniste, américain, etc., c'est-à-dire des appellations au départ liées à la recherche occidentale - n'est pas un hasard : aujourd'hui, dans les départements dépendant de la France, on est surtout occupé à revendiquer une recherche « native » qui dès lors n'a plus besoin de s'assigner nommément une localisation. Ce problème n'est toutefois pas mon objectif immédiat : quand je parle de recherche caribaniste, je n'entends pas désigner autre chose, pour l'instant, que la recherche portant sur la Caraïbe. Cela n'exclut évidemment pas l'intérêt que nous pourrions trouver, ultérieurement, à débattre de l'opposition entre recherche native et recherche occidentale.

La question de l'identité, ou l'intérêt d'une mode.

Depuis les années 1970, la question de l'identité est donc prise dans un phénomène de mode qui a émergé en même temps que la notion de « différence » comme expression d'une « identité propre », pour ensuite faire irruption sur la scène médiatique, avec toute la théâtralisation que cela implique. Et à cette mode, vient maintenant s'ajouter un phénomène de contre-mode touchant les milieux scientifiques — ou certains d'entre eux.

Si l'on en croit la présentation que fait René Gallissot du numéro déjà cité de la revue *L'homme et la Société*, précisément intitulé *La mode des identités*, c'est du « lieu commun de l'identité », ou de « l'impossible notion d'identité » qu'il vaudrait mieux parler, et il conviendrait, à tout le moins, de déconstruire entièrement cette notion.

Les derniers avatars (en 1986-1987) du débat politique sur l'identité nationale en France, ont indéniablement donné, à la remise en cause de la notion d'identité, une acuité particulièrement forte. Mais cette remise en cause est loin d'être nouvelle. Plusieurs d'entre les auteurs de la revue précitée se réfèrent d'ailleurs explicitement aux réflexions de Georges Devereux en la matière, réflexions que l'on connaît ici depuis le tout début des années 1970, date à laquelle ses travaux ont commencé à être traduits en français (1).

Que nous dit Devereux de ce qu'il appelle « l'identité ethnique » (2) ? Il commence par opérer une nette distinction entre la logique et la pratique : du point de vue de la logique, l'identité ethnique ne serait qu'une étiquette, un moyen de trier, d'affirmer son existence en marquant sa différence sans en préciser le conte-

(1) En 1970 ont paru les *Essais d'ethnopsychiatrie générale* et en 1972 l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*. Ces deux livres regroupent des articles dont certains sont très anciens (années 1940), et dont les plus nombreux datent des années 1960, articles écrits en anglais et déjà publiés dans des revues ou des ouvrages collectifs américains. Mais peut-être faut-il souligner avec l'auteur (Préface à la deuxième édition de l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*) que ses théories n'ont pu percer qu'après la parution de ses livres en français, qui ont paradoxalement fait l'objet de traduction en anglais...

(2) Titre de l'un des chapitres de l'*Ethnopsychanalyse complémentariste*. Il s'agit du texte traduit et remanié d'une contribution à un colloque qui s'est tenu en 1970, sur le thème : Identité ethnique : continuité et changement culturel.

nu, et viendrait par conséquent s'opposer à la notion de « personnalité ethnique », induite, elle, à partir de données concrètes ; en pratique, cependant, identité et personnalité ethniques tendraient à être confondues et l'identité ethnique fonctionnerait comme une sorte de modèle idéal. C'est de ce dernier type d'identité — un type « impur », selon son expression — que Devereux nous entretient ensuite, pour expliquer que l'identité ethnique est l'une des multiples identités « de classe » (au sens logicomathématique du terme) ou, si l'on préfère, l'un des « segments » (selon le concept de la « polysegmentation sociale » de Durkheim) du « répertoire potentiel » dont dispose chaque individu. On comprend bien, alors, les dangers d'un surinvestissement de l'identité ethnique — ou de n'importe quelle autre identité de classe — tels que veut les souligner Devereux : une personne qui renonce à la multidimensionalité de son identité individuelle au profit d'une fixation sur une seule de ses composantes, renonce par là même à être cet être unique, obtenu par le « haut degré de différenciation », qu'implique sa nature humaine...

Tel est le sens général de la réflexion ethnopsychanalytique de Devereux sur la notion d'identité. Son principal intérêt est sans doute de remettre les choses à leur place, c'est-à-dire de remettre l'identité ethnique au rang de simple composante de l'identité individuelle, quand la tendance est souvent, à l'inverse, de tout ramener à l'identité ethnique ; il est peut-être aussi de montrer le véritable lieu du pathologique et de la déshumanisation : non pas produit d'une dépossession de l'identité ethnique, mais plutôt réduction à une identité unidimensionnelle, notamment par surinvestissement de la seule identité ethnique.

Cette réflexion a néanmoins des limites. On peut constater tout d'abord que dans la notion d'identité ethnique, seule, l'identité fait l'objet d'un questionnement : la notion d'ethnie, jamais. Pourtant, les africanistes nous l'ont montré (cf. J-L. Amselle et E. M'Bokolo - 1985), elle mérite d'être interrogée : alors d'autres directions apparaissent. De plus, sous ce vocable, Devereux met en regard, selon sa méthode complémentariste, des réalités aussi diverses que les Spartiates ou les Athéniens de la Grèce antique, les Indiens Mohave de Californie ou les Moï du Viet Nam. D'autre part, force est de constater que si, aujourd'hui, des chercheurs s'y réfèrent fréquemment — en remplaçant d'ailleurs ethnique par culturelle, ce qui n'a pas exactement le même sens — les thèses de Devereux n'ont pas empêché la montée en

force de « la mode des identités ».

De la même manière, la clarification de la question de l'identité par la mise en œuvre du concept d'« identité culturelle », entreprise parallèlement par E. Erikson, n'a pas empêché la banalisation de ce dernier concept, une banalisation que l'auteur lui-même souligne dès 1972, mais qu'il juge alors déjà, manifestement, irréversible (1).

Sans prétendre un instant à l'exhaustivité, je continuerai ce rapide survol de la question de l'identité en rappelant que c'est encore autour de ce thème qu'a été construit le séminaire de Claude Lévi-Strauss, en 1974-1975. Le but en était de mener une réflexion sur la notion d'identité du double point de vue des disciplines utilisatrices et des sociétés exotiques. Dans la conclusion tirée de ces travaux (2), Cl. Lévi-Strauss écrit notamment :

«...nous nous sommes aperçus que toutes ces sociétés (3) et ces cultures, loin d'affirmer une identité substantielle, la soumettaient à l'action d'une sorte de marteau pilon, qu'elles faisaient éclater ce que l'on pouvait considérer, dans l'expérience vulgaire, comme identité, en une multiplicité d'éléments ; cette multiplicité est ensuite reconstruite de diverses façons selon les cultures considérées.» (Cl. Lévi-Strauss, 1987, p. 330).

De son côté, J.-M. Benoist, l'un des principaux acteurs de ce séminaire, définit les limites théoriques du problème d'identification comme « la possibilité de briser ou non avec une logique de l'identité comme logos et matrice de l'isomorphie. », et il ajoute, quant au propos du séminaire :

«Il s'agissait moins d'enrichir la notion d'identité que de déconstruire ce concept en ses multiples occurrences, de briser certaines relations de surface bien établies pour faire apparaître les mécanismes généralifs et constitutifs sous-jacents qui les rendent possibles, et posent d'autres questions d'articulation et de convergence que celles qui apparaissent de prime abord.» (idem, p. 319).

(1) A propos des termes d'identité et de crise d'identité, E. Erikson (1972) estime qu'ils «...circonscrivent des choses si générales et apparemment si évidentes, qu'il paraîtrait plutôt ridicule d'en exiger une définition...»

(2) Les actes de ce séminaire ont été publiés en 1977.

(3) Il s'agit des Bororo, des Samo, des Mossi, ainsi que de certains groupes d'Europe Orientale et de l'Est de la France, c'est-à-dire des sociétés étudiées au cours du séminaire.

Ainsi, l'idée de déconstruire la notion d'identité est ancienne. De surcroît — et là est sans doute le plus intéressant pour nous, anthropologues — elle n'est pas l'apanage de ceux qui réfléchissent sur la question : les intéressés eux-mêmes en auraient, les premiers, mis en œuvre la pratique...

A partir de la fin des années 1970, on peut encore noter le renouvellement de l'interrogation psycho-sociologique ou apparentée — jusqu'alors souvent attachée, comme dans les travaux nord-américains des années 1950 et 1960, à la pathologie des migrations — sur les notions d'identité et de culture. Si la question des dysfonctions de l'adaptation ne disparaît pas du champ de la recherche ⁽¹⁾, l'accent est mis, de plus en plus souvent, sur la dynamique des phénomènes identitaires.

C'est dans ce sens que vont les travaux de S. Moscovici (1979) lorsqu'il s'attache au concept de représentations sociales, qu'il donne comme matrice de l'identité collective, et conçoit comme génératrices de « systèmes mobiles et diversifiants » ; c'est dans ce sens que va C. Camilleri (1980), lorsqu'il met l'accent sur la dialectique identité / altérité - similitude / différence, comme constitutive du processus identitaire ; c'est dans ce sens encore que vont, plus récemment, tous les travaux qui s'intéressent à la revendication identitaire en termes de stratégies des acteurs sociaux ⁽²⁾... Il faut souligner que ce dernier courant, lui aussi, se constitue à partir de l'étude des minorités immigrées, mais dans le cadre de sociétés occidentales conçues moins comme modèles que comme majorités dominantes.

C'est essentiellement à travers l'approche des minorités dominées que se déploie l'actuelle offensive contre « la mode des identités ». La question de l'identité y est analysée comme étant une sorte d'arme à double tranchant, utilisée aussi bien par la société d'accueil — qui entend justifier ainsi son rejet — que par le groupe immigré — qui cherche à revaloriser son image pour tenter de faire pièce à la domination. La notion d'identité s'y

(1) L'expression figure toujours dans le nom de l'ancien laboratoire d'ethno-psychiatrie de R. Bastide, CREDA (Centre Charles Richet d'étude des Dysfonctions de l'adaptation).

(2) Isabella Taboada-Léonetti (1987) illustre particulièrement bien cette démarche, lorsqu'à propos des « identités ethniques minoritaires », elle revendique « une sociologie des stratégies »

trouve donc là aussi vidée de tout caractère substantiel : il n'y a plus que des stratégies, mises en scène et dramatisées par les médias...

Le balayage panoramique auquel je viens de me livrer mériterait évidemment d'être poursuivi et surtout détaillé : tel quel, il est aussi schématique qu'incomplet. Mais je ne l'ai pas fait dans le but de retracer l'historique du concept d'identité ni l'histoire des diverses disciplines qui en sont ou ont été utilisatrices. Mon seul objectif est de situer ma démarche dans le débat que suscite la notion d'identité, un débat qui — notons-le, car cela indique bien toute la difficulté du problème, au-delà des apparences — est périodiquement reconstruit alors même que chacun croit souvent avoir énoncé à ce sujet des idées quasi définitives.

Une précision peut être immédiatement apportée quant à cette démarche : même si j'ai mené des enquêtes de terrain, en France, sur les populations venues des Antilles et de la Guyane, mon approche de la question de l'identité est loin d'être exclusivement liée à l'étude des populations immigrées. En réalité, c'est même plutôt à partir de l'amont, c'est-à-dire de mes recherches préalables en Guyane, en Martinique, et en Guadeloupe, que j'ai été conduite à la question de l'identité, une question appliquée en l'occurrence à des majorités — la question préalablement subsidiaire (peut-être) de la domination, devenant alors principale. Bref, il s'agissait de personnes pour lesquelles se posait, ou qui se posaient à elles-mêmes, la question du sujet collectif, voire du sujet tout court, c'est-à-dire de l'homme, face à « l'objet » : l'assisté, le colonisé, l'esclave... (1).

Apparaît donc ici un premier élément de réflexion : si la question de l'identité se pose évidemment dans le rapport aux « Autres » (2), elle peut se poser conjointement dans le rapport aux « Mêmes », c'est-à-dire aux membres du groupe dont on fait partie du point de vue de la définition identitaire que l'on choisit

(1) Comme on le voit, le concept de sujet collectif est adopté, ici, essentiellement en ce qu'il s'oppose à la notion d'objet, laquelle est particulièrement prégnante dans la Caraïbe, eu égard à la situation de domination paroxystique, l'esclavage, qui a profondément marqué cette région.

(2) G. Devereux (1985) pour le citer encore, puisque nombreux demeurent ceux qui s'y réfèrent, disait : « Même l'identité ethnique "pure" ne peut se développer qu'à partir d'une confrontation avec les "autres" et d'une différenciation des autres. » (p. 176).

pour cible. Or, ces « Mêmes » (que l'on veut membres du même groupe que soi), il faut parfois aller les arracher au groupe des « Autres », en leur prouvant que la fusion dans ce groupe — avec la mimétique et le renoncement à soi qu'elle exige — n'est pas la seule voie d'accès au statut de « sujet » : c'est tout le problème de l'assimilation et de son alternative, en situation dissymétrique...

Il est vrai qu'on peut ainsi en rester au niveau des seules stratégies : tel n'est-il pas le cas lorsque l'on se demande comment constituer un sujet collectif ? A cette question, en effet, certains trouvent réponse dans la référence à l'histoire, et notamment dans la remise en cause de l'Histoire officielle (celle du colonisateur) par le colonisé qui entend restituer la dignité de son groupe, et partant sa possible existence, en dévoilant ses luttes et ses résistances, jusqu'alors occultées. On a bien affaire à une stratégie, qui pose l'identité du groupe dans le rapport aux « Autres », mais doit d'abord s'adresser, par force, aux membres mêmes du groupe qui est en train de se diluer au sein des « Autres ». En d'autres termes, on veut rebâtir la frontière d'antan, celle de la colonisation, voire de l'esclavage, c'est-à-dire celle d'avant l'assimilation, mais en attribuant à chacun des deux groupes, ou tout au moins au groupe dominé, un contenu radicalement différent de celui que lui assignait la première frontière.

Nous nous trouvons donc bel et bien confrontés au problème du *contenu* — l'identité « impure », selon Devereux — et c'est *aussi* de ce contenu qu'il faut traiter.

En fait, c'est « la mode des identités » qui ramène au problème du contenu ; mais, paradoxalement, ce retour ne se joue pas sur le versant des disciplines que le concept d'identité intéresse, il se joue sur l'autre versant, celui des populations concernées, c'est-à-dire, fondamentalement, celui des stratégies. C'est dans l'exacte mesure où la question de l'identité se vulgarise, où elle est prise en charge par les premiers intéressés — et il faut bien comprendre qu'on ne saurait ici prêter aux médias plus qu'ils ne peuvent rendre, en leur attribuant le rôle principal en la matière : ce sont les gens qui sont les principaux acteurs —, c'est dans la mesure où la question de l'identité prend le poids d'une mode en devenant l'enjeu de stratégies, que la question de son contenu refait nécessairement surface.

Il ne s'agit là que d'une constatation ; elle n'implique pas du tout la volonté d'un retour en arrière, reposant l'identité en

termes de substance, au contraire : l'idée d'une identité éclatée en une multiplicité d'éléments — pour reprendre l'image proposée par Cl. Lévi-Strauss — une identité pouvant dès lors être reconstruite de diverses façons, selon les cultures, et, pourrait-on dire sans trop solliciter ladite image, selon les besoins (ce peut être une manière de concevoir les stratégies des acteurs sociaux), cette idée est infiniment plus stimulante pour notre réflexion que ne le serait celle d'une identité ou d'une culture réifiées...

Mais dès l'instant où se pose la question du contenu, à propos de la Caraïbe — peut-être dans d'autres cas aussi, mais pour ma part, je ne peux parler que de la Caraïbe — surgit, *ipso facto*, la nécessité du comparatisme. Pourquoi ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Le comparatisme comme nécessité.

L'une des grandes caractéristiques de la Caraïbe, ou tout au moins des trois pays sur lesquels j'ai travaillé — la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane ⁽¹⁾ —, est le statut très particulier de la colonisation qui, d'une certaine manière — quoique ce ne soit pas le seul angle de vue — représente l'acte de naissance de ces pays. Or, cette colonisation se distingue elle-même très nettement des formes plus tardives de la colonisation européenne : elle est fondée sur la traite et l'esclavage des Africains...

Ces faits sont bien connus, même des non-caribanistes ; leurs conséquences, en revanche, peuvent être appréhendées de diverses façons qui, justement, font assez bien apparaître le lien unissant la question des stratégies identitaires à celle du contenu attribué à l'identité.

Il n'est que de rappeler — j'y ai personnellement souvent fait allusion dans mes travaux, notamment dans *Histoire, histoires...* (1986) — les grandes controverses américaines des années

(1) Il faut préciser que certains Guyanais refusent radicalement l'idée d'appartenir à la Caraïbe. Ils définissent cette dernière comme étant strictement limitée aux Antilles, alors que leur démarche identitaire est, entre autres traits, empreinte d'une forte volonté de se démarquer des Antilles. Nous sommes ici au cœur de la question qui nous occupe, mais il n'est pas possible de l'aborder, d'emblée, sous cet aspect. Je ne fais donc, pour l'instant, que signaler le phénomène.

1930 et 1940 sur la question de l'esclavage comme éventuelle « table rase », pour mesurer immédiatement toute l'étroitesse de ce lien.

Tout le monde connaît les travaux généraux de Melville J. Herskovits, mais peut-être un peu moins ceux concernant plus particulièrement les Noirs du Nouveau Monde, qui intéressent surtout les caribanistes. Avec « *The Myth of the Negro Past* », paru aux Etats-Unis en 1941, et dans sa version française (1) en 1966, Herskovits nous fait entrer de plain-pied dans le comparatisme « phylogénique ». Son premier objectif, dans cet ouvrage, a été d'en finir avec ce qu'il appelait « le mythe du passé noir », c'est-à-dire les thèses racistes de l'époque, qui déniaient aux Noirs américains toute possibilité d'avoir un passé propre, alors que lui estimait, au contraire, que les Noirs américains avaient une parenté historique avec l'Afrique, et que leur culture était marquée par un certain nombre d'« africanismes » — ainsi nommait-il les « survivances » africaines directes et les traits soumis à « réinterprétation », suivant deux concepts parmi les plus importants qu'il ait apportés à l'anthropologie culturelle américaine (2).

Sa théorie du syncrétisme culturel a indéniablement marqué un progrès très considérable dans l'approche des sociétés afro-américaines, notamment parce qu'elle restituait à l'africanité une place véritable, étrangère à toute volonté de dévalorisation. Mais on peut regretter qu'en focalisant sur l'africanité son approche de ces sociétés, jusqu'à les classer le long d'une « courbe d'intensité » allant des sociétés caractérisées par un taux maximal de survivances — telles les tribus, nées de grands mouvements de marronnage *bossale* (3), dans les Guyanes — vers des sociétés à l'inverse caractérisées par un taux maximal de réinterprétation, Herskovits n'ait pas été au bout de la logique du syncrétisme, qui

(1) Sous le titre : *L'héritage du Noir. Mythe et réalité.*

(2) Rappelons que cet ouvrage reste parfaitement fidèle à l'esprit de l'anthropologie culturelle américaine dont Herskovits, élève de F. Boas, a été l'un des grands représentants. La théorie qu'il explicite dans son livre de 1938, *Acculturation*, est celle qu'il applique ensuite dans *The myth of the Negro Past*. Il ne faut donc pas oublier qu'on a là affaire à une conception de la culture en termes de pans plus ou moins réifiés.

(3) Le mot *marron* désigne l'esclave fugitif ; le mot *bossale* désigne l'esclave de traite, récemment arrivé d'Afrique, par opposition à l'esclave dit *créole*, né sur place.

aurait pu le conduire — selon la démarche adoptée plus tard par Bastide (1967) — à appréhender les cultures afro-américaines, bossales et a fortiori créoles, comme des créations.

Les conclusions de Herskovits ont aussi prêté à critique précisément parce que sa théorie restait en suspens, inaccomplie, et par conséquent sujette à interprétations diverses : ainsi, à vouloir trop marquer les Noirs américains au sceau de l'Afrique, fût-ce sous le masque de la réinterprétation, son approche a pu séduire les ségrégationnistes qui y trouvaient des armes pour lutter contre l'intégration des Noirs à la société américaine dominante, c'est-à-dire au monde des Blancs.

Ceux qui ont défendu l'idée de l'esclavage comme « table rase » ont cru, à l'inverse, oeuvrer par là même en faveur de l'intégration. Tel a été le cas, notamment, du sociologue noir américain E. F. Frazier (1939) pour qui les différences observables chez les Noirs américains, singulièrement en matière d'organisation familiale — c'est le fameux problème de l'instabilité des couples et de la matrifocalité — relevaient d'une analyse en termes de conditions de vie, de promotion, et non en termes de culture.

Mais en développant cette conception sociologique de la différence, Frazier a été amené à introduire celle-ci dans un *continuum* hiérarchisé. En effet, en donnant la famille chrétienne comme modèle idéal, en voulant démontrer que, quelle que soit l'appartenance ethnique de la personne considérée, ce modèle était réalisé dès que les conditions en matière de contrôle social et de niveau de vie étaient réunies, il a posé l'existence d'une hiérarchie dont on pouvait gravir les échelons.

Avec Herskovits, en revanche, est apparue pour la première fois une conception réellement anthropologique de cette même différence, jusqu'alors abandonnée aux théories racistes. Et cette conception s'est davantage attachée au contenu collectif qu'à la dynamique individuelle. Mais il faut souligner qu'elle s'est aussi accrochée à l'idée d'une sorte de *continuum* (la courbe d'intensité) au moins comme élément descriptif, alors même qu'elle disposait des arguments pour poser la discontinuité (l'altérité) en lieu et place de hiérarchie.

A partir de l'une ou l'autre approche du fait afro-américain, ne pouvait surgir qu'un quiproquo : pur prolongement de la pensée du XIX^e siècle, l'idéologie dominante des années 1930 et 1940

ne permettait de concevoir comme égal que le strict semblable ; dès lors, aux yeux des plus progressistes, l'assimilation représentait le seul salut, et il convenait de prouver que le Noir américain était parfaitement assimilable, ce que, justement, n'iaient violemment les tenants de la ségrégation qui préféraient infiniment l'idée d'irréductible différence... Aussi, l'eût-il voulu, Herskovits n'aurait pas pu, dans un tel contexte, aller au-delà des analyses qu'il a produites. Reconsidérées aujourd'hui, ces analyses, après avoir perdu toute connotation ségrégationniste (ou récupérable par de tels mouvements de pensée ⁽¹⁾), peuvent-elles aider à orienter la réflexion sur la question de l'identité dans la Caraïbe ?

J'ai dit que la controverse sur l'esclavage comme « table rase » ou, si l'on préfère, sur l'africanité des nouvelles cultures américaines et plus particulièrement des cultures créoles, mettait en relief l'étroitesse du lien unissant la question des stratégies identitaires à celle du contenu attribué à l'identité. On vient de voir qu'aux Etats-Unis, dans les années 1940, la stratégie de l'assimilation comprise comme seule voie possible de promotion obligeait à nier toute africanité à la culture des Noirs américains. De la même façon, dans les colonies puis « départements français » de la Caraïbe, jusqu'à l'aube des années 1970, l'aspiration à l'assimilation / promotion s'est accompagnée non seulement d'une complète dévalorisation de l'africanité, mais aussi d'une lecture *européanisante* de la culture créole.

L'un des exemples les plus démonstratifs est celui du créole (la langue). Il a longtemps été donné et reçu par les locuteurs eux-mêmes comme un simple patois de français, affligé d'une syntaxe déficiente, et en position logiquement dominée au regard du français dont il semblait n'être qu'un sous-produit. Cette approche du créole traduisait une situation de domination, mais la stratégie de l'assimilation, par le biais de l'école française, concourait singulièrement à reproduire le couple langue dominée / langue dominante en enfermant le créole dans le statut de patois. Ce fut d'ailleurs si évident, aux yeux des détracteurs de cette situation, que l'un des premiers terrains de lutte contre la situation départementale et sa logique assimilationniste fut précisément le créole, tandis que la technique privilégiée de cette lutte sur ce terrain, fut de faire ressortir l'africanité du créole. On a ainsi vu ressurgir, dans les années 1970, la théorie de Herskovits (op. cit.)

(1) Cette affirmation est peut-être un peu optimiste...

qui, déjà, avait avancé l'idée du « petit nègre » comme vocabulaire anglais ou français sur grammaire africaine : de la même façon, le créole était désormais donné, par certains, comme une langue fondamentalement africaine, revêtue d'un simple habillage français (1). Signalons que dans sa résonance au niveau de la population, ce retournement a pu aller — parmi les entretiens que j'ai menés à la Martinique, au début des années 1980 (2), figurent quelques cas de ce type — jusqu'à la négation de tout rapport privilégié du créole au français, ce dernier n'étant censé intervenir, dans le vocabulaire créole, qu'au même titre que plusieurs autres langues, tels l'espagnol, l'anglais, le portugais, le hollandais...

Il n'est pas sûr que la conception du « petit nègre » selon Herskovits ait été sciemment reprise par tous les tenants de l'habillage : il se peut qu'un pur phénomène de convergence conduise toujours à la thèse de la réinterprétation celui qui tente de mettre en relief une africanité par ailleurs si largement muselée, (même si ce n'est pas dans tous les domaines) par la colonisation puis la départementalisation. L'intérêt sociologique de cette thèse s'en trouverait alors renforcé. Aussi est-on obligé, à tout le moins, de la reconsidérer sous l'angle du rapport contenu / stratégie.

Dans le cadre d'une situation marquée par la logique assimilationniste, comme l'est encore la situation départementale propre aux trois pays où j'ai travaillé, il n'est pas étonnant que les stratégies nationalistes — car c'est bien ce dont il s'agit le plus souvent — nous ramènent à la question du contenu de l'identité. Mais les prolongements possibles de cette démarche, tel celui que je viens de signaler en parlant des tenants d'un créole qui devrait le moins possible au français, montrent bien toute la difficulté, voire l'ambiguïté, de ladite démarche : ce qui est visé est moins la connaissance du contenu dont on se saisit, que l'efficacité de l'utilisation qui peut en être faite et qui dès lors détermine la définition de ce contenu. Or, c'est ce que faisait auparavant, en sens inverse, le colonisateur. On est donc là dans une parfaite logique d'inversion. Est-ce à dire qu'il est inutile ou même impossible de tenter une approche en termes de contenu ? C'est une question.

(1) Il ne s'agit pas pour moi de dire si cette théorie, ou plus largement celles qui postulent une certaine africanité du créole sont pertinentes. La réponse appartient aux linguistes et implique, semble-t-il, des nuances. Cf. L- F. Prudent (1980).

(2) Cf. M-J. Jolivet (1982 a)

En tout cas, on peut constater que dans la quantité non négligeable de travaux de sciences sociales portant sur les sociétés créoles de ces pays, il en est peu qui relèvent véritablement de l'ethnologie. A cet égard, l'exemple des Guyanes est tout particulièrement démonstratif : alors qu'Amérindiens et Noirs Marrons intéressent fortement les ethnologues depuis longtemps déjà, les Créoles n'y suscitent de ce point de vue qu'un intérêt récent.

Il faut dire que les sociétés créoles, dans la mesure où elles sont fondamentalement individualistes, sont à juste titre perçues — quoique parfois inconsciemment — comme des sociétés essentiellement « modernes » au sens où l'entend Louis Dumont (1983) lorsqu'il oppose individualisme et holisme. Il est logique, dès lors, qu'elles aient d'abord intéressé les sociologues, qui y trouvent leur terrain habituel. Ainsi, même quand on s'interroge sur la famille — thème qui a fait couler beaucoup d'encre, surtout dans les pays anglophones — c'est plutôt en termes sociologiques, à la façon de Frazier (même si ce n'est pas forcément dans le même esprit) qu'en termes ethnologiques. A propos de la Caraïbe, ne parle-t-on pas de famille plutôt que de parenté ?

D'autre part, il est certain que la question fondamentale du système de la plantation a mobilisé beaucoup d'intérêts. Et, certes, son étude est absolument indispensable à la compréhension du fait social antillais. Il n'empêche — et cette constatation vaut pour tout un pan de mes propres recherches — que l'approche sociologique ou socio-anthropologique n'offre pas à elle seule les moyens d'appréhender totalement la question de l'identité : elle ne doit s'y risquer qu'en prenant appui sur des études plus strictement anthropologiques. Sinon, elle se condamne à ne pouvoir effectivement parler qu'en termes de stratégies.

Le comparatisme comme exigence

Dès qu'on aborde la question de l'identité collective dans la Caraïbe, sous un angle plus strictement anthropologique, on est immédiatement ramené à la notion de culture créole.

Suffit-il de dire que les cultures créoles sont de véritables créations — point de vue auquel je souscris pleinement et que je

me suis attachée à démontrer là où j'ai travaillé — pour résoudre *ipso facto* le problème des identités culturelles dans les sociétés créoles ? Sans doute peut-on définir, dans la foulée, ces identités comme des identités créoles, c'est-à-dire nouvelles, et par conséquent réductibles ni à l'une ni à l'autre des deux grandes références identitaires que sont l'africanité et l'euroanéité. On fait là un grand pas en avant, par rapport à toutes les visions réductrices, y compris celle de Herskovits qui — en réaction à des tendances inverses, certes — a choisi de n'étudier les cultures créoles qu'en fonction de leurs africanismes.

Néanmoins, il reste encore tout un chemin à parcourir. Si l'on veut comprendre la question de l'identité dans la Caraïbe, il s'agit de s'interroger sur les cultures créoles de toutes les manières possibles : non seulement en faire la genèse pour mettre à jour les mécanismes qui les ont amenées — les ont obligées, même, comme je l'ai souligné dans *La question créole* ⁽¹⁾ — à être des cultures nouvelles, mais s'attaquer aussi au cœur de l'édifice que représente, de mon point de vue, le *syncrétisme*.

Le concept de *syncrétisme* est choisi ici par défaut : il ne va pas sans poser problème, eu égard à l'utilisation qui en est souvent faite dans la seule acception, vague et parfois dévalorisante, de mélange. Mais c'est justement son imprécision même qui m'amène à le reprendre, dans un autre esprit, ouvrant plutôt sur la valorisation des cultures considérées : ainsi puis-je en effet désigner d'un seul vocable tous les phénomènes — non seulement d'acculturation, au sens auquel nous a habitués l'anthropologie culturelle américaine, mais aussi de *réappropriation*, de *détournement* et de *dérive* ⁽²⁾ — caractérisant le mode constitutif des cultures créoles.

Il ne s'agit donc pas d'en revenir à la théorie du syncrétisme selon Herskovits qui, trop occupé à traquer les africanismes, n'a de surcroît jamais pleinement pris en compte l'inégalité de la dualité culturelle en situation coloniale — pour lui, les phénomènes de domination ne se manifestent guère que dans les domaines de l'organisation politique et de la vie matérielle.

On ne saurait en effet rayer d'un trait de plume tout ce qui a pu être écrit sur les effets de la domination coloniale, au moins

(1) M-J. Jolivet (1982 b).

(2) Cf. M-J. Jolivet (1986), op. cit.

dans les trois départements français d'Amérique, et notamment par les intellectuels antillais dont certains ont même longtemps penché vers l'idée de la « table rase » (1). Mais sans doute n'y a-t-il pas là grande nouveauté à mettre en œuvre. Seule, une tentative de dédramatisation du débat, qui est très largement vécu sur le mode passionnel, peut présenter quelque intérêt.

Or, l'anthropologie en a les moyens : en s'attachant à l'étude des syncrétismes, comme produits cette fois, elle peut dépassionner le débat pour lui donner une tournure proprement scientifique. Reste une question délicate : quels syncrétismes privilégier dans cette optique ? Car il faut se garder de retomber dans le découpage de la culture « en pièces et morceaux », à la manière de Franz Boas, en l'occurrence reprise par Herskovits ainsi empêché de mener la théorie du syncrétisme à son aboutissement.

Il est vrai que les choix peuvent n'opérer de découpages que pour les besoins de l'exposé, et se donner, *in fine*, comme étroitement liés les uns aux autres. On peut citer l'exemple de l'individualisme : si on le prend pour thème, viendra un moment où il apparaîtra nécessairement sous l'angle de sa relation à la magie — c'est dans cette relation qu'il cesse d'être un trait purement occidental, pour se faire syncrétisme — tandis que le thème de la magie pourra à son tour venir recouper une approche possible de la parenté, prise sous l'angle du parrainage...

Il n'empêche que ces choix supposent une part d'intuition, qui peut devenir une part d'arbitraire si l'on demeure incapable de les justifier.

Le comparatisme « phylogénique » apporte un premier élément de justification. Si un découpage met en relief un syncrétisme représentant une unité saisissable à partir de l'articulation de ses traits constitutifs, il est pertinent. Il permet, en effet, par le jeu des comparaisons entre homologues, de saisir — presque de mesurer — la dérive du phénomène observé par rapport aux cultures d'origine ; et cette dérive est le meilleur, peut-être même l'unique indicateur de la réappropriation attestant l'existence d'une culture spécifique, irréductible à ses seules composantes originelles.

(1) Cf. E. Glissant (1981), et la notion de « vide culturel » avancée par Marlène Hospice lors d'une séance de travail relatée dans cet ouvrage (p. 214).

Pour nécessaire qu'il soit, ce comparatisme risque cependant de ne pas suffire quand il s'agit d'identité dans la Caraïbe. La multiplicité des unités géographiques considérées pose vite le problème du niveau auquel il faudrait saisir la spécificité. Doit-on, par exemple, parler d'une culture créole aux actualisations diverses, ou a-t-on affaire à une multitude de cultures créoles ? Derrière cette question, se profile évidemment celle d'une éventuelle identité caribéenne⁽¹⁾.

Cette difficulté n'est pas insurmontable, dès l'instant où l'on peut aborder ces mêmes syncrétismes sous l'angle d'un autre type de comparatisme, celui que plus haut, suivant ma métaphore biologique, j'ai nommé « ontogénique ». Dans cette optique, il ne s'agit plus d'étudier la magie martiniquaise, par exemple, en la mettant en regard de la magie européenne et de la magie africaine ; il s'agit de comparer les diverses expressions créoles de cette magie, entre elles d'abord, et avec d'autres expressions homologues, débordant le cadre des cultures d'origine, ensuite.

Le comparatisme intra-caraïbe est enrichissant à bien des égards. Tout d'abord, il oblige à prendre de sérieuses distances vis-à-vis de la pratique d'extrapolation assez courante, qui veut que telle conclusion tirée d'une observation martiniquaise, par exemple, vaille pour l'entité imprécise des Antilles. En général, ce sont la Martinique et la Guadeloupe qui sont désignées en ces termes — et à ce niveau je dois plaider parfois coupable — mais il arrive également que l'on fasse ainsi référence à l'ancienne région administrative dite Antilles - Guyane, et la démarche devient alors encore plus problématique.

Au-delà de ces exigences de prudence et de rigueur, le comparatisme intra-caraïbe, même limité au trois « Départements français », reste fort utile. Il nous place en effet devant la même logique « départementale », marquée par un même assimilationnisme, au devenir rendu semblablement incertain... Les différences observables, par-delà la similitude des situations imposées par la puissance tutélaire, sont donc particulièrement instructives quant aux noyaux de résistance qui font les spécificités, tandis qu'inversement le fait que des différences, au départ importantes, s'amenuisent au fil des temps, en souligne les faiblesses : citons

(1) Bien sûr, il y a des cultures créoles qui ne sont pas caribéennes, mais la créolité est assez centrale dans les processus identitaires de la Caraïbe, pour que s'impose la relation.

les effets de la départementalisation qui, après avoir précipité la disparition du système de la plantation aux Antilles, conduit par là même les deux îles à une position d'assistance comparable à celle de la Guyane.

En fait, il faut passer par le comparatisme intra-caraïbe pour saisir la spécificité — dans sa nature, *et* ses limites — de chaque pays considéré. De par mon expérience personnelle, je sais qu'il est parfois très tentant non seulement d'extrapoler à partir d'un fait ou d'un processus qui paraît logique dans le cadre de l'analyse produite, mais aussi, inversement, de croire que l'on est devant un cas unique, à tout autre irréductible. Ainsi, la Guyane — où j'ai fait mes premières recherches — m'a souvent donné l'impression d'être l'exception pure. La comparaison montre qu'on est plutôt dans la caricature : c'est la simplification et/ou l'outrance qui font l'exception, pas la nature du trait. Les contradictions de la départementalisation, par exemple, s'y révèlent de manière éclatante ; elles n'en sont pas moins fondamentalement présentes, quoique plus discrètement, dans les deux autres pays soumis au statut départemental. L'approche comparative permet donc de les saisir comme inhérentes à ce statut et non pas à l'identité guyanaise — ce que l'on a parfois cru, ou voulu faire croire, pour expliquer l'échec de tel ou tel plan de développement.

Mais le comparatisme « ontogénique » doit aussi déborder le cadre de la Caraïbe : il ne s'agit pas de trouver un niveau de spécificité à tout prix, il faut aussi se donner les moyens de repérer d'éventuels universaux, et à tout le moins savoir ne pas prendre pour point focal de l'identité de telle société, un trait en réalité largement répandu...

*

* *

En guise de conclusion, j'aimerais souligner que la mise en œuvre du comparatisme comme méthodologie principale pour aborder les phénomènes identitaires dans la Caraïbe, peut conduire à une hypothèse de travail à mon sens assez raisonnable :

considérer l'identité — en partant de la définition qu'en donne Lévi-Strauss — d'un point de vue combinatoire. On peut estimer, en effet, qu'à la multiplicité des éléments constitutifs de l'identité répond toute une infinité de combinaisons possibles, et que c'est avant tout dans la combinaison retenue — sans doute par une dialectique du choix et de la contrainte — que réside la spécificité de chaque société.

L'identité ainsi comprise, la Caraïbe « française » pourrait alors être décrite en termes de variations sur le thème de la créolité, chaque société créole étant le cadre d'une combinaison particulière d'éléments pris aux mêmes sources et inscrits dans un même processus historique : le point de vue combinatoire permettrait donc de dépasser l'opposition commun / spécifique, pour mettre en relief une parenté qui ne soit pas réductrice.

Paris, novembre 1988

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L. et MBOKOLO E. [Sous la direction de] (1985). — *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, 225 p.
- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot, 1ère éd., 236 p.
- CARMILLERI C. (1980). — Introduction au Colloque "Production et affirmation de l'identité" (Toulouse, 1979), *In Identités collectives et changements sociaux*. Paris, Privat.
- DEVEREUX G. (1977). — *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 3ème éd., 394 p.
- DEVEREUX G. (1985). — *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2ème éd., 375 p.
- DUMONT L. (1983). — *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, coll. Esprit, 267 p.

MARIE-JOSE JOLIVET

- ERIKSON E. (1972). — *Adolescence et crise. La quête de l'identité*. Paris, Flammarion.
- FRAZIER E.F. (1939). — *The Negro family in the United States*. Chicago, University of Chicago Press.
- GLISSANT E. (1981). — *Le discours antillais*. Paris, Seuil, 503 p.
- GALLISSOT R. (1987). — « Présentation. Au-delà de la mode identitaire. » *In L'Homme et la Société : La mode des identités*. Paris, L'Harmattan, 1987/1, nouvelle série N° 83, pp 7-11.
- GALLISSOT R. (1987). — « Sous l'identité, le procès d'identification. » *In L'Homme et la Société : La mode des identités*. Paris, L'Harmattan, 1987/1, nouvelle série N° 83, pp.12-27.
- HERSKOVITS M.J. (1958). — *Acculturation. The study of culture contact*. Gloucester, Mass., Peter Smith, 2ème éd., 155 p.
- HERSKOVITS M.J. (1966). — *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*. Paris, Présence africaine, coll. Situations et perspectives, éd. française, 347 p.
- JOLIVET M-J. (1982 a). — « Le créole et l'idéologie du progrès. » *In Culture*, revue canadienne d'ethnologie, vol. II, N° 1, Québec, 1982, pp. 43-52.
- JOLIVET M-J. (1982 b). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, 503 p.
- JOLIVET M-J. (1986). — « Renversement d'une logique de domination : de l'inversion à la création. » *In Bulletin du Département H : Histoire, histoires...Premiers jalons*. Paris, ORSTOM, 1982, N° 3, pp. 77-94.
- LEVI-STRAUSS Cl. [Séminaire dirigé par] (1987). — *L'identité*. Paris, PUF, coll. Quadrige, 2ème éd., 344 p.
- MOSCOVICI S. (1979). — « Pour une théorie des représentations sociales. » *In Colloque sur Les représentations sociales*. 8-10 janvier 1979, Paris.
- PRUDENT L-F. (1980). — *Des baragouins à la langue antillaise. Analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*. Paris, Editions Caribéennes, coll. Langages et Sociétés, 211 p.
- TABOADA-LEONETTI I. (1987). — « Production et identité ethnique minoritaire. Pour une sociologie des stratégies. » *In Actes du Colloque : Vers des Sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, pp. 266-273.