

Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise

*Christine CHIVALLON
TIDE-CNRS, Talence*

Pour aborder les nécessaires manifestations de l'identité à travers l'espace, la notion de territoire devait atteindre au cours des années 80, au moins pour la géographie française, le statut d'une notion fondamentale indispensable à la compréhension de notre rapport au monde. Avec le territoire, une certaine rupture était en train de s'amorcer. D'un espace conçu comme un donné à l'expérience humaine, un cadre naturel de déploiement des activités sociales cartographiables et quantifiables, on passait à l'idée d'un espace forcément dépendant des cadres conceptuels de ceux qui le pratiquent, y compris même du géographe. Le territoire donnait place au *sens* et indiquait, dans la perspective d'une véritable anthropologie des formes spatiales, que l'espace est avant tout une médiation et le moyen de générer de l'altérité. Claude Raffestin dont on peut dire qu'il a ouvert la voie à la formulation du paradigme territorial, a clairement exprimé ces changements de perspectives en même temps qu'il introduisait à l'étude d'un territoire conçu comme le résultat d'un processus de sémantisation de l'espace (Raffestin, 1980, 1986). Le territoire du géographe ainsi conceptualisé devenait très proche de l'espace des anthropologues ou du "lieu anthropologique" pour reprendre le langage de Marc Augé (1992), c'est-à-dire de ces emplacements travaillés par le social, traités par l'esprit humain et qui deviennent pourvoyeurs de relations et d'histoire.

Cette effervescence autour du territoire, bienvenue au sein de notre discipline, a peut-être fait oublier les nécessités de pousser au plus loin la réflexion qui venait à peine d'être engagée. Au territoire censé désigner les processus d'encodage symbolique et de traitement de l'espace ne s'est-il pas subrepticement substitué un seul et unique modèle de ce processus même ? C'est à cette question que je voudrais consacrer cette communication, non pas pour apporter des réponses, mais bien pour formuler certaines interrogations .

Au moment où le territoire invitait donc à théoriser sur l'espace comme médiateur de la relation sociale, la conception d'une forme territoriale quasi invariante et universelle, presque une structure élémentaire des identités, se profilait et contribuait peut-être à conduire vers une impasse théorique. Car le territoire peut être vu comme porteur de deux acceptions (Chivallon, 1994). La première convie à envisager la relation consubstantielle entre l'espace et le social, et s'attache plutôt à repérer l'efficacité d'une telle coexistence dans ce qui a été désigné plus haut par un "processus de sémantisation de l'espace". Cette approche du territoire ne présume en rien du contenu de cette relation et des formes prises par la territorialité. La seconde envisage précisément ce contenu et dote les territoires de certains attributs qui donnent forme à une socialité particulière. Les termes de stabilité, durée, contiguïté, localité, unité, jalonnent plus ou moins une telle conception. Ainsi associé à l'idée d'une cohésion sociale sur du temps long, ce territoire ne nous éloigne guère des présupposés d'une communauté solidaire qui, même dépouillés de toutes projections romantiques ou nostalgiques, imposent les notions de continuité, cohésion, équilibre, reproduction. C'est bien cette acception du territoire qui semble être venue en première ligne de bien des approches, au point d'avoir pu postuler çà et là "la fin des territoires", notre époque marquée par le règne de la vitesse ne donnant plus au social, selon la formule célèbre, "le temps de se spatialiser". Une telle approche peut se révéler toujours

pertinente, à condition qu'elle ne conduise pas à des amalgames, ou qu'elle ne s'érige pas en norme conceptuelle dominante.

Or, faire entrer le territoire dans un tel cadre de définition, c'est peut-être se priver de toute possibilité de découvrir d'autres manières de vivre l'espace, d'autres façons de conformer à cet espace un projet social qui n'est pas forcément pensé par référence à l'unité. C'est aussi postuler implicitement un modèle de socialité à l'aune duquel sont évaluées d'autres formes sociales, moins classiques. C'est prendre le risque d'établir des hiérarchies réductrices, de dégager arbitrairement des cultures et des territoires "authentiques". Car le territoire ainsi abordé assigne aux identités sociales certains présupposés nécessaires ou déterminations constitutives et relègue en définitive toute expression non conforme au modèle dans le domaine d'un social instable, imprécis, ou inachevé. De ce point de vue, les recherches sur le monde antillais pourraient illustrer combien le social et ses territoires sont voués à entrer dans le cadre de définitions parfois bien étroites. Et comme l'adéquation avec les concepts ne s'est pas ici produite, on a pu parler à propos de cet univers antillais, d'un monde éclaté, a-social et inachevé...

Le propos ici n'est pas de dire qu'une telle conceptualisation du territoire n'est pas valable. Il est de suggérer qu'elle représente une alternative parmi d'autres, qu'elle est l'abstraction d'un des possibles de la territorialité, entendue cette fois-ci dans son sens large. Pour éviter toute confusion des territoires, j'ai pu proposer par ailleurs (Chivallon, 1994) de renouer avec l'idée de spatialité. Celle-ci renverrait aux multiples de l'expérience sociale de l'espace et se prêterait à envisager n'importe lequel des dispositifs de spatialisation du social. Le territoire serait quant à lui l'une des formes prises par la spatialité.

Nous avons pu constater au cours des dernières années, une certaine nécessité de sortir du cadre d'une territorialité que l'on dira, par facilité, conçue comme une aire. Un bon exemple est fourni par la contribution de Xavier Piolle (1991) qui nous invite à envisager une territorialité nomade, non circonscrite à l'unité de lieu. On pourrait multiplier les exemples de qualificatifs ou préfixes apposés au territoire, comme si celui-ci ne se suffisait plus à lui-même et montrait l'étroitesse de son champ sémantique. Il ne fait aucun doute que les espaces de moins en moins circonscrits générés sous l'ère de l'accélération du mouvement ont révélé des identités de moins en moins stables, fluides ou flexibles. "La pluri-appartenance est le destin de l'individu d'aujourd'hui", un individu en qui se superposerait "une variété d'identités", nous dit Jean-Pierre Saez (1995).

Cette reconnaissance du caractère multiple et changeant des référents de l'identité n'indique pas pour autant de changement radical ou général dans notre manière de conceptualiser le social et ses territoires. Ce que nous recherchons dans ce mouvement n'est-il pas encore lié à la démonstration de la pérennité des formes de l'unité et de la constance du recours aux territoires comme outils d'affirmation des "tribus" des temps modernes ? Le quotidien *Le Monde* (9 novembre 1994) s'est fait l'écho de ce débat sur les identités en posant la question pertinente de savoir "comment penser la communauté ou comment sortir de l'alternative "tribalisme-nomadisme" ?". Cette alternative pourrait bien d'ailleurs incarner les tendances de la recherche actuelle côté anglo-saxon et côté français. Les mouvances post modernes britanniques seraient en effet disposées à adhérer sans concession au nouveau paradigme fédérateur du "tout est mobile" tandis que les recherches françaises seraient plus enclines à privilégier ce qui par delà le mouvement et ses désordres atteste encore d'une certaine permanence du couple mémoire/territoire. La sociologie de la complexité laisse elle aussi transparaître sur ce point une certaine difficulté à envisager les formes sociales hors d'un système d'unité. Si dans cette perspective le désordre est réhabilité, il n'en reste pas moins qu'il semble être supplanté par les notions de cohérence et d'équilibre. Michel Maffesoli pourtant très attaché à insister sur la présence du chaos au cœur même des processus de constructions sociales, ne suggère-t-il pas

que l'équilibre finit en quelque sorte par l'emporter (Maffesoli, 1988, p. 173-182). Dans cette perspective, il postule que la délimitation territoriale serait "structurellement fondatrice" de ces équilibres sociaux (ibid., p213).

S'agissant des études sur le fait diasporique, on peut aboutir au même constat d'une sorte d'impuissance à imaginer le lien social hors d'un système normé spatialement balisé. Ce que les diasporas semblent nous apprendre, c'est que l'affirmation identitaire peut se passer du cadre lourd des formations territoriales étatiques. Elle peut s'accommoder de la dispersion, en s'appuyant toutefois sur la souplesse des micro-territoires formés aux cours des trajectoires migratoires et au sein des sociétés d'accueil. Mais surtout, les diasporas semblent enseigner la puissance d'un lien mnémotique avec le territoire d'origine, territoire mythique amplement mobilisé en lieu et place d'un territoire concret que la dispersion ne rend pas toujours définitivement accessible. C'est à travers ce dispositif spatial composite que la diaspora parvient à maintenir durablement son identité, son "ethnicité" dirait Gabriel Sheffer (1993a et 1993b). Et là encore, nous retrouvons l'implicite de la communauté solidaire et unie au sein de la définition des identités diasporiques. Car érigée en concept, la diaspora réfère bien au maintien de l'unité communautaire par delà la dispersion. On pourrait parler à son propos de "nation sans territoire" ou encore de "protonation" à la manière d'Éric Hobsbawm (1990) qui semble désigner ainsi tous les peuples que ne fédèrent pas le cadre et l'idéologie des états-nations. L'idée d'unité est à ce point centrale dans l'approche des phénomènes diasporiques, que le sociologue Alain Médam (1993) le pose comme critère de définition. Il parvient ainsi à une typologie d'où émerge d'un côté des diasporas "actives", "dynamiques", "organisées" et de l'autre des diasporas "amorphes, anomiques, dépourvues d'initiatives et de capacités d'action", le cas antillais figurant d'ailleurs parmi ce second groupe. Le retour à la formation diasporique archétypale, c'est-à-dire le peuple juif, permet à Médam de mettre en valeur le paradoxe constitutif du fait diasporique, c'est-à-dire la préservation du "Un", d'un "corps" au cœur même des processus de dispersion. Ce faisant, c'est bien l'unité qui est érigée en notion nodale ou centrale. Une telle approche convie dès lors à penser toute expérience de la dispersion par référence à l'archétype et à l'identité unitaire. Cette démarche ne poserait aucun problème si elle se limitait à conceptualiser une expérience sociale parmi d'autres. Or, il y a un réel danger de glissement vers l'établissement de catégories hiérarchiques dès lors que le modèle est en passe de devenir une norme. Et c'est un tel glissement que je serais tentée de relever, en dehors d'ailleurs des travaux d'Alain Médam, lorsque toute "diaspora" non conforme au modèle est qualifiée à partir de notions privatives : absence d'unité, absence de cohésion, absence de dynamisme communautaire etc.

Au territoire pensé comme délimitation de l'identité fait ainsi écho une approche du social comme système de définitions d'orientations unitaires. La question essentielle me paraît bien résider en ce point : est-il possible de concevoir du social hors d'un système centré ? Est-il possible de l'envisager réellement dans la diversité, dans l'ouverture, dans le déjouement de la dynamique de l'inclusion/exclusion ? Le lien social est-il capable d'émerger de constructions faiblement circonscrites et instables ? A quelle expérience de l'espace est dès lors conformé ce projet d'une socialité qui n'est pas celle de l'unité, voire de la clôture ? Est-il possible de dépasser ce que Sylvia Ostrowetsky (1993) appelle "l'assignation identitaire à résidence" pour découvrir ce qu'elle nomme joliment "les lieux de tension du mobile et de l'immobile" ?

Sur ces questions, les recherches et les essais récents sur le monde antillais apportent, sinon des réponses, au moins des perspectives riches de renouvellement de la pensée. L'application au réel antillais des concepts tirés d'une sociologie quelque peu orthodoxe a conduit le plus souvent à appréhender ce réel de façon négative. Celui-ci en est presque venu à incarner le monde de l'absence ou de l'incomplétude puisque ses manifestations ne sont pas celles d'une socialité classique où peuvent aisément se repérer les attributs de la cohérence et de la stabilité : pour le monde antillais, on ainsi pu parler pêle-mêle de structures familiales dégradées, de mémoire

raturée, d'absence de consolidation des savoirs communautaires, de faiblesse de la conscience collective etc. Les écrits récents d'Édouard Glissant (1991), nourris de philosophie post-structuraliste, renversent cette perspective. Si le monde antillais n'est pas celui de l'unité sur du temps long, il n'est pas non plus celui du manque et de l'absence. Plutôt que d'être redevable des principes de la linéarité et de la filiation, il est animé par les principes de transversalité et de connexion. Glissant voit en définitive l'univers créole comme déjouant les attributs de la sédentarité : un monde de la "relation" et de "l'emmêlement", c'est-à-dire baroque, polyphonique, inspiré de cette rencontre des cultures propre au nouveau monde et d'où ne semble avoir émergé aucune forme culturelle dominante. Une mosaïque de références, qui aurait su éviter en quelque sorte le piège des "intolérances territoriales" (p. 33).

Cette conception se retrouve dans les écrits actuels de certains sociologues britanniques. Élargissant la perspective sur le monde antillais à l'idée d'une culture transatlantique faite de connections reliant les Amériques Noires et la vieille Europe, Paul Gilroy (1993) propose par exemple une interprétation tout à fait intéressante lorsqu'il parle de la "Black Atlantic" comme d'une formation politique et culturelle moderne définie par "un désir de transcender les structures de la nation et les contraintes de l'ethnicité" (1993, p.19). Vu sous cet angle, le monde antillais n'est plus l'expression de manquements, mais conduit au contraire à envisager des alternatives à nos conceptions trop éprises d'ordre, de cohérence et de délimitation. Le sociologue d'origine jamaïcaine, Stuart Hall s'empare quant à lui résolument du concept de diaspora et de l'idée d'éclatement qu'il suggère pour interpréter les identités antillaises comme sans cesse en mouvement, des identités que la métaphore de la dispersion est toute prête à illustrer. Pour Stuart Hall (1993), deux processus sont cependant simultanément à l'œuvre dans le complexe culturel antillais. L'un s'articule autour du vecteur de la similitude et de la continuité et explique sans doute qu'il est toujours possible d'entreprendre une lecture classique des manifestations du réel antillais en termes d'orientations communautaires particularistes. L'autre est le vecteur de la différence et de la rupture, celui qui fait précisément que cette lecture classique finit par se révéler incertaine. On comprend dès lors le recours au concept d'hybridité ou encore de métissage pour rendre compte d'un univers qui semble échapper sans cesse à la logique du "Un".

En essayant de confronter une telle approche à une réalité faite de pratiques ordinaires et de quotidiennetés, il est peut être possible de mieux saisir son potentiel de pertinence. Une recherche menée récemment auprès de groupes jamaïcains au Royaume-Uni m'a conduite à explorer cette perspective. Sans m'attarder sur les résultats que j'ai exposés par ailleurs (Chivallon, 1995), je dirai simplement qu'un tel cadre de réflexion m'a semblé fournir une certaine justesse d'appréciation. Il est apte à rendre compte de la diversité des orientations collectives antillaises, de la mosaïque de comportements d'où il semble bien difficile de dégager un corpus de normes dominantes servant de référence à l'ensemble du groupe. La diaspora antillaise au Royaume-Uni ne renvoie pas en effet à l'idée de corps social pour lequel il serait possible d'identifier des repères et des symboles communs, des représentations qui font, au moins à un moment donné, que le groupe s'identifie en tant que tel en fonction des différentes stratégies qui l'animent. Nous sommes plutôt en présence d'une sorte d'empilement d'orientations communautaires. Une de mes interlocutrices jamaïcaines parlait de façon très clairvoyante de "segments communautaires". Il existe en effet des segments, des réseaux qui s'interconnectent mais qui ne sont pas réductibles à un élément dominant. Il n'y pas de centralité au sein de la diaspora antillaise. Un bon exemple est fourni par le domaine religieux où fonctionne une pluralité de registres de références : rastafarisme, pentecôtisme, adventisme, différentes affiliations aux églises historiques. Quand on pénètre dans un de ces segments communautaires, tel que le mouvement pentecôtiste, on retrouve de nouveau une multiplicité d'appartenances religieuses. Le champ religieux est ici dynamique, formé d'une myriade d'églises plus ou moins stables. On est dans ce que Denis Constant (1982) appelle un contexte d'innovation religieuse. De son côté Roswith Gerloff (1992, 1994) a décrit la complexité de ce

paysage religieux pour en déduire la présence d'une structure réticulaire s'opposant à l'organisation hiérarchique et bureaucratique des églises historiques occidentales. Le système de croyances ne débouche donc pas sur une sorte de monolinguisme religieux, ni ne donne forme à un pôle structurant l'ensemble du corps social comparable à celui des diasporas pour lesquelles la religion est le rouage essentiel de la reproduction d'une identité.

La question que l'on peut maintenant se poser est de savoir à quelles formes spatiales est conformée cette socialité multiple ? S'en référer à l'idée de territoires ethniques au sein des villes britanniques est tout à fait hasardeuse. Les pratiques discriminatoires interfèrent ici sur le projet dont l'espace est porteur, au point de ne pas savoir ce qui dans les quartiers antillais relèvent d'un "désir d'être avec", ou de l'imposition de contraintes résidentielles. Le géographe John Western (1993) a pu parler d'un attachement ambivalent des antillais à leurs lieux d'installation, ce qui traduit bien toute l'ambiguïté des processus d'appropriation que l'on serait tenté de dégager. Les espaces antillais offrent en fait une sorte de plasticité qu'a très bien décrite le sociologue Ken Pryce (1979). A propos d'un quartier antillais de Bristol, celui-ci parle d'un lieu transitoire, instable, sans ligne fédératrice, sans norme communautaire contraignante, une sorte d'espace où tout est possible. Si l'on se réfère maintenant aux rapports avec le pays d'origine, on pourrait conclure à la même flexibilité des références. La désignation du pays d'origine comme "chez soi" n'est pas une valeur qui se transmet et s'érige en culte. Elle est centrale pour certains mais supporte de n'être pas partagée, de rester de l'ordre de l'attachement individuel. Il y a bien absence de narration collective unitaire dans la mesure où aucun discours ne s'érige en idéologie dominante de la diaspora.

Autant les espaces d'appartenance que les espaces de référence de la diaspora antillaise, renvoient ainsi à la faiblesse de l'emprise donnée à la limite entre le dedans et le dehors. Ces espaces ne sont pas clairement circonscrits, ni ne forment d'insularité, et ne sont pas a fortiori l'expression de la réification d'une frontière. Au contraire, ils témoignent d'un tracé très mobile qui se veut à la fois constitutif d'une identité, mais soumettant sans cesse cette identité au changement. Ces processus expriment une sorte de jeu avec la limite et concourent à éviter la formation d'un centre, d'un noyau dur de l'identité que l'espace serait chargé de mettre en scène. Je crois que l'on peut parler de l'évitement d'un système de clôture qui mobiliserait la dynamique de l'inclusion/exclusion. Le couple "eux/nous", s'il fonctionne à l'intérieur de certains segments, est cependant rendu caduque au niveau plus large de la diaspora par la multiplication des systèmes de références et par les connections établies entre eux. Il n'est plus alors étonnant de ne pas trouver l'expression de formes territoriales bien circonscrites puisque c'est l'aire, l'insularité identitaire qui est précisément ici évitée. Nous sommes bien en présence d'une logique du métissage ou de l'emmêlement comme dirait Glissant.

Il me semble possible de pouvoir expliquer ce projet d'une identité flexible par la confrontation permanente du peuple antillais à l'ordre occidental, par cette impossibilité de se défaire de la violence symbolique du rapport avec les sociétés européennes, rapport que la trajectoire migratoire a reproduit de façon inattendue. De par sa connaissance intime de la contrainte que l'Autre est en mesure d'imposer, la diaspora antillaise, comme les cultures antillaises en général, formule peut-être le projet d'une identité qui détourne le sens des constructions duales et des frontières qui les façonnent.

Je voudrais pour conclure élargir cette perspective à des aspects plus théoriques. En argumentant autour de l'idée de l'évitement d'une réification de la limite entre le dedans et le dehors ou encore de la délimitation territoriale, mon propos n'est pas de dire que le social, et donc l'activité symbolique puisse se passer du recours à la limite. Les apports d'un certain structuralisme restent toujours précieux pour comprendre que le sens ne peut émerger que des discontinuités apposées dans le réel, ce qui explique comme l'ont si bien démontré Paul-Lévy et Ségaud (1983), que l'espace soit au cœur des processus de mise en signe et d'encodage

symbolique. Ce que l'expérience antillaise nous enseigne, ce n'est pas le non-usage de la limite, mais plutôt l'évitement de faire de cet usage un instrument de clôture, un instrument d'enfermement sur des orientations identitaires particularistes.

Bibliographie

AUGÉ, M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 153 p.

CHIVALLON, C., 1994, "Crise des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ?", in *Fin des territoires ou diversification des territorialités. La géographie interrogée*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, SET, (actes de colloque, Octobre 1994).

CHIVALLON, C., 1995, "Les espaces de la diaspora antillaise au Royaume-Uni. Limites des concepts socio-anthropologiques", *Annales de la recherche urbaine*, no 68-69, pp. 199-210.

CONSTANT, M., 1982, *Aux sources du reggae. Musique, société et politique à la Jamaïque*, Roquevaire (France), éditions Parenthèses.

GERLOFF, R., 1994, "Religious Traditions in the African Diaspora", Paper presented at the Annual Conference of the Centre for New Religions, King's College, Londres, 10 décembre 1994.

GERLOFF, R., 1992, *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in its transatlantic cultural and theological interaction*, Frankfurt, Peter Lang.

GILROY, P., 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 261 p.

GLISSANT, E., 1990, *Poétique de la relation*, Gallimard.

HALL, S., 1993, "Cultural Identity and Diaspora", in : Williams P., Chrisman L. (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, London, Harvester-Wheatsheaf.

HOBBSAWM, E., 1990, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard.

LE MONDE, n° du 9 novembre 1994 (encart "Être de plusieurs lieux et milieux à la fois", publié à l'occasion de la campagne du mécénat Seita/Anvie)

MAFFESOLI, M., 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck (Livre de Poche).

MEDAM, A., "Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol 9, no 1, pp. 59-65.

OSTROWETSKY, S., 1993, "Civilités passagères", *Actions et Recherches Sociales*, no 3-4, p. 79-87.

PAUL-LEVY, F. et M.SEGAUD, 1983, *Anthropologie de l'espace*, Alors, Centre Georges Pompidou, Paris, 346 p.

PIOLLE, X., 1991, "Proximité géographique et lien social", *L'espace Géographique*, no 4, pp. 349-358.

PRYCE, K., 1979, *Endless pressure : a study of West Indian lifes-styles in Bristol*, Bristol, Bristol Classical Press, 301 p.

RAFFESTIN, C., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec

RAFFESTIN, C., 1986, "Ecogénèse territoriale et territorialité", in *Espaces, jeux et enjeux*, sous la direction de F. Auriac et R. Brunet, Paris, Fayard, pp. 173-185.

SAEZ, J. P. (ed), 1995, "Identités, cultures et territoires", Paris, *Habiter*, Desclée de Brouwer.

SHEFFER, G., 1993a, "Ethnic Diasporas : a threat to their hosts ?", *International Migration and Security*, n° 70, Weiner M (ed), Boulder, Westview Press.

SHEFFER, G., 1993b, "Whither the study of ethnic diaspora ? Some theoretical, definitional, analytical and comparative considerations", Communication à la *Conférence Internationale sur les Réseaux de Diasporas*, Chypre, Avril 1993 (Actes à paraître).

C. Chivallon – Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise.

WESTERN, J, 1993, "Ambivalent attachments to place in London : twelve Barbadian families", *Environment and Planning D : Society and Space*, vol 11(2).