

Espace, mémoire et identité

Marie-José Jolivet *

Le temps n'est plus, semble-t-il, à l'approche directe de la question identitaire comme la pratiquait encore Lévi-Strauss, en 1974-75, dans son séminaire précisément intitulé *L'Identité*. Celle-ci se décline aujourd'hui, de plus en plus souvent, dans son rapport à un autre objet. Outre le présent recueil qui s'inscrit dans la même lignée, deux ouvrages récents illustrent cette tendance: tous deux s'attachent à l'identité, mais comprise dans la nécessité de sa relation à l'espace pour l'un, à la mémoire pour l'autre.

Je m'intéresserai ici, plus particulièrement, à la thèse proposée par Christine Chivallon sur les rapports entre *Espace et Identité à la Martinique*. Trois raisons justifient de ma part cette attention, en plus de l'intérêt intrinsèque de l'ouvrage: son propos correspond exactement au thème de ce recueil; il porte sur une région que je connais bien, la Caraïbe, et, surtout, il incite à une comparaison que je crois instructive avec la situation guyanaise que je connais mieux encore.

Dans le contrechamp de cette analyse, le livre de Joël Candau, *Mémoire et Identité*, qui est une réflexion plus théorique – au sens où, contrairement à celle de Christine Chivallon, elle n'est pas contrainte par les données du terrain –, nous occupera plus ponctuellement pour sa remise en cause de ce que l'auteur appelle les « rhétoriques holistes », ces mémoire, identité et autres entités collectives, chères aux sociologues et aux anthropologues.

Pour une société paysanne à la Martinique

Bien sûr, la place accordée au concept d'« espace » par Christine Chivallon est étroitement liée à sa discipline d'appartenance: la géographie. Le fait est d'autant plus fortement affirmé que l'ouvrage est tiré d'une thèse de doctorat. Néanmoins, l'auteur (ou bien est-ce la géographie, quand elle se veut culturelle?) s'aventure bien au-delà des limites d'un propos strictement lié au concept d'espace, aussi fertile puisse-t-il être dans la conception multiforme qui prévaut aujourd'hui. Elle nous convie à une réflexion plus large sur la capacité martiniquaise à affirmer une véritable historicité qui, jusqu'alors, lui a presque toujours été niée: ce sont les

* Socioanthropologue, directeur de recherche à l'IRD, Centre d'études africaines (EHESS).

À propos de: Christine Chivallon [1998], *Espace et Identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective 1840-1960*, Paris, CNRS éditions; et (pro parte) Joël Candau [1998], *Mémoire et identité*, Paris, Puf.

marges d'autonomie d'une société par ailleurs indéniablement aliénée qu'elle entend montrer, mettant ainsi à mal la tendance à la réduire à sa seule aliénation.

La démonstration commence avec l'attention portée au mouvement qui, après l'abolition de l'esclavage en 1848, poussa les esclaves libérés vers les « mornes », comme on dit aux Antilles – le mot vient du créole –, pour désigner les monts et les collines qui surplombent les plaines occupées par les plantations des colons. Souvent, ce mouvement vers les mornes a été compris, dans ces îles exiguës, comme transitoire et trop précaire pour être réellement conséquent. Je reconnais l'avoir parfois moi-même expédié en ces termes, tant il me semblait tenu par rapport à son homologue guyanais. Le mérite de Christine Chivallon est d'avoir su regarder au-delà de cette apparente modestie, pourtant affirmée par les analyses de chercheurs comme le géographe Guy Lasserre [1972] qui, à propos de la Guadeloupe, réfutait l'idée d'une opposition entre la petite propriété et la grande plantation pour mettre en relief des liens de complémentarité, de « symbiose », même, impliquant en fait la complète dépendance de la première à l'égard de la seconde.

Au-delà également des envolées lyriques d'un Patrick Chamoiseau [1992] qui, dans son roman *Texaco*, relate le départ des esclaves libérés vers les mornes dans un superbe chant d'espoir et de liberté, mais rejette finalement l'épopée au rang d'un épisode, Christine Chivallon dénonce l'échec auquel on condamne ainsi systématiquement l'entreprise des mornes; pour elle, là s'est au contraire construite l'histoire d'une véritable société paysanne, et elle entend le prouver.

À partir d'une relation minutieuse de son dispositif de recherche, de ses sources et de ses méthodes, en particulier l'approche biographique – toutes démonstrations où l'on sent l'exigence de l'exercice de thèse –, elle s'attache à nous faire progressivement apparaître les indices d'une vie « paysanne », c'est-à-dire caractérisée par ses régularités, son organisation et sa stabilité.

Partant donc sur les « traces d'une histoire paysanne », elle s'intéresse d'abord aux mouvements fonciers qui suivent l'abolition de l'esclavage – souvent avec un temps de décalage et sur une période relativement courte, puisque, nous dit-elle, la mutation s'opère au cours des années 1860. Peu exploités, mais non pas forcément inappropriés, les flancs de ces mornes font très tôt l'objet d'une volonté d'occupation légale. Des logiques démographiques et sociales viennent ensuite montrer que le projet s'inscrit dans la durée. Quant au morcellement excessif des terres qu'on aurait pu attendre de la forte pression démographique, il est en fait compensé par une certaine maîtrise de l'émigration, impliquant le départ préférentiel des femmes et la passation d'accords entre cohéritiers – bref, ce que l'auteur appelle « le tour de force foncier », avec ces terres tout à la fois « transmises et préservées » [p. 128].

L'idée, évidemment, est de faire apparaître la manière dont une paysannerie peut émerger dans une société de plantation – dont il est généralement admis qu'elle doit contrôler un maximum de ressources, en bras comme en denrées, pour assurer sa propre reproduction. On connaît les mesures répressives prises, après 1848, pour ramener les libérés dans l'orbite des plantations. La prolétarianisation de cette main-d'œuvre, toutefois, s'est heurtée, nous dit Christine Chivallon, à « la détermination paysanne » [p. 156] qui est venue limiter l'intégration de l'univers des mornes à la grande plantation. À la nécessité de payer l'impôt par tête (capita-

tion) a ainsi répondu une stratégie du compromis : recours partiel au travail salarié sur la plantation ; commercialisation des excédents de l'agriculture vivrière.

Cependant, quand on sait que le marché foncier a été rapidement et pour longtemps – près d'un siècle – verrouillé par le monopole des grandes plantations, quand on sait que les cultures vivrières ont régressé au profit de cultures spéculatives, plus faciles à écouler par l'intermédiaire des gros planteurs, peut-on encore envisager l'existence d'une véritable paysannerie martiniquaise ? S'inspirant des théories de Mendras sur les *Sociétés paysannes* [1976], Christine Chivallon prend ici une position bien différente des analyses couramment menées sur cette question aux Antilles :

« Une des réticences à utiliser la définition paysanne pour le cas martiniquais a souvent résidé dans l'erreur de vouloir faire correspondre à ce modèle une forme sociale indépendante alors que les sociétés paysannes se structurent justement sur la base d'un rapport de domination imposé de l'extérieur » [p. 178].

En réalité, ce qui nous est proposé dans ce livre, c'est d'abord une autre lecture d'indices et de faits par ailleurs généralement connus et parfaitement admis. Au lieu de partir, comme la plupart des autres, du point de vue – indéniablement dominant – de la société et de l'économie de plantation, Christine Chivallon choisit d'envisager la situation martiniquaise à partir du point de vue minoritaire¹ de ses marges – ce qui la conduit, en outre, à approfondir la recherche dans des directions jusqu'alors peu explorées.

La finalité domestique de l'économie paysanne étant souvent, en plus de l'assise foncière, le postulat opposé à toute reconnaissance, en ces termes, de l'économie des mornes, l'auteur est ensuite amenée à travailler plus avant sur ce qu'elle appelle « l'espace maîtrisé », c'est-à-dire pleinement reconquis. On est là au cœur de la démonstration : autour de la logique d'autosubsistance, des pratiques culturelles et de l'entraide, se nouent les éléments concrets d'une « socialité paysanne » dans les mornes. C'est à ce niveau que la comparaison avec la Guyane créole va s'imposer : nous y reviendrons. Examinons d'abord l'analyse qu'en présente Christine Chivallon.

« ... L'incapacité antillaise à construire du "social stable" serait le prolongement de l'impossibilité d'une maîtrise du champ économique » [p. 185]. Telle est la thèse qu'elle se propose de réfuter. Pour ce faire, elle avance une première série d'arguments concernant la question de l'autosubsistance, dans son rapport à l'exiguïté des terres cultivées et au système mis en œuvre pour y remédier, à savoir : la pratique de la polyculture et l'adjonction d'activités complémentaires, tels la pêche en rivière, l'élevage d'animaux mis « au piquet » sur le bord des routes, ou encore la récolte de « légumes sauvages » dans les bois.

1. On pourrait ici mettre utilement en relief la question des limites de l'opposition entre majorité et minorité. S'il est clair et incontesté qu'à la Martinique, après l'abolition de l'esclavage, l'économie de plantation reste parfaitement dominante, au point qu'on veuille même tout y réduire, la proportion des Martiniquais concernés par la minorité « économique » des mornes est sans doute, comme le suggère à juste titre l'auteur, beaucoup plus importante que ne le laissent supposer les chiffres de l'Insee (21 % de la population agricole active au recensement de 1954) qui ne comptabiliseraient, au titre des exploitants agricoles, que ceux qui n'ont aucune activité complémentaire sur une plantation.

En s'inspirant des observations naguère effectuées par des auteurs comme Delawarde ou Revert, elle nous donne quelques indications quant au mode de vie simple des familles paysannes de la Martinique durant la première moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire avant l'irruption des modèles de la société de consommation. Les achats de nourriture sont limités aux quelques denrées qu'on ne produit pas soi-même mais que l'histoire a propulsées au rang des habitudes alimentaires, comme la morue salée ou le rhum; pour le reste, les produits du jardin vivrier et le travail familial suffisent à assurer l'ordinaire. Mais tout un éventail de possibilités, depuis l'activité agricole totalement indépendante jusqu'à une proportion plus ou moins grande de travail salarié, en passant par l'alternative du travail artisanal, sont envisagées en tant que positions articulées à la logique d'autosubsistance.

Organisée à partir d'un modèle « écologique » qui s'oppose au modèle « économique » de la grande plantation, l'utilisation du sol des mornes se fait autour de deux types de « jardins » : le jardin de case, qui entoure la maison, et où sont cultivées les plantes potagères, médicinales et ornementales ainsi que les plantes à usage magique; le jardin vivrier, qui jouxte le précédent et où l'on cultive ce qu'on appelle localement les « gros légumes » (ignames, bananes, manioc, etc.). Quant aux pratiques culturelles proprement dites, elles se caractérisent par les longues jachères et les brûlis; elles utilisent une technologie simple; elles s'effectuent dans l'alternance des deux grandes saisons (sèche/humide) et en fonction des phases de la lune et se présentent finalement comme autant de variations autour du modèle polyculturel. Le besoin de revenus monétaires pousse toutefois certains vers l'intensification d'une culture plus spéculative; mais, nous dit l'auteur, ces deux modèles ne sont pas exclusifs: ils viennent au contraire ici se juxtaposer au sein d'une même exploitation qui sera donc organisée pour partie autour d'une polyculture de subsistance et pour l'autre partie autour d'un système de monoculture.

Est alors évoquée la cosmogonie paysanne. S'appuyant notamment sur les travaux d'Alice Peeters et la thèse de Catherine Benoit, Christine Chivallon insiste sur le foisonnement des jardins des mornes et la charge identitaire qui s'en dégage, marquant la séparation de cet univers avec celui des plantations. Mais c'est surtout l'importance de l'entraide qu'elle s'applique à souligner, une entraide conçue en termes de « lien social restauré », comme pour signifier le retour à un état initial, cassé par l'esclavage et le régime des plantations.

Décrite sous la double forme que prennent les manifestations collectives respectivement appelées « assaut-terre » et « coup de main », cette entraide est désignée comme « économique », mais en fin de compte définie comme n'ayant justement pas de finalité économique. L'auteur entend ici démontrer tout à la fois la force du fait social considéré et sa résonance proprement « paysanne ». Insistant, à la suite de Michael Horowitz, sur le fait que cette entraide constitue « le médiateur privilégié qui sert à manifester l'existence du collectif paysan » [p. 211], elle en arrive en effet à « l'obligation de rendre » comme pilier de cette construction dès lors donnée comme fondamentalement sociale, bien que placée d'abord sur le registre – plus convaincant a priori? – de l'économique.

C'est par l'approche du « marché paysan » – conçu comme le moyen d'autonomie dont dispose la population des mornes face au monde de la plantation – que s'achève la démonstration propre à la thèse. Un dernier chapitre suit, toutefois,

dans une tentative plus ambitieuse de confronter cette thèse sur l'expérience des mornes aux idées et écrits des essayistes martiniquais les plus connus – ou les plus talentueux. Mais avant d'aborder ce dernier aspect de l'ouvrage, il convient d'introduire la comparaison annoncée avec la Guyane qui permet de mieux voir la portée de la réflexion de Christine Chivallon.

À partir de l'habitation² guyanaise

Un parallèle étroit peut en effet être établi entre le départ vers les mornes des esclaves martiniquais libérés, en 1848, et la dispersion de leurs homologues guyanais le long des rivières et des criques³ qui pénètrent la forêt amazonienne. Seule différence, importante en même temps que démonstrative : l'exiguïté des terres disponibles dans le premier cas, leur immensité dans le second.

Il est clair que les libérés guyanais n'ont jamais eu à subir la nécessité du maintien ou du retour sur l'habitation du colon. Tous ceux qui l'ont voulu ont pu partir s'installer à leur guise sur les terres de cette réserve inépuisable que constituait la forêt domaniale. Ils pouvaient y pratiquer, sur terres hautes, une agriculture itinérante sur brûlis, inspirée du modèle amérindien que les colons eux-mêmes avaient d'ailleurs souvent repris à leur compte, avant de songer à aménager les terres basses en polders – ce qui, de toute façon, contrairement au brûlis, demandait un investissement important que peu d'entre eux étaient en mesure d'assurer.

Autre différence, par conséquent, entre la Martinique et la Guyane : le statut des colons n'y était pas de même niveau. À la richesse des colons martiniquais s'opposait la réelle pauvreté d'une majorité de colons guyanais. Aussi, en Guyane, l'univers des brûlis sur terres hautes n'a-t-il jamais été l'exclusivité d'un groupe : on ne peut l'opposer à celui de la plantation. De surcroît, n'ayant pas réussi à mettre en place une véritable économie de plantation au temps de l'esclavage, les Blancs créoles ont d'autant moins aisément supporté les conséquences de son abolition : à la fin du XIX^e siècle, ils avaient disparu de la scène guyanaise en tant que groupe constitué.

Mais c'est précisément à partir de ces points de divergence que la comparaison des deux cas devient intéressante. Comme le souligne à juste titre Christine Chivallon, trop souvent, les travaux portant sur la Martinique ont eu tendance à tout réduire au monde de la plantation, négligeant par là même l'enseignement des marges. Rien de tel n'est possible en Guyane où l'équivalent de ces marges est devenu au contraire central dans l'économie agricole du pays, même si, au niveau de l'économie globale, les ruées vers l'or qui ont affecté la colonie entre 1860 et 1940 ont maintenu cette économie agricole au rang d'une activité marginale.

2 Est ainsi d'abord appelée, aux Antilles et en Guyane, jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'unité d'exploitation du colon, plus tard désignée comme « plantation ». En Guyane, après 1848, le terme a été appliqué aux modestes exploitations des esclaves libérés.

3 D'un usage ancien, le mot « crique » désigne, en Guyane, un petit bras de rivière.

Que s'est-il passé en Guyane durant la période qui va de l'émancipation de 1848 aux années soixante⁴? Si l'on s'en tient au monde rural, c'est l'avènement de la nouvelle petite habitation créole, propre aux esclaves libérés, qui marque la période considérée. L'élément central en est l'abattis obtenu par le défrichage d'une terre couverte d'arbres ou de broussailles et ensuite amendée par le brûlage de la végétation abattue, selon les règles de l'agriculture itinérante sur brûlis. L'économie de cette petite habitation s'organise autour d'un complexe d'activités complémentaires: abattis, chasse et pêche, dans la partie sud-est de la bande littorale, tandis qu'à ces activités vient s'ajouter l'élevage dans les savanes du littoral nord-ouest. Le manioc amer est la culture principale, mais chaque famille a aussi son abattis de « gros légumes » – dachines notamment – et des arbres fruitiers autour de la maison. L'habitation comporte toujours une « gragerie » où la râpe nommée « grage », le four et sa platine en fonte permettent de transformer le manioc amer en granulés de « couac » – aliment déshydraté de longue conservation. Associés aux produits de la chasse et de la pêche, ou encore de l'élevage⁵, couac, légumes et fruits assurent une large autonomie à ces familles.

Il s'agit là, clairement, d'un schéma d'autosubsistance où, bien sûr, se retrouve l'entraide: c'est le *mayouri* qui peut réunir jusqu'à quarante personnes pour défricher en une journée un grand abattis. En fin de saison sèche, quand tous se pressent de préparer leurs abattis avant les pluies, le *mayouri*, fondé sur la réciprocité des services rendus, provoque une série de manifestations collectives qui sont aussi l'occasion de faire la fête: on chante en travaillant, on partage des repas au cours desquels on échange des « blagues » et, si l'on a fini assez tôt, on danse ensuite au son des tambours.

Telle est donc l'organisation mise en place par les Créoles de Guyane après 1848, selon les témoignages et les récits qui m'ont été livrés au début des années soixante-dix. Mais les observations directes que j'ai personnellement conduites sur le terrain ne m'ont pas permis de voir de grands *mayouri*: ils étaient désormais réduits à de simples « coups de main », selon l'appellation locale pour une entraide de faible envergure (moins de dix personnes) et, aux dires des anciens, ils avaient de ce fait perdu beaucoup de leur attrait. Christine Chivallon a certainement raison d'insister sur la qualité fondamentalement sociale de ce type d'entraide. Toutefois, peut-être est-il abusif de dire qu'il n'a pas de finalité économique. En Guyane, en tout cas, le défrichage au sabre, tel qu'il s'est longtemps pratiqué, impliquait la collaboration de plusieurs personnes pour que le brûlis soit effectué avant les pluies. Cette constatation n'ôte cependant rien au caractère social de ces réunions; il était même, en Guyane, tout particulièrement important en raison de la dispersion des petites habitations créoles et de l'isolement de la famille nucléaire que chacune abritait: la période des *mayouri* était celle d'une intense vie collective, avec ses réunions, ses distractions, ses occasions de rencontre où les couples se faisaient et se défaisaient..., et cette vie col-

4 Je résume ici plus que succinctement des travaux dont on pourra trouver le développement, notamment, dans Jolivet [1982, 1993 a].

5 Il s'agit de volaille et de cochons. L'élevage des bovidés tient plutôt lieu d'épargne.

lective rompait singulièrement, à intervalles réguliers⁶, avec le mode de vie individualiste de l'habitation isolée.

S'agissait-il pour autant d'un monde paysan? Comme pour l'agriculture des mornes en Martinique, nul n'en a jamais parlé en ces termes. La formule la plus couramment employée a toujours été celle de « cultivateurs guyanais ». C'était alors le rapport au foncier qui était généralement invoqué pour affirmer la différence. De fait, la pratique d'une agriculture itinérante dans un territoire immense a rendu la préoccupation foncière quasi inexistante, du moins le plus souvent. Car il est arrivé que la question se pose, et c'est alors dans des termes qui méritent d'être comparés à ceux décrits par Christine Chivallon à propos des paysans des mornes. Il s'y manifeste en effet le même souci de légalisation, mais selon des modalités qui lui donnent un autre éclairage.

Ainsi, à Ouanary, quartier comprenant une zone littorale de terres basses, il y avait, au temps de l'esclavage, une immense habitation qui, outre son polder situé en aval, couvrait des milliers d'hectares de forêt en amont. Selon la tradition orale, en 1848, à la veille de l'abolition de l'esclavage, le propriétaire de cette habitation aurait demandé à ses esclaves d'effectuer une dernière récolte de cannes à sucre; en échange, il proposait de concéder à chacun de ceux qui acceptaient le contrat une parcelle de terrain située sur de proches terres hautes relevant de son domaine. Beaucoup des esclaves sollicités préférèrent partir s'installer librement, plus en amont, mais une partie accepta la proposition. Des actes notariés attestent la poursuite de ce mouvement de légalisation à travers le morcellement de l'ancienne habitation entre 1860 et la fin du XIX^e siècle. Pourtant, comme le signale un arpenteur sur l'un des plans figurant parmi ces actes, la localisation de ces parcelles était plus qu'approximative, car les propriétaires avaient l'habitude d'aller s'installer à leur guise. En d'autres termes, ce qu'ils achetaient, ce n'était pas un lopin de terre, mais le droit de cultiver librement une parcelle que l'itinérance ne permettait pas de fixer définitivement. Il n'en découlait donc pas une véritable assise foncière, mais la volonté du durable au moins s'y affirmait.

En outre, la pratique créole de l'agriculture itinérante mérite d'être resituée dans son cadre, celui d'un territoire d'évolution: si l'on pouvait changer d'habitation plusieurs fois dans une vie, la durée de certaines configurations pouvait aussi être très longue: il suffisait que le territoire d'évolution soit assez vaste⁷ pour que l'on puisse laisser des terres en friche durant au moins une quinzaine d'années, tout en ayant la possibilité d'ouvrir un nouvel abattis chaque année à une distance raisonnable de la case d'habitation.

Si la définition que donne Mendras [*op. cit.*] doit être retenue, il faut noter qu'il n'y a pas opposition, en Guyane, de deux univers ruraux dont l'un, celui du paysan, serait soumis à un rapport de domination. Personnellement, c'est d'ailleurs bien sur cette autonomie et cette unité du monde agricole guyanais durant

6 Plantation, sarclage et récolte pouvaient aussi donner lieu à des séances d'entraide. Et les rassemblements plus réguliers, au village côtier, à l'occasion des fêtes et des cérémonies religieuses, scandaient également la vie rurale.

7 La taille du territoire d'évolution était fonction de la qualité des terres qui n'étaient pas partout d'égale fertilité.

l'époque considérée que je m'appuie pour montrer la puissance de la création culturelle créole qui fait surgir en peu de temps une organisation parfaitement équilibrée. Mais il faut bien reconnaître que la ruée vers l'or et la polarisation, durant quelque soixante-dix ans, de toute l'économie guyanaise autour de l'extraction du métal précieux et des activités commerciales induites ont marginalisé cette économie agricole dès lors pour partie dominée : au monopole des grands négociants de Cayenne, dans l'organisation du ravitaillement des orpailleurs, a correspondu la spécialisation de certains agriculteurs, tels ceux d'Ouanary, dans la production d'un couac que lesdits négociants envoyaient chercher sur place. On est donc, finalement, dans un cas de figure semblable à celui des paysans martiniquais, avec la juxtaposition d'une agriculture de subsistance et d'une monoculture destinée à la vente, au sein d'une même habitation.

En fin de compte, les principales données mises en avant par Christine Chivallon pour prouver l'existence d'une paysannerie martiniquaise se retrouvent chez les agriculteurs créoles de Guyane – finalité domestique de l'habitation et entraide au premier chef. Pourtant, à partir de cette vie rurale, j'ai proposé quant à moi une autre analyse, plus étroitement inscrite dans un contexte qui, lui, diffère : c'est par rapport aux communautés amérindiennes et noires marronnes⁸ qui, dès l'origine, partagent avec les Créoles le territoire de la Guyane qu'il m'a semblé important de poser le mode de structuration de la société créole – étant entendu qu'il se jouait d'abord sous domination coloniale. D'où ma sensibilité à l'opposition entre individualisme et holisme – évidemment empruntée à Louis Dumont, mais, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'écrire, sans souci d'orthodoxie. Christine Chivallon, elle, voit se confronter à la Martinique le monde des mornes et celui de la plantation et c'est dans cette confrontation qu'elle construit son analyse. D'où sa sensibilité différente, davantage attachée à l'idée du collectif, et sa volonté de réfuter tout ce qui porte dans l'autre sens, à commencer par la désunion issue des pratiques magiques.

Historicité et « rhétoriques holistes »

À la fin de son ouvrage, Christine Chivallon s'attelle donc à la critique des thèses qui tendent à accréditer l'idée d'une aliénation fondamentale de la société martiniquaise. Je ne m'attarderai pas ici sur la référence aux travaux d'Affergan [1983] dont le concept d'« asocialité » m'a toujours paru, aussi séduisant soit-il a priori, trop maximaliste et surtout trop peu fondé ethnographiquement pour être retenu. L'analyse proposée dans un premier temps par Glissant [1981] mérite en revanche qu'on s'y arrête – ce que fait d'ailleurs Christine Chivallon. Elle lui reproche son concept de « non-histoire », sa manière radicale de réduire ainsi l'univers martiniquais à son aliénation, quand toute sa thèse, à elle, est au contraire de montrer que le mouvement des mornes marque une profonde rupture, et avec le monde de la plantation, et par conséquent avec l'histoire aliénée. Restituer au

8 Rappelons que les Noirs marrons des Guyanes ont fui les grandes plantations surinamiennes, au temps de l'esclavage, pour reconstituer, en forêt, des sociétés aux règles largement inspirées de modèles africains.

peuple martiniquais son historicité à travers la résistance des paysans des mornes : tel est, je l'ai dit, son objectif.

On notera, à ce propos, qu'elle s'attache exclusivement à la résistance ordinaire dont les mornes sont pour elle le lieu privilégié. Je voudrais rappeler ici que Glissant a également placé les mornes au centre de son dispositif, mais pour en faire d'abord le lieu des rebelles issus du marronnage – ces « quimboiseurs » et autres sorciers. Figures de proue d'une histoire librement reconstruite – privilège du romancier –, les Noirs marrons deviennent, sous sa plume, les héros mythiques dont ceux « d'en bas », qui n'ont pas marronné, ont à apprendre les secrets du passé. Glissant est néanmoins le premier à avoir su dire qu'il est une double manière d'être rebelle : « La résistance est parfois "coutumière" : c'est l'organisation de la survie – et parfois violente : c'est le marronnage » [*op. cit.* : 67]. Mais, soucieux du « manque-à-vaincre » [*op. cit.* : 135] dont, selon lui, l'absence de héros populaire fait souffrir ses compatriotes, c'est la seconde manière qu'il met en avant, construisant donc les Noirs marrons en héros, susceptibles de combler cette carence.

En s'attachant à des personnages « ordinaires » et à la vie plus quotidienne, les romanciers de la créolité ont voulu rompre avec la célébration du héros mythique. On peut toutefois s'interroger [cf. Jolivet, 1993 b] sur le caractère réellement « ordinaire » de personnages tout droit sortis de l'art du « réalisme merveilleux » propre aux littératures antillaises et sud-américaines. Les romans de Patrick Chamoiseau ou de Raphaël Confiant illustrent parfaitement cet art. *Texaco* [Chamoiseau, *op. cit.*] se présente en outre comme une véritable épopée, ce qui, par définition, éloigne le roman de la simple quotidienneté. Mais Christine Chivallon ne s'attache pas à cet aspect – il est vrai plus littéraire – du roman. Ce qu'elle reproche à Chamoiseau, c'est d'avoir en quelque sorte raté la possibilité de mettre pleinement à l'honneur l'expérience des mornes après l'émancipation, d'en avoir fait une simple parenthèse, c'est-à-dire un échec, aussi grandiose soit-il. Ce qu'elle regrette aussi – et la critique s'adresse là tout autant à Glissant [1990] –, c'est le choix exclusif de la « diversalité » contre celui de possibles unités. À force de ne vouloir le monde que divers, désordonné, voire chaotique, comme le dira plus tard Glissant [1997], n'en vient-on pas à légitimer l'impossibilité martiniquaise d'accéder à l'historicité ?

À dire vrai, Christine Chivallon se moque bien des courants et des modes. Elle trace son sillon, scrupuleusement attachée aux données de son terrain, dût-elle tenir de ce fait des propos qui s'éloignent de l'idéologie actuellement dominante du métissage – sans pour autant s'y opposer.

Libre de tout engagement ethnographique, Joël Candau [*op. cit.*], lui, n'est tenu à rien d'autre qu'à la rigueur logique. C'est évidemment un exercice d'une tout autre nature, qui lui permet même d'égratigner à diverses reprises les ethnologues pour la facilité avec laquelle ils généralisent parfois les faits qu'ils observent. Je ne prétends pas ici faire le compte rendu d'un texte qui échappe en partie à la sphère d'intérêt du présent recueil. Il me semble néanmoins justifié d'en aborder les aspects qui, d'une certaine façon, sont un peu le pendant de la réflexion relative à l'historicité.

Précédemment auteur d'un « Que sais-je ? » sur l'*Anthropologie de la mémoire* [1996], Joël Candau reprend ici à son compte le point de vue des historiens – en

particulier Jacques Le Goff – pour ne considérer l'identité que dans son rapport étroit et nécessaire à la mémoire. Dans ce livre, où il développe d'ailleurs explicitement certains passages de son « Que sais-je? », il s'attache aux formes individuelles de la mémoire, mais pour poser la question de leur passage à des formes collectives. Sous le titre de « rhétoriques holistes », il s'intéresse à l'hypostasie du collectif à laquelle correspond, de son point de vue, l'induction d'une mémoire collective ou d'une identité culturelle à partir de l'observation de quelques individus :

« J'entends par "rhétoriques holistes", écrit-il [p. 21-22], les totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme *autre chose* que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. »

Ainsi ce que l'auteur remet en cause, c'est non seulement le statut du partage mais aussi la qualité de ce qui est partagé. Dans la mesure où, à l'appui d'un texte de quelque deux cents pages, il convoque plus de quatre cents auteurs – dont certains, tels Maurice Halbwachs ou Pierre Nora, à moult reprises –, Joël Candau veut sans doute faire œuvre à la fois savante et pédagogique. Il en résulte, en tout cas, que la manière dont il traite des rapports entre mémoire individuelle et mémoire collective passe par toutes les références possibles, y compris contradictoires, ce qui rend tout résumé forcément réducteur. Je n'en retiendrai donc que le schéma directeur du point de vue qui m'intéresse ici.

Après avoir défini l'identité comme « mémoire en acte », l'auteur distingue deux grands types de mémoire : la « mémoire forte » – l'expression étant reprise à Georges Balandier – conçue comme « une mémoire organisatrice, en ce sens qu'elle est une dimension importante de la structuration d'un groupe et, par exemple, de la représentation qu'il va se faire de sa propre identité » [p. 40]; la « mémoire faible », donnée comme étant « diffuse et superficielle [...] et] difficilement partagée par un ensemble d'individus dont l'identité collective est, par ce fait même, relativement insaisissable » [p. 40]. L'un des objectifs de l'ouvrage est alors de faire apparaître les situations caractérisées par chacun de ces cas de figure, pour aboutir à la constatation de l'effondrement actuel des grandes mémoires organisatrices, porteuses d'identités « puissantes et stables » [p. 198], au profit de mémoires plus faibles, porteuses, elles, d'identités « plurielles, éclatées et mouvantes » [p. 198].

On le voit, on retrouve ici les termes du débat qui agite présentement la réflexion sur les sociétés caribéennes ou à partir d'elles. Le « Chaos-monde » par lequel Glissant [1997 : 22] désigne « le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment... » relève d'un semblable constat. Et lorsqu'il propose [p. 18] « que la pensée de la trace s'appose, par opposition à la pensée de système, comme une errance qui oriente », il est loin, bien sûr, de la quête unitaire qui entraîne Christine Chivallon à contre-courant du mouvement postmoderne. La question de l'historicité, pourtant, n'est ni dérisoire, ni aussi dépassée qu'on pourrait le croire : n'est-ce pas elle qui, fondamentalement, taraude les écrivains martiniquais et nourrit leur talent ?

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN F. [1983], *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CANDAU J. [1996], *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Puf, coll. Que sais-je ?
- CANDAU J. [1998], *Mémoire et Identité*, Paris, Puf, coll. Sociologie d'aujourd'hui.
- CHAMOISEAU P. [1992], *Texaco*, Paris, Gallimard.
- CHIVALLON C. [1998], *Espace et Identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective. 1840-1960*, Paris, CNRS éditions.
- GLISSANT É. [1981], *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil.
- GLISSANT É. [1990], *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT É. [1997], *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.
- JOLIVET M.-J. [1982], *La Question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, Orstom, coll. Mémoires.
- JOLIVET M.-J. [1993 a], « De "l'habitation" en Guyane. Éléments de réflexions sur la question identitaire créole », in Jolivet, Rey-Hulman (éd.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan: 141-165.
- JOLIVET M.-J. [1993 b], « De l'art et de la créolité. Le vrai et le merveilleux dans le roman martiniquais », *Échos*, revue du Centre international d'études pédagogiques, septembre: 62-68.
- LASSERRE G. [1972], « La petite propriété des Antilles françaises dans la crise de l'économie de plantation », in *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Paris-La Haye, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS C. (éd.) [1983], *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Puf, coll. Quadrige.
- MENDRAS H. [1976], *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin, Coll. U.