

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Créolisation universelle ou singulière ?

Perspectives depuis le Nouveau Monde

Universal or Specific Creolization ? Perspectives from the New World

Christine Chivallon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24686>

DOI : 10.4000/lhomme.24686

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 37-74

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Christine Chivallon, « Créolisation universelle ou singulière ? », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24686> ; DOI : 10.4000/lhomme.24686

Créolisation universelle ou singulière ?

Perspectives depuis le Nouveau Monde

Christine Chivallon

CRÉOLISATION, créolité, créole, ces termes liés il y a encore quelques décennies, de manière quasi exclusive, aux sociétés du Nouveau Monde ont vu s'élargir leur champ sémantique de telle manière qu'ils apportent aujourd'hui une contribution fondamentale aux questions théoriques des sciences sociales. Les aspects polysémiques de ces termes et leur application à des formes sociales extraites de toute localisation renvoient en effet à deux diptyques majeurs aidant à la compréhension des constructions sociales : singularité *versus* universalité ; processus *versus* production. Il s'agit ici d'envisager les modalités selon lesquelles la notion de créolisation a été mise en usage, en se voyant soumise à une sorte de double contrainte avec, d'un côté, une dimension universelle qui semble avoir la charge d'écarter les conditions historiques particulières et dès lors singularisantes de sa genèse et, de l'autre, la primauté accordée à la logique du processus qui rend inconsistants les permanences identitaires, les *habitus* et autres continuités et productions sociales. La réflexion porte sur le monde créole des Amériques, mais elle prend acte de la capacité du terme « créolisation » à intégrer les courants théoriques contemporains qui trouvent grâce à lui matière à poser les bases d'une conceptualisation en rupture pour penser les formations sociales, où qu'elles soient situées. La prise en compte de cet élargissement hors du foyer « originel » de la notion est toutefois conçue pour mieux revenir sur ce qui rend la créolisation américaine singulière. La matrice des sociétés de plantation, comme la rencontre chaotique qui précède sa mise en place sont tenues ici pour avoir créé les conditions spécifiques d'un certain rapport à l'autre et de l'édification d'univers sociaux où se donnent à voir des productions

ÉTUDES & ESSAIS

culturelles restées sous la dépendance du contexte historique de leur formation. À contre-courant de la conception qui voudrait arracher les constructions sociales à leurs conditions de possibilités pour ne les envisager que sous l'angle de leur mutabilité intrinsèque, il est question de camper la créolisation comme « mode d'être » dépendant d'une expérience historique, elle-même assujettie à un pouvoir de catégorisation extrêmement prégnant et coercitif, propre aux systèmes racialisés des sociétés à fondement esclavagiste. Ce « mode d'être » n'est pas simple disposition au changement comme la créolisation est habituellement comprise, mais invention de manières de composer avec le pouvoir. C'est du moins l'argument sur lequel ce texte souhaite aboutir pour montrer comment la pluralité décelable dans les univers créoles n'est pas le signe inconditionnel d'une transformation permanente, mais le moyen de rendre effective une dispersion du pouvoir ou son cantonnement à des sphères précises.

La progression proposée, qui se présente surtout comme une exploration théorique, épousera trois étapes qui nous conduiront au cœur de cette proposition. Elle reviendra d'abord, sans prétention à l'exhaustivité, sur la littérature existante pour montrer que la notion de créolisation dans le monde des Amériques, lorsqu'elle s'envisage à partir du couple « processus-production culturelle », est loin de renvoyer à un consensus, mais laisse au contraire entrevoir tous les possibles, depuis la labilité des appartenances jusqu'à l'existence d'identités « fermées », articulant ainsi « quatre régions majeures » de signification du terme. Le deuxième palier nous permettra de questionner la singularité au sein d'une conception où la créolisation s'est vue être déterminée, de manière implicite ou explicite, comme universelle. Ce sera l'occasion d'introduire un positionnement sur la définition attribuée à l'universel en s'attachant notamment aux notions de diffusion et d'invariance, et à la portée éthique contenue dans le recours à l'universalité. À partir de ces clarifications théoriques, nous serons alors à même de franchir la troisième étape conclusive, celle qui retiendra la perspective d'analyse où la créolisation n'est pas conçue comme un perpétuel processus de transformation, mais comme manière particulière de négocier avec les contraintes que font naître à la fois tout régime de codes impliqué dans la relation sociale et le contexte singulier de la matrice esclavagiste d'où émergent des formes culturelles redevables d'une connaissance intime et profonde des modalités d'exercer le pouvoir sur l'autre.

Les quatre acceptions majeures de la créolisation à partir du couple “processus-production”

39

Vers la définition des “régions” de signification de la créolisation

De prime abord, la réponse à la question « qu’est-ce que la créolisation ? » peut paraître simple. Nous pourrions nous en remettre au consensus assez large autour d’une définition telle que celle proposée par Robert Baron et Ana Cara, d’autant qu’elle présente l’avantage de « ramasser » les deux angles d’attaque qui nous préoccupent :

« La créolisation est une créativité culturelle en cours [*in process*]. Quand les cultures entrent en contact, des formes expressives et des réalisations émergent de cette rencontre [...]. Fluides dans leur adaptation à des circonstances changeantes et ouvertes à de multiples significations, les formes créoles sont des expressions de cultures en transition et en transformation. Traditionnellement associée avec les cultures du Nouveau Monde au sein des sociétés de la Caraïbe et de l’Amérique latine, la créolisation est maintenant de plus en plus envisagée comme un processus universel qui peut survenir partout où des cultures se rencontrent » (2003 : 4)¹.

À y regarder de plus près, les choses ne sont pourtant pas aussi simples et il devient assez vite limitatif de traduire de manière univoque la créolisation comme un processus de changement culturel, survenu d’abord dans le Nouveau Monde, prédisposant les cultures à être toujours changeantes et préfigurant déjà son caractère universel dès lors que la globalisation participe au brassage des cultures. Comme le décryptent de plus en plus d’auteurs, assez critiques par ailleurs sur la naïveté et le romantisme latents portés par la créolisation (Romberg 2005 : 182), le concept souffre d’une utilisation « tous azimuts » sans avoir vraiment fait l’objet d’une théorisation solide. On y décèle le manque de « bases théoriques consistantes et explicites » (Bolland 2002 : 18), comme on y voit la confrontation entre des usages destinés soit à décrire un processus historique, soit à le théoriser, soit encore à lui assigner un projet politique (Romberg 2005 : 177), la créolisation se montrant particulièrement révélatrice de l’extrême perméabilité entre modèles académiques et visées idéologiques (Price 2001 ; Romberg 2005 ; Trouillot 1998).

Il suffit de se référer à la seule approche étymologique du terme pour comprendre que la créolisation ne se livre décidément pas dans la clarté consensuelle qu’on lui accorde autour de la thématique du métissage et de la rencontre des cultures. Dans les ouvrages les plus sérieux, on impute à la racine « créole », ici une origine espagnole (Chaudenson 1995 : 3), là portugaise (Corominas 1973 : 178), ou là encore kikongo (Warner-

1. Les traductions depuis l’anglais utilisées dans ce texte sont de l’auteur.

Lewis 2003 : 323)². Et, si l'on croit pouvoir s'accorder pour voir dans les premiers emplois du terme la désignation des populations blanches nées dans les colonies du Nouveau Monde – participant à ce « dédoublement » des métropoles précurseur de l'imaginaire des Nations modernes si bien décrit par Benedict Anderson (1983) –, on accède très vite à de nouvelles confusions où il semble impossible de statuer sur l'application première du terme destiné à qualifier des groupes, soit blancs, soit noirs, soit métis (Allen 2002 : 50-51). De même la charge symbolique de la notion s'offre-t-elle dans le plus grand trouble, que celle-ci continue d'être connotée par la grandeur « créole » associée à la dynastie « blanche » figée dans son idéal de pureté raciale, comme aux Antilles françaises ; ou qu'elle évoque la « dégradation », la « pollution », la « bâtardisation » d'une entité culturelle conçue comme originellement « pure » au sein d'un univers culturel fortement hiérarchisé (Romberg 2005 : 192-193 ; Szwed 2003 : 9-10) ; ou encore qu'elle s'emplisse, à l'opposé, de la richesse des valeurs positives accordées au mélange, au divers, au polyphonique, en définitive à tout ce qui fait aujourd'hui du métissage et du cosmopolitisme l'un des repères majeurs de l'éthique d'un nouvel humanisme très présent dans les écrits littéraires ou académiques actuels³. C'est d'ailleurs la contradiction entre ces différents contenus, où se lisent, d'un côté, la violence de rapports de pouvoir et, de l'autre, la tendance à louer la beauté d'une esthétique de l'emmêlement, qui génère les critiques sévères des thèses actuelles sur la créolisation.

Ces critiques s'adressent particulièrement à la perspective très présente aux Antilles françaises depuis le célèbre manifeste littéraire – *Éloge de la créolité* –, écrit par les auteurs martiniquais Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant (1993 [1989]), abondamment

2. Le lecteur trouvera chez Carolyn Allen (2002), un récapitulatif des différentes origines étymologiques prêtées au terme « créole », de même qu'un rapide survol de ses usages politiques et théoriques. Pour Robert Chaudenson (1995 : 4), la première occurrence académique du terme daterait de 1869 dans le champ linguistique, avec une étude de la grammaire créole à Trinité (Trinidad). De son côté, Richard Price (2011) note l'emploi du terme « créolisation » en anglais pour qualifier des formes culturelles à partir de 1928, dans une correspondance adressée à l'anthropologue Melville J. Herskovits. La première conférence internationale sur les Créoles, tenue en 1959 à l'Université des West Indies, a inauguré la constitution d'un champ d'études linguistiques à part entière, participant sans aucun doute à la reprise plus large de la notion dans les sciences humaines (Chaudenson 1995 ; Allen 2002). De ce point de vue, l'ouvrage de l'historien Kamau Brathwaite, publié en 1971 – *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820* –, est généralement tenu pour avoir été le précurseur des thèses de la créolisation et est toujours aussi influent plus de quarante années après sa parution (Shepherd & Richards 2002).

3. Sur le cosmopolitisme, se reporter au débat entre Craig Calhoun (2003) et Rogers Brubaker (2003), le premier définissant cette posture intellectuelle comme une « sorte de déracination vertueuse », une croyance en « une libération de la possibilité illégitime, et en tout cas aliénante, de l'attachement à la localité, l'ethnicité, la religion et la nationalité » (Calhoun 2003 : 544).

commenté au-delà des barrières linguistiques par les spécialistes des cultures africaines-américaines⁴. À titre d'exemple, Raquel Romberg reproche à ces écrits, animés d'abord d'une intention artistique ou esthétique, de se muer en une « théorie sociale » devenue « incritiquable » sous l'effet de la valorisation intense des attributs de l'hybridité, ce qui s'opère « au détriment de l'étude des aspects sociohistoriques des processus de créolisation » (2005 : 186). De leurs côtés, Richard et Sally Price (1997) ont livré un texte sans concession où, pas à pas, ils s'attachent à dévoiler les contradictions d'une identité proclamée comme tendue vers le divers (ce qui, dans l'*Éloge*, est dénommé la *diversalité*). Car cette identité pourrait se révéler terriblement « insulaire », excluant la perspective pan-caribéenne et cédant, de surcroît, à l'illusion folkloriste déployée par la politique culturelle française où l'assimilation s'exerce aussi au moyen de la célébration patrimoniale, faisant des Martiniquais les spectateurs de leur propre culture pour mieux faire oublier l'omniprésence d'un environnement marchandisé et métropolisé à l'extrême (*Ibid.*)⁵.

Dès l'entrée dans le débat autour d'une notion en apparence claire, nous voyons donc se profiler un réseau dense de contradictions et d'incertitudes. Cette situation est d'autant plus surprenante que la plupart des spécialistes semblent s'en remettre à des propositions consensuelles et à des auteurs phares, tels Kamau Brathwaite (1971), Sidney Mintz & Richard Price (1992 [1976]), Rex Nettleford (1978) ou Édouard Glissant (1990), dont les écrits, de prime abord, ne divergent pas fondamentalement. Cette perception d'un accord assez large tient au fait que la thèse de la créolisation est généralement définie par opposition à la thèse « afro-centrée », opposition qui polarise l'attention, masquant, finalement, les dissensions, à peine discutées, dans la sphère des tenants de la créolisation.

4. L'édition bilingue de l'ouvrage dès sa publication a très certainement aidé à son désenclavement de la sphère francophone. Pour un aperçu de la forte résonance de ces écrits, se reporter à : Wendy Knepper (2006) ; Verene Shepherd & Glen Richards (2002) ; John Szwed (2003).

5. Côté français, signalons les critiques tout aussi sévères de Michel Giraud (1997) ou Raphaël Lucas (1999) à l'égard du manifeste de la créolité. Sur ce point, autant il me paraît légitime de discuter les thèses à vocation « théorique » contenues dans les essais des écrivains devenus alors des théoriciens – cela dans le cadre de l'« élaboration conceptuelle » qui est le lot commun du travail de réflexion critique de la recherche (y compris pour l'écrivain-théoricien) et qui suppose de rechercher les adéquations entre théories et manifestations du réel –, autant il me paraît difficilement acceptable d'exiger du travail du romancier qu'il livre une vision sociale en adéquation avec ces mêmes manifestations. En d'autres mots, la créolité/créolisation du romancier – quand elle est irriguée par le projet esthétique et non par l'intention théoricienne comme dans l'*Éloge* – n'est pas tenue d'être « vraie » ou « exacte », et la déformation du réel qu'elle s'apprête à offrir peut être aussi porteuse d'enseignements qu'une description réputée adéquate. C'est du moins en ce sens que j'ai pour ma part abordé le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau (1992), dans lequel l'analyse des écarts à la représentation dite « réaliste » a été un moyen de mieux comprendre l'objet commun au roman et à l'étude anthropologique, à savoir le monde paysan martiniquais (cf. Chivallon 1996).

L'une des propositions basiques qui fait office de rassemblement tient dans l'affirmation selon laquelle la créolisation « est un processus et non un produit ». Cette caractéristique est d'emblée statuée par Verene Shepherd et Glen Richards (2002) dans le recueil de textes qu'ils ont coédité, consacré à questionner les discours sur la créolisation, caractéristique qu'ils reprennent de la définition de Kamau Brathwaite où la créolisation est vue comme :

« [...] un processus culturel [...] qui [...] peut lui-même être divisé en deux aspects : l'ac/culturation, qui procède de la contrainte (par la force et l'exemple dérivant du pouvoir/prestige) d'une culture sur une autre (dans ce cas entre l'Esclave/Africain et l'Européen) et l'inter/culturation, qui n'est pas planifiée, ni structurée, mais la relation osmotique découlant de cette contrainte. La créolisation qui en résulte (et c'est un processus et non un produit) devient la norme culturelle provisoire de la société [*the tentative cultural norm of the society*] » (Brathwaite 1974 : 6 ; cité in Shepherd & Richards 2002 : xi).

Le processus l'emporte donc sur le « produit » ou la « production culturelle » : la créolisation n'est pas une création sociale qui pourrait avoir vocation à se stabiliser, mais une formation en devenir permanent. C'est ce que condense la vision d'Édouard Glissant quand la créolisation – « mode de l'emmêlement » – « n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les contenus à partir desquels ils fonctionneraient » (1990 : 103). D'où l'éloignement bien connu de l'auteur martiniquais vis-à-vis du concept de « créolité », dans lequel il voit se profiler la définition d'identités qui régresseraient vers des « modèles d'humanité », « des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes » (*Ibid.*). Le « produit » s'imisce donc dans différentes conceptions que nous pourrions croire dévolues, de manières quasi unanimes, à révéler une dynamique de capacité permanente au changement. Pour certains, la créolité peut même être vue comme la réplique de la négritude, dans le sens où la visée identitaire demeure identique, à savoir « problématiser une identité universelle sur la base d'une certaine différence » (Frindethie 1998). L'appel, même peu assuré, de Wendy Knepper pour distinguer, d'une part, « la créolité » en tant que « théorie de l'identité multiple » où le paradoxe entre les termes « identité » et « diversité » reste en définitive irrésolu et, d'autre part, « la créolisation » vue comme « processus continu d'adaptation à la diversité du monde » (2006 : 79), résume assez bien le risque omniprésent de parler de la chose et de son contraire au sein d'un ensemble de discours où le repérage des contours d'une appartenance sociale, politique, culturelle entre en contradiction avec la volonté de n'assigner aucune limite à la définition collective.

La désignation adoptée par les spécialistes de la créolisation pour qualifier des formes soit « euro-créoles », soit « afro-créoles », ou encore « méso-créoles »⁶ implique pourtant la présence de « quelque chose » qui fait que le processus, à un moment donné, a laissé se densifier des attributs qualifiants. Il aurait même abouti, fait advenir des résultantes. Car, si l'idée de changement processuel est éminemment présente chez Kamau Brathwaite, celui-ci ne s'en réfère pas moins à l'idée d'« orientations » culturelles et structure une grande partie de son ouvrage autour de composantes socio-ethniques bien typées, un chapitre se consacrant même à la « culture populaire [*folk*] des esclaves ». La créolisation apparaît du même coup ne se limiter qu'à des procédures de mimétisme de la part de l'élite de couleur, rendant difficile « un usage conscient de la richesse de sa propre culture populaire » (1971 : 212, 300 et 308). Cette sorte de balancement se retrouve chez Rex Nettleford quand la créolisation, en tant que « processus déchirant », semble déboucher sur un « nouvel ordre » et laisser place à l'existence de « groupes distinctifs », des « segments » porteurs de différences culturelles dont celles de la *low class* qui continue de développer sa « petite tradition » face à l'hégémonie de la culture européenne (1978 : 2, 9 et 10). La présence de ces concrétions culturelles éloigne ainsi d'une vision sociale en perpétuelle recomposition. Elle semble indiquer comme un point de chute après un choc. De façon paradoxale, en amont d'une dynamique perçue comme toujours puissamment à l'œuvre, elle signale comme une créolisation primordiale. En d'autres mots, il y aurait un processus soit originel et accompli, soit en devenir.

En croisant les pôles de ces couples problématiques (processus/production ; origine/devenir), il est possible d'obtenir une figure qui compose quatre domaines majeurs de significations, de la thèse de la créolisation à son antithèse. Elle rompt avec l'apparente homogénéité sémantique de la notion, assez vite utilisée, nous l'avons vu, pour s'en remettre exclusivement à l'idée de brassage ou de perméabilité culturelle, et témoigne plutôt de disparités fortes, sous-jacentes à l'approche des univers culturels issus de l'expérience esclavagiste américaine. Le tableau, ci-après, résume la teneur de ces quatre domaines d'interprétation et renvoie aux écrits majeurs qui en fondent le contenu.

6. On retrouve cette typologie déjà présente dans le modèle de la société plurielle de Michael G. Smith (1965), vue comme hiérarchisée avec, d'un côté, une « tradition créole européenne dominante » et, de l'autre, une « culture créole africaine » (cf. Bolland 2002 : 16). C'est contre ce modèle que Brathwaite a construit son interprétation de la créolisation tout en conservant la désignation d'orientations culturelles typées (euro-créole, afro-créole...), qu'il voit comme inter-reliées plutôt que segmentées (1971 : 231 et 310). La même typologie se retrouve, entre autres, chez Rex Nettleford (cité in Bolland 2002 : 27) et Jean Besson (2003).

Les quatre domaines de signification de la créolisation

44

En devenir À l'origine	PROCESSUS	PRODUCTION
PROCESSUS	1 • Thèses associées aux <i>cultural studies</i> James Clifford Ulf Hannerz Stuart Hall Paul Gilroy	3 • Modèle de la rencontre Sidney Mintz et Richard Price Modèle "saramaka" Richard Price • Créolité performative (2) "déconstruite" par Édouard Glissant et autres critiques
PRODUCTION	2 • Thèse de la créolisation Édouard Glissant • Certains aspects de la créolisation de Brathwaite et Nettleford (tantôt 2 ou 4) • Créolité performative Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant	4 • Thèse de la continuité Mervyn Alleyne • Certains aspects de l'œuvre de Melville Herskovits et Roger Bastide (tantôt 2 ou 4)

La créolisation comme processus continu [1]

La première « région de sens » dépasse les interprétations tirées de l'expérience du Nouveau Monde non sans avoir subi leur influence. Elle épouse la vaste myriade des théories sociales associées au *cultural turn* et campées sur la posture anti-essentialiste dévolue à écarter toute tentation d'assigner aux formations sociales des contenus fixes, immuables, intrinsèques. Il n'est pas le lieu d'évoquer de telles théories désormais bien ancrées dans le paysage académique, et commentées par ailleurs⁷. Je me limiterai ici à reprendre l'une des formulations de James Clifford – auteur dont on sait combien la notion de *travelling cultures* (« cultures

7. Pour une réflexion plus approfondie sur les courants théoriques regroupés sous le préfixe « post » (postmodernisme, poststructuralisme, postcolonialisme), qu'il me soit permis de renvoyer aux écrits suivants, sur le postmodernisme associé à un mouvement de pensée et non à la description d'une époque (Chivallon 1999) ; sur le postcolonialisme et ses implications dans la théorisation des diasporas (Chivallon 2004, 2007b) ; sur le nouveau rôle assigné à l'imaginaire dans les théories sociales (Chivallon 2007a). Cf. également le numéro de la revue *L'Homme* (Assayag 2008), qui offre des « miroirs transatlantiques » permettant d'envisager les « post-ismes » des théories de ces dernières décennies.

voyageuses » ou « itinérantes » : Clifford [1992]) a fait autorité –, qui illustre bien que, venues de processus, les cultures restent des processus, prises dans un mouvement constitutif qui fait qu'elles ne se durcissent jamais :

« Établir sa résidence était compris comme le fondement de la vie collective, le voyage un supplément ; les racines précèdent toujours les routes. Mais qu'est-ce qu'il arriverait, commençais-je à demander, si le voyage était impossible à terminer, vu comme un spectre persistant et complexe des expériences humaines ? Les pratiques de déplacement pourraient émerger comme constitutives des significations sociales plutôt que comme leur simple transfert ou extension » (1997 : 3).

Plus récemment, James Clifford a cherché à reconnaître cette mobilité instituante de la labilité de toute construction sociale auprès des populations réputées comme les moins « voyageuses » – les « indigènes » ou les « natifs » –, pour conclure sur l'intrication des pratiques de localisation et de dispersion, appelant la réunion surprenante de deux termes désignant, à la manière d'un oxymore, des « diasporas indigènes » (2006 : 55). Dans cette conception, le processus l'emporte de bout en bout, ne laissant aucune chance aux identités de se cristalliser, scandant, comme le proclame Arjun Appadurai (2001 : 82), la fin des cultures d'« habitus » prises dans un imaginaire débordant qui se fait le compagnon de route de ces cultures à jamais mobiles. « Habitus », dont nous ne savons plus en fin de compte s'ils ont un jour existé tant se mêlent des considérations relatives à des généralités sur la construction sociale et celles liées aux spécificités très contemporaines de la globalisation, le risque que fait peser l'accusation d'essentialisme n'en rendant que plus périlleux l'effort de conceptualisation autour de l'idée de « constance » ou de « reproduction ». C'est sur ce dernier point que Rogers Brubaker décèle la dérive vers un « constructivisme doux » qui développe des conceptions « molles » ou « faibles » de l'identité, empêchant l'examen de « la dynamique dure [...] des politiques identitaires » (2001 : 66).

De toute évidence, Ulf Hannerz, dans son texte fondateur de 1987 sur « Le monde en créolisation », peut être considéré comme le « passeur » entre les conceptions développées sur la Caraïbe et celles valables pour le reste du « monde », arguant du bénéfice pour les *cultural studies* de l'usage « du concept de culture créole » (1987 : 551)⁸. Sa perspective cède modérément à l'appel du « tout à la mobilité » et consiste plutôt, à partir de la situation du Nigeria, à affirmer le mouvement et la fluidité à l'œuvre dans le monde contemporain, faisant de la créolisation un « processus » situé dans le temps, plus particulièrement à partir de la seconde moitié

8. Ce texte de Ulf Hannerz (1987 : 557) fait référence à l'ouvrage de Kamau Brathwaite (1971).

du XX^e siècle (*Ibid.*). Dans un texte ultérieur, la question de savoir si ce processus est en définitive « universel » et a-historique, atteignant autant le « centre » que la « périphérie », est directement posée et la réponse tout aussi clairement statuée : « à un stade ou à un autre, nous ou nos ancêtres pouvons tous avoir été créolisés, mais nous ne sommes pas pour toujours impliqués dans la créolisation avec la même intensité » (Hannerz 1996 : 15). Nous sommes donc bien à l'intérieur d'une configuration qui laisse voir le déroulement continu d'un processus dont il est présumé qu'il a connu des pics de plus ou moins grande amplitude.

Au plus près de la Caraïbe et des sociétés fondées sur l'esclavage, et au sein d'une zone d'influence qui va bien au-delà, les modèles de Stuart Hall (1994a) et de Paul Gilroy (1993) peuvent être tenus comme l'inscription exemplaire de ce *cultural turn* dans le monde créole, filiation d'autant plus aisée à établir que Stuart Hall est considéré comme l'un des pères fondateurs des *cultural studies* (Mattelart & Neveu 2003). « Anti-essentialisme » pour l'un (Hall 1994a) et « anti-anti-essentialisme » pour l'autre (Gilroy 1993), plus attaché que le premier à en découdre avec l'« encodage binaire », les deux conceptions convergent néanmoins pour donner à voir des formes sociales mues par le principe d'*hybridité*, maître mot qui connote un univers où se retrouvent les « mots de la créolisation » : interculturalité, métissage, variabilité, hétérogénéité, diversité... Ici encore, tout est processus puisque les identités « sont constamment à l'œuvre dans une production et une reproduction d'elles-mêmes de façon nouvelle à travers le changement et la différence » (Hall 1994a : 401-402). Il n'y a donc plus matière à envisager un « avant » ou un « après », une origine ou un devenir : le tout est irrémédiablement tendu vers « le désir de transcender [...] les contraintes de l'ethnicité » (Gilroy 1993 : 19).

La créolisation comme résultante en devenir [2]

La deuxième « région de sens » se distingue très nettement de la première – c'est au moins vrai lorsqu'elle s'applique à la Caraïbe⁹ – à partir du moment où elle s'appuie justement sur la distinction entre deux moments, celui de l'existence de productions culturelles stabilisées ayant précédé l'autre moment de la mise en marche du processus de créolisation, ce dernier semblant désormais ne plus pouvoir s'arrêter. Cette conception est exemplaire dans l'approche d'Édouard Glissant, pour qui le cycle de

9. On peut effectivement penser que les modèles de Hall ou de Gilroy ne sont pas conçus comme des universaux, mais restent le propre des mondes culturels des Amériques noires, puisqu'ils sont définis par chacun des deux auteurs par opposition à des cultures dites « ethnocistes » ou « nationalistes ». Pour une analyse plus complète de ces perspectives théoriques, se reporter à Christine Chivallon (2004 et 2008).

la dépossession esclavagiste entamé depuis l'Afrique éradique le « pays d'avant », l'« arrière-pays culturel » (1981 : 125, 131), et empêche le « peuple » de se continuer ailleurs, de maintenir « l'être » (*Ibid.* : 29). Ainsi s'est trouvée compromise « la communauté atavique de langue, de religion de système étatique, de valeurs traditionnelles » que les « nations africaines » auraient pu « dresser contre [l'acte colonial] » (*Ibid.* : 131). Plus récemment, Édouard Glissant a renouvelé cette vision où se trouve définitivement écartée l'idée d'un processus continu de transformation culturelle – qui pourrait au demeurant être universel – pour affirmer la rupture ou le passage entre des productions culturelles stables et des dynamiques de changement desquelles procède la créolisation, dans toute son historicité :

« Partout donc où apparaissent des mythes fondateurs, au sein des cultures que j'appelle cultures ataviques, la notion d'identité se développera autour de l'axe de la filiation et de la légitimité : en profondeur, c'est la racine unique qui exclut l'autre comme participant [...]. Pour ce qui est des sociétés où ne fonctionne pas de mythe fondateur, sinon par un emprunt – et je veux ainsi parler des sociétés composites, des sociétés de la créolisation – la notion d'identité se réalise autour des trames de la Relation qui comprend l'autre comme inférant » (1996 : 62-63).

C'est cette même conception qui se retrouve en partie chez Brathwaite (1971) et Nettleford (1978), pour qui l'origine de la mise en rapport des cultures demeure dépendante de l'existence de sphères culturelles auparavant bien différenciées, avant que n'intervienne le « déchirant processus ». Mais, comme nous l'avons déjà entrevu, ce processus pourrait néanmoins avoir abouti sur une « autre chose », hésitations qui rapprochent fortement ces travaux de la quatrième « région de sens », où la créolisation, que Brathwaite veut pourtant ne pas être « product », débouche sur des constances repérables comme formant une nouvelle configuration :

« C'est durant cette période [de l'esclavage] que nous pouvons voir comment l'Africain, importé depuis le pays de sa “grande tradition”, en est venu à s'établir dans un nouvel environnement, utilisant les moyens disponibles et les mémoires de son héritage traditionnel, pour mettre en œuvre quelque chose de nouveau, quelque chose d'antillais, mais quelque chose de reconnaissable quand même comme africain » (cité in Mintz & Price 1992 [1976] : xi).

Si l'on s'en tient à sa seule énonciation performative, la créolité de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant pourrait appartenir à ce même ensemble. Le « joug de l'histoire » a réuni sur le même sol des éléments culturels singuliers, « caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins », faisant naître la créolité à sa dimension dynamique : « un agrégat interactionnel » ; « un maelström de signifiés » (1993 [1989] :

26-27). La multiplicité l'emportera, ne fixant pas les identités, comme l'écrit Raphaël Confiant :

« Le Créole ne possède pas une nouvelle identité comme le Gallo-romain ou l'Arabo-berbère, mais de nouvelles identités. Le phénomène de créolisation a inventé de toutes pièces l'identité multiple » (cité in Knepper 2006 : 72).

La créolisation originelle [3]

Avec ce troisième domaine sémantique, nous abordons l'un des modèles les plus influents pour l'étude de formes culturelles issues de l'esclavage transatlantique, celui des anthropologues américains Richard Price et Sidney Mintz, connu et désigné par les auteurs eux-mêmes comme le « modèle de la rencontre » (1992 [1976] : 7). Écrit et présenté publiquement en 1973, publié une première fois en 1976 sous le titre *An Anthropological Approach to the Caribbean Past*, leur essai a fait l'objet d'une publication de plus grande envergure en 1992, dotée d'une nouvelle préface et d'un titre nouveau *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*¹⁰. Près de vingt années plus tard, les auteurs réaffirment qu'en dépit du fait qu'une réécriture aurait certainement été alimentée par des contributions nouvelles, le message délivré reste le même et aurait même été conforté par les avancées de la recherche (*Ibid.* : XII). Le nouveau titre est assez significatif de la perspective dans laquelle s'insère cet apport théorique : celle d'une « naissance », d'un processus qui prend place au départ de créations nouvelles. Car les auteurs rompent avec toute idée d'une continuité des formes institutionnelles des cultures africaines transbordées aux Amériques. C'est plus à l'état de « foules hétérogènes » – et non de « groupes » – que les esclaves sont arrivés dans le Nouveau Monde, ce qui veut dire que les « institutions spécifiques des sociétés africaines n'ont pas été [...] transférées à l'identique dans leurs nouveaux cadres » (*Ibid.* : 18-19). Mais, plutôt que de voir dans cette rencontre chaotique la mise en œuvre d'une incessante transformation où rien n'est appelé à se consolider, les anthropologues identifient ce qu'ils appellent de manière éclairante l'« institution-building » – la construction des institutions –, qui indique que « la tâche organisationnelle des esclaves dans le Nouveau Monde était celle de créer des institutions – institutions qui se montreraient réceptives aux besoins de la vie quotidienne dans les limites des conditions que l'esclavage leur imposait » (*Ibid.* : 19 et 82). Inutile de dire que nous quittons ici le socle évanescent des labilités

10. Cf., sur ce point, le regard rétrospectif de Richard Price et les réponses qu'il fournit à l'encontre des critiques formulées sur le modèle de la rencontre (Price 2001 et 2011).

identitaires pour aborder des formes avérées de l'organisation sociale touchant le travail, la parenté, les rôles sexuels, la religion et concourant à transformer les matériaux disponibles en « nouvelle tradition » (*Ibid.* : 41). Nous sommes donc bien placés dans la perspective de créations qui, pour être issues de bouleversements, n'en débouchent pas moins sur une stabilisation des systèmes de références :

« La rapidité avec laquelle s'est développé, au Suriname à un stade précoce, un système religieux Africain-Américain complexe, intégré et unique, est pour le moins surprenante » (*Ibid.* : 49).

Ainsi donc la créolisation est-elle, au commencement, un « big-bang » à l'image de celui que postulent les physiciens pour la naissance de l'univers, comme l'a réaffirmé récemment Richard Price (2011). C'est le « miracle » de la créolisation tel que le désignait Michel-Rolph Trouillot (1998) où, dans les conditions de l'extrême violence du choc de la rencontre, émergent des formes culturelles inédites incluant de nombreux secteurs, depuis les petits systèmes paysans de la Caraïbe jusqu'aux expressions musicales de La Nouvelle-Orléans. Défenseurs d'une dynamique toujours à l'œuvre avec le rôle fondamental qu'ils assignent aux interactions sociales et à « l'ouverture aux idées et usages venus d'autres traditions », à « l'innovation », à « la créativité individuelle », autant de dispositions qui témoignent « d'une attente vis-à-vis d'un dynamisme continu » (Mintz & Price 1992 [1976] : 51), les artisans du modèle de la rencontre ne sacrifient cependant pas, sur l'autel de la diversité, la découverte des (re)productions que recèlent les cultures de la Caraïbe. Au travers de l'expérience des Saramaka du Surinam, Richard Price est en mesure d'affirmer la présence de « rituels », de « processus de légitimation d'une institution nouvellement créée près de trois siècles auparavant », d'une religion dont les principes mis en place au XVIII^e siècle « reste[nt] très similaire[s] à sa forme actuelle », « d'une société Saramaka » qui, lors de sa fondation au moment du Traité de Paix de 1762, « était bien plus proche de celle d'aujourd'hui [...] qu'elle ne l'était de l'Afrique », et de postuler en définitive :

« Ainsi, il est peut-être analytiquement plus rigoureux de limiter la "créolisation" aux processus initiaux de changement culturel et de décrire les processus de changement ultérieurs dans ces sociétés, dans la mesure où c'est utile, en termes de similarité ou de divergences depuis ces processus initiaux » (Price 2011 : 523).

Selon une tout autre perspective, il est possible de situer dans cette troisième « région », la « créolité » que nous avons signalée appartenir au domaine précédent, une « créolité » cette fois-ci déconstruite à la manière

décrite plus haut par Édouard Glissant, Richard et Sally Price, et autres auteurs déjà mentionnés. L'identité multiple fondée par le « chaos originel » se prolongeant continuellement en une « mangrove de virtualités » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989]) pourrait alors se réduire à une affirmation identitaire, d'autant plus circonscrite que le « Nous » abondamment utilisé pour la proclamer s'oppose toujours au « Eux », tout au long d'un essai dont on doit cependant se garder d'oublier qu'il est d'abord animé par une intention, celle d'un manifeste ramenant l'identité au désir de sa visée programmatique.

La créolisation non avenue [4]

Avec cette dernière « région », nous abordons seulement « le pas de la porte d'entrée » dans l'antithèse de la créolisation, à savoir la thèse de la continuité, celle qui refuse de voir dans l'expérience transatlantique une rupture avec le socle culturel africain. C'est pourquoi je signale, dans cet ensemble, les écrits qui peuvent être considérés comme intermédiaires entre les deux grands blocs des interprétations structurantes de l'anthropologie du monde africain-américain avec, d'un côté, la rupture portée par la créolisation et, de l'autre, la continuité africaine. Ce positionnement « limite » est particulièrement bien illustré au sein des contributions de Melville Herskovits (1946, 1993 [1941]) et de Roger Bastide (1967). Elles ne rejettent en définitive ni l'une ni l'autre de ces possibilités, envisageant plutôt un *continuum*, comme le décrivait Bastide, entre des communautés soumises plus que d'autres au processus d'acculturation, et mises dans l'obligation « d'inventer de nouvelles formes de vie en société » comme pour les Noirs aux États-Unis, et d'autres – en particulier les « civilisations des Nègres Marrons » – qui maintiennent des « pans entiers de civilisations africaines » (*Ibid.* : 49, 53). Le processus de changement n'altère pas dans ce cas la reconnaissance du « produit » culturel initial, présent autant à l'origine que dans son devenir. Le travail précurseur d'Herskovits, avec sa fameuse « échelle d'intensité des africanismes du Nouveau Monde », introduisait déjà à cette idée de plus ou moins forte dégradation des héritages africains et « rangeait » les différents aspects de la vie sociale observés en plusieurs lieux des Amériques dans une classification allant du « très africain » à la « trace de la coutume africaine » (Herskovits 1946). Mais, parce que la possibilité de changement demeure forte, comme en témoignent les notions restées associées à ces auteurs – le syncrétisme chez Herskovits (1993 [1941]); le bricolage chez Bastide (1970) –, il reste difficile d'attribuer à ces écrits une place hors d'un entre-deux. Il est remarquable d'ailleurs de constater, à la suite du travail de Robert Baron (2003), combien les métaphores utilisées par

Herskovits dans ses ouvrages ou carnets de terrain dessinent un champ sémantique dont on pourrait croire que les auteurs les plus en pointe des *cultural studies* ont calqué le vocabulaire connotatif de l'hybridité : « amalgame », « mosaïque », « mélange », « entremêlement », « fusion », « convergence », « assemblage »...

Versant plus encore dans l'affirmation de « racines africaines » qu'il identifie dans la culture jamaïcaine, le sociolinguiste Mervyn Alleyne (1996 [1988]) utilise lui aussi la notion de *continuum*, mais non plus cette fois pour classer les cultures créées par les esclaves aux Amériques selon un axe allant de la plus à la moins « acculturée », mais pour postuler la présence continue des éléments africains dans les différentes expressions culturelles élaborées au sein de l'univers esclavagiste. Construite résolument en contrepoint du modèle de Mintz et Price (1992 [1976]), l'approche de Alleyne le rejoint cependant, sans doute à l'insu de son auteur, pour parler de « structures profondes » qui seraient le propre de continuités décelables sous les formes nouvelles (Alleyne 1996 [1988] : 8). Cette notion pourrait en effet paraître interchangeable avec celle des deux autres anthropologues qui parlent de « niveaux culturels profonds », de « principes sous-jacents » pour indiquer la présence d'orientations cognitives partagées au sein d'un processus de créolisation « inter-africaniste » (Mintz & Price 1992 [1976] ; Price 2011). Souvent citée comme repère majeur de l'affirmation de la continuité africaine, la thèse de Alleyne représente plutôt une version modérée, qui refuse l'idée de la rupture originelle – le big-bang ou la re-naissance –, mais sans exclure les transformations, les adaptations. Nous sommes encore à peine entrés dans le domaine de l'antithèse radicale de la créolisation, qualifiée d'afrocentrée, avec ses dérives afrocentristes. Rivales, ces deux interprétations majeures animent depuis sa fondation le champ de l'anthropologie de la Caraïbe, dont David Scott (1997 : 21) a su si bien dire qu'il était structuré par une « épistémologie de la vérification », pour savoir si oui ou non les cultures noires des Amériques étaient africaines ou redevables à l'esclavage.

Cette controverse « continuité *versus* créolisation », dont des écrits récents indiquent l'incroyable longévité de la résonance et la vivacité¹¹, participe à l'homogénéisation d'un ensemble théorique – celui de la créolisation – sans en montrer les disparités profondes, les disséminations théoriques. Polarisée sur l'origine – y compris quand la créolisation est vue comme un éternel devenir qui n'en exclut que plus la notion de fondation commune –, elle tend à ignorer et les modalités de la construction sociale

11. Pour un aperçu de l'importance de cette controverse, cf. Stephan Palmié (2005) et Richard Price (2001, 2011). Voir aussi Christine Chivallon (2004).

et le sens dont se chargent les construits sociaux dans des contextes historiques de grande violence sociale. Car les domaines sémantiques que nous venons d'aborder ne se bornent pas à repérer des usages que l'on pourrait penser polysémiques. Ils engagent surtout des modèles sociologiques contrastés qui n'envisagent pas de la même façon, ni avec la même intensité théorique, les fondements de la vie sociale, avec, fichée au cœur de ces dissensions, la question éludée mais omniprésente de la « singularité », dont la seule évocation comporte toujours le risque de figer ce que l'on voudrait voir illimité, d'essentialiser ce à quoi l'on ne veut assigner aucune particularité et de localiser ce que l'on souhaite étendre à la seule universalité.

La créolisation : universelle ou située ?

L'universel brouillé

Le plus surprenant dans ces écartèlements de sens sur la créolisation est contenu dans les ouvertures permanentes vers le thème de l'universel qui jalonnent ça et là les écrits, surtout les plus récents, consacrés à la notion de créolisation et ses dérivés. Au sein d'une littérature qui en a pourtant banni le terme – l'« universel » – au nom du rejet des métathéories et de leur prétention à déclarer des principes valables pour l'ensemble des sociétés humaines, l'affirmation du caractère « généralisé » de la dynamique créole, de l'hybridité, de la mutabilité, demeure plutôt de l'ordre d'un implicite, une universalité proclamée comme par défaut, tant l'exigence rhétorique des *cultural studies* demande la transfiguration des anciennes catégories de l'entendement scientifique. Pourtant, il y a bien lieu de déceler, au sein d'écrits attachés à rompre avec l'établissement de « lois universelles » – où se lit une analyse que certains ont qualifiée avec pertinence de « nomadologique »¹² –, l'élévation du métissage culturel au rang d'un principe commun à toutes les formes sociales. La perméabilité incessante des registres culturels ou encore la non-permanence des références culturelles deviennent le propre des manières d'édifier les mondes sociaux. Quitte à tomber dans ce que la critique des *cultural studies* ne tardera pas à repérer, à savoir un « nouvel essentialisme »¹³, celui du « tout est mobile » qui fait de l'être social, un être par essence indéterminé, contingent, mouvant, ces approches rejettent les acquis

12. Cf. Dorothy Figueira in *L'Homme* 187-188 (Assayag 2008 : 131).

13. Sur le risque du nouvel essentialisme porté par les approches dites « anti-essentialistes » associées aux *cultural studies*, se reporter à la discussion proposée dans Christine Chivallon (2004 et 2007b). Voir aussi la diversité des perspectives n'exprimant pas toutes un « rejet à la française » de la branche que constituent les *postcolonial studies* dans Marie-Claude Smouts (2007).

plus anciens d'une certaine anthropologie qui identifiait l'engagement de systèmes sociaux « dans une lutte permanente contre les déviations et les déséquilibres qui les menacent » et généralisait, à « toute société », l'existence de mécanismes de luttes et de régulation contre les changements qui comportent toujours un risque de bouleversement insécurisant (Balandier 1981 [1971] : 105-109). Le caractère de la perméabilité des cultures s'érige donc, de manière implicite ou explicite, comme un nouvel universel indépassable, au point même de devenir « une annihilation de la fausse universalité » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989] : 28), celle de l'appareillage conceptuel moderne qui n'aurait su distinguer que des catégories « pures », fixant ainsi un monde resté étranger à l'aléatoire de la diversité et des brassages.

Dans ce cas, la créolisation, en tant qu'universelle, devient *naturellement* incontournable, parce que la réponse ontologique qu'elle est censée porter adresse une riposte, comme un « allant de soi », aux conceptions classiques où se trouve engagée la notion de culture et, avec elle, toute approche pouvant générer le spectre de l'essentialisme, ou bien seulement celui de la simple « reproduction » des constituants de la vie sociale. On pourrait reprendre ici au compte de la créolisation ce que Serge Gruzinski, tout en restant critique vis-à-vis des dérives du nouvel « idiome planétaire » du cosmopolitisme, écrit à propos de la « pensée métisse » :

« Pour appréhender les mélanges, il faut commencer par se méfier du terme “culture” usé jusqu'à la corde par des générations d'anthropologues, de sociologues et d'historiens [...]. Or, il suffit d'examiner l'histoire de n'importe quel groupe humain pour se rendre compte qu'en admettant que cet agencement de pratiques et de croyances possède une quelconque autonomie, il s'apparente davantage à une nébuleuse en perpétuel mouvement qu'à un système bien défini » (1999 : 34-36 et 45-46).

Intégrant la généralité de la dynamique intrinsèque du fait culturel, il ne reste plus à la créolisation qu'à quitter le socle de sa localisation, à être désarrimée de l'expérience du Nouveau Monde, pour devenir « paradigme universel », ce vers quoi conduisent clairement les propos de Ulf Hannerz – dont nous avons déjà noté la propension à l'universalisation –, quand il affirme la pertinence du transport de l'« idée créole » depuis les régions des sociétés de plantation américaines à toute autre formation culturelle, puisqu'une « approche créoliste est particulièrement applicable aux processus de confluence culturelle à l'intérieur d'un continuum de diversité plus ou moins ouvert, étendu tout au long d'une structure de relations centre-périphérie » (1996 : 14). De fait, il ne sera plus rare désormais de réclamer, à la manière de Robin Cohen, spécialiste des diasporas et autres phénomènes transnationaux, « l'applicabilité universelle du terme [créole] » (2007 : 98).

Pour les auteurs spécialistes des cultures forgées dans la matrice de ces mêmes sociétés de plantation, l'universalité en question se présente pourtant de manière bien ambiguë. Dans l'introduction du numéro du *Journal of American Folklore* qu'ils ont consacré à la créolisation, Robert Baron et Ana Cara s'en remettent d'emblée à un « processus universel » (2003 : 4), mais pour, quelques lignes plus loin, suggérer le doute que fait naître auprès des « créolistes » l'idée d'une expérience généralisable à l'ensemble de la planète. Et de conclure sur ce paradoxal verdict :

« Que l'on puisse ou non universaliser le concept de créolisation pour l'appliquer à toutes les cultures qui se retrouvent dans une interaction expressive, la créolité et le processus de créolisation auront toujours leurs plus profondes résonances et significations pour les populations qui ont forgé de nouvelles cultures dans les mondes créoles émergents des Amériques et dans les îles de l'océan Indien » (*Ibid.* : 8).

Trancher ou ne pas trancher entre l'universel et le singulier de la créolisation, c'est d'abord peut-être se défaire de deux brouillages sur lesquels je voudrais livrer quelques réflexions, celui de la référence à la globalisation et celui du positionnement éthique, le second étant bien plus délicat à aborder que le premier. C'est aussi peut-être, par ce biais-là, se donner les moyens de revenir à une définition de l'« universel » dont nous pourrions bien être en mal de voir en quoi elle s'opposerait à l'affirmation de la singularité de l'expérience des sociétés fondées sur la traite et l'esclavage.

Le parasitage de la globalisation nous apparaît clairement au sein de la constellation des études consacrées à ses « conséquences culturelles », pour reprendre le fameux titre de l'ouvrage d'Arjun Appadurai (2001). Ce n'est pas un hasard si plusieurs auteurs familiers de la Caraïbe ont pu considérer le choc de la rencontre dans les Amériques comme précurseur de la recomposition contemporaine du monde. L'Antillais est ainsi vu comme « le prototype du "Nouveau Monde" nomade, moderne ou post-moderne » par Stuart Hall (1994a : 401), tandis que Raphaël Confiant parle de la créolisation comme d'une « préfiguration » de ce qui est « en train de s'élaborer sous nos yeux, partout à travers le monde, notamment dans les mégapoles occidentales » (1993 : 266). Le diagnostic est le même chez Édouard Glissant, pour qui « le terme de créolisation s'applique à la situation actuelle du monde » (1996 : 22). L'accélération des échanges culturels, l'amplification des décroissements planétaires renforcent ainsi l'idée d'une universalité inédite, dont les « lois de formation » s'exprimeraient avec le plus d'acuité dans les sociétés de plantation (Glissant 1990 : 89). Ici se brouillent les pistes entre ce qui relève de la diffusion mondialisée d'un modèle – la globalisation –

et ce qui relève du domaine de la théorisation des construits sociaux, confusion contre laquelle met en garde Serge Gruzinski (1999 : 34-39), car la mondialisation ne marque pas le début du mélange des cultures, mais sa généralisation effrénée, avec la formidable omniprésence des phénomènes de télescopes culturels. À la manière de Jean-Loup Amselle, on se gardera donc de postuler le passage au brassage culturel généralisé, à partir d'un fond culturel vu comme préalablement compartimenté, ce qui laisserait penser à un renouveau du diffusionnisme, alors que les cultures, quelles qu'elles soient, ont toujours eu affaire au contact et ont toujours été des « objets mêlés » avant d'être des traditionnalités fermées (2001 : 31-47). Pourtant, il sera difficile de suivre cet auteur au-delà, sinon pour nous aider à clarifier l'« universel » que nous recherchons, quand il affirme de façon surprenante que la globalisation « n'est qu'un autre nom de l'universalité » (*Ibid.* : 46). Je m'en remettrai ici aux auteurs antillais pour avoir si bien compris, dans leurs essais et autres manifestes, que la globalisation est « un » modèle sociétal parmi d'autres, dont la diffusion s'est étendue de façon gigantesque, un système d'abord localisé puis devenu global, celui du système capitaliste et libéral, « lequel s'est étendu à la planète avec la force aveugle d'une religion »¹⁴. Que sa propagation ait entraîné l'accélération des brassages culturels n'indique en rien l'universalité du modèle lui-même, ni ne laisse comprendre à ce stade en quoi le brassage lui-même est universel.

Ce détour par ce premier brouillage apporté par la globalisation nous permet de situer la créolisation dans son rapport à l'universalité qui ne doit pas être entendue, nous venons de le voir à propos de la contemporanéité du système sociétal qui nous inonde, comme la diffusion d'un modèle, sinon elle exprimerait un particularisme qui se propage, ni comme un scénario entamé dans la situation de rencontres dans le Nouveau Monde, sinon, là encore, elle nous ramènerait à un particulier – parmi d'autres – qui se généralise. La créolisation, si elle doit confiner à l'universel, pourrait le faire dans la constance des phénomènes de mise en rapport qu'elle révèle, phénomènes dotés d'une plus ou moins forte intensité selon les contextes historiques.

Le second brouillage relève d'une posture éthique à partir de laquelle se profile la difficulté à tenir pour particulière l'expérience du Nouveau Monde, celle de la matrice esclavagiste, sans prendre le risque de valider,

14. Cf. « Le manifeste de neuf intellectuels antillais pour des "sociétés post-capitalistes" » en ligne sur *Le Monde.fr* du 16 février 2009 [www.lemonde.fr/politique/article/2009/02/16/neuf-intellectuels-antillais-contre-les-archaismes-coloniaux_1156114_823448.html]. Ce manifeste circule sous le titre « Manifeste pour les produits de haute nécessité ». Il est signé, entre autres, par les écrivains martiniquais Patrick Chamoiseau et Édouard Glissant.

reproduire, réifier les catégories que cette même matrice a générées, celles qui ont édifié les hiérarchies raciales des sociétés du Nouveau Monde. Ce malaise est particulièrement bien exprimé par Denis-Constant Martin à propos du jazz, dont il souhaite montrer que sa création excède de loin son caractère « noir » et qu'il se trouve pris dans un réseau complexe d'innovations métisses, d'universalisation et de localisation africaine-américaine. Reprenant les travaux de Jocelyne Guibault sur Trinidad, il voit dans l'histoire des musiques africaines-américaines l'illustration « d'un phénomène au travers duquel certains discours construisent les projets musicaux en termes raciaux » et, ce faisant, prolongent l'« imaginaire racial » de la société américaine, la notion de « musique noire » intégrant en définitive le cadre racialisé du projet américain (Martin 2008 : 112 et 114). Il est remarquable, par ailleurs, de constater combien la question de l'universalité se fait omniprésente dans le champ des études jazzistiques, comme si, dans celui-là plus que dans d'autres consacrés aux créations culturelles africaines-américaines, l'urgence devenait plus intense de soustraire l'objet « jazz » d'un entour particularisant et de mettre à distance l'idée d'une appartenance située¹⁵. L'équivalence d'une telle tension vers l'universel ne se retrouve pas dans les recherches conduites sur d'autres composantes africaines-américaines, esthétiques ou non, où la créolisation est précisément mobilisée pour re-contextualiser les pratiques culturelles (et non pour les « délocaliser »), comme le fait Stephan Palmié qui, en se réclamant de Sidney Mintz, souhaite prêter la plus grande attention « aux structures locales concrètes d'opportunité et de contraintes », « aux dispositions socialement acquises », et les envisager dans leur articulation avec des structures de pouvoir auxquelles elles ne peuvent échapper (Palmié 2005 : 105). Là, la créolisation, avant d'être universelle, est surtout redevable de son historicité. Mais les études consacrées au jazz ne font peut-être qu'amplifier la préoccupation qui taraude de manière bien plus sourde l'approche des sociétés créoles, celle de ne pas redoubler l'ethnicisation des rapports sociaux déjà à l'œuvre dans la segmentation socioraciale au fondement de ces sociétés. La charge sémantique de la créolisation, en figurant le brassage, l'emmêlement, le mélange s'offre comme la réfutation de ce que l'ordre esclavagiste voulait entériner : la séparation hiérarchisée des groupes sur la base du phénotype de couleur transformé en puissantes catégories raciales garantes de la suprématie blanche. Dans ces sociétés où règne

15. Cf., sur ce point, le numéro de la revue *L'Homme* (Jamin & Williams 2001) consacré au jazz et les quelques éléments de réflexion qu'il a inspirés sur cette question de l'universalité *versus* singularité dans Christine Chivallon (2008).

l'obsession coloriste (Bonniol 1992), la créolisation se fait l'antithèse de la violence de ces durcissements catégoriels, comme elle intime à retrouver l'universel humain au-delà de la facticité de ces spéculations distinctives.

Mais comment, dès lors, récupérer la singularité d'une telle expérience qui se présente bien dans toute la complexité paradoxale qui voit la force d'une catégorie hautement dépendante d'une histoire, partielle et foncièrement située, donner lieu à une approche ramenée à l'universalité d'une humanité homogène, comme si la matrice raciale se voyait vidée de toute capacité à produire des effets à part celui de faire ressurgir l'universel. Chassé par la porte, le spectre de la « race » est en passe de revenir par la fenêtre, sous d'autres atours qui ne seraient pas ceux de la violence totale d'un ordre, mais ceux de la disparition des conséquences qu'un tel ordre a pu avoir sur les vies humaines. Rendre la créolisation universelle, sans autre forme d'élaboration théorique que celle qui tient à dire qu'elle est partout le lot partagé de l'humanité, revient à minimiser la portée du cadre qui l'a vue naître, à négliger et même banaliser ce que David Scott appelle les « structures de reconnaissance, d'identification et de subjectivation » (1997 : 36) qui contraignent l'élaboration identitaire. Ce serait oublier la position du sujet au sein de la matrice esclavagiste dont l'anthropologue nous dit qu'elle s'évertue à créer le « destin » d'un tel sujet comme « Noir », au travers « de relations sociales, d'appareils idéologiques et de régimes politiques racialisés » (*Ibid.*). Il ne s'agit pas là, bien sûr, de reconnaître une universalité, si l'on veut bien s'entendre sur cette évidence que toutes les populations de la planète n'ont pas en commun l'immersion dans un tel contexte historique issu des plantations esclavagistes. C'est ce qu'Édouard Glissant dit à sa manière. L'universalité qu'il détecte n'est pas celle de cette expérience singulière qui se serait mondialisée, mais la leçon qu'elle donne à voir pour l'humanité, et dont Denis-Constant Martin décèle les retombées avérées dans le jazz¹⁶. Car c'est dans le jeu qui s'opère entre l'imposition de la force d'une catégorie et sa réception que se loge le paradoxe d'une singularité à la portée éthique universelle. Dans le lieu clos de domination et d'oppression, « des humanités se sont puissamment obstinées », nous dit Glissant, pour engendrer ce que l'écrivain nomme le « mode de la Relation », une parole baroque inspirée de toutes les paroles possibles (1990 : 79-89).

16. « À l'intérieur de ce cadre [celui de Glissant], il n'y a plus de contradiction entre la permanence de la centralité de l'expérience africaine-américaine dans la création et le développement du jazz et son universalisation : c'est précisément parce qu'il est issu de l'histoire particulière de l'esclavage et du racisme aux États-Unis [...] que le jazz acquiert son potentiel à devenir universel, qu'il a été accepté et approprié dans plusieurs régions du monde où il a été et est encore incessamment transformé » (Martin 2008 : 110).

Ces « cultures composites », celles de la « créolisation », de la « Relation » qui ont vaincu l'enfermement déshumanisant, apprennent la possibilité tolérante de « l'autre comme inférant », dans la conjonction de « toutes les histoires [...] dont aucune ne peut se prévaloir d'une légitimité d'absolu » (Glissant 1996 : 63). L'universalité de Glissant n'est donc pas celle qui serait commune à l'humanité, mais celle, visionnaire, projective, dont on voudrait qu'elle jaillisse « pour pratiquer une nouvelle approche de la dimension spirituelle des humanités » et participer à « la recomposition du paysage mental de ces humanités d'aujourd'hui » (*Ibid.* : 17). Et si c'est au creux des sociétés issues de l'esclavage que se noue cette expérience d'un humanisme inédit, il revient alors plus prosaïquement au chercheur d'assumer la tâche d'en repérer les adéquations empiriques.

L'universel en question

Les brouillages de la globalisation nous entraînant dans la confusion entre ce qui relève de la diffusion de « modèles » et ce qui est au fondement commun de l'humanité, et les brouillages de l'éthique nous renvoyant au plus près de l'idée d'une créolisation dont la singularité serait de s'ouvrir au monde et de relier des humanités, la question de l'universel se maintient en définitive comme entière. Le problème n'est-il pas alors de savoir ce qu'est l'« universel » et ce qu'il peut signifier dans le cadre d'une élaboration théorique de la créolisation ? Forcément à contre-courant de la littérature actuelle trop éprise de renoncement – au moins performatif – à toute forme d'énoncé théorique de portée générale, je n'hésiterai pas ici à renouer avec une littérature ancienne et même à l'associer à des références tenues pour en avoir incarné son dépassement, voire sa contradiction, souhaitant, un peu à la manière de Roger Chartier (1998), fréquenter « les bords de falaise » où s'articulent des logiques hétéronomes. C'est ainsi que la notion d'« invariant » me paraît devoir être réinvestie pour délimiter le champ de pertinence de l'universel. Elle évoque immédiatement le structuralisme lévi-straussien et la recherche de ce qui, dans la diversité des agencements sociaux, laisse apparaître « l'invariant derrière la variabilité » (Pouillon 2002 [1983] : 11). C'est cette invariance que Claude Lévi-Strauss tenait pour « universelle » en ce qu'elle révélait d'abord des modes d'intellection communs aux sociétés humaines dans la création du sens assigné au monde, permettant, selon la formule de Maurice Godelier, « de passer de l'unité d'une multiplicité [l'indifférenciation] à la diversité d'une identité » (1973 : 284). L'invariance ou l'universalité à laquelle nous confronte cette tradition anthropologique est celle de la mise à jour de ce qu'il me semble utile ici de désigner par une « mécanique du sens », dont *Le Totémisme aujourd'hui* (Lévi-Strauss

1980 [1962]) continue d'offrir une clé d'entrée assurée pour comprendre les procédures de séparation et de distinction par lesquelles le sens est en mesure d'émerger.

L'universalité humaine ne se réduit sans doute pas aux modalités de fabrication du sens, mais ces dernières en forment assurément le nœud à partir duquel se déploient les régimes de symbolisation des pratiques humaines, leur légitimation, leur concurrence pour la puissante maîtrise des outils de la représentation. Que l'invariance universelle de la créolisation ait partie liée avec l'identification de ces procédures de mise en sens se comprend au regard de cette caractéristique que Lévi-Strauss lui-même relevait et qui tient à la nécessaire dissociation/multiplication au sein de « communautés » que l'on pourrait croire les plus isolées ou étanches. Car ces « communautés » trouvent les moyens de donner sens à leurs identités en ayant recours à la diversité qu'elles créent et en instaurant la relation entre leurs composantes différenciées : « Par conséquent, la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent » (Lévi-Strauss 1961 : 17). Si la créolisation est vue comme une mise en rapport de groupes dissociés, elle tire son universalité de ce principe invariant au fondement de toutes les sociétés humaines : la nécessaire création d'unités significatives, séparées et reliées, instituant de la relation sociale. En d'autres termes, la collision des formes culturelles est inhérente à l'expérience sociale, parce que celle-ci ne peut se passer des ressources de la différenciation/diversification pour rendre le monde signifiant, procédé impliquant forcément des connexions et des interpénétrations.

Une fois intégrée dans ce dispositif théorique, la créolisation peut nous apparaître appartenir à ce qui a été appelé plus haut la « mécanique du sens », mais qui ne livre rien de ce sens, seulement les manières de le faire émerger. C'est sur ce point que les critiques les plus vives ont été adressées à Lévi-Strauss, sous le sévère reproche d'avoir ramené la diversité des imaginaires à l'invariance de schèmes d'opposition (Deleuze & Guattari 1980 : 288-290), de « considérer le sens comme simple "résultat" de la différence de signes » (Castoriadis 1975 : 194). Mais n'est-il pas possible précisément de dépasser ce débat en considérant les procédés par lesquels la pensée symbolique est en mesure de fonctionner pour ce qu'ils sont, à savoir des procédés laissant complètement ouverte la question de leur usage ? L'inventivité culturelle se situe vraisemblablement dans l'art d'utiliser de la « mécanique du sens » et de diversifier le sens du monde à partir d'elle. De ce point de vue, aucun texte critique du structuralisme – au moins parmi ceux visités – n'apparaît particulièrement convaincant du fait

qu'il soit *techniquement* possible de donner du sens au monde autrement que par le recours au principe de dissociation mobilisant forcément un usage de la limite qualifiante¹⁷. À condition de l'étendre à tout système de signes, la voie ouverte par Noam Chomski s'offre comme moyen d'opérer ce dépassement attendu et de retrouver un sujet créateur de sens, quand le linguiste affirme que « le langage offre des moyens finis mais des possibilités d'expression infinies [...]. La forme de chaque langue, spécifiable de façon finie [...] sous-tend toutes les manifestations particulières dont le nombre potentiel est infini » (1969 : 55)¹⁸. Sur ce plan, il est intéressant de noter que la notion de « bricolage », comme assemblage de matériaux hétéroclites, est empruntée à Lévi-Strauss (1962) pour décrire, chez les représentants les plus fameux de la créolité comme Raphaël Confiant, le « maelstrom » culturel antillais, ce qui pourrait indiquer qu'au sein même de la littérature structuraliste, les germes de son propre dépassement sont déjà présents¹⁹.

En y regardant bien, l'universalité de la créolisation, conçue comme au principe même de l'expérience humaine, ne nous dit en définitive pas grand-chose des imaginaires sociaux qu'elle habite. Une fois reconnue commune ou invariante, elle est en passe de se décliner au travers du vocabulaire généralisant qu'on lui connaît pour désigner des relations, des contacts, des migrations, des changements, des brassages, des mélanges, des diversités, des pluralités... Mais, finalement, rien ne nous revient du sens lui-même, seulement les « mécanismes », les « processus » par lesquels il transite et s'édifie, ce que Ulf Hannerz avait très bien pressenti lorsqu'il affirmait que ce qui importe dans les processus de créolisation, ce sont les « interprétations locales, les cadres locaux de significations » (1996 : 9). C'est pour cette raison qu'il est difficile de tenir la perméabilité des cultures comme une sorte de finalité indépassable, parce qu'elle ne présume en rien de la production de sens qui émerge de la mise en rapport de systèmes sociaux. Si la créolisation en reste au seul postulat d'une dynamique imparable, si elle écarte la production symbolique singulière, elle « fige » les édifices sociaux dans un mouvement permanent et évacue

17. Cf., sur ce point, la très honnête conclusion de l'article critique adressé par Dany-Robert Dufour (1989) au structuralisme, dans laquelle celui-ci déclare se servir du « binaire » pour élaborer sa propre conception comme s'il ne pouvait en être autrement.

18. Il n'est pas le lieu d'aller plus loin dans cette discussion théorique, mais l'idée de « possibilités d'expression infinies », si elle doit être pertinente, ne peut l'être qu'une fois confrontée aux analyses de Michel Foucault (1969, 1971). Celui-ci voyait une limitation au « nombre infini » de performances énonciatives dans le fait que les énoncés appartiennent à des « discours » qui en gouvernement, contrôlent et régulent l'existence.

19. « Aux Antilles, le mélange s'est fait sous le mode de la diffraction, de l'hétéroclite, du "bricolage culturel" au sens de Lévi-Strauss » (Confiant, cité in Knepper 2006 : 72).

pour eux toute autre possibilité, y compris celle de tendre vers la reconduction de leurs constituants, de travailler le changement qui les préoccupe dans le sens d'une recherche de stabilité. Cette nécessité du retour aux orientations que se donnent les sociétés n'a pas échappé à Appadurai (2001 : 247-259), pourtant polarisé sur les phénomènes de déterritorialisation et de dispersion, lorsqu'il réclame d'accorder plus d'attention à « la production des localités », toujours là, pour indiquer, comme en écho à Georges Balandier (1981 [1971]), qu'elle n'est jamais acquise mais qu'elle résulte d'un « savoir-comment produire et reproduire » un espace-temps socialisé dans des conditions d'incertitude permanentes.

Il nous faut donc bien alors revenir au contexte, là où s'élabore la production de sens elle-même, pour atteindre, non plus l'invariance des principes dynamiques de mise en relation des cultures qui épuise rapidement la question de l'imaginaire sociétal, mais la singularité des élaborations de sens. Car c'est une fois replacée dans son contexte, celui des sociétés du Nouveau Monde, que la créolisation se précise dans ce qu'elle apporte à la connaissance anthropologique.

La créolisation singulière ou l'invention d'un nouveau rapport au pouvoir

Au terme de ce panorama forcément fragmentaire des différentes acceptions et questions théoriques développées à propos de la créolisation, il nous reste à prendre le risque d'un positionnement nourri des différentes interrogations qui ont été soulevées jusqu'ici. À la suite de nombreux auteurs, je plaiderai pour une contextualisation des dynamiques culturelles, à la manière de Sidney Mintz et Richard Price (1992 [1976]), dont l'essai, comme le revendique encore aujourd'hui Richard Price (2011), est un appel vibrant à l'historicisation et à l'exploration attentive des caractéristiques sociohistoriques à l'œuvre dans les sociétés créoles. Rétablir la « singularité » de la créolisation dans le Nouveau Monde, c'est d'abord se situer à l'intérieur de la matrice des sociétés de plantation pour mesurer l'ampleur de sa résonance dans les construits sociaux qui en sont issus²⁰.

Les points de vue convergent chez les auteurs critiques pour réclamer que soient restituées les connexions entre cette « identité labile » que la créolisation a la charge de profiler et les conditions de sa formation,

20. Pour une discussion de la notion de singularité appliquée aux événements historiques, se reporter à Paul Ricœur (2000 : 432-436), qui fait du « citoyen » le médiateur entre le juge et l'historien – un « tiers » de la mémoire historique – pour statuer sur l'équité de l'incomparabilité d'un événement.

conditions qui pourraient au demeurant venir contredire la teneur prêtée au monde créole. La négligence d'une description attentive à l'histoire concrète où se développent les modèles de créolisation est regrettée (Trouillot 1998 : 9) et, avec elle, la perte de sens que fait naître la mise à l'écart des processus de domination et de subordination au sein d'une conception où se décline le « métissage » comme posé à côté de sa propre réalité profondément conflictuelle. C'est ce que traduit Nigel Bolland (2002 : 37), pour qui l'enjeu théorique de la créolisation se situe dans le rejet du dualisme qui verrait, d'un côté, la violence de la domination coloniale et, de l'autre, les réponses de l'univers « créole ». La première et les secondes s'articulent en un même ensemble pour former les deux aspects d'un système unique. Cette propension à isoler les dynamiques créoles des conflits qui les traversent, Bolland la décèle chez Brathwaite (1971 : 228-232), lorsque celui-ci décrit le *Jonkonnu*²¹ jamaïcain – dont il suggère à peine que cette pratique est une dramatisation de la société esclavagiste – comme caractérisé par ses influences métissées, euro-créole ou afro-créole. Or, pour Nigel Bolland (2002 : 36), c'est bien la satire contenue dans le *Jonkonnu* qui doit retenir toute l'attention, en ce qu'elle exprime des actes politiques signifiants, irrigués par les conflits de la société créole en son entier. Sur ce point, les études conduites sur les pratiques carnavalesques aux Antilles françaises (Giraud 1999 ; Mulot 2003) n'auraient aucun mal à convaincre Nigel Bolland de l'intérêt qu'elles accordent aux significations politiques et identitaires dans des sociétés envisagées à partir de leurs fractures, sociétés où s'effectue, dans le carnaval comme dans d'autres secteurs, un travail destiné à « conjurer les démons de la dépossession et proposer la définition d'une nouvelle forme d'Être guadeloupéen » (Mulot 2003 : 120). De la même manière, l'étude de Raquel Romberg (2005) consacrée à la *brujería*²² portoricaine réclame cet arrachement à des conceptions où l'éloge de la mixité créatrice, du « dialogue entre les cultures », se fait aux dépens de la charge conflictuelle contenue dans le rapport qui a structuré historiquement les sociétés créoles, avec la prééminence exclusive du pouvoir colonial et sa discipline imposée au colonisé (*Ibid.* : 191). La matrice des sociétés de plantation nous renvoie sans ambiguïté à ces institutions détentrices « des systèmes de catégorisation formalisés, codifiés, objectivés » dont parle Rogers Brubaker (2001 : 75) et qui ont « le pouvoir de nommer, d'identifier,

21. Le *Jonkonnu* désigne des processions, durant la période de Noël, où les participants masqués dansent dans les rues. Il est souvent assimilé à une forme de carnaval, alors que son origine africaine semble être plus sûrement établie. Cf., sur ce point, Richard Burton (1997 : 65-83).

22. Pratiques magiques de guérison et d'intercession avec les esprits, fortement imprégnées, entre autres, de symboles religieux catholiques.

de catégoriser et d'énoncer quoi est quoi et qui est qui » (*Ibid.*). C'est pour cette raison que Raquel Romberg s'éloigne de tout romantisme théorique et utilise la métaphore de la « piraterie religieuse » à propos de la *brujería*, pour déceler dans ces pratiques religieuses autant de fascination, de désir que de terreur et d'opposition vis-à-vis des attributs du pouvoir colonial. L'imitation de ces mêmes attributs, leur emprunt illicite, leur piratage, leur usage non canonique dans des cultes parallèles sont autant de manières de camper une relation complexe entre le centre et les marges, qui se traduirait plus selon Raquel Romberg en termes de « partenariat » et de « dépendance mutuelle » que d'autonomie rebelle (2005 : 199, 203, 210). Rétablir les connexions avec les lieux du pouvoir semble donc ici ne plus pouvoir s'accommoder d'une vision de la créolisation « envolée » dans les sphères d'une multiplicité exempte de hiérarchies, de rapports de force, de rejets, d'adaptations conflictuelles.

La singularité de la créolisation est d'abord celle-là, un contexte de mise en rapport éminemment violent, qui voit l'instauration d'un système inédit où la hiérarchie des races introduit la déshumanisation de pans entiers de ces sociétés mues avant tout par leur finalité économique : ravalement de l'être humain à un « bien meuble », comme le légifère le Code noir des vieilles colonies françaises qui incarne le redoublement de la logique physique du fouet dans la symbolique instituée de l'imaginaire colonial, symbolique objectivée, inculquée, intériorisée, subjectivée pour qu'il soit acquis que le Noir occupe irrémédiablement la juste place qui lui revient.

Le reproche adressé à certains auteurs de la créolisation doit cependant être précisé. Car, chez ceux que nous avons mentionnés, aucun ne se départit de cette imparable réalité historique et de ses prolongements : « processus déchirant » chez Nettleford (1978) ; « dépossession », « rupture », « arrachement » chez Glissant (1981) ; « institution déshumanisante » chez Brathwaite (1971) ; « joug » de l'histoire chez les auteurs de *l'Éloge* (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1993 [1989]) ; « terreur mortelle du maître souverain » chez Gilroy (1993) ; « traumatismes de la rupture », « distorsions du vivant », « violence historique » chez Hall (1995)... Rien n'autorise donc à parler de conceptions « décontextualisées ». Au contraire même, toutes renvoient sans ambiguïté à la singularité créole du Nouveau Monde due au caractère total des appareils institutionnels et idéologiques qui la contraignent, certains auteurs, pourtant versés dans la valorisation intense de l'hybridité, avertissant même avec force « qu'il est impossible d'approcher la culture caribéenne sans comprendre la manière dont elle a été continuellement pénétrée par les questions de pouvoir » (Hall 1995 : 7). Pourtant, le décrochage d'un tel contexte

semble bien s'opérer dès que se profile le basculement dans une créolisation intemporelle, déterritorialisée, livrée à la seule contingence, placée à la fois au-delà des pressions coercitives de l'ordre social et des nécessités requises par tout procès de mise en sens de la relation sociale. Car ce qu'il s'agit de définir, ce sont bien les « productions culturelles » dont on a vu combien l'intention éthique ne voulait retenir d'elles que des processus jamais aboutis, des inachèvements permanents. D'où le balancement caractéristique repéré chez les auteurs qui nous ont accompagnés, comme une tension entre la volonté de décrire des résultantes, des formes sociales avérées, même si elles sont toujours soumises à la dynamique inhérente à la relation sociale, et le désir d'extraire les composantes culturelles des terribles déterminations de la matrice esclavagiste. D'où une créolisation hésitante, tour à tour habitée par la fluidité d'une pensée à jamais nomade, par la capacité à inventer des institutions nouvelles, par la perte d'un ailleurs compensée par le vertige du métissage.

Il serait cependant bien illusoire de prétendre proposer une interprétation dégagée des propres intentions de son auteure. Ces limites, qui appellent le nécessaire regard critique, cadrent la perspective que je voudrais livrer et qui vise à condenser des résultats de recherche exposés par ailleurs²³, où s'affirme un éloignement de la perspective d'Édouard Glissant, ce qui n'enlève cependant rien à l'enrichissement qu'elle continue de prodiguer. Si la notion de créolisation doit être retenue pour qualifier les manifestations culturelles formées dans le creuset des sociétés de plantation, ce n'est pas pour y déceler une logique du « Divers » conçue comme « un métissage sans limite, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles » (Glissant 1990 : 46). Dans un texte précédent (Chivallon 2005), j'ai souhaité interroger cette idée d'« absence de limites » dans l'univers caraïbe qui, confrontée à quelques propositions simples de l'anthropologie, renvoie à une impasse, car toute relation sociale suppose, pour exister, d'être représentée. Autrement dit, sans cette exigence du « procès de représentation », sans le sens assigné à la relation, la relation elle-même n'est pas en mesure d'advenir à la réalité. L'assignation de sens suppose le nécessaire passage par les formes de la codification, la plus évidente étant le langage, ce qui rend la finitude formelle déjà présente. Stuart Hall nous dévoile mieux que tout autre cette limite, qui pourrait venir contredire l'infinitude de l'hybridité qu'il postule : « la représentation est seulement possible parce que son énonciation est toujours produite

23. Je ne peux, dans le cadre de cet article, que résumer à très grands traits les interprétations auxquelles ont conduit ces recherches. Pour une approche plus détaillée et alimentée par des apports empiriques, se reporter aux références de l'auteure citées en bibliographie de ce texte.

selon des codes qui ont une histoire et une position à l'intérieur des formations discursives d'un espace-temps particulier » (1994b : 257). Et, si je devais ici ne retenir qu'une influence théorique majeure pour comprendre l'impossibilité de l'infinitude formelle qu'exige la mise en relation, ce serait vers Peter Berger et Thomas Luckmann (1986) que je me tournerais, pour comprendre que la construction sociale consiste en une continuelle extériorisation des subjectivités. Les systèmes de signes « objectivent » un univers mental, le rendent accessible à l'autre et, ce faisant, permettent l'intersubjectivité, à savoir le rapport entre soi et l'autre (*Ibid.*). Leur sédimentation plus ou moins épaisse est le corollaire du code, car celui-ci ne peut se concevoir dans l'éphémère, sinon la relation sociale elle-même se perdrait dans sa fugacité. La limite du code qui circonscrit, sépare, désigne, nomme et finit par rendre commune une intelligibilité du monde s'oppose donc irrémédiablement à la vision d'un monde social à jamais fluide. Il rompt la logique de l'infinitude.

Les cultures créoles pas plus que d'autres n'échappent ainsi à cette nécessité de recourir aux systèmes d'« encodage » de la relation, ce qui a d'ailleurs posé bon nombre de difficultés à certains auteurs qui, confrontés à l'évidence de la présence de ces systèmes dans des formulations identitaires durcies, ont trouvé, grâce à une rhétorique particulière, les moyens de faire « disparaître » ces aspects incompatibles avec une théorie du chaos ou de la dilution identitaire²⁴. Mais, si la finitude des outils de la représentation s'impose, quels sens donnent alors à voir ces mêmes représentations ? N'avions-nous pas envisagé précédemment une possibilité créatrice dans l'usage de ces mêmes outils ? Une fois écartée la vision d'une fluidité illimitée incapable de donner corps à des relations situées dans l'espace et dans le temps, il reste encore à découvrir l'alternative du divers dans la mise en jeu de la pluralité d'orientations collectives toutes redevables à des codifications, mais trouvant dans leur présence simultanée les moyens d'échapper à une « norme » unifiée et hiérarchisée. C'est une telle interprétation qu'il m'a semblé possible de développer pour les univers culturels antillais, quand ceux-ci se présentent dans un foisonnement de registres d'identification, particulièrement apparent dans le champ religieux, mais aussi dans d'autres secteurs de la vie sociale comme l'organisation familiale ou les dispositifs narratifs mémoriels (Chivallon 2002, 2004). Si aucune appartenance ne paraît jamais définitivement fixée, ce n'est pas en raison de l'absence de cadres destinée à

24. Sur ce point, cf. l'analyse de deux ouvrages que j'ai proposée dans Christine Chivallon (1996, 2005 et 2008) où se lit l'embarras créé par des orientations culturelles antinomiques de la logique de l'ouverture incessante au divers : la territorialisation de la paysannerie martiniquaise chez Chamoiseau (1992) ; le nationalisme noir chez Gilroy (1993).

les préfigurer, mais du fait de la surabondance de ces cadres qui dissémine la centralité normative, évite la formation d'un noyau dur de la définition identitaire et finit par déjouer le pouvoir, celui-là même dont la connaissance intime des ravages qu'il occasionne peut être tenue pour avoir donné naissance à cette disposition critique toujours en éveil vis-à-vis de tout dispositif coercitif. Ce construit particulier – qui a pu faire penser aux formes d'une « communauté a-centrée », ou encore à une « absence de méta-récit communautaire » elle-même remplie par une « pluralité de petits récits » – se rencontre dans des formulations quasi paroxystiques, comme dans le mouvement rastafari jamaïcain, qui porte à un niveau inégalé l'explicitation de cette déstabilisation du pouvoir en faisant de l'individu le lieu de l'autorité souveraine et du collectif, la seule agrégation, reliée ou non, de ces « Je » (Chivallon 2004). Mais, les traces de cette aspiration à tenir le pouvoir de n'importe quel groupe à distance peuvent aussi se retrouver dans des collectifs bien plus conventionnels comme ceux observables dans le monde paysan martiniquais. La mise en place de systèmes de régulation touchant à la reproduction du foncier se couple dans ce cas avec la volonté de ne pas enserrer l'individu dans un trop-plein de contraintes et de laisser s'instaurer une entité collective « famille-patrimoine » – quand le partage successoral arrive à son extrémité – au travers de l'indivision des terres pour mieux préserver paradoxalement le droit individuel de chacun à y accéder (Chivallon 1998). Sans forcément parvenir aux mêmes conclusions, je suivrai ici Francis Affergan (2006) sur le fait que la question que posent les sociétés antillaises est bien celle de la « norme », non pas pour indiquer que son accès en a été prohibé, comme le suggère l'anthropologue, mais pour affirmer le jeu constant qu'elle occasionne afin de parvenir, dans la pluralité des systèmes de sens qui s'élaborent, à contrevenir à la toute puissance qui laisserait « un » système s'établir et discipliner le corps social en son entier.

Cette perspective rejoint ou se nourrit, même avec distance, d'autres approches où revient de façon lancinante le « contre » : « contre-culture de la modernité » (Gilroy 1993), culture de la « contre-plantation » (Dahomay 2000), culture « contre-hégémonique » (Baron & Cara 2003), « système de contre-valeurs » (Chamoiseau, cité in Knepper 2006), pour ne citer que quelques-unes des formulations les plus explicites de cette généralité qui s'impose au moyen de nombreux écrits plaçant au centre de la construction collective un rapport critique au pouvoir²⁵. Dans son étude du « pouvoir » dans le monde « afro-créole » de la Caraïbe, Richard Burton (1997) fait appel à Michel de Certeau et à la distinction

25. Pour un aperçu de ces écrits, cf. Christine Chivallon (2004 : en particulier les parties 2 et 3).

que celui-ci avait opérée entre « opposition » et « résistance », la première se déroulant depuis l'intérieur d'un système avec les concepts et armes de contestation dérivés de lui, la seconde puisant à l'extérieur de ce système les outils de sa rébellion (*Ibid.* : 6-7)²⁶. C'est à l'« opposition » que s'en remet Richard Burton pour qualifier l'omniprésence de pratiques destinées à déstabiliser le pouvoir colonial dans la Caraïbe, mais qui, à de rares exceptions près (la révolution de Saint-Domingue), n'appartiennent pas à la « résistance », telles que capables de se détacher du pouvoir qu'elles contestent. Examinant tour à tour diverses sphères culturelles, avec notamment les systèmes paysans, le *Jonkonnu*, les religions afro-chrétiennes et le rastafarisme à la Jamaïque, ou encore avec le carnaval à Trinidad et le Vaudou en Haïti, l'auteur conclut sur l'existence de cultures antillaises en « perpétuelle rébellion », mais « dans l'incapacité d'affecter durablement le pouvoir contre lequel elles se rebellent ». Le radicalisme et l'utopie portés par les formes culturelles qu'il décrit lui apparaissent dès lors être « moins des expressions de résistance sociopolitique que leur substitut, comme si les Antillais avaient préféré garder leur radicalisme dans le domaine culturel, où il ne peut jamais menacer les structures de pouvoir ni attirer sur eux-mêmes de préjudices, tout en permettant, jour après jour, de poursuivre des fins pragmatiques d'opposition » (Burton 1997 : 263-265).

On pourra certes discuter cette manière d'aborder les « oppositions » pour affirmer avec plus de force encore les menaces qu'elles n'ont cessé de faire peser à la fois sur le pouvoir colonial ou étatique et sur les acteurs eux-mêmes, agents de ces formulations « rebelles », ce que consent d'ailleurs Richard Burton en parlant de « menaces sérieuses » s'étant exprimées à un moment ou à un autre (*Ibid.* : 263). Mais, plus intéressante est la question que pose cette perspective sur un pouvoir maintenu à l'identique, qui recèle bien plus qu'un constat d'impuissance. Elle vient peut-être traduire de plus près encore la manière dont le rapport au pouvoir est conçu dans les univers caribéens. La dissociation du politique et du culturel parcourt d'autres écrits où se trouve établie une difficile correspondance entre les deux domaines que sont le « culturel » et le

26. Raquel Romberg (2005) utilise aussi les écrits de Michel de Certeau, mais ceux où il développe sa perspective sur des « ruses » opposées aux « stratégies ». Cette distinction, telle qu'appliquée par Romberg, paraît moins opportune que celle utilisée par Richard Burton (1997) dans la mesure où elle semble oublier le fait que la production de ruses chez de Certeau est conçue comme « dispersée », « silencieuse » et « quasi invisible puisqu'elle ne se signale pas avec des productions qui lui sont propres » (1990 [1980] : xxxvii). Avec l'approche choisie par Burton (1997 : 94), nous accédons au contraire à des productions culturelles qui retrouvent l'épaisseur qui leur revient, certaines, telles celles formées dans le milieu paysan jamaïcain, se présentant comme « consolidées en tant que système culturel ».

« politique ». Si l'on entend le second comme la capacité à régenter le premier, ou encore comme l'ensemble des processus symboliques et institutionnels visant à la maîtrise du projet collectif et à sa pérennisation, force est de constater que les sociétés créoles antillaises révèlent au plus haut point la difficile harmonisation entre l'ordre politique et les projets qu'il est censé maîtriser. C'est, entre autres, le point de vue développé par le philosophe guadeloupéen Jacky Dahomay (2000). À partir du moment où le politique est vu comme l'instauration d'un « monde commun », il faut comprendre qu'il ne se produit pas dans le cas antillais une telle élaboration. Jacky Dahomay parle de la culture créée par les esclaves comme d'une « culture réactive » ou encore d'une « culture essentiellement polémique élaborée dans un espace déjà régi par le politique », cultures au sein desquelles on retrouverait les traces d'agencements propres aux sociétés sans État, et même « contre l'État » avec « une pulsion très forte d'égalité, et le refus constant de toute accumulation » : une « culture de la contre-plantation » (*Ibid.* : 105). Ce divorce du politique et du culturel serait à la base de ces trajectoires paradoxales qui font d'Haïti une « non-république » – l'État ne parvenant pas à s'accommoder de cette contre-tendance à la formation étatique – et des Antilles françaises le lieu d'une république sans souveraineté, dans la mesure où l'assimilation au dispositif républicain français viendrait satisfaire la demande d'égalité citoyenne, sans pour autant générer une élaboration achevée de l'espace public en tant que bien commun (*Ibid.* : 108-109).



Mais cette absence d'institutionnalisation du domaine public que repère et même regrette Jacky Dahomay et qui se fait l'écho d'un « marronnage des institutions » plus ancien, tout comme ce refuge du radicalisme critique dans le domaine culturel que diagnostique Richard Burton, ne sont-ils pas l'expression la plus manifeste de la dynamique de ces cultures, qui est justement de ne pas créer les structures d'un ordre commun et de laisser celui-ci à la sphère qu'il ne doit pas quitter : le lieu institué du politique, c'est-à-dire celui où se déploie forcément la puissance ordonnatrice à laquelle continuent de s'opposer la méfiance critique et le refus vis-à-vis d'elle ? Ce qui se trame dans la sphère dite « culturelle » s'inscrit dans une tout autre dimension, celle d'agencements où se négocient sans cesse les moyens d'empêcher la gouvernance par la mise à disposition de registres identitaires pluriels qui rendent l'autorité présente partout à la fois et en définitive nulle part. La « dilution » que pourrait signifier la créolisation n'est pas celle des identités, mais celle du pouvoir au plus près de ceux qui le subissent. C'est en ce sens que

la créolisation, comme expérience culturelle singulière contrainte par la matrice des plantations esclavagistes, peut être vue comme l'invention d'un nouveau rapport au pouvoir. Invention signifiante d'un « mode d'être » ou d'un « régime d'historicité comme modalité de conscience de soi » (Hartog 2003 : 19), irrigué par ce qu'Édouard Glissant a reconnu être « une conscience de la conscience » (1981 : 258). Invention d'un « mode de pensée », comme le suggère lui aussi Serge Gruzinski (1999 : 43), dont « la vitalité » et le caractère inédit puisent à « l'aptitude à transformer et critiquer » les héritages de la colonisation dans le Nouveau Monde.

*Centre national de la recherche scientifique
Institut d'études politiques de Bordeaux – Les Afriques dans le monde (LAM), Pessac
c.chivallon@sciencespobordeaux.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : créolisation/*creolization* – études africaines-américaines/*afroamerican studies* – universalité/*universality* – production culturelle/*cultural production* – rapport au pouvoir/*relationship with power* – Caraïbes/*Caribbean* – Nouveau Monde/*New World*.

BIBLIOGRAPHIE

Affergan, Francis

2006 *Martinique, les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité.* Paris, Presses universitaires de France (« Ethnologies »).

Allen, Carolyn

2002 « Creole, the Problem of Definition », in Verene A. Shepherd & Glen L. Richards, eds, *Questioning Creole. Creolization Discourses in Caribbean Culture : In Honour of Kamau Brathwaite.* Kingston, Ian Randle / Oxford, James Currey : 47-63.

Alleyne, Mervyn C.

1996 [1988] *Africa. Roots of Jamaican Culture.* Chicago, Research Associates School Times Publ.

Amselle, Jean-Loup

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures.* Paris, Flammarion.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, Verso.

Appadurai, Arjun

2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation.* Trad. de l'américain par Françoise Bouillot et Hélène Frappat. Paris, Payot.

Assayag, Jackie, ed.

2008 *L'Homme 187-188 : Miroirs transatlantiques. Circulation des savoirs et malentendus féconds entre les États-Unis et l'Europe.* Paris, Éd. de l'EHESS.

Balandier, Georges

1981 [1971] *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales.* Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige » 7).

Baron, Robert

2003 « Amalgams and Mosaics, Syncretisms and Reinterpretations : Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization », *Journal of American Folklore* 459 : 88-115.

Baron, Robert & Ana C. Cara

2003 « Introduction. Creolization and Folklore : Cultural Creativity in Process », *Journal of American Folklore* 459 : 4-8.

Bastide, Roger

1967 *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.

1970 « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique* 21 : 65-108.

Berger, Peter & Thomas Luckmann

1986 *La Construction sociale de la réalité*. Trad. de l'américain par Pierre Taminiaux. Paris, Méridiens-Klincksieck (« Sociétés »).

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant

1993 [1989] *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Besson, Jean

2003 « Euro-Creole, Afro-Creole, Meso-Creole : Creolization and Ethnic Identity in West-Central Jamaica », in Gordon Collier & Ulrich Fleischmann, eds, *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam-New York, Rodopi (« Matatu » 27-28) : 169-188.

Bolland, O. Nigel

2002 « Creolisation and Creole Societies : A Cultural Nationalist View of Caribbean Social History », in Verene A. Shepherd & Glen L. Richards, eds, *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture : In Honour of Kamau Brathwaite*. Kingston, Ian Randle / Oxford, James Currey : 15-46.

Bonniol, Jean-Luc

1992 *La Couleur comme maléfica. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Albin Michel (« Bibliothèque de synthèse »).

Brathwaite, Edward Kamau

1971 *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, Clarendon Press.

1974 *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*. Mona, Savacou.

Brubaker, Rogers

2001 « Au-delà de l'«identité» », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 : 66-85 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arsr_0335-5322_2001_num_139_1_3508].

2003 « Neither Individualism nor "Groupism" : A Reply to Craig Calhoun », *Ethnicities* 3 (4) : 553-557.

Burton, Richard D. E.

1997 *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean*. Ithaca, Cornell University Press.

Calhoun, Craig

2003 « "Belonging" in the Cosmopolitan Imaginary », *Ethnicities* 3 (4) : 531-553.

Castoriadis, Cornelius

1975 *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil (« Les Collections Esprit. La Cité prochaine »).

Certeau, Michel de

1990 [1980] *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*. Paris, Gallimard (« Folio. Essais » 146).

Chamoiseau, Patrick

1992 *Texaco*. Paris, Gallimard (« Folio » 2634).

Chartier, Roger

1998 *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris, Albin Michel.

Chaudenson, Robert

1995 *Les Créoles*. Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? » 2970).

Chivallon, Christine

1996 « Éloge de la “spatialité” : conceptions des relations à l’espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », *L’Espace géographique* 25 (2) : 113-125.

1998 *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des Mornes et reconquête collective (1840-1960)*. Paris, CNRS Éd.

1999 « Les pensées postmodernes britanniques ou la quête d’une pensée meilleure », *Cahiers de géographie du Québec* 43 (119) : 293-322.

2002 « Mémoires antillaises de l’esclavage », *Ethnologie française* 32 (4) : 601-612.

2004 *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éd. (« Espaces & milieux »).

2005 « À propos de la diversité pour penser les identités antillaises », in Christian Lerat, ed., *Le Monde Caraïbe. Défis et dynamiques*. Pessac, Publ. de la MSH d’Aquitaine : 29-39.

2007a « Retour sur la “communauté imaginée” d’Anderson : essai de clarification théorique d’une notion restée floue », *Raisons politiques* 27 : 131-172.

2007b « La quête pathétique des études postcoloniales », in Marie-Claude Smouts, ed., *La Situation postcoloniale...* : 387-401.

2008 « *Black Atlantic* revisited : une relecture de Paul Gilroy pour quelques prolongements vers le Jazz », *L’Homme* 187-188 : 343-374.

Chomsky, Noam

1969 *La Linguistique cartésienne. Un chapitre de l’histoire de la pensée rationaliste*. Trad. de l’anglais par Nelcya Delanoë et Dan Sperber. Paris, Le Seuil (« L’ordre philosophique »).

Clifford, James

1992 « Travelling Cultures », in Lawrence Grossberg *et al.*, eds, *Cultural Studies*. New York, Routledge : 96-116.

1997 *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*.

Cambridge, Harvard University Press.

2006 « Indigenous Diasporas », in William Berthomière & Christine Chivallon, eds, *Les Diasporas dans le monde contemporain. Un état des lieux*. Paris, Karthala / Pessac, MSH d’Aquitaine : 49-64.

Cohen, Robin

2007 « Creolization and Diaspora : The Cultural Politics of Divergence and Some Convergence », in Gloria Totoricagüena, ed., *Opportunity Structures in Diaspora Relations. Comparisons in Contemporary Multi-Level Politics of Diaspora and Transnational Identity*. Reno, Center for Basque Studies – University of Nevada Press : 85-114.

Confiant, Raphaël

1993 *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris, Stock (« Échanges »).

Corominas, Joan

1973 *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos.

Dahomay, Jacky

2000 « Identité culturelle et identité politique : le cas antillais », *Comprendre. Revue annuelle de philosophie et de sciences sociales* 1 : 99-118.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1980 *Mille Plateaux, 2. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit (« Critique »).

Dufour, Dany-Robert

1989 « Le structuralisme, le pli et la trinité », *Le Débat* 56 : 132-153.

Foucault, Michel

1969 *L’Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1971 *L’Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard.

Frindethie, K. Martial

1998 « From Negritude to Creolity : Difference or Repetition ? », *Journal of Caribbean Studies* 13 (1-2) : 97-110.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso.

Giraud, Michel

1997 « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines* 158 : 795-812 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1833].

1999 « La patrimonialisation des cultures antillaises : conditions, enjeux et effets pervers », *Ethnologie française* 29 (3) : 375-386.

Glissant, Édouard

1981 *Le Discours antillais*. Paris, Le Seuil.

1990 *Poétique de la relation*. Paris, Gallimard.

1996 *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Gallimard.

Godelier, Maurice

1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, François Maspero (« Bibliothèque d'anthropologie »).

Gruzinski, Serge

1999 *La Pensée métisse*. Paris, Fayard.

Hall, Stuart

1994a [1990] « Cultural Identity and Diaspora », in Patrick Williams & Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. London, Harvester-Wheatsheaf : 392-403.

1994b « New Ethnicities », in James Donald & Ali Rattansi, eds, « Race », *Culture and Difference*. London-Newbury Park, Sage Publ. with the Open University : 252-259.

1995 « Negotiating Caribbean Identities », *New Left Review* 209 : 3-14.

Hannerz, Ulf

1987 « The World in Creolisation », *Africa. Journal of the International African Institute* 57 (4) : 546-559.

1996 *Flows, Boundaries and Hybrids. Keywords in Transnational Anthropology*. Working-paper WPTC-2K-02, Department of social Anthropology, Stockholm University [www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf].

Hartog, François

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XXI^e siècle »).

Herskovits, Melville J.

1946 « Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies », *Phylon* 7 (4) : 337-354.

1993 [1941] *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press.

Jamin, Jean & Patrick Williams, eds

2001 *L'Homme 158-159 : Jazz et anthropologie*. Paris, Éd. de l'EHESS.

Knepper, Wendy

2006 « Colonization, Creolization, and Globalization : The Art and Ruses of Bricolage », *Small Axe* 21 : 70-86.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1961 *Race et Histoire*. Paris, Gonthier (« Médiations » 55).

1974 [1958] *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1980 [1962] *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses universitaires de France (« Mythes et religions »).

Lucas, Raphaël

1999 « L'aventure ambiguë d'une certaine créolité », *Palabres. Revue culturelle africaine* 2 (3) : 9-28.

Martin, Denis-Constant

2008 « Can Jazz Be Rid of the Racial Imagination ? Creolization, Racial Discourses, and Semiology of Music », *Black Music Research Journal* 28 (2) : 105-123.

Mattelart, Armand & Érik Neveu

2003 *Introduction aux « cultural studies »*. Paris, La Découverte (« Repères » 363).

Mintz, Sidney W. & Richard Price

1992 [1976] *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press.

Mulot, Stéphanie

2003 « La trace des Masques : identité guadeloupéenne entre pratiques et discours », *Ethnologie française* 33 (1) : 111-122.

Nettleford, Rex M.

1978 *Caribbean Cultural Identity. The Case of Jamaica : An Essay in Cultural Dynamics*. Kingston, Institute of Jamaica.

Palmié, Stephan

2005 « *Ackee and Saltfish* vs. *Amalá con Quimbombó* ? : A Note on Sidney Mintz' Contribution to the Historical Anthropology of African American Cultures », *Journal de la Société des américanistes* 91 (2) : 89-122.

Pouillon, Jean

2002 [1983] « Le structuralisme aujourd'hui », *L'Homme* 164 : 9-16.

Price, Richard & Sally Price

1997 « Shadowboxing in the Mangrove », *Cultural Anthropology* 12 (1) : 3-36.

Price, Richard

2001 « The Miracle of Creolization : A Retrospective », *New West Indian Guide* 75 (1-2) : 35-64.

2011 « The Concept of Creolization », in David Eltis, Keith R. Bradley & Stanley L. Engerman, eds, *Cambridge World History of Slavery, 3. AD 1420-AD 1804*. New York, Cambridge University Press : 513-538.

Ricoeur, Paul

2000 *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Le Seuil (« L'ordre philosophique »).

Romberg, Raquel

2005 « Ritual Piracy or Creolization with an Attitude », *New West Indian Guide* 79 (3-4) : 175-218.

Scott, David

1997 « "An Obscure Miracle of Connection" : Discursive Tradition and Black Diaspora Criticism », *Small Axe* 1 : 19-38.

Shepherd, Verene A. & Glen L. Richards

2002 « Introduction », in Verene A. Shepherd & Glen L. Richards, eds, *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture : In Honour of Kamau Brathwaite*. Kingston, Ian Randle / Oxford, James Currey : XI-XXVII.

Smith, Michael G.

1965 *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley, University of California Press.

Smouts, Marie-Claude, ed.

2007 *La Situation postcoloniale. Les « postcolonial studies » dans le débat français*. Paris, Sciences Po, les presses (« Références : mondes »).

Szwed, John F.

2003 « Metaphors of Incommensurability », *Journal of American Folklore* 459 : 9-18.

Trouillot, Michel-Rolph

1998 « Culture on the Edges : Creolization in the Plantation Context », *Plantation Society in the Americas* 5 : 8-28.

Warner-Lewis, Maureen

2003 *Central Africa in the Caribbean. Transcending Time, Transforming Cultures*. Kingston, University of West Indies Press.

Christine Chivallon, *Créolisation universelle ou singulière? Perspectives depuis le Nouveau Monde*. — À partir d'une revue de textes ayant donné à la créolisation des contenus divers, cet article s'attache à discuter cette notion. Il montre d'abord que le terme, sous une apparente généralité sémantique placée sous le signe du métissage, se décline en quatre domaines de signification majeurs. Il s'attache ensuite à la problématique de l'universel pour interroger la pertinence du recours à une qualification singulière au sein de conceptions portées à projeter la créolisation dans un univers de sens dégagé des contraintes de l'appartenance, de la localisation et du particularisme. Il aboutit enfin sur des propositions destinées à présenter une interprétation où la créolisation, en tant que qualifiante des formations culturelles du Nouveau Monde, est saisie au travers de la singularité de son contexte. Pas plus qu'elle n'est soustraite aux exigences propres à la construction de la relation sociale, la créolisation n'échappe à la matrice historique d'où elle puise ses caractéristiques. Celles-ci apparaissent décisives dans la production de formes culturelles profondément irriguées par un rapport particulier au politique donnant lieu à des agencements spécifiques aptes à déjouer la portée coercitive du pouvoir.

Christine Chivallon, *Universal or Specific Creolization? Perspectives from the New World*. — A review of texts that find in creolization quite different contents serves to bring this notion under discussion. The word « creole », apparently a semantic category under *métissage*, has four major fields of meaning. With regard to problems having to do with universality, questions are raised about the relevance of recourse to a specific qualification among conceptions that tend to project creolization into a universe of meaning released from the restrictions of membership, localization and particularism. Proposals are made for interpreting creolization, as a qualification of cultural formations in the New World, in its context. This process cannot be separated from requirements linked to the construction of social relations; nor does it escape from the historical matrix, whence it draws its characteristics. The latter prove to be decisive for producing cultural forms deeply irrigated by their relation to politics and the arrangements made for foiling the scope of coercion exercised by authorities.