

Christine Chivallon
Chargée de recherche,
TIDE-CNRS,
Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine,
Esplanade des Antilles,
33 607 PESSAC Cedex,
e-mail : christine.chivallon@msha.u-bordeaux.fr

Du dilemme entre discours et matérialité.

Quelques réflexions inspirées par Jean Benoist à propos de la construction de la réalité sociale antillaise.

Article publié dans : Barnabé J., Bonniol J. L., Confiant R., L'Étang G, "Au visiteur lumineux", *Mélanges offerts à Jean Benoist*, 2000, Ibis Rouge, Presses Universitaires Créoles , Petit-Bourg, Guadeloupe, pp. 43-54.

Dans le cadre de cet ouvrage qui est un hommage rendu au célèbre anthropologue qui a donné son véritable départ à la recherche sur les Antilles françaises, je voudrais tenter de consacrer ce texte à la restitution de ce qui dans mes travaux sur l'univers antillais est le plus redevable de la pensée de Jean Benoist. Comme pour beaucoup d'entre nous, "L'archipel inachevé" (1972) constitue le repère par excellence, l'ouvrage à partir duquel la compréhension du réel antillais est capable d'emprunter des chemins assurés et peu trompeurs. Ce n'est pourtant pas sur cet apport, ni sur d'autres aussi importants (Benoist, 1968, 1975) que je voudrais revenir, mais sur celui donné à l'occasion d'échanges occasionnels qui n'offrent pas la stabilité des écrits, mais qui ont eu dans la conduite de mes recherches un écho que l'anthropologue ne soupçonne sans doute pas. Ces échanges se sont produits surtout lors de la soutenance de ma thèse (Guilhem-Chivallon, 1992) où Jean Benoist était président du jury, puis ont été renouvelés plus tard à l'occasion de la sortie de l'ouvrage inspiré de cette même thèse (Chivallon, 1998). J'ai retenu de ces échanges une question principale dont le sens, que je peux avoir au demeurant dévié, a rejailli sur l'ensemble des constructions intellectuelles mobilisées pour proposer une interprétation du réel antillais tel qu'il se manifestait en deux moments et deux lieux : pendant la période post abolitionniste, dans les espaces des mornes paysans à la Martinique ; pendant la période actuelle dans les espaces de migration des originaires de la Jamaïque au Royaume-Uni. Il est possible de résumer cette question de façon simple : **le domaine des représentations, de l'imaginaire et des idéalités est-il présent dans une série de faits matérialisés ? Peut-on récupérer le sens qu'une société ou qu'un groupe se donnent à partir de manifestations ramenées à un stock de traces tangibles qui pourraient en outre être restituées sous une forme chiffrée ?** La question est de taille... Elle a été particulièrement pertinente, voire déstabilisante pour moi parce qu'elle rendait nécessaire une réflexion approfondie sur les données réunies sur le monde paysan martiniquais dans la mesure où celles-ci

pouvaient effectivement être apparentées à un domaine de matérialités peu informées par le discours de locuteurs forcément absents, c'est-à-dire ceux formant la population des Nouveaux Libres aux lendemains de 1848.

Dans ce texte, je voudrais revenir sur cette question pour exposer la réflexion qu'elle a nourrie et les repères qu'elle a aidé à construire. Parce qu'un hommage se doit de tenter d'être reçu comme un plaisir, je tacherai d'éviter la laborieuse démonstration théorique pour ne retenir qu'une architecture dépouillée. Et parce que les sociétés créoles sont le liant de toutes ces préoccupations, c'est à elles aussi que cet hommage s'adressera. C'est pourquoi j'articulerai cette contribution en deux parties, la première pour rendre compte des retombées de cette question sur la constitution d'un cadre de réflexion, la deuxième pour montrer combien ce cadre s'est trouvé sans cesse modelé par les manifestations de l'univers antillais saisies au cours des deux moments dont il était question plus haut.

Des repères pour aborder la question de l'articulation entre représentations et données matérielles

Une question redevable d'un contexte

Le contexte duquel puise la justification d'une question posée en des termes d'articulation entre domaine des représentations et domaine des inscriptions matérielles peut être brossé à grands traits de la manière suivante. L'étude de la formation et de la stabilisation du groupe paysan martiniquais durant la période post-abolitionniste a été rendue possible en particulier grâce à l'utilisation des traces consignées dans deux types de registres, celui de l'état civil et celui des hypothèques. Ces sources ont permis d'établir assez précisément la reconstitution du processus d'accession à la propriété paysanne à la charnière de l'abolition de l'esclavage et d'établir la description des caractéristiques démographiques et foncières de certains hameaux paysans ainsi que leur évolution jusqu'à la période contemporaine. L'interprétation de ces données se donnait comme préoccupation première de repérer les manifestations d'une socialité paysanne, entendue comme un ensemble d'orientations sociales produites et maîtrisées par le groupe qui les exprime, et non comme ensemble de pratiques soumises aux seules déterminations de la société globale, le système des plantations. Cette démarche est parvenue à la conclusion selon laquelle les mornes paysans à la Martinique avaient été le lieu de la mise en oeuvre d'une expérience sociale originale redevable de sa propre autonomie, signifiant les référents de son existence par rapport à son propre devenir, et exprimant ainsi la prise en charge d'un destin collectif à l'écart des exigences de la plantation tout en composant avec elles. Cette perspective réfutait du même coup les interprétations selon lesquelles les Martiniquais n'auraient jamais été les acteurs de leur histoire, et proposait de considérer le jeu social instauré pendant la période post-abolitionniste comme redevable de la volonté des Nouveaux-Libres et de leur descendants de parvenir à stabiliser

le projet social que rendaient possible les établissements fonciers dans les mornes intérieurs.

Je ne reviens pas plus longuement sur cette étude sinon pour dire que les matériaux utilisés ont fortement compté sur ceux fournis par le présent, dont les témoignages des habitants actuels des hameaux, au point que l'exposé de la méthode rendait difficile d'établir, s'agissant par exemple des reconstitutions des liens de parenté, qu'est-ce qui était redevable du document d'archive ou de l'oralité¹. Mais dans le cadre de cet exposé, du moins à son début, je ne veux m'en tenir qu'à l'idée de données qui ne seraient pas informées par le discours, des données qui seraient relatives à des faits bruts matérialisés par des présences et des localisations : maisons, quartiers, peuplement, propriétés, routes, exploitations, jardins, distilleries, usines... En d'autres mots, à la question de savoir où se produit l'articulation entre matériel et représentations, je ne veux pas répondre pour le moment par l'idée d'une restitution et d'une explicitation par le témoignage mais intégrer au contraire pleinement la perspective de traits matérialisés et distribués à un moment ou à un autre dans l'espace. Mais il est bien évident qu'il ne s'agit là que d'une abstraction qui ne correspond ni à la réalité de la collecte de l'information, ni d'ailleurs à la nature de celle-ci, comme nous le verrons mieux plus loin.

Qu'est-ce qui autorise alors le saut entre un stock de données relatives à de tels faits et la sphère des idéalités qui rendraient significantes le contenu de l'identité ? C'est cette question que pose Jean Benoist pour obliger la pensée à plus de rigueur, de manière à ce qu'elle balise de façon la plus cohérente possible le trajet qui permettrait de passer d'un pôle réunissant des données réduites à des descriptions de traits matérialisés au pôle irréductible de l'univers mental et de l'imaginaire social ? Comment peut s'opérer ce passage de traces inscrites dans des faits objectivés et les discours qui les rendent significants, voire même les dépassent ou les transcendent ? Quatre repères théoriques ont été ici indispensables pour autoriser ce passage des traces matérielles aux socialités paysannes, repères fournissant du même coup un angle d'approche du réel antillais pour lequel le rapport à la matérialité permet de comprendre des manières particulières de construire le social, autant dans les espaces insulaires des sociétés de plantation, que dans les espaces nouveaux de la migration européenne.

Quatre repères théoriques pour une question

- *L'idéal et le matériel*

¹ - Pour plus de précisions sur ce point comme sur d'autres, se reporter à Chivallon (1998), en particulier le chapitre sur l'utilisation des sources orales et écrites.

Aborder le lien entre la sphère des représentations et celle de la matérialité ne peut plus se faire sans évoquer le travail de Maurice Godelier (1984)². Attribuant à certaines dérives marxistes, le fait d'avoir laissé croire que la pensée pouvait exister séparément des activités de production matérielle, - sur la base du fameux schème dual entre infrastructures et superstructures - l'anthropologue a réhabilité avec force la part de "l'idéal" dans le "matériel". Non seulement l'intellection de "l'extériorité" est redevable de l'exercice de la pensée, mais l'usage même des ressources de cette extériorité (la "nature") implique-t-il la mise en oeuvre de conceptions destinées à l'organiser et le contrôler. Ainsi, "au coeur des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéale où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée : représenter, organiser et légitimer les rapports des hommes entre eux et avec la nature" (*ibid.*, p. 21). Ce domaine matériel qui couvre pour Godelier l'ensemble des éléments disjoints de la nature par l'action humaine qui, une fois transformés ou non, servent de support à la vie sociale se trouve donc nécessairement informé par la pensée, porteur d'idéalités dans sa configuration même. Cette perspective est particulièrement utile pour l'étude des traces d'une société paysanne, notamment lorsque celles-ci se donnent à voir dans les manières de gérer l'accès à la terre à travers les caractéristiques du domaine foncier. Mais aussi nécessaire soit-elle pour rompre définitivement avec l'idée d'une sphère matérielle échappant à l'emprise des représentations sociales, elle n'est pas cependant suffisante pour intégrer complètement la portée de l'articulation entre ce qui relève du domaine tangible et l'univers des formulations mentales.

- *"L'extériorisation" comme principe de construction de la réalité sociale*

Une perspective complémentaire est fournie de façon tout aussi convaincante par P. Berger et T. Luckmann (1986) dans leur essai pour comprendre comment la réalité sociale se construit. La question au départ de la réflexion de ces auteurs prend à rebours celle qui est au coeur de ce propos, puisqu'il ne s'agit plus de savoir si le matériel est capable d'ouvrir sur le sens qu'une société se donne, mais au contraire de savoir comment se fait-il que "les significations subjectives deviennent des artifices objectifs ?", "que l'activité humaine produise un monde de choses ?" (*ibid.*, p. 30). Car l'interprétation que livrent Berger et Luckmann tient à l'affirmation forte selon laquelle l'existence humaine est "une extériorisation continue". Par ce processus "d'extériorisation", les êtres projettent leurs propres significations dans une réalité que de ce fait ils construisent eux-mêmes. Cette projection est la condition même de la possibilité de la relation sociale, puisqu'il ne peut y avoir de sens partagé entre soi et l'autre sans en passer par une forme ou une autre de l'extériorisation de ce sens. En d'autres mots, l'intersubjectivité (et avec elle le domaine des représentations dites "collectives"), suppose toujours

² - Je me souviens avoir été très redevable sur ce point des échanges avec l'anthropologue Claude Raynaud dont les travaux ont utilisé la perspective d'analyse proposée par M. Godelier. Voir Raynaud (1989).

l'objectivation du sens, la projection sous une forme matérialisée des significations dont le monde et la relation à l'autre sont dotés. Le langage est bien sûr un des moyens puissants de cette "objectivation". Et bien que ne le citant pas, P. Berger et Luckmann pourraient rejoindre M. Foucault (1969), tant leur point de vue tend à suggérer que les mots créent "les objets dont ils parlent". Dans ce cas alors, c'est bien au discours qu'il faut s'en remettre et non aux agencements matériels. Oui, si l'on ignore la force des systèmes de signes qui ne passent pas par le langage, et qui sont tout autant destinés à transmettre une conception du monde. La réalité sociale objectivée/extériorisée par les membres qui la construisent n'est pas que langage mais s'ordonne aussi en motifs et en objets qui "proclament des intentions subjectives" (*ibid.*, en particulier, p. 35 et 53) et qui participent à cette sédimentation des représentations collectives et à l'institutionnalisation des formes reconnues de la socialité. Ils correspondent à ce que Sylvia Ostrowetsky (1987) désigne par les "formes non discursives des objets de l'espace" dont l'importance reste à découvrir s'agissant des informations non verbales circulant dans une société.

Ce deuxième repère ne doit cependant pas conduire à tenir le monde des matérialisations comme capable à lui seul de livrer une conception du monde. Pour éloigner le spectre d'une dualité qui découperait les manifestations d'une société entre d'un côté des subjectivités et du discours, et de l'autre, des objets dépourvus de sens, il ne faut pas tomber dans l'excès qui rendrait la matérialité capable de tout livrer des significations sociales. Le dépassement de cette dualité arbitraire demande de se saisir pleinement de l'idée d'une interaction permanente entre pensée et matérialité. C'est pourquoi je disais plus haut que considérer le "matériel" comme non informé par le discours n'était qu'une abstraction provisoire. Dans le cas des recherches sur le monde paysan martiniquais, je n'ai pas travaillé comme un archéologue qui n'aurait eu à sa disposition que des fragments d'objets. Le va-et-vient entre matérialité et discours était rendu possible notamment par l'apport des témoignages des habitants actuels, descendants de ceux qui avaient développé l'expérience des mornes ou encore par des sources indirectes donnant accès elles aussi à des témoignages d'ordre discursif. Alors dans ce cas, pourquoi ne pas s'en tenir à eux seuls pour décrypter les significations de la socialité paysanne ? Pourquoi aller chercher du côté des traces matérialisées ou objectivées par des pratiques diverses ? C'est sur ce point qu'intervient le troisième repère, celui qui revêt à mon sens un aspect fondamental pour les recherches sur le monde antillais.

- *Le pouvoir des représentations matérialisées*

Intégrer la perspective d'une matérialité socialement informée, c'est nécessairement en venir à l'espace et à la production sociale de l'espace. Sur ce point, les écrits de Henri Lefebvre (1974) offrent un cadre d'analyse qui permet d'évaluer en quoi des représentations sociales capables d'intégrer la forme matérielle n'ont pas en définitive le même statut que celles qui seraient privées de l'accès à cette ressource puissante que fournissent les agencements spatiaux. Comme l'ont si bien montré les anthropologues Paul-Lévy et Ségaud (1983), le

traitement de l'espace relève d'une pratique symbolique, l'usage de la limite spatiale devenant le moyen de qualifier des espaces et de signifier à travers une telle codification, les termes de la relation sociale. H. Lefebvre (1974, pp. 40-57) introduit cette dimension d'un espace signifié/signifiant dans le jeu des rapports sociaux pour faire de l'espace un médium puissant et dès lors convoité pour l'affirmation d'une vision sociale. Ainsi, il assigne aux dispositifs spatiaux la capacité à rendre "efficaces" des représentations, efficacité que seule autoriserait l'intervention dans l'espace en donnant véritablement "corps" à ces représentations. Ces dernières, lorsqu'elles n'usent pas de la ressource spatiale, n'offrent pas la même efficacité et consistance. Elles ne s'astreignent pas à la même cohérence. Elles intègrent bien ce pôle de l'imaginaire dont les traces ne se lisent plus dans l'espace ou seulement dans les interstices que le maillage de celui-ci rend disponibles. Elles appartiennent bien au domaine du discours dans ses performances infinies, dans ses tours et détours qui le rendent irréductible à un modèle. Et c'est ce qui fait précisément que ces représentations non prolongées dans un rapport clairement établi à l'espace, ne s'édifient pas en modèle sociétal, en projet d'une socialité construite à travers les formes de son extériorisation ; qu'elles sont aussi toujours le lieu d'une résistance/contestation possible de la configuration disponible ou imposée à travers l'espace.

Sans doute le recul s'impose-t-il avec la théorie de H. Lefebvre, surtout lorsque celle-ci ne consent qu'à abstraire un espace forcément dominant et autoritaire par rapport à un univers de représentations dominées. Il est toujours possible de trouver dans les manifestations d'un projet social qui se conforme à son espace le meilleur comme le pire, le lieu rassurant comme le territoire autoritaire. Mais l'interprétation reste à mon sens d'une portée irremplaçable pour se saisir de l'importance de l'espace dans la construction sociale, en tant que médium capable de rendre efficace un projet social. Dans ce cas, il a sûrement matière à décrypter le réel antillais non plus seulement à partir de son rapport à l'histoire et à ses discontinuités, mais à l'espace, de manière à voir en quoi les expressions diverses de l'identité ramènent aux possibles de son appropriation et composent avec eux. Pour la paysannerie des mornes, il s'agit bien de lire à travers les traces matérialisées d'une présence collective, ce moment de l'expérience antillaise où la socialité peut advenir à forme par l'espace et atteindre ainsi sa pleine capacité à traduire les termes d'une identité soustraite à la violence des plantations. C'est l'espace et ses marques d'idéalités matérialisées dont rend si bien compte l'univers des jardins vivriers, qui est en mesure de livrer ici la prégnance d'un projet parvenu à s'établir.

- *Décrire, compter, interpréter*

Ce quatrième repère relatif à la description par le nombre revêt à mon sens bien moins d'importance que les trois autres. Je l'évoquerai seulement pour dépasser cet autre dilemme qui inciterait à considérer toute interprétation ayant à un moment ou à un autre recours à des données chiffrées comme forcément étrangère au domaine des représentations et des idéalités. Les interprétations

usant des mots et les descriptions chiffrées s'adressent-elles véritablement à deux mondes étanches et séparés ? Nous avons vu avec Berger et Luckmann que la réalité sociale est extériorisation permanente à travers des motifs, des objets, des systèmes de signes verbaux et non verbaux. Cet univers d'objectivations quand il s'offre au travers d'objets stabilisés me paraît pouvoir être restitué par le chercheur au moyen de représentations que l'anthropologue Dan Sperber (1981) désignerait sans doute par des "descriptions", c'est-à-dire des propositions simples dont l'adéquation à la réalité qu'elles décrivent peut être vérifiée. Ces descriptions se distinguent, pour le chercheur, des interprétations qui offrent une variabilité de contenu par rapport à ce qu'elles restituent du fait qu'elles engagent plus résolument une compréhension subjective. Décrire peut passer par l'usage du nombre (le nombre de maisons, de propriétés, d'exploitations...). Mais c'est seulement parce qu'elles s'adressent à des composantes sociales parvenues à des formes de visibilité que de telles "descriptions" sont possibles. Elles n'épuisent pas bien sûr - et fort heureusement car on tomberait dans les affres du positivisme - les formes d'expression de la socialité, encore moins celles des imaginaires s'extrayant de la lourdeur que cette même socialité impose. Elles restent fragmentaires et ne font que viser des aspects de la vie sociale dotées d'une physicalité suffisante qui les rend précisément descriptibles. A partir du moment où la construction de la réalité sociale est conçue comme produite à travers un ensemble de figurations, il n'y a pas lieu d'éviter le recours à leur description même si l'évidence du discours s'y fait moins nette, car toutes ces expressions³ aux contours plus abrupts que les formulations discursives ont néanmoins quelque chose à dire de la socialité qu'elles mettent en scène. Mais là encore, envisager l'interpénétration continue de l'idéal et du matériel demande bien de traiter dans un même ensemble la forme et le discours, même si c'est au moyen d'outils différents, à savoir que le discours à lui seul ne suffit pas pour atteindre le niveau de sédimentation d'une socialité, tout comme les matérialisations non verbales demandent pour tenter d'en décrypter le sens, le retour aux discours qui les informent.

Univers créole et expérience de l'espace

Ces deux moments - l'expérience des mornes à la Martinique, celle des migrants jamaïcains au R. U. - à partir desquels il a été tenté d'accéder à une compréhension du réel antillais, n'ont cessé de reformuler la question de l'espace, de poser celui-ci comme pivot de l'expérience antillaise, élément nodal à partir duquel transite la diversité des trajectoires de l'identité. De la même manière que l'histoire a pu être dite "raturée" par E. Glissant (1981) pour signifier son contenu en creux, à savoir l'impossibilité de relier les termes d'un

³ - Ce domaine des expressions sociales parvenues à des formes de matérialisation stable et dès lors institutionnalisées englobe un large spectre couvrant en définitive des pratiques scandées par des actes particuliers qui les dotent d'un principe de réalité. Pour le monde des mornes, on peut évoquer les formes que prennent la transmission des terres ou encore la constitution des maisonnées : ventes, donations, passages devant notaires, accords scellés par des échanges, pratiques pour fixer le statut des filiations et des unions, cohabitation au sein des maisonnées etc.

continuum fondateur de la reconnaissance de soi, le rapport à l'espace peut être ramené à une projection interdite dès que l'univers des plantations s'empare définitivement de lui pour imposer la force de son idéologie. On prend toute la mesure de la remarque de H. Lefebvre (1974, p. 55) quand il pose la question de savoir "qu'est ce qu'une idéologie sans un espace auquel elle se réfère, qu'elle décrit, dont elle utilise le vocabulaire et les connexions, dont elle détient le code?". La puissance coercitive de la plantation ramène à cette question par le verrouillage de l'accès à l'espace qu'elle a imposé, rendant d'une difficulté considérable le travail de (re)conquête de l'identité.

C'est sans doute dans la littérature que l'on trouve le mieux exprimé les résonances profondes de cet espace aux horizons barrés avec une clairvoyance particulière vis-à-vis de ce trajet circulaire qui va de l'identité aux modalités de sa venue à forme par l'espace. Le désormais célèbre *Texaco* de P. Chamoiseau est tout entier dévolu à explorer ce trajet, l'avènement d'un "Nous retrouvé" ne pouvant s'accomplir que par cet itinéraire, dans l'inscription dans le lieu - celui du quartier urbain - pourvoyeur des repères de l'appartenance. Les romans de Toni Morrison sont eux aussi complètement imprégnés de ce retentissement intense pour le peuple noir américain de l'impossibilité à configurer le lieu de définition de soi. Dans *La chanson de Salomon*, les descendants des esclaves ont à subir les travestissements et faux-semblants d'un espace complètement quadrillé par l'autre. Comment alors réunir les termes d'une unité perdue quand la localisation rassurante de son origine demeure si aléatoire ? Quand l'espace se dérobe, peut-être ne reste-t-il plus que la possibilité si ténue d'inscrire l'histoire collective dans une chanson chargée de transmettre l'écho de la trajectoire bouleversée ?

Assez récemment, les écrits de sciences humaines consacrés à l'univers antillais ou même à la "diaspora noire" (notion de plus en plus utilisée dans les écrits anglo-américains) se sont montrés très sensibles à cette dimension de l'espace. Je me limite à évoquer les travaux de Paul Gilroy (1993) qui pense l'expérience noire du Nouveau Monde par référence à une localisation, celle de l'océan, pour traduire à travers celle-ci l'idée d'une culture en mouvement, jamais définitivement fixée ou enracinée : une culture qui échapperait de par son histoire singulière, à la logique des nations territorialisantes. Cette même idée anime les conceptions les plus récentes d'Édouard Glissant (1990) d'où émerge un univers créole composite et baroque, étranger aux crispations identitaires et aux rigidités communautaires. Si l'expérience culturelle issue de la matrice des plantations se révèle pour Glissant aussi fluide et dynamique, c'est bien parce que l'espace s'est révélé complètement approprié par l'autre, rendant inaccessible pour le peuple antillais, les formes de la territorialisation que mobilisait l'autre, le maître ou le colon. C'est le paradoxe d'une culture née dans un monde clos, et cependant restée ouverte, l'accès défendu aux formes de la communauté enracinée se révélant en définitive propice à l'émergence d'une culture souple et diverse, sensible aux influences du monde.

Cette conception n'est pas celle à mon sens qui prévaut pour qualifier l'expérience des mornes à la Martinique aux lendemains de l'abolition de l'esclavage. Car l'espace, selon un processus décrit par ailleurs (Chivallon, 1998) s'y révèle bien moins bouclé. Dans les hauteurs de l'île se confirme la possibilité d'une appropriation jamais à ce point accessible dans l'histoire martiniquaise. A la lumière de ce qui précède, l'analyse de ce moment collectif peut déboucher sur le constat d'une socialité qui trouve les moyens d'utiliser pleinement les ressources de l'espace, de donner aux orientations collectives la consistance qu'elles requièrent au travers de systèmes de signes matérialisés, et de parvenir ainsi à la pleine affirmation d'une présence collective. Si la socialité paysanne à la Martinique vaut d'être décryptée à travers les traces matérielles qu'elle a laissées, c'est bien parce qu'elle exprime la possibilité conquise de se réaliser (de "s'extérioriser") de manière achevée au travers de son espace. Il m'a d'ailleurs semblé concevable de suggérer que cette socialité aurait été plus préoccupée par "l'agir" que par le "dire" (Chivallon, 1998, pp. 236-37). Le monde des mornes, notamment à travers la gestion des propriétés ou l'agencement des jardins, paraît construire une conception du monde en "actes" plus qu'en "paroles", comme si les descendants des esclaves venaient exprimer cette urgence de produire la vie sociale là où se trouve garantie une autonomie du collectif, à savoir à travers la maîtrise de l'espace.

Au Royaume-Uni, l'analyse du lien entre la socialité et les formes de sa spatialisation pour les migrants jamaïcains conduit à explorer de nouveau l'idée d'une clôture du champ des possibilités de l'espace. Pourtant plus contemporaine et éloignée des systèmes de plantation, l'expérience de la migration réactualise de manière inattendue une histoire ancienne. Les processus de ségrégation raciale au sein des villes britanniques confrontent de nouveau à une puissance idéologique transmise par les dispositifs spatiaux et font obstacle aux moyens d'établir, via les formes de la matérialisation, un projet collectif éprouvé. Parce qu'elle prolonge un rapport fondateur des sociétés antillaises, cette racialisation des espaces urbains n'a pas le même écho pour les Antillais que pour d'autres communautés migrantes. Elle interdit la recherche des formes complices avec l'espace et n'aboutit pas à la formation de ces "territoires communautaires" que d'autres groupes venus de l'Inde ou du Bangladesh élaborent au sein des quartiers ségrégués. Car la ville ici reconduit un schème ancien et propulse encore l'expérience antillaise dans cette dualité du monde noir et blanc, inscrite dans la texture même des quartiers urbains. Il n'est pas étonnant alors d'être en présence d'une "ambivalence des lieux" (Western, 1993) exprimant le refus de conformer "l'être ensemble" antillais à des espaces idéologiquement chargés de figurer les catégories raciales. C'est en rapport avec cette codification de l'espace par la société britannique que doit se comprendre à mon sens les réponses particulières des collectifs antillais, notamment celles exprimées dans le domaine religieux. Le champ religieux des Antillais au R. U. s'offre en effet, à travers la myriade des églises issues du pentecôtisme, comme un moyen de formuler les termes d'une identité voulue extraite de cette catégorisation et étrangère au schème racial, la conversion mettant en jeu, comme le dit si bien la sociologue américaine Nicole Toulis

(1997, p. 210), "the rejection of an identity inscribed on the skin for one inscribed on the heart". Cette identité dénote d'une grande fluidité, à l'écart de toute caractéristique dogmatique et parvient ainsi, au travers d'un ensemble de pratiques originales qu'il ne m'est pas possible - on voudra bien le comprendre - de développer ici⁴, à donner sens à ce projet d'une identité représentée comme multiculturelle et dégagée de la catégorie raciale. Réponse à une injonction traduite par l'espace urbain, cette identité occupe peu le domaine matériel tangible. Certes, les formes de sa matérialisation existent forcément (comment pourrait-il en être autrement ?), notamment à travers la configuration des réseaux d'églises et tout ce qui rend compte d'un corpus de pratiques religieuses, y compris discursives, mais ces formes "objectivées" ou "extériorisées" de l'identité, n'occupent jamais un espace "rayonnant" chargé de la lourdeur d'un projet sociétal. Elles restent comme légères, étrangères à la formation d'un noyau dur qui aurait la prérogative sur la définition des orientations collectives. Elles tendent à intégrer cette sphère des représentations non parvenues à prendre définitivement "corps" par l'espace dont nous parle H. Lefebvre (1974). On pourrait retrouver là l'une des expressions de cette identité de la *Relation* chère à Édouard Glissant (1990), une identité qui se comprend à la fois comme le résultat d'un prolongement impossible à travers un espace déjà quadrillé et comme une réponse à cette codification spatiale imposée.

L'expérience des paysans des mornes martiniquais et celle des Jamaïcains au R. U., viennent ainsi se répondre. Là où un espace se libère pour permettre son appropriation effective et la mise en oeuvre d'un projet collectif véritablement affirmé, un autre se referme et renvoie de nouveau à la force d'une idéologie imposée. La socialité qui en découle est alors moins préoccupée par la production des bases matérielles de la vie sociale qui garantissent la pleine maîtrise de son devenir, que par la formulation d'une vision sociale dégagée de l'ordre imposé par les dispositifs spatiaux.

Ce retour à deux moments de l'expérience antillaise nous permet alors d'aller encore plus loin dans ce débat entre discours et matérialité inspiré par les réflexions de Jean Benoist. Car la réponse à une question que l'on pourrait penser méthodologique - qu'est-ce qui justifie de rechercher le sens et les valeurs d'une socialité à travers des traces matérielles ? - débouche sur une conception théorique selon laquelle les agencements matériels sont avant tout des expressions de la pensée ou encore de la subjectivité extériorisée à travers des systèmes de signes tangibles. Non seulement cette affirmation justifie t-elle le saut entre matériel et idéal qui ne sont plus séparés, mais surtout donne t-elle sens à un projet de recherche préoccupé par la manière dont l'identité a ou n'a pas - pour se construire - accès à cette ressource puissante qu'est l'espace avec les formes de la matérialisation qu'il rend possibles. Mais comme l'affirmait très tôt Jean Benoist (1972, p. 338), l'abstraction théorique se doit d'être raccrochée en permanence aux faits et c'est "à eux que nous devons référer nos

⁴ - Pour un exposé plus précis, voir Chivallon : à paraître.

idées". De ce point de vue, c'est bien l'univers antillais qui verse son immense contribution à la connaissance. Il semble bien incarner celle des expériences humaines qui a le plus à enseigner sur le rapport à l'espace quand celui-ci se révèle avoir été l'instrument par lequel autant de domination a pu être imposée, tout comme celui capable de donner forme à des expressions diverses et inédites de l'identité, tissées en fonction des possibles de son appropriation.

Références bibliographiques citées

BENOIST J., 1968, "Types de plantation et groupes sociaux à la Martinique", *Cahier des Amériques Latines* (série Sciences de l'Homme), 2.

BENOIST J., 1972, *L'archipel inachevé. Études anthropologiques sur les Antilles Françaises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 364 p.

BENOIST J., 1975a, *Les sociétés antillaises. Etudes anthropologiques. Textes choisis et présentés par J. BENOIST*, Montréal, Centre de Recherches Caraïbes.

BERGER P., LUCKMANN T., 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridien Klincksieck.

CHAMOISEAU P., 1992, *Texaco*, Paris, Gallimard.

CHIVALLON C., 1998, *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS-Éditions.

CHIVALLON C., 1995, "Les espaces de la diaspora antillaise au Royaume-Uni. Limites des concepts socioanthropologiques", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69, pp. 198-210.

CHIVALLON C., 1997, "Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise ? ", *Cahiers d'Études Africaines*, 37(4), 1997, pp. 767-794.

CHIVALLON C., à paraître, "Religion as Space for Caribbean Identity in the U. K.", *Environment and Planning D., Society and Space*.

FOUCAULT M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

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

GLISSANT E., 1981, *Le discours antillais*, Paris, Seuil.

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

GODELIER M., 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies et sociétés*, Paris, Fayard.

GUILHEM-CHIVALLON C., 1992, *Tradition et modernité dans le monde paysan martiniquais : approche ethno-géographique*, Bordeaux, Université de Bordeaux 3, thèse de Doctorat nouveau régime, 557 p.

LEFEBVRE H., 1974, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.

MORISSON T., 1985, *La chanson de Salomon*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, collection 10/18.

OSTROWETSKY S., 1987, "Compositions", *Espaces et Sociétés*, 48-49, p. 119.

PAUL-LÉVY F. et SÉGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, collection *Alors*, Centre Georges Pompidou, Paris.

RAYNAUT C., 1989, "Développement et changement : l'exemple d'un cas nigérien", *Revue Genève-Afrique*, volume XXVII, n°2, pp. 7-40.

SPERBER, D., 1981, "L'interprétation en anthropologie", *L'Homme*, volume XXI, no 1, pp. 69-92.

TOULIS, N., 1997, *Believing Identity. Pentecotalism and the mediation of Jamaican Ethnicity and Gender in England*, Berg, Oxford, UK, New York, USA.

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