

**Christine Chivallon** est une géographe et anthropologue française, directrice de recherche au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Affectée dans l'équipe LAM (*Les Afriques dans le Monde*) à Sciences Po Bordeaux pendant plus de 10 ans, où elle a fondé un programme d'enseignement franco-jamaïcain, elle vient de rejoindre l'UMR « Passages » pour participer à son lancement. Elle enseigne toujours à Sciences Po Bordeaux et à l'Université de Bordeaux.

**Mots-clés** : Martinique — paysannerie — controverse — esclavage — territorialité

## Interprétations caribéennes en contrepoint, ou la richesse du « partage des divergences » avec Francis Affergan

**Christine Chivallon,**  
*université de Bordeaux/LAM et « Passages » (UMR 5519)*

### Controverse en dialogue

**D**es remarques préliminaires m'apparaissent nécessaires avant d'entamer mon propos pour signaler que c'est en qualité de « caraïbéaniste », terme que je prends bien soin de mettre entre guillemets pour indiquer le caractère aléatoire de cette catégorie académique, qu'il m'est donné de participer à la publication des textes issus de notre rencontre autour de l'œuvre de Francis Affergan. Une « caraïbéaniste » qui se vit un peu, je dois le dire, comme un électron libre dans un champ — celui des études sur les mondes antillais — dont il n'est un secret pour personne de dire qu'il a longtemps été extrêmement clivé. Et c'est sans doute cette position un peu à l'écart, facilitée par mes attaches disciplinaires diverses, qui me permet cette participation dans cet espace d'écriture sans représenter aucune tendance ou aucun courant au sein d'un ensemble de spécialistes au nombre somme toute assez restreint au moins jusqu'à ces dix dernières années, mais dont la faiblesse de l'effectif ne participe pas vraiment à leur resserrement. Je ne trahirai pas non plus un secret en disant que la position de Francis Affergan dans ce champ a toujours été bien identifiée, apportant des interprétations singulières faisant fi de ces mêmes écoles et courants. Sa position était cependant rendue bien plus délicate que la mienne, en raison d'un ancrage profond dans le projet anthropologique, doublé d'un attachement fort à cette discipline, sentiment que j'avoue ne connaître que de loin, me situant plutôt à la croisée de diverses disciplines et me définissant avant tout comme chercheur en sciences humaines et sociales, puisqu'il me faut préciser que ma trajectoire universitaire et institutionnelle m'a fait être successivement anthropologue, puis géographe, puis de nouveau anthropologue, alors que j'exerce mon métier de chercheur dans un laboratoire de sciences politiques où j'encadre des thèses de cette même discipline et que mes travaux mobilisent le plus souvent la démarche historique que je préfère nommer « anthropologie historique ».

Je ressens comme une lourde responsabilité d'entamer notre rencontre autour de Francis Afférgan à partir de ces sociétés si complexes que sont les sociétés antillaises, et dont notre collègue a pu dire qu'elles étaient dotées de propriétés « toutes aussi contradictoires entre elles [et] qui ne laissent pas de décontenancer l'anthropologue le plus aguerris » (Afférgan, 2006a : 10)<sup>1</sup>. Cette lourdeur ressentie n'est pas seulement imputable à l'exercice qui me revient d'entamer quelque chose sans trop savoir ce qui viendra après, de donner un ton qui prend le risque d'être dysharmonique, de détonner ou de n'être pas au diapason. Elle est aussi attribuable au fait que c'est précisément à travers la controverse et la divergence de vues que je m'apprete à rendre hommage à Francis Afférgan, ce qui d'emblée pourra paraître assez périlleux et paradoxal. Pourtant, le témoignage de grande estime que je souhaite délivrer à notre collègue est contenu dans cette manière de pratiquer notre métier. Autant les arguments des controverses qui m'ont liée à Francis Afférgan m'ont été constamment utiles pour interroger avec exigence les catégories d'analyse que je mettais en usage, autant les manières d'entrer en dialogue critique ont toujours été exemplaires de ce que doit être à mon sens la bienveillance, valeur souvent rare dans notre arène académique. Francis Afférgan ne m'a pas caché ses désaccords frôlant parfois les incompatibilités, mais ses interprétations n'ont jamais été posées comme exclusives et surtout comme arguments d'autorité. Bien au contraire, elles ont été formulées sous les auspices d'une certaine générosité ouvrant au dialogue. C'est à partir de ces divergences, qui ont été la source d'une richesse à la fois intellectuelle et humaine, que j'organiserai mon propos.

### Les coulisses d'une controverse

Précisons d'abord le contexte d'où ces controverses ont émergé, non sans une certaine nostalgie d'un temps de la recherche qui ne m'appartient plus. Je dois en effet dire que j'ai été à l'origine de cette « dispute », si on entend ce terme dans son sens originel, c'est-à-dire comme *disputatio*, cette méthode des universités médiévales où l'exposé d'arguments appelle l'objection et les contre-arguments. Pourtant, lors de l'écriture à laquelle je me livrais, j'étais loin d'imaginer qu'une réponse pourrait émerger de la critique que j'étais en train de formuler sur un ouvrage que je considérais alors comme un « objet monumental ». À cette époque, j'étais étudiante, en train de rédiger ma thèse de doctorat et le livre en question, *Anthropologie à la Martinique* de Francis Afférgan (1983), se présentait à moi sous le paradoxe d'être tout à la fois accessible et hors d'atteinte. Accessible parce que je pouvais en faire la lecture et en déconstruire certains aspects dans le huis-clos de ma propre écriture. Hors d'atteinte parce que cet exercice était justement confiné, dépendant de la monumentalité que j'assignais à cet objet « livre », qui le plaçait définitivement dans un espace lointain, inabordable, où se tiennent les figures intellectuelles ramenées à des œuvres devenues publiques et comme détachées de l'acte de parole. C'était considérer le livre à la manière d'une archive au sens où Ricœur l'entend, c'est-à-dire un document qui « fait rupture par rapport au ouï-dire du témoignage oral », un document « ouvert à quiconque sait lire » mais qui n'a pas « de destinataire désigné » et qui du même coup rompt la chaîne du dialogue puisque l'archive devient « muette » masquant le visage de son auteur tout

<sup>1</sup> La communication qui a servi de support à ce texte a été la première dans l'ordre chronologique du programme du colloque « Francis Afférgan, Penser l'exotisme, l'altérité et la pluralité des mondes. Anthropologie, philosophie, poésie ».

en s'emplissant de la puissance possible d'une vérité (Ricœur, 2000 : 212-213). J'ai été, comme tout doctorant ordinaire, fascinée par le colossal résultat de l'écriture incarnée en cet objet lointain, destiné à ne pas renvoyer de signes ultérieurs au lecteur/commentateur, qui entre pourtant dans une relation de proximité asymétrique avec l'auteur. C'est ce paradoxe — proche/lointain; accessible/inaccessible — qui libère l'écriture dans ce moment dont je disais nourrir pour lui quelque nostalgie. Car, au travers de cette inaccessibilité et de cette certitude d'une non-réciprocité des lectures et des commentaires, il est possible de braver bien des inquiétudes. L'auteur que j'avais enfermé dans un objet quasi sacré ne pourrait pas me lire, j'en étais certaine. Le même sentiment était au rendez-vous d'autres lectures, comme celles d'Édouard Glissant (1981, 1990) que je me risquais aussi à commenter de manière critique, sans plus de précautions, tant il était sûr que jamais des échos ne m'en reviendraient.

Je me trompais... Un travail récent m'a donné l'occasion de réfléchir sur cette propension du texte littéraire ou scientifique à devenir une « archive » au sens où celle-ci n'acquiert son statut qu'une fois extraite de la mémoire vive et de l'interaction (Chivallon, 2016). Si bon nombre de nos textes ne trouveront jamais d'autres lecteurs que l'auteur lui-même, les outillages bibliométriques nous donnant même désormais les moyens de connaître le vide ou l'anonymat auxquels ils sont destinés (Gingras, 2014), certains d'entre eux entrent dans le champ et participent au « vivant » du collectif académique et s'éloignent, au moins sur ce plan-là, du statut de l'archive. J'ai effectivement reçu les échos de mes textes à l'occasion de la réécriture complète de ma thèse publiée sous forme d'ouvrage (Chivallon, 1998). Avant cette mise en dialogue par textes interposés, j'avais rencontré Francis Affergan, notamment à l'occasion de la coordination qu'il était en train de faire du numéro d'*Ethnologie française* consacré aux Outre-Mer, numéro auquel il m'avait proposé de contribuer (Affergan, 2002). N'avait-il pas lu mes écrits, lui demandai-je suite à cette invitation, ceux où nos divergences semblaient l'emporter ? C'est au cours d'une communication téléphonique que j'ai compris que nos interprétations bâties en contrepoint faisaient sens dans l'entreprise de construction du savoir dans laquelle nous étions engagés, sans que celle-ci en vienne à être submergée par une quelconque polémique, une querelle d'école, ou une lutte pour le monopole d'une vérité. C'est l'esprit du débat qui l'emportait, la confrontation des arguments sur la base de la mutuelle acceptation d'un point de vue différent, pour mieux interroger nos propres positionnements.

Des écrits sont venus attester de ces divergences de la part de Francis Affergan. Le principal est l'article publié en 2006 dans la rubrique « À propos » de la revue *L'Homme*, où notre collègue anthropologue a commenté l'un de mes ouvrages sur *La diaspora noire des Amériques* (Chivallon, 2004), tout en débordant un peu du cadre de cet ouvrage pour adresser une réponse plus directe à mon travail antérieur sur la paysannerie martiniquaise formée par les anciens esclaves (Affergan, 2006b). Dans *Martinique. Les identités remarquables*, le dernier chapitre revient également sur cette discussion, en montrant de nouveau que c'est autour de l'interprétation à donner aux modes d'existence de cette paysannerie que nos divergences prennent corps, notamment en ce qui concerne le rapport institué à l'espace (Affergan, 2006a). De mon côté, j'ai très souvent repris les travaux de Francis Affergan,

puisque, autre paradoxe de ce dialogue, je partage complètement certaines propositions théoriques qu'il a élaborées mais pour aboutir à des interprétations, sinon opposées, au moins différentes, de celles auxquelles il est parvenu. En d'autres mots, l'architecture de certains modèles de Francis Affergan à partir desquels l'interprétation des mondes antillais pouvait être formulée m'a parue valable, mais pour montrer que leurs mises en adéquation avec les manifestations du réel antillais permettaient d'accéder à d'autres expressions de la socialité antillaise.

J'aborderai surtout le débat autour de cette paysannerie, tout en m'autorisant à exprimer ici ma frustration de ne pouvoir entrer dans d'autres débats sur des interprétations relatives à bien d'autres aspects des univers antillais ou encore sur la constitution de nos savoirs, domaine où j'aurais aimé être en dialogue avec Francis Affergan, tant la proximité convergente ou divergente de nos questionnements relatifs à la mise en usage des catégories de l'anthropologie me paraît évidente.

### **L'objet de la controverse : paysannerie antillaise et (a)socialité**

Mes premiers travaux sur la Martinique, conduits à la fin des années 1980, se sont adressés à la composante rurale formant le dense tissu des quartiers agricoles des hauteurs des mornes surplombant les zones de plantation, lieu par excellence d'installation des anciens esclaves tout au long de la période abolitionniste (Chivallon, 1998). Au moment où j'entamais ces recherches, cette composante ne faisait pas l'objet d'un traitement identique à celui qu'elle avait pu recevoir de la part des chercheurs travaillant sur les Antilles anglophones. À la suite des travaux précurseurs de l'anthropologue Sidney Mintz (1961, 1974), il était en effet généralement admis qu'une paysannerie noire s'était formée en opposition au système de plantation, contre lequel elle développait une orientation sociale antagonique, une des formes sociales de résistance les plus remarquables de l'histoire des sociétés à fondement esclavagiste des Amériques. Mintz a pu dire des paysans antillais qu'ils « représentaient une réaction à l'économie de plantation, un réflexe négatif à l'esclavage, à la production de masse, au contrôle métropolitain et à la dépendance » (cité dans Marshall, 1972 : 31), tout en affirmant l'orientation propre de cette paysannerie, en tant que système culturel autonome, les stratégies de résistance provenant précisément de la mise en œuvre d'un ensemble de pratiques destinées à rendre possible cette autonomie dans un contexte économique extrêmement défavorable à son développement (Mintz, 1961). L'historien Alain-Philippe Blérald (1986 : 89) a vu dans cette obstination paysanne ce qu'il a désigné plus tard comme une « contre-tendance » à la formation d'un prolétariat rural, puisque le régime du travail attendu après les abolitions dans toute la Caraïbe devait être celui du salariat, et non pas celui induit par les formes d'une agriculture à vocation d'abord autarcique. Les travaux anglophones ont donc été précocement nombreux à insister sur la vitalité de ces groupes paysans, à commencer par ceux d'Orlando Patterson, l'auteur du célèbre ouvrage *Slavery as Social Death* (1982a), qui envisage la période post-abolitionniste comme celle de la recomposition sociale et familiale où il observe « une restauration de la dignité masculine et la pleine affirmation du rôle de père-mari-nourricier à tel point que la famille paysanne typique était une unité étendue avec un chef patriarcal dont l'autorité était presque

victorienne » (Patterson, 1982b : 145). Les travaux anglophones restés les plus remarquables sur cette paysannerie sont ceux de Jean Besson sur la Jamaïque, qui a montré avec précision l'ampleur des restructurations sociales produites contre l'hégémonie des plantations (Besson, 1984, 2004, 2011 ; Besson et Momsen, 2007). Jusqu'aux années 1990, il n'existait pas aux Antilles françaises de perspective comparable à celle développée sur les Antilles de colonisation britannique, puisque cette paysannerie a été considérée au mieux comme très marginale et au pire comme n'ayant tout simplement pas existé.

Deux raisons expliquent cette approche singulière au regard de la présence pourtant évidente, au moins dans les paysages, de modes agraires en contraste total avec le modèle de la plantation. L'évidence de cette matérialisation pouvait encore s'observer vers la fin des années 1980 à la Martinique.

La première raison tient aux travaux des premiers géographes pour lesquels il ne pouvait y avoir de paysannerie à moins que celle-ci ne soit la réplique exacte de celles de paysans berrichons ou auvergnats, ce que les écrits du géographe Eugène Revert (1949) affirment avec une limpidité déconcertante. Les arguments qui accompagnaient la négation des groupes paysans tenaient à l'appréciation d'un patrimoine foncier absent, ou réduit à bien peu de chose, l'appropriation sans titre ou la jouissance des jardins de case concédés par l'ancien maître venant expliquer la physionomie du paysage agricole et la juxtaposition de ces deux univers si caractéristiques que sont les hauteurs bocagères et les zones basses de monoculture. Ces petites propriétés étaient en outre évaluées comme peu nombreuses, ce qu'avait traduit un recensement officiel des terres de 1935, dont Revert lui-même s'étonnait cependant de le voir si peu correspondre à ce qui était visible à l'œil nu (*ibid.* : 268-269). Les monographies des géographes insistaient aussi sur la dilapidation des terres au travers de la transmission d'un patrimoine pourtant jugé quasi inexistant. Cet argument venait conforter l'idée que les petits cultivateurs noirs ne démontraient décidément aucun investissement dans la terre, vision renforcée par la qualification d'une agriculture brouillonne pratiquée à la sauvette, sans objectif de rendements calqués sur l'agriculture européenne, ni même de sauvegarde de l'outil de production<sup>2</sup>.

La deuxième raison est imputable aux discours développés sur cette paysannerie au cours des années 1970-80 par des auteurs n'ayant rien en commun avec cette lecture eurocentrée, mais convergeant malgré tout avec elle selon ce présupposé de l'inexistence de groupes paysans dont il est attendu qu'ils développent des modes de vie autonomes, faisant émerger ce qu'Édouard Glissant appelle la « solennité du collectif » (1981 : 68). Si ces auteurs concèdent de nommer « paysannerie » les regroupements de petits cultivateurs, ce n'est que pour déceler en eux de l'inachèvement, de l'impossibilité à une reconquête de soi, de l'éclatement de pratiques ne parvenant pas à cimenter le corps social. Dans cette littérature, la pensée anticoloniale a pu former le soubassement d'une interprétation destinée à pointer les ravages de la violence esclavagiste. Accepter les manifestations de socialités devenues autonomes par rapport au pouvoir de la plantocratie ouvrait

<sup>2</sup> Pour une discussion plus détaillée de ces arguments à la longévité étonnante développés par les géographes, voir Chivallon (2007).

en effet sur le dilemme de la reconnaissance d'une échappatoire malgré tout possible et, partant, d'un affaiblissement des effets dévastateurs de la domination coloniale. Cette période intellectuelle a souvent été associée à la thèse de l'aliénation, dont l'influence a été très marquante aux Antilles françaises avant d'être relayée par la thèse de la créolisation, au tournant des années 1990. La voie avait été ouverte par les premiers écrits anthropologiques. Michel Leiris en 1955 reprenait déjà Frantz Fanon ou René Ménénil pour parler du complexe d'infériorité des Antillais, se traduisant par une conscience mise à mal, soumise à « l'instance représentative du maître » (Ménénil, cité dans Leiris, *ibid.* : 100). Le titre de l'ouvrage de Jean Benoist, *L'archipel inachevé* (1972), indiquait quant à lui combien l'intériorisation du préjugé de couleur et l'existence d'une diglossie généralisée allaient former durablement la grille de lecture de la socialité antillaise pendant les vingt années qui allaient suivre. Au sein d'une telle appréhension du réel, la paysannerie ne pouvait apparaître que comme l'archétype d'une incomplétude devenant même l'objet au travers duquel pouvait être pleinement saisie l'incapacité à s'extraire d'une logique de déréalisation, puisque ces paysans étaient perçus au travers de leur éparpillement, sans identification à une trajectoire commune.

Dans mes premiers écrits, j'ai souvent associé l'ouvrage de Francis Affergan *Anthropologie à la Martinique*, tout comme celui d'Édouard Glissant *Le discours antillais*, à cette période intellectuelle du paradigme de l'aliénation, même si l'un et l'autre de ces auteurs adoptent des trajectoires d'où émergeront des socialités plus contrastées qu'il n'y paraît. Chez Francis Affergan, dans les années 1980, se lit la volonté de revisiter ce paradigme et de ne pas céder au modèle d'une aliénation pathologique puisque, nous dit-il, « La maladie [...] n'est pas [ici] pathologique mais adaptation continue à de l'anormalité » (Affergan, 1983 : 202). Le motif de la fuite est alors vu comme le décrypteur de la lutte contre l'anéantissement. « Pour échapper à l'assimilation destructrice, il s'agit de se comporter comme un inassimilable, insaisissable, vagabond et indéfini » (*ibid.* : 241).

Mes travaux n'ont pas épousé cette direction, puisque la fuite m'a paru être le contraire de ce que les anciens esclaves ont réalisé au cours de la période post-abolitionniste au travers d'une territorialisation que je qualifierai sans hésiter « d'exemplaire », au sens où elle relève d'un usage de la limite destiné à signifier des pratiques définitivement différenciées d'un univers rejeté et contesté, celui incarné par la plantation. La limite n'est pas ici forcément identitaire au sens d'un repli sur soi, mais contestataire en ce qu'elle vient scander le refus de l'assignation voulue par le colon. Si le paradigme de l'aliénation a pu faire obstacle à la reconnaissance d'une telle expérience émancipatoire, la période intellectuelle qui lui a succédé a tout autant bloqué l'accès à la saisie de ce moment historique de l'histoire antillaise. Car en investissant cette fois-ci le paradigme « nomadologique » comme le définit Dorothy Figueira (2008 : 130) en tant que lieu commun d'une pensée enivrée du goût de la romance de l'exil, la pensée de l'errance ou de la créolisation en vient alors à considérer la paysannerie comme trop « territoriale », trop resserrée sur un entour qui risquerait de compromettre l'infinitude des entremêlements. J'ai eu l'occasion de montrer cette dérive dans l'étude du roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau (1992) et qui se fait l'écho de ce qui prévaut dans certaines études de sciences sociales (Chivallon, 1996, 1998). Là, le monde paysan

sert curieusement à camper l'unité sans laquelle le romancier serait mis dans l'incapacité de faire accéder à la singularité d'un peuple. Mais cette unité ne pourra être qu'éphémère, pour servir seulement à ne pas perdre de vue l'identité au travers de l'éloge du chaos. L'écriture romanesque pourra alors se permettre, une fois qu'elle l'a évoquée, de faire disparaître de la chronologie imaginaire de Texaco l'expérience paysanne devenue trop encombrante.

Il n'est bien sûr pas le lieu de revenir en détail sur les résultats de mes propres travaux à partir desquels j'ai pensé possible d'affirmer avec force l'existence d'une composante sociale caractérisée par la rupture et la distanciation avec le monde oppressif des plantations, et donnant lieu à des formulations communautaires clairement identifiables (Chivallon, 1998). Je me limiterai à quelques grandes lignes pour dire que les matériaux soumis à l'analyse éloignaient de la conception d'une paysannerie vouée à n'être que dispersée, sans emprise sur ses propres orientations collectives. Ces matériaux sont largement issus du croisement entre les sources écrites et orales, lesquelles ont permis de reconstituer la formation et le développement des territoires paysans à partir des années 1840 jusqu'à nos jours et de montrer comment s'était opérée l'installation des Nouveaux Libres, le mouvement d'occupation des terres des mornes paraissant être en voie d'achèvement à partir des années 1860-1870. Au travers de ces matériaux, l'ensemble des arguments des géographes relatifs au foncier se trouvait battu en brèche. Les occupations des terres n'étaient en rien illégales, mais se trouvaient au contraire être le résultat d'une volonté très forte de la part des anciens esclaves de légaliser l'accès aux terres, cette légalisation venant contredire toute une tradition de pensée quant au détournement systématique du droit foncier et au fameux marronnage des institutions (Gilloire, 1983). Pour autant, ce respect du code dans le domaine foncier n'est pas le signe d'une soumission à la loi coloniale. Il est plutôt le résultat d'une détermination pour rendre inaliénables, au regard de cette même loi, les établissements fonciers par lesquels était en train de se construire une véritable contre-culture de la plantation ou « une culture de la contre-plantation », pour reprendre les termes de Jacky Dahomay (2000 : 105). Une fois le code du colon approprié, on peut d'ailleurs voir comment il s'est trouvé faire l'objet d'un nouvel encodage, notamment au travers des règles qui touchent à la transmission du foncier, avec cette prédominance si caractéristique de l'entité collective famille-terre, qui en vient à se substituer aux prérogatives du droit de partage et à assigner à l'indivision un principe coutumier. Pas d'occupation sans titre donc, et ceci pour un nombre considérable de petits biens-fonds dont il a été possible d'estimer assez précisément qu'ils ont concerné environ 65 % de la population rurale de l'époque, ce qui là encore nous éloigne totalement de la conception d'une paysannerie marginale.

L'étude de l'évolution de ce patrimoine n'autorisait pas non plus à parler de la dilapidation des terres. Au contraire, il est plutôt question de voir s'opérer un véritable tour de force foncier ayant consisté à préserver l'accès à la propriété familiale sans la démanteler à chaque partage successoral. Ces données que l'on pourrait dire structurelles découlent de stratégies attestant de la pleine prise en charge d'un projet collectif. Là encore, il ne m'est pas possible d'entrer dans le détail d'un ensemble de pratiques qui viennent à l'appui de la description d'une socialité entièrement engagée dans la préservation d'un mode de vie autonome,

antagonique à celui de la plantation, ayant inventé des dispositifs judiciaires pour répondre aux contraintes que les planteurs et le pouvoir colonial n'ont cessé de faire peser sur les populations paysannes pour qu'elles réintègrent l'orbite de la plantation. Face à la thèse de l'inachèvement et de la parcellisation des pratiques, ce sont les manifestations de cette socialité qui doivent retenir l'attention. Elles se déclinent depuis les règles de préservation du patrimoine foncier couplées avec les principes de désignation des filiations et des modèles d'organisation familiale en général jusqu'aux méthodes culturelles découlant d'une cosmogonie où l'environnement, tout à la fois conçu comme naturel et divin, est l'objet d'une forte valorisation, bien étudiée par les ethnobotanistes (Barrau, 1978 ; Peeters, 1984). Elles ressortent également des institutions typiquement paysannes, véritables places fortes contre l'hégémonie économique de la plantation, comme le marché rural dont Édouard Glissant (1981 : 69) regrettait pourtant, et assez curieusement, qu'il ne soit pas un lieu de convergence comparable aux foires et marchés des paysanneries occidentales. Des études fines avaient pourtant montré dès les années 1970 combien les marchés paysans martiniquais participaient de l'instauration d'une cohésion sociale forte (De L'Orme, 1972).

Autre institution remarquable, celle de l'entraide, qui vient contredire la conception d'un éclatement collectif. Michael Horowitz (1967) est un des rares anthropologues à avoir insisté sur le fait que l'échange façonnait l'ensemble de la vie sociale paysanne, chaque transaction, service ou don, se trouvant impliquée dans une relation de réciprocité. Pour ma part, j'ai pu insister sur le principe de l'échange de travail en tant que moyen de dépassement de la force déstabilisatrice d'un ethos collectif produit par le système esclavagiste. Car la formation des équipes de paysans qui structurent l'organisation du travail sur le modèle du don réciproque ne trouve pas sa justification dans des impératifs économiques, la taille réduite des parcelles n'exigeant pas de tels regroupements collectifs. C'est plutôt dans la capacité à restaurer le lien social que cette pratique puise sa raison d'être. Car on imagine aisément la force symbolique du don de travail pour une société fondée sur l'esclavage. Si le sens de ce qui a servi de mobile à l'asservissement se trouve être transcendé pour scander désormais la socialité de la vie, c'est qu'il y a en jeu dans l'entraide quelque chose de profondément essentiel pour la vie sociale.

Mon travail sur la paysannerie martiniquaise dans son ensemble s'est donc acheminé vers l'affirmation forte d'un principe de dépassement des logiques aliénantes du système esclavagiste. C'est vis-à-vis de cette affirmation que Francis Affergan a exprimé des désaccords, en réponse à ceux que j'énonçais de mon côté quant à son approche où prédominait une lecture en termes de processus d'asocialité, de déréalisation et de fuite. Sa critique la plus explicite a été exprimée dans l'article de la revue *L'Homme* où ma démarche lui est apparue donner trop de place à l'espace en tant que médiation de l'identité, en tant que « marqueur de l'identité sociale » selon ses mots (Affergan, 2006b : 224). Mais surtout, il lui semblait difficile d'admettre que « les visions du monde de la plantation aient été comme miraculeusement effacées après l'abolition » ou encore que « deux siècles d'esclavage, de marquage des corps, d'embrigadement des consciences, de codes d'accès obligés au réel, aient pu disparaître du jour au lendemain grâce à la main mystérieuse du "jardin vivrier des mornes" » (*ibid.* : 225).

### **Controverse paradoxale : un même paradigme « spatial » pour deux interprétations divergentes de la socialité antillaise**

Cette approche sur l'espace qui semble occuper « trop de place » contient le paradoxe dont je parlais plus haut, puisque je suis plutôt en accord avec certaines propositions théoriques de Francis Affergan qui, loin d'oublier l'espace, accorde au contraire à la médiation spatiale la capacité à construire le lien social. Pour être tout à fait honnête, je dois même dire que ces propositions ont inspiré pour une large part les interprétations que j'ai formulées sur la paysannerie martiniquaise. Sur ce point, j'ai placé à un niveau d'équivalence de pertinence les écrits d'Édouard Glissant (1981) et ceux de Francis Affergan (1983) et j'ai pu écrire à leur propos qu'ils offraient les interprétations théoriques les plus élaborées sur l'absence de structuration collective à la Martinique en lien précisément avec l'espace. Car autant pour Édouard Glissant que pour Francis Affergan, l'espace, par sa non-maîtrise, est au cœur de ce qui finit par confronter les Martiniquais à une absence permanente de possibilités d'agir pour eux-mêmes, ma propre interprétation prenant à rebours les conséquences de ce postulat d'un lien intrinsèque entre l'espace et l'agir social.

Pour Glissant, l'espace martiniquais n'est ni « l'espace ancestral », ni « l'espace possédé ». « La légitimité de cette possession collective n'est pas même esquissée. Il n'y a ni possession de la terre, ni complicité avec la terre, ni espoir en la terre » (Glissant, 1981 : 88). Car, nous explique-t-il, « libéré en 1848, [le peuple] se retrouva prisonnier d'un double carcan : l'impossibilité de produire par et pour lui-même, l'impuissance qui en découla d'affirmer ensemble sa nature propre » (*ibid.* : 18). « L'espace-temps non maîtrisé n'est pas ici médiatisé. » Il « n'est pas vécu globalement comme sécurisant », ce qui est à mettre en rapport avec le fait que les groupes sociaux « ne sont pas ressentis dans leurs structuration comme résultant d'une histoire intrinsèque » (*ibid.* : 87). Pour Francis Affergan, il s'agit d'un constat similaire qui nous invite à considérer que « [hormis] la déportation d'Afrique, [le peuple martiniquais] n'a jamais bougé de son lieu, mais n'a jamais trouvé non plus que cet espace lui appartenait en propre » (Affergan, 1983 : 20). « L'espace, comme le temps, ne sont jamais investis en des moments ou des lieux définis et circonscrits » (*ibid.* : 79). « Le rapport d'enracinement au pays s'effrite, se perd et se retrouve, toujours en déséquilibre » (*ibid.* : 82). Plus récemment, Francis Affergan a conforté cette perspective en affirmant que « l'espace constitue sans aucun doute l'un des canaux privilégiés par lequel les identités se nomment et s'exhibent » (Affergan, 2006a : 13). Mais à la Martinique, il s'agirait « d'espaces dont les sujets se désapproprient au moment même où ils croient s'en emparer en les maîtrisant [...]. L'espace médiat fait défaut comme le sentiment tiers » (*ibid.* : 13). Les démonstrations des deux auteurs prennent appui sur l'exemple paysan pour attester de cette défection de l'espace. D'où, chez Glissant, une paysannerie qui n'en est pas une et dont l'organisation repose sur la « pratique épuisante de petits bouts de terrain » qui ne suffit pas à « consacrer en traditions » les habitudes communes qu'elle suscite (Glissant, *op. cit.* : 67-69). Cette paysannerie émietée conforte la vision générale que Glissant développe à propos du peuple martiniquais, un peuple confronté à la dépossession permanente, subissant une non-histoire et dont la mémoire collective est « raturée » et la conscience collective privée de sa capacité à cimenter la communauté (*ibid.* : 88, 131).

Les propos de Francis Affergan ramènent au constat d'une réalité similaire que deux concepts privatifs viennent camper : « l'asocialité » et le « mode d'improduction » (Affergan, 1983 : 46). La paysannerie est faite d'« éléments éclatés qui ne semblent obéir qu'à des pulsions et des affects individualistes ou atomisés » (*ibid.* : 46). Le *mode d'improduction* traduit l'absence de ce qui ailleurs contribue à doter les collectivités d'une maîtrise de leur existence. Car « seul appartiendrait à l'histoire le peuple qui produit les causes et les effets de ses besoins, à travers un processus complexe économique-social » (*ibid.* : 45). Les Martiniquais ne produisant rien pour eux-mêmes, c'est-à-dire de « directement relié aux besoins matériels et économiques » (*loc. cit.*), ils n'ont pas la possibilité de *s'historiciser*, ni de transmettre, en « étant pratique[s] », « quelque chose de durable qui existe indépendamment de la conscience individuelle », selon les termes que Francis Affergan emprunte au philosophe Karel Kosik (*ibid.* : 218). Cette approche « productiviste de la réalité », comme la qualifie lui-même Francis Affergan (*ibid.* : 218), permet de comprendre que le processus de « déréalisation » concerne bien une « non-production de la vie réelle » et pas seulement l'illusion culturelle issue de l'exil intérieur (*ibid.* : 218-219). L'*asocialité* découle en toute logique de ces rapports d'« improduction ». Elle se traduit par « une rivalité entre les individus au travail, un égoïsme sur le plan économique et affectif et une méfiance généralisée » (*ibid.* : 74).

Nous voici donc parvenus au point de croisement improbable où les vues divergent et convergent tout à la fois. Car tous les matériaux qui ont pu permettre l'étude des traces du monde paysan martiniquais viennent conforter une vision opposée. Mais est-ce seulement la nature des matériaux qui peut expliquer que la paysannerie fasse l'objet d'interprétations si différentes ? Sur un point au moins, et sans doute le plus crucial, il est possible de dire que ce que nous connaissons désormais un peu mieux de la période post-abolitionniste en lien avec la formation des territoires paysans oblige à prendre en compte un phénomène d'ampleur resté longtemps absent des études des spécialistes. Mais ce qui est en définitive intéressant, c'est que cette prise en compte en vient à conforter autant la démonstration d'Édouard Glissant que celle de Francis Affergan, mais pour parvenir à établir un constat opposé, à savoir la prise en charge effective et réelle, par les Martiniquais, de leurs orientations collectives. La validité de la démonstration d'Affergan et Glissant concerne bien évidemment l'espace, puisque le processus privatif (dépossession, déréalisation, non-histoire, non-production) se retourne, et confirme le lien intrinsèque entre une relation intime à l'espace et la possibilité de la prise en charge de la destinée collective, de se nommer en même temps que d'ancrer sa propre histoire en un lieu, tout comme de produire, à partir de ce lieu, les orientations collectives dispensatrices d'une historicité où la présence du sujet intervient en tant que producteur de sa propre histoire. Et c'est pour cette raison précisément que je n'ai jamais pu me départir des écrits de Francis Affergan, pour la démonstration d'un modèle capable de généralisation par-delà les situations analysées de manière pour le moins contrastée.

Pour ce qui est de l'effacement des univers de sens traumatiques de l'esclavage par la magie du jardin vivrier, je crois pouvoir dire que rien n'est plus éloigné de cette perspective frôlant le romantisme que les interprétations que j'ai proposées. Il est vrai que celles-ci se sont épaissies au fur et à mesure des recherches. Dans le

dernier ouvrage que j'ai consacré au souvenir de l'esclavage, j'ai eu l'occasion de revenir sur la question paysanne (Chivallon, 2012). Cette recherche effectuée auprès des descendants des protagonistes d'une insurrection anticoloniale ayant eu lieu en 1870 a fini par laisser ressurgir, sans que je sois à la recherche de telles expressions, la centralité de ce qu'il m'a semblé opportun de nommer des « territoires-patronymiques » (et non pas « matronymiques » comme le voudrait sans doute Philippe Chanson, 2008 : 68) pour désigner le binôme indissociable entre la terre et le nom qui forme l'institution primordiale de la contestation de l'esclavage et ses prolongements post-abolitionnistes. Mes interlocuteurs ont vécu l'expérience de l'ostracisation parce que stigmatisés au fil des générations comme des enfants d'assassins, le pouvoir colonial ayant déployé une machinerie d'une efficacité redoutable pour parvenir à transformer l'acte de révolte en une simple affaire criminelle. Dans la douleur qui se dit aujourd'hui, c'est le récit de la profonde atteinte de soi qui l'emporte, au travers de la perte du nom patronymique qu'il a fallu changer pour échapper à l'anathème et de celle des terres disparues ou soustraites au cours des événements et des migrations auxquelles ces derniers ont contraint. Parler de la souffrance générée par cet épisode traumatique, c'est indubitablement se référer à cette entité famille-patrimoine dont la privation ou l'atteinte qui lui est portée ne cessent de renvoyer les échos de ce qu'elle est, à savoir une conquête de soi.

Ces récits d'événements traumatiques où le motif du territoire-patronymique est omniprésent révèlent non pas un effacement, mais la permanence d'un rappel à la condition historique de l'esclavage. Car ce qui a été conquis, c'est une liberté qui n'a de sens que par rapport à ce qu'elle contredit, à savoir l'enfermement dans l'ordre esclavagiste. C'est en ce sens que j'ai pu écrire que « c'est bien à l'intérieur de la matrice esclavagiste et coloniale que se construisent les régimes d'historicités, dans les manières d'investir les codes de la société coloniale, d'utiliser ses interstices et de construire, dans cette intériorité, l'identité que ne peuvent plus configurer, à elles seules, les ressources de registres extérieurs à l'expérience coloniale » (Chivallon, *op. cit.* : 316). Et c'est toujours selon cette perspective que j'ai proposé de considérer la résistance au colonialisme comme l'histoire d'un « dédoublement », au sens bourdieusien, c'est-à-dire comme la non-coïncidence entre les assignations identitaires dominatrices et l'intériorisation d'un mode d'être<sup>3</sup>. La formation des territoires paysans, c'est la concrétisation ou la culmination de ce dédoublement, c'est-à-dire la distanciation effective ou le décalage réalisé entre les opérations identificatoires du colon et leur réception. L'énergie des marges paysannes est complètement tendue vers cette distanciation, vers cette création d'un soi échappé au vouloir totalisant du colon, animée par ce que Paul Gilroy (2003 : 93) dit être « une conscience particulière de la vie et de la liberté, nourrie par la "terreur mortelle du maître souverain" ».

Je terminerai par une simple remarque sur ce qui peut expliquer nos divergences de vues à partir du moment où l'on accepte, au moins provisoirement, l'idée qu'elles ne sont pas seulement imputables aux seuls matériaux de terrain que

<sup>3</sup> Sur cette notion méconnue de « dédoublement » chez Bourdieu, et qui représente une alternative très intéressante à la notion d'habitus en ce qu'elle vient rompre avec l'idée d'un schéma mécanique d'intériorisation des catégories structurelles, voir Martin-Criado (2008).

nous avons utilisés ou produits. Dans ce cas, j'accorderai toute ma confiance à l'affirmation de Francis Affergan selon laquelle : « En ethnologie, décrire et transcrire ne s'élaborent pas sans un considérable travail d'interprétation. À croire le contraire, on se méprendrait sur le caractère d'une description de vécu en mots, et de mots en phrases, et de phrases en discours. Sans interprétation, il faudrait admettre l'existence d'une teneur mystérieusement mécanique des rapports entre ces différences instances » (Affergan, 1999 : 21).

## Bibliographie

**Affergan F.,**

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

(dir.) 1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF.

(dir.) 2002, « Outre-mers : statuts, cultures, devenirs », *Ethnologie française*, 32/4.

2006a, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

2006b, « Caraïbe : Logiques de la diversité ou sociétés impossibles ? À propos de : Christine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe* », *L'Homme*, 179 : 219-226.

**Barrau J.,**

1978, « Les hommes et le milieu naturel à la Martinique », *Environnement africain*, numéro hors-série : 31-48.

**Benoist J.,**

(dir.) 1972, *L'archipel inachevé. Études anthropologiques sur les Antilles Françaises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

**Besson J.,**

1984, « Land tenure in the free villages of Trelawny, Jamaica : A case study in the Caribbean peasant response to emancipation », *Slavery & Abolition*, 5/1 : 3-23.

2004, « L'héritage de l'esclavage. La mémoire du sol en Jamaïque », *Annales*, 59/3 : 569-587.

2011, « Missionaries, planters, and slaves in the age of abolition » in Palmié S. et Scarano F. (eds.), *The Caribbean : a history of the region and its peoples*, Chicago/Londres, University of Chicago Press : 317-329.

**Besson J. et Momsen J. (eds.),**

2007, *Caribbean land and development revisited*, New-York, Palgrave Macmillan.

**Blérald A.-P.,**

1986, *Histoire économique de la Martinique et de la Guadeloupe du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Karthala.

**Chamoiseau P.,**

1992, *Texaco*, Paris, Gallimard.

**Chanson P.,**

2008, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia.

**Chivallon C.,**

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-Éditions.

2004, *La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS-Éditions.

2007, « The contested existence of a peasantry in Martinique. Scientific discourses, controversies and evidence » in Besson J. et Momsen J. (eds.), *Caribbean land and development revisited*, New-York, Palgrave Macmillan : 159-174.

2012, *Lesclavage. Du souvenir à la mémoire*, Paris, Karthala.

2016, « Between history and its trace : slavery and the Caribbean Archive », *Social Anthropology*, 24/1 : 67-81.

**Dahomay J.,**

2000, « Identité culturelle et identité politique. Le cas antillais » in Kymlicka W. et Mesure S., *Comprendre les identités culturelles*, Paris, Presses Universitaires de France : 99-118.

**de L'Orme J.-C.,**

1972, « Les transformations économiques et sociales d'un marché martiniquais », in Benoist J. (dir.), *L'archipel inachevé. Études anthropologiques sur les Antilles Françaises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal : 321-336.

**Figueira D.,**

2008, « Rejouer la guerre aux États-Unis. La Guerre civile et l'enjeu du multiculturalisme », *L'Homme*, 187/188 : 123-134.

**Gilloire A.,**

1983, « Pratiques du contournement du droit foncier aux Antilles françaises », *Études foncières*, 19 : 12-17.

**Gilroy P.,**

2003, *L'Atlantique noir*, Paris, Kargo.

**Gingras Y.,**

2014, *Les dérives de l'évaluation de la recherche. Du bon usage de la bibliométrie*, Paris, Raisons d'agir.

**Glissant É.,**

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

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

**Horowitz M.,**

1967, *"Morne Paysan", Peasant village in Martinique*, New-York/Chicago/Toronto/Londres, Holt Rinehart and Winston.

**Leiris M.,**

1987 (1955), *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, UNESCO, Gallimard.

**Marshall W. K.,**

1972, « Aspect of the development of the peasantry », *Caribbean Quarterly*, 18/1 : 31-46.

**Martin-Criado E.,**

2008, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions du Croquant.

**Mintz S. W.,**

1961, « The question of Caribbean peasantries : a comment », *Caribbean Studies* 1/3 : 31-34.

1974, *Caribbean transformations*, Chicago, Aldine.

**Patterson O.,**

1982a, *Slavery and social death. A comparative study*, Cambridge, Harvard University Press.

1982b, « Persistence, continuity, and change in the jamaican working-class family », *Journal of Family History*, 7/2 : 135-161.

**Peeters A.,**

1984, *Représentations et pratiques populaires relatives à l'environnement et à la santé aux Antilles françaises : la Martinique*, Paris, Laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie.

**Revert E.,**

1949, *La Martinique : étude géographique*, Paris, Nouvelles Éditions Latines.

**Ricœur P.,**

2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.