

Jean Luc Bonniol

Professeur émérite (anthropologie), Université d'Aix-Marseille III, France.

(2013)

“Au prisme de la créolisation.

Tentative d'épuisement d'un concept.

*Through the Prism of Creolization :
An Attempt to Exhaust a Concept.*”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](#). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergé (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi à partir de :

Jean-Luc Bonniol

“Au prisme de la créolisation. Tentative d’épuisement d’un concept. *Through the Prism of Creolization : An Attempt to Exhaust a Concept.*”

Un article publié dans la revue *L’HOMME*, Revue française d’anthropologie, no 207-208, 2013, pp. 237-288. Études & essais. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

M. Jean-Luc Bonniol, anthropologue, nous ont accordé le 8 janvier 2016 son autorisation de diffuser ce texte en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : jldbonniol@gmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US , 8.5” x 11”

Édition numérique réalisée le 16 janvier 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Jean-Luc Bonniol

Professeur émérite (anthropologie), Université d’Aix-Marseille III, France.

“Au prisme de la créolisation.

Tentative d’épuisement d’un concept.

Through the Prism of Creolization :

An Attempt to Ex-haust a Concept.”



Un article publié dans la revue *L'HOMME*, Revue française d’anthropologie, no 207-208, 2013, pp. 237-288. Études & essais. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

Table des matières

[Introduction](#) [237]

[Généalogie](#) [238]

[Réinvention](#) [245]

[Paramètres historiques](#) [251]

[La fabrique de l'objet créole](#) [256]

[Individuation et continuum culturel](#) [264]

[Extension ?](#) [268]

[La traversée créole de la mangrove identitaire](#) [271]

[Bibliographie](#) [282]

[Résumé / Summary](#) [288]

[237]

Jean-Luc Bonniol *

Professeur émérite (anthropologie),
Université d'Aix-Marseille III, France.

**“Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un
concept. Through the Prism of Creolization :
An Attempt to Ex-haust a Concept.”**

Un article publié dans la revue *L'HOMME*, Revue française d'anthropologie, no 207-208, 2013, pp. 237-288. Études & essais. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

<http://lhomme.revues.org/24694>

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

POUR QUI ARRIVE dans les îles du Cap-Vert en provenance d'Afrique continentale, le changement d'atmosphère est saisissant. D'emblée, on se sent dans un autre univers : l'habitat des bourgs et des campagnes, les routes pavées, les édifices religieux, les vêtements des insulaires, la langue aux affinités latines (le *crioulo*) que l'on entend dans les maisons ou dans les rues, la douceur nostalgique de la musique (la *morna*), souvent agrémentée de violons, qui s'échappe des transistors, les festivités et autres manifestations publiques, tout semble différent de l'Afrique de l'Ouest, pourtant géographiquement si proche... En revanche s'impose une impression de proximités humaines avec d'autres terres, par-delà l'océan, où l'observateur venu d'Europe peut éprouver ce même sentiment de familiarité. Ce qui frappait André Marcel d'Ans à propos justement de l'une de ces terres, Haïti, c'est l'« occidentalité » indiscutable de la culture qu'il y observait, et « par conséquent son insignifiance au regard d'une ana-

* Aix-Marseille Université, Centre Norbert Élias – Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence

lyse différentielle, comme celle que propose habituellement l'ethnologie » (1987 : 237), bien loin en tout cas des rêves de l'anthropologue, comme le soulignait avec humour Sidney Mintz (1960) dans la relation de ses sentiments à son arrivée sur son premier terrain, Porto Rico. Une culture marquée, poursuivait d'Ans, par les « origines françaises » et l'« imprégnation chrétienne ». Mais, passé cette première impression, Haïti lui apparaissait toutefois comme un monde étrange, « relevant visiblement d'une organisation et d'une logique différentes, et où même les réalités les plus banales et les comportements les plus familiers s'expriment sur une autre longueur d'ondes, révélant ainsi l'existence d'une authentique altérité culturelle » (d'Ans 1987 : 237).

[238]

Des îles du Cap-Vert, où l'implantation européenne date de plus de cinq siècles, à Haïti, ancienne colonie française de Saint-Domingue et première nation « noire » à avoir accédé à l'indépendance voici deux siècles, se profile un monde que certains qualifient, en recourant à un vieux terme, de « créole ». Un monde né dans le « ventre » de l'Occident, au cœur même des rouages de la machinerie coloniale, doté donc d'une histoire dont les sédiments se sont déposés dans la longue durée de l'entreprise européenne de domination mondiale, où s'est mis en place un rapport de pouvoir fondamental : l'Europe a plié un espace et les hommes qui l'ont peuplé, à la satisfaction immédiate de ses besoins. Car ce monde procède d'une institution centrale, la plantation esclavagiste, elle-même liée à la traite africaine, migration forcée qui a impliqué la confrontation de deux stocks premiers de population (le stock autochtone ayant été éliminé dès les commencements), l'un issu de l'Europe, l'autre de l'Afrique (même si des apports ultérieurs, notamment de l'Inde, ont pu se surajouter). De la concomitance entre les différences d'origine (inscrites dans les apparences physiques) et les statuts sociaux installés par l'esclavage est née une oppression particulière, qui a inscrit la race au fondement même des hiérarchies sociales établies en ces lieux (Bonniol 1992), alors même que s'y développait, en dépit de cette division fondamentale, une culture tout à la fois composite dans ses sources et relativement homogène dans ses manifestations.

Le concept de créolisation a été proposé, voici déjà plusieurs décennies, pour qualifier ce processus. Comment en est-il venu à être doté d'une acception suffisamment générale pour entrer en concu-

rence avec d'autres termes, qui eux ne sont pas corrélés à un espace-temps spécifique, comme ceux d'acculturation, de syncrétisme, de métissage culturel ? Pour comprendre cette « extension du domaine de créolisation », comme l'avait dénommée Alain Ménil dans son ouvrage sur Édouard Glissant (Ménil 2011), sans doute doit-on, en premier lieu, s'essayer à démêler la généalogie du concept.

Généalogie

[Retour à la table des matières](#)

Le 17 juillet 1884, Louis Armand de Quatrefages prend la parole devant les membres éminents de la Société d'anthropologie de Paris ¹. Il a décidé de porter à la connaissance de ses collègues le contenu d'une lettre que lui a adressée l'un de ses correspondants, M. Paul Lévy, « ingénieur et voyageur distingué », familier des îles du golfe du Mexique et de la Guyane, [239] car elle lui semble consigner des observations intéressantes relatives à l'action exercée par le milieu américain sur les races de l'Ancien Monde (de Quatrefages 1884). Il n'hésite pas à citer intégralement un des passages de la lettre, qui résume « les impressions d'un observateur exercé ayant longtemps vécu sur les lieux », dans lequel Paul Lévy formule un programme d'étude :

« Le travail que je voudrais voir entreprendre et auquel je pourrais contribuer, je crois, c'est l'étude de ce qu'à défaut de mieux j'appellerai la *créolisation* qui n'a jamais été, je crois, abordée comme elle devrait l'être, et sans l'étude de laquelle toutes les études sur le métissage des races humaines me paraissent devoir être frappées de stérilité, car presque tous les métis se produisent entre races créolisées plutôt et plus souvent qu'entre races pures [...]. La créolisation imprime aux races un tel cachet d'adaptation aux circonstances qui les entourent et de rapprochement des races indigènes que l'étude des métis ne saurait s'en passer ». (cité in Benoist 2012 : 20-21)

Rappelant les conclusions tirées par Élisée Reclus à propos des changements subis par les « nègres » et les « blancs » ² dans les États

¹ Merci à Jean Benoist de m'avoir signalé la relation de cette séance dans le *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris* (1884).

méridionaux de l'Amérique septentrionale, et s'appuyant sur d'autres exemples, de Quatrefages approuve cette proposition lexicale :

« Le mot de *créolisation*, employé par M. Lévy pour désigner l'ensemble de modifications de tout genre qu'entraîne pour l'Européen sa transplantation dans une contrée éloignée, me semble heureusement imaginé et de nature à être adopté [...]. De cet ensemble de témoignages, il résulte incontestablement que le changement de milieu entraîne pour le Blanc d'Europe aussi bien que pour le Noir d'Afrique des modifications de diverses natures qui transforment plusieurs de leurs caractères ethniques. C'est ce que j'ai exprimé depuis longtemps en disant que chaque race de l'ancien continent, de l'Europe en particulier, était représentée aux colonies par une *race dérivée* ». (*Ibid.*)

Il se trouve qu'assistait à cette séance de la Société un jeune intellectuel haïtien, qui avait terminé ses études de médecine à Paris puis avait poursuivi une formation politique à Sciences Po, Louis-Joseph Janvier. À Paris, il s'était engagé dans une intense activité d'écriture, regroupant ses textes dans une série de recueils, dont deux parurent dans la même année 1884 : « Haïti aux Haïtiens », et « L'Égalité des races », un an avant que son compatriote Anténor Firmin ne publie son traité *De l'égalité des races humaines* (1885)³. [240]]Profitant de la discussion engagée, il intervient à son tour :

« Je ne veux ajouter qu'un mot à toutes ces choses si profondes que l'éminent M. de Quatrefages vient de dire sur la *créolisation*. On pourrait soutenir que, en Haïti, la race noire s'est transformée autant sous l'influence du milieu climatologique que sous celle des mélanges ethniques [...]. Il faut [...] qu'on tienne compte des mélanges du sang noir avec ce-

² Afin d'éviter tout essentialisme, nous ne mettons pas de majuscule aux termes raciaux que nous insérons dans notre propre discours. Nous les conservons lorsqu'elles sont présentes dans les textes auxquels nous faisons référence.

³ L.-J. Janvier, né en 1855, avait déjà collaboré en 1882 à un ouvrage collectif, *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* et publié en 1883 un premier texte personnel, « La république d'Haïti et ses visiteurs ». Il poursuivit ensuite une carrière diplomatique, en tant que chargé d'affaires d'Haïti puis ministre plénipotentiaire à Londres. Rentré en Haïti en 1905, il subit en 1908 un échec aux élections à la mairie de Port-au-Prince. Il retourna alors diriger la légation d'Haïti à Londres. Nommé enfin en poste à Paris, il y décéda le 24 mars 1911.

lui des peuples de race blanche qui ont successivement colonisé Haïti. Ces mélanges se font à l'infini, de telle sorte que, sous telle peau entièrement noire, il circule du sang indien, du sang espagnol, du sang anglais ou du sang français. Enfin, la décisive influence de la politique, de la lutte pour le pouvoir ne doit pas être oubliée. Quelques-uns de ces faits avaient été pressentis, entrevus par Moreau de Saint-Méry. Il en avait signalé les plus saillants dans son livre intitulé : *Description de la partie française de Saint-Domingue*. C'est surtout en Haïti qu'on peut observer la créolisation de la race noire. Au point de vue physique, chaque jour elle tend à y former un groupe humain particulier, original au point de vue intellectuel et moral, elle se rapproche rapidement des nations qui font partie de ce que le philosophe Pierre Laffitte ⁴ appelle le groupe occidental ». (de Quatrefages 1884 : 582-584)

Cet échange, qui marque ce qui fut sans doute l'une des premières apparitions du terme *créolisation* dans la sphère savante (mais il était certainement dans l'air du temps, tant Louis-Joseph Janvier rattrape facilement la balle au bond) nous en apprend beaucoup sur l'acception qui pouvait être donnée à ce nouveau mot en cette fin du XIX^e siècle, au bout d'une longue trajectoire lexicale dont cette innovation terminologique est le point d'aboutissement. Trajectoire révélée par l'usage que fait de Quatrefages du vieux terme catégoriel de « créole » lorsque, généralisant le propos de son correspondant, il évoque les « Créoles » d'Australie et de Nouvelle-Zélande. Rappelant toutefois, comme on l'a vu, les écrits du géographe Reclus, il en élargit la portée aussi bien au « Blanc d'Europe » qu'au « Noir d'Afrique ». Louis-Joseph Janvier reprend en cela les conclusions de l'auteur de la lettre qui a également recours à la forme verbale « créolisé(e) » témoignant de représentations et d'habitudes de langage qui sont apparues dans le Nouveau Monde, mais ont également pénétré les esprits européens, dans un effet de miroir incessant, grâce aux relations des voyageurs et autres administrateurs rapportant leurs observations. Pour preuve, la lettre lue en séance devant un auditoire d'autant plus prêt à en accepter le contenu que son auteur est présenté comme familier du terrain. Autre preuve, l'identité de l'intervenant, Louis-Joseph Janvier, originaire d'Haïti, donc d'un type de sociétés produisant des individus

⁴ Pierre Lafitte (1823-1903) fut le successeur d'Auguste Comte en tant que chef de la religion positiviste. Il dirigea la *Revue occidentale*, qu'il avait fondée, jusqu'en 1897. En cette année 1884, il venait d'être nommé au Collège de France à la chaire d'histoire générale des sciences.

aptes à mener en leur sein des analyses réflexives sur elles-mêmes : forte caractéristique, encore centrale dans les études qui les concernent, où se confrontent intellectuels « organiques » et observateurs extérieurs.

[241]

Cette acception du terme « créolisation » s'inscrit dans un champ sémantique largement dominé par des considérations relevant de l'anthropologie physique et empreint du lexique de la race. Elle semble étroitement liée à la question de l'adaptation à un nouveau milieu, suivant en cela la pensée du moment (notamment celle des folkloristes), qui liait étroitement la « race » aux caractéristiques d'un terroir qui la façonne (Meyran 2008). Mais elle intègre aussi, toujours dans le même champ, la question du métissage des « races humaines » qui se produit dans le nouvel environnement. Le terme est utilisé dans sa lettre par Paul Levy ; Louis-Joseph Janvier, dans son intervention, parle pour Haïti de « mélanges ethniques », ou du « mélange des sangs », même si la couleur de l'épiderme ne les révèle pas. On voit par là que les principaux paramètres que l'on associe aujourd'hui à la créolisation, à savoir les processus adaptatifs en réponse à un nouvel environnement et le mélange au long cours des populations originelles sont déjà au rendez-vous. L'invention de la notion de créolisation semble accomplie, avant même que le terme ne soit plus tard réintroduit dans le champ de la linguistique : point n'est finalement besoin d'affirmer que son adoption, par les sciences sociales, relève d'une métaphore linguistique.

Le discours sur la créolisation s'était en fait déjà constitué depuis près d'un demi-millénaire, exprimant des éléments de pensée populaire qui ont émergé dès le début de la relation coloniale, tenant tout à la fois de l'identification des personnes et de la reconnaissance des cultures, permettant notamment de rendre compte de la vieille opposition entre métropolitains et coloniaux (Szwed 2003). Le terme *créole* date, on le sait, des commencements de la colonisation ibérique. Sans doute faut-il remonter à une expérience fondatrice, qui précède la découverte du Nouveau Monde, celle liée aux navigations portugaises le long des côtes africaines, lorsque l'ensemble du continent s'est retourné comme un immense sablier, les côtes, jusque-là simples lisières à l'orée d'une mer vide, se transmuant en ouvertures vers le monde extérieur : tout le trafic, en particulier celui des esclaves, qui transitait

jusqu'alors par les itinéraires transsahariens, va désormais pouvoir s'effectuer par la voie maritime. L'établissement des Portugais dans les îles du Cap-Vert est à cet égard emblématique : le fort de Cidade Velha est fondé en 1462, et ces îles deviennent un lieu d'entrepôt pour les captifs africains, destinés à servir de main-d'œuvre dans les grandes exploitations du sud de la péninsule ibérique, elles-mêmes liées à l'avancement du front sucrier depuis la Méditerranée orientale (on estime que 150000 Africains ont transité ainsi par le port de Lisbonne dans le demi-siècle qui précède le premier voyage de Christophe Colomb). C'est dans ce contexte qu'apparaît sans doute le terme de *crioulo*, pour désigner [242] l'esclave né chez son maître, par opposition au *bossale*, né en Afrique. Son étymologie reste obscure : la plus probable est celle qui implique le verbe *criar*, « élever », lui-même issu du latin *creare* ⁵.

C'est dans les années 1560 que le mot *criollo* commence à être attesté dans les colonies espagnoles. Il correspond d'abord à un attribut catégoriel, à valeur distinctive, pour spécifier une classe d'êtres vivants, humains ou non humains, nés sur place sans être indigènes. Marqueur de différence, le substantif désigne, appliqué aux humains, une catégorie intermédiaire, définie par sa relation aux autres, plutôt que par une essence, et utilisée au premier chef pour évoquer son contraire : ce qui n'est pas *criollo*, par exemple amérindien ou métropolitain. Par une étrange inversion de son premier sens en portugais, il sert avant tout à nommer les blancs nés dans la colonie et y étant installés, contrairement aux Européens de passage. Le terme se répand ensuite dans les autres colonies européennes, à tout le moins dans celles qui s'établissent sous les Tropiques : sa première occurrence en français (« créole ») se trouverait dans un texte datant du tout début de la colonisation française aux Antilles, l'*Histoire de l'isle de Grenade en Amérique* (Jacques Petitjean Roget 1975), connu également sous le

⁵ Même si une invention par les transportés africains n'est pas exclue, comme semblerait l'indiquer un siècle plus tard, à propos des noirs au Brésil, l'Inca Garcilaso de la Vega dans ses *Comentarios Reales*, rédigés alors qu'il était installé en Espagne et dédiés aux *Indios, Mestizos y Criollos* (1609) : « *Es nombre que inventaron los negros [...]. Los españoles [...] han introducido este nombre en su lenguaje, para nombrar los nascidos allá* [Il s'agit d'un nom inventé par les nègres [...]. Les Espagnols ont introduit ce nom dans leur langue, afin d'identifier ceux qui sont nés là-bas] » (cité in Allen 1998 : 35).

nom de *Manuscrit anonyme de la Grenade* (1659). La même dérive vers un usage « albocentrique » du terme peut être observée dans ces colonies françaises, notamment aux Antilles : le terme a fini par y dénommer les seuls blancs créoles, sens passé dans le français de France, tel que l'attestent la plupart des dictionnaires, depuis celui de Furetière (1690) jusqu'au *Littré* (1863), et comme on peut encore le constater dans certains de ses usages contemporains.

Employé comme adjectif, le terme, outre sa valeur distinctive, se dote d'un contenu (*a priori* dépréciatif mais réapproprié positivement par ceux qui sont nés et installés sur place), portant sur certaines caractéristiques propres à ces élites blanches créoles, dans le cadre d'une représentation populaire des traits culturels. Les historiens, suivant en cela les contemporains, les repèrent dès les premières années de la conquête dans l'Amérique espagnole : ils ont proposé le terme de *criollismo* pour nommer cette constellation nouvelle de comportements et de pensées, qui s'est développée jusqu'aux indépendances, au fondement du désir d'autonomisation par rapport à la métropole. Le « créole » se définit par un certain état d'esprit, fait à la fois d'orgueil et de frustration face aux privilèges des Espagnols de [243] passage qui occupent les postes de pouvoir, ainsi que par l'attachement à un territoire devenu sien, mais aussi par l'adhésion à l'éthique coloniale, en particulier au préjugé de caste. Une telle caractérisation, qu'on peut aussi repérer dans les colonies françaises et britanniques, a quelque chose à voir avec le corps, et avec les transformations physiques acquises dans les nouveaux environnements coloniaux, exprimant un naturalisme né de la vieille théorie des climats (Célius 1999). C'est au départ un écart par rapport à l'Ancien Monde qui est pris en compte, du fait de l'adaptation d'êtres vivants à un nouveau milieu : le terme dénote une certaine surprise devant la plasticité des formes sociales et biologiques (Stewart 2007). Renvoyant à la quintessence d'un type local, produit d'une affinité avec le lieu, il peut conserver aux yeux de l'extérieur une connotation relativement dévalorisante : il signale une certaine indolence et nonchalance, voire un amollissement, un certain manque d'étiquette, non sans grâce cependant, comme l'atteste ce témoignage sur la vie à la Jamaïque au début du XIX^e siècle, extrait du *Journal* de Lady Nugent :

« Il est extraordinaire de constater l’effet immédiat que le climat et les habitudes de vie dans ce pays ont sur l’esprit et les mœurs des Européens. Ils sont devenus indolents et inactifs, indifférents à toute chose, sauf manger, boire et se laisser vivre ».(Wright 1966 [1907] : 98, ma traduction)

Aussi bien dans les colonies britanniques que françaises, apparaît le verbe créoliser, employé soit sous sa forme réfléchie (se créoliser), soit au passif (être créolisé), renvoyant donc à ce phénomène d’adaptation au milieu, soit même, en anglais, en tant que verbe intransitif *to creolise*, comme en atteste une citation figurant dans l’entrée qui lui est consacrée dans l’*Oxford English Dictionary* en 1818 :

« Les femmes [...] “créolisent” généralement toute la journée dans un état de délectable apathie [...]. Créoliser est une manière facile et élégante de se prélasser sous un climat chaud ».(ma traduction)

Ou cette observation sur l’anglais parlé autrefois à la Jamaïque :

« Un mot maintenant hors d’usage, mais que nous avons trouvé plus tôt en Jamaïque, est celui de “créoliser”, c’est-à-dire se prélasser facilement et avec élégance, comme Lady Nugent apprit à le faire après avoir été dans l’île pendant un certain temps : après le petit-déjeuner, la routine habituelle ; écrire, lire et “créoliser”. Ce mot, évidemment, devait être utilisé par les étrangers, et non par les créoles, pour expliquer la tenue informelle et les habitudes détendues que ceux-ci adoptaient en raison du climat ». (Cassidy 1982 [1961] : 153, ma traduction)

Ce verbe est, de manière sûre, attesté en français dans les années 1840 (sa première occurrence, d’après le *Trésor de la langue française*, daterait de 1838). Dans sa *Lettre sur l’esclavage*, l’abbé Dugoujon l’utilise au participe passé pour qualifier l’incorporation rapide des préjugés locaux – le préjugé [244] de couleur, notamment – dans l’esprit et les conduites de certains nouveaux venus de la métropole, notamment ses collègues ecclésiastiques (Dugoujon 1845). On peut remarquer que c’est une fois que le verbe est présent dans le lexique que la forme substantivée *créolisation* a pu être construite, vers la fin du XIX^e siècle.

Mais d’autres usages du terme existent dans les colonies, qui tous ramènent à son sens originel, celui de sujets qui, quelle que soit leur

apparence, se caractérisent par leur naissance locale (alors que leur origine ne s'ancre pas dans le lieu), et donc par une singularité qui les oppose à tous ceux qui viennent de l'extérieur, notamment des métropoles. Pour ne prendre qu'un seul exemple, appuyons-nous sur le témoignage de Moreau de Saint-Méry à propos de l'ancienne Saint-Domingue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, auquel, nous l'avons vu, Louis-Joseph Janvier faisait allusion. Natif de la Martinique, Moreau se définit lui-même comme créole, et il utilise sans arrêt le terme dans son observation méticuleuse des types humains, tout à la fois pour parler des « blancs » et des « nègres ». Un chapitre de son ouvrage est consacré aux « créoles blancs » (dénomination, nous précise-t-il, commune à « tous ceux qui naissent aux colonies »), dont est louée, entre autres caractéristiques plus ou moins heureuses, l'hospitalité :

« On traite toujours à *la créole* [souligné par nous], c'est-à-dire avec profusion [...]. Une vertu principale des créoles, c'est l'hospitalité [...]. Dans un pays vaste où l'on est opulent, où il n'y a point de postes, où des auberges en petit nombre ne servent qu'à des individus qui n'ont pas de relations dans la colonie, l'hospitalité prend un caractère de générosité qui honore ceux qui l'exercent ». (Moreau de Saint-Méry 1797 : 19)

Un autre chapitre porte sur les « esclaves créoles », dans un contexte où les deux tiers de la population servile sont nés en Afrique, ce qui contribue à nourrir, chez ces bossales, un sentiment d'envie à l'égard des esclaves nés dans la colonie et, au contraire, chez ces derniers, un certain sentiment de supériorité. Moreau note ainsi :

« [...] l'amour-propre que les négresses africaines mettent à être réputées créoles. Les nègres de leur côté ne sont pas exempts de ce désir : tous aiment à être au moins considérés comme venus en bas âge dans la colonie [...]. Les nègres créoles naissent avec des qualités physiques et morales qui leur donnent un droit réel à la supériorité sur ceux qu'on a transportés d'Afrique ». (*Ibid.* : 46)

Mentionnant toute l'importance du façonnement des êtres par l'éducation assurée dans la colonie et par l'imprégnation sociale qui s'y exerce (de longues considérations sont consacrées à l'enfant créole), Moreau décrit en outre avec minutie les mœurs de la colonie,

recourant à la forme adjectivale du terme créole pour les qualifier, ainsi que la langue utilisée dans la colonie, seul référent que le terme va ensuite conserver en Haïti.

[245]

Tout cela permet d'affirmer que le terme « créole » revêt dans tous ces cas, conformément à son sens originel, une dimension que l'on peut qualifier de non raciale. Cette acception est mentionnée dans l'*Encyclopédie du XIX^e siècle* dirigée par Marcelin Berthelot (« aux Antilles, tous ceux, Nègres et Blancs, qui sont nés dans les îles portent le nom de Créoles par opposition aux colons nés en Europe » [Thiébault 2003 : 6]), ainsi que dans le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Pierre Larousse. Il est signalé au début du XX^e siècle par les dictionnaires anglais : « en lui-même, le mot "créole" ne comporte pas de distinction de couleur : un Créole peut être une personne de souche européenne, noire ou mixte, ou même un cheval » (*Encyclopedia Britannica* 1929, cité in *Ibid.* : 3). Si bien qu'aujourd'hui, on peut constater une variabilité de ses référents selon les lieux : à la Réunion et aux Seychelles, le mot désigne tous ceux qui sont nés aux îles, quelle que soit leur apparence physique. À l'île Maurice, ancienne Île de France, il sert à dénommer tous ceux qui sont issus d'une ascendance mêlée, africano-malgache et européenne, se distinguant à la fois de l'élite strictement blanche dite franco-mauricienne et de la composante indienne de la population devenue majoritaire. En Guyane, il désigne le groupe issu des mélanges coloniaux, qui occupe une position dominante dans les rapports sociaux, face aux Amérindiens et aux Noirs Marrons (Jolivet 1982). En Louisiane, le terme peut désigner à la fois des blancs et des gens de couleur : des lignées de créoles de couleur, d'ascendance mêlée, ont pu s'y maintenir, distinctes de la masse des noirs américains. Dans tous ces cas, on peut reconnaître la dimension cardinale de l'indigénisation, qui marque l'appartenance des groupes ainsi désignés à l'environnement local. Dans la dimension identitaire que revêt le fait créole, on repère ainsi au premier chef un attachement au territoire, l'affirmation d'un principe d'autochtonie qui conduit à la prépondérance des solidarités construites sur la base des naissances locales (et non des origines).

Réinvention

[Retour à la table des matières](#)

On peut remarquer que, dans ses divers usages, le terme « créole » n'a pas évoqué, du moins jusqu'au XIX^e siècle, l'idée de mélange et d'interpénétration des cultures ⁶, qui imprègne au contraire, nous l'avons vu, son dérivé « créolisation » lorsqu'il apparaît dans les années 1880. C'est dans le [246] domaine de la linguistique que ce nouveau terme va véritablement accéder à la dignité de concept, intégrant cette fois-ci la prise en compte des situations de contacts, en l'occurrence linguistiques. Comme il désignait des personnes, mais aussi des mœurs, le mot « créole » avait pu, depuis une époque ancienne, servir à nommer certains parlars : la première mention d'un idiome mixte à base portugaise, signalé comme « créole », peut être repérée sur la côte sénégalaise dès le XVII^e siècle (Hazaël-Massieux 2008 : 41) ⁷. L'attention à ces langues s'inscrit d'abord dans une typologie linguistique, mais elle ouvre aussi une réflexion sur leur genèse qui s'est développée depuis la fin du XIX^e siècle, avec notamment les travaux du linguiste allemand Hugo Schuchardt, qui considérait les langues créoles comme résultant de processus spécifiques. Jusque dans les années 1950 toutefois, ces considérations, empreintes de la mixophobie issue d'un certain discours biologique, renvoyaient avant tout aux défauts et aux anomalies de langues corrompues et subalternes (Collier & Fleischmann 2003).

C'est à la fin des années 1950 qu'une série de conférences dédiées aux pidgins et aux créoles a contribué à la constitution d'un sous-champ de la linguistique au sein duquel ont commencé à s'affronter des théorisations divergentes sur l'émergence des langues créoles. Celles-ci offrent en effet un cas d'école où il est possible d'observer au plus près la naissance d'une langue – d'où la formulation de « la-

⁶ On peut rappeler que la valorisation du métissage, longtemps si déprécié, n'a émergé que dans le cadre de la rhétorique nationale et anticoloniale développée en Amérique latine à l'heure des indépendances. Se posa en effet aux élites créoles la question de la place des populations noires et indiennes au sein des nouvelles nations. La reconnaissance d'une pluralité des origines, dépassée par un mélange fondateur, dans une optique d'indistinction, sembla alors une réponse appropriée, avec l'émergence du mythe de la « nation métisse ».

⁷ Cf. la relation de voyage de La Courbe, vers 1688 (Chaudenson 1995 : 192).

boratoire créole » (Hagège 1985) –, du fait d'une bonne documentation historique, sur une période bien circonscrite. C'est au sein de cette spécialité, parfois connue sous le nom de *créolistique*, que le concept de créolisation s'est véritablement cristallisé dans le champ académique, afin de désigner ce procès génétique. Une langue de contact est identifiée comme « créole » lorsqu'elle passe du statut de simple langue véhiculaire entre des groupes ayant conservé leur propre langue (stade du *pidgin*) à celui de langue maternelle, dotée de ses propres locuteurs. Ce problème de genèse a suscité des interprétations contradictoires, souvent conflictuelles, entre les tenants de l'influence prépondérante d'un substrat africain (perceptible avant tout au niveau syntaxique : on a pu ainsi qualifier de « substratomaniaques » certaines hypothèses allant dans ce sens, dont l'une fait par exemple du créole haïtien du fon relexifié) et ceux qui, au contraire, mettent l'accent sur les processus d'apprentissage d'une langue cible européenne, au prix d'approximations en chaîne, faciles à mettre en évidence au niveau du lexique, certaines interprétations faisant du créole à base lexicale française une langue romane (Chaudenson 1995). On peut également mentionner [247] l'idée, défendue par certains, d'un « bioprogramme » à l'œuvre lors de l'acquisition par un enfant de sa langue maternelle, dont le parler créole serait la résultante (Bickerton 1975).

La créolisation comme processus linguistique et la créolisation comme processus socioculturel ne sont pas inéluctablement liées dans un même paradigme formatif, mais elles sont emboîtées historiquement et politiquement (Collier & Fleischmann 2003). Au centre, en effet, des débats linguistiques s'impose le questionnement sur la matrice socioculturelle de la constitution des langues créoles, qui a ouvert un champ d'investigation spécifique pour l'histoire et les sciences sociales. La conférence de Mona, tenue en 1968, a constitué à cet égard un point d'aboutissement, mais aussi un nouveau départ. Éditée par Dell Hymes en 1971, elle comprenait notamment un texte de l'anthropologue Sidney W. Mintz (1971) consacré à l'arrière-plan historique de la créolisation linguistique. On peut, à ce titre, émettre l'idée que, sur le même espace créole, il est possible de suivre, tout au long de l'entreprise coloniale (soit cinq siècles, durée suffisamment longue pour ancrer localement tous les signes du présent, mais assez courte pour être maîtrisée par le même analyste), la manière dont, à travers

différents cas de figure et à l'instar de ce qu'on a pu postuler à propos de la genèse de ces langues nouvelles que sont les créoles, se fabriquent des cultures (Bernabé 2012).

Mais pourquoi, au-delà de l'analogie puissante entre langue et culture, réintroduire le terme dans le champ de l'analyse sociale et culturelle ? Un certain nombre de notions étaient déjà là, disponibles. À commencer par celle d'*acculturation*, mise sur le marché des idées depuis le mémorandum de Robert Redfield, Ralph Linton et Melville J. Herskovits (1936). Ou celle de *syncrétisme*, chère à Roger Bastide (1967), concernant principalement l'histoire des religions et signalant plutôt un assemblage d'objets qui ne perdent pas leur individualité distincte, à la différence du *métissage*, renvoyant davantage à des processus de fusion ou d'interpénétration. Ou celle de *transculturation*, proposée par le vieux maître cubain Fernando Ortiz. L'expression relativement neutre, quant aux interprétations qu'elle pouvait soutenir, de « contacts de civilisations » avait également la faveur d'un certain nombre d'auteurs : c'est à elle que Michel Leiris (1955) eut recours pour donner un titre à son rapport d'enquête sur la Martinique et la Guadeloupe au milieu des années 1950.

La réintroduction du concept de créolisation, pour rendre compte des nouvelles cultures apparues dans les Amériques anciennement esclavagistes, ne s'est donc pas déployée dans un environnement théorique vierge. Ces notions avaient de longue date inspiré les analystes qui s'étaient engagés dans diverses voies interprétatives, esquissées aux USA dans le [248] débat véritablement fondateur qui s'était noué, dans les années 1940, entre l'anthropologue *blanc* Melville J. Herskovits et le sociologue *noir* Edward Frazier, autour du problème de l'organisation familiale au sein de la population noire. Du côté d'Herskovits (1941), on note une insistance sur les survivances, les prolongements de l'Afrique en Amérique, avec sa théorie des degrés d'africanisme ; du côté de Frazier (1949), une emphase sur la rupture, la désintégration, du fait des machines à broyer les cultures que furent la traite et l'esclavage. On trouve ensuite chez Roger Bastide (1967) une propension, proche de celle d'Herskovits, à reconnaître la survivance d'éléments culturels en provenance d'Afrique. Mais sa pensée se révèle plus complexe, les individus étant toujours pour lui situés et différenciés par leur positionnement social : s'il pensait que les noirs du Nouveau Monde, avaient pu, dans certains cas, maintenir des éléments

culturels africains, il constatait aussi qu'ils vivaient dans une société globale où ils n'étaient pas seuls, mais en contact avec d'autres groupes. Il ne manquait donc pas d'insister sur l'importance d'un jaillissement culturel original, en réponse à de nouvelles conditions d'existence, ainsi que sur la centralité des « interpénétrations de civilisations » et des phénomènes syncrétiques, utilisant à l'envi les termes de création, réappropriation, dérive, bricolage. Les noirs avaient été obligés, selon lui, en réponse aux contraintes de leur nouveau milieu, notamment face au préjugé qui les frappait, de se doter de formes culturelles inédites qu'il qualifiait de « nègres » (et non d'africaines), appliquant au terme le sens qui pouvait lui être donné à l'époque (tout à la fois porteur d'un statut ancien de stigmatisation mais aussi d'une image revalorisée depuis le mouvement de la négritude).

On avait pu aussi s'interroger de manière précoce sur la façon dont les individus vivent, dans de tels contextes, l'éclatement de leur univers culturel. Déjà, au tout début du XX^e siècle, W.E.B. Du Bois, dans ses *Âmes du peuple noir*, avait souligné la « double conscience » qui lui paraissait caractériser ses congénères noirs des États-Unis, amenés à cumuler une identité noire et une identité américaine. L'expression pouvait être également entendue dans un autre sens : les « noirs », même s'ils existent pour eux-mêmes, ne sont constitués en tant que tels que dans le regard des « blancs », et ils doivent assumer cette identité assignée. Pour Herskovits aussi bien que pour Bastide, la culture était chose ouverte, continuellement façonnée par des personnalités créatives ; la théorie de l'acculturation est ainsi marquée par une forte empreinte psychologique, où peut se déceler l'influence de l'école « culture et personnalité » (Baron 2003). Herskovits avait proposé le concept de *réinterprétation*, ainsi que celui d'*ambivalence socialisée* (1941), qui renvoie au fait que les lignes de [249] partage ne coupent pas les individus les uns des autres : la scissure semble passer à l'intérieur d'eux-mêmes. Cette hypothèse permettait de rendre compte de phénomènes qui prennent leur racine au plus profond de ces sociétés et s'expriment à chaque moment de la vie quotidienne des individus, pouvant passer d'un registre culturel à un autre sans que leur équilibre en soit affecté. Prenant également en compte la relation dialectique entre l'individu et sa culture, Roger Bastide avançait, quant à lui, l'idée d'un « principe de coupure » établissant une cloison étanche entre les univers culturels fréquentés par le sujet, permettant

par là d'éviter les « tensions propres aux chocs culturels et aux déchirements de l'âme » (1967 : 3), ce qui lui permettait de se tenir à l'écart de l'idée de mélange, toujours porteuse à ses yeux d'un certain affaiblissement par rapport à la conservation de traits culturels inaltérés (même s'ils devaient être juxtaposés à d'autres), comme en témoigne son recours fréquent à la métaphore de la mosaïque, qui connote une certaine fixité puisqu'elle évoque des tessons distincts restant à la même place (Baron 2003), tout comme sa théorie du masque, une figure chrétienne n'étant, par exemple, que le paravent commode pour assurer le maintien d'une entité africaine.

Mentionnons enfin, pour clore cet inventaire nécessairement incomplet, le concept de *plural society*. Né en Asie du Sud-Est à la fin des années 1940 (Furnivall 1956) et développé pour la Caraïbe par Michael G. Smith (1965), il postule l'existence en un même lieu de segments sociaux distincts par leur origine et par leur culture, insérés dans un système maintenu par la force émanant du groupe dominant : sont ainsi installés un accès différentiel aux ressources et une distribution inégale du pouvoir.

Face à ces concepts que l'on peut qualifier de « généralistes », le besoin se faisait sentir de disposer d'une notion issue de la réalité même des lieux, adaptée au processus historique qui s'était déroulé en leur sein. Déjà triomphait, dans cette perspective, le concept de *société de plantation*, apparu dans les années 1950, notamment dans les travaux de Charles Wagley (1957), renvoyant à une organisation sociale et économique née d'un mode spécifique d'exploitation agraire, dans le cadre d'une modélisation qui projette sur la société tout entière l'arrangement institutionnel de la production agro-industrielle, et dont la force était de se référer à un système social total, lié à l'économie-monde. Mais ce concept ne prenait que peu en compte les dimensions culturelles, ni ne fournissait un questionnement sur les subjectivités engagées.

Le recours au concept plus englobant de créolisation a permis de pallier ce manque, et de référer davantage à un processus. Dès 1957, Richard Adams, dans un colloque sur le système de plantation, proposait une réflexion consacrée à la relation que l'on peut établir entre la plantation et [250] les cultures créoles (1959). Le terme fut employé par Michael Smith en 1961, évoquant un « complexe créole » qui trouve sa base dans l'esclavage et le système de plantation (1961a et

b, 1965). Sa composition culturelle, faite de traditions européennes et africaines, reflétait selon lui le mélange racial. Il soulignait également une hiérarchie graduée d'éléments, du pôle euro-créole au pôle afro-créole, et concluait à la difficulté de fonder un nationalisme sur un tel soubassement culturel. Roger Bastide, dans ses *Amériques noires*, reconnaissait le fait créole en utilisant le mot et ses dérivés, notamment à propos de ce qu'il appelait le « folklore nègre » et les « échanges de folklores » par emprunts réciproques, donnant même une définition de la créolisation, en parlant, comme pour concilier des choix théoriques divergents, de « survivance adaptatrice » (Bastide 1967 : 175, 184, 45).

C'est en 1971 que l'historien barbadien Edward Kamau Brathwaite, dans un travail séminal sur le cas jamaïcain, a présenté un modèle du processus de changement culturel qui définit et distingue les sociétés créoles, grâce à un recours frontal à la notion de créolisation. Celle-ci renvoie pour lui à deux processus complémentaires : l'acculturation (domination d'une culture sur une autre) ; l'interculturalisation (qui réfère à la relation d'osmose non planifiée résultant de cette domination). Il conteste par là la théorie de la *plural society* de Michael Smith, qui postulait la coexistence de cultures séparées maintenues ensemble en un même lieu, sous la férule politique d'une puissance dominante. Appuyé en cela par Lloyd Braithwaite, sociologue trinidadien, il considère que les différences dans les groupes ethniques en Jamaïque ne peuvent être décrites dans les termes que cette théorie proposait, dans la mesure où l'on ne peut que constater l'incorporation de valeurs communes, formant système, qui ont pu surmonter les tendances à la fragmentation. Mentionnant l'importance de l'abolition de la traite, qui a rompu les possibilités d'un renouvellement démographique et culturel venu d'Afrique, il évoque une friction culturelle cruelle, mais créative, à partir de la « petite tradition » des esclaves : Brathwaite insiste notamment sur le rôle actif des sujets dominés, capables de s'adapter et de créer dans un système oppressif. Il décrit ainsi des sociétés qui n'étaient pas destinées, comme le voulait la théorie de la société plurielle, à être déchirées par des conflits ethniques (à moins qu'elles ne soient sous la coupe d'une autorité coercitive), mais qui sont aptes, au contraire, à constituer le cadre pour la création d'une idéologie nationale (Bolland 2002). Remarquons toutefois que Brathwaite, même s'il met l'accent sur la qualité émergente de la vie

créole, insiste également sur le fait que l'expérience créole suppose un engagement envers les relations ancestrales (nécessairement africaines), et qu'en elle [251] demeure un noyau apparemment irréductible, ou une essence, qui coexiste avec le cosmopolitisme et les qualités processuelles de la créolisation (Szwed 2003).

Paramètres historiques

[Retour à la table des matières](#)

Une telle modélisation, si on veut la généraliser, implique que l'on identifie les paramètres variables qui ont présidé au processus formatif des cultures concernées. Brathwaite (1971) souligne le lien étroit entre le phénomène de la domination coloniale et les réponses créoles à cette domination qui constituent pour lui les deux faces d'un même système : le processus de créolisation a généré des attitudes et des actes qui ont altéré la nature de la dépendance coloniale. Précisons en quelques points ces paramètres historiques ayant donné lieu à un jeu où les contraintes trouvent leurs limites dans leurs propres contournements :

- * hétéronomie de sociétés nées d'un projet colonial impulsé par des métropoles lointaines, marquées par la prépondérance d'une économie de plantation « à moteur externe », car vouée à la satisfaction de besoins extérieurs (Best 1971 ; Beckford 1972) ;
- * disparition, dans le cas des Antilles, ou absence, dans le cas des îles de l'océan Indien, d'une population autochtone ; tous les hommes viennent donc d'ailleurs : à côté des colons venus d'Europe, le flux prépondérant de peuplement a été constitué par l'immigration forcée en provenance d'Afrique, du fait de l'appel en main-d'œuvre qu'a généré la Plantation ;
- * façonnement initial de la société dans la matrice esclavagiste ; la diversité des apparences physiques chez les arrivants a en particulier servi de matériau pour justifier les ordonnancements sociaux (d'abord contraints par le droit), dans le cadre d'une

idéologie hiérarchique (le « préjugé de couleur ») qui a persisté même après l'Abolition ;

- * la confrontation des éléments culturels portés par les différents arrivants a également abouti à leur polarisation en fonction de leurs diverses origines, parallèle à celle où s'inscrivaient les signes de la race.

Le monde colonial, fondé au premier chef sur une double violence fondatrice, celle du génocide de la population autochtone puis celle de la capture et de la mise en esclavage des travailleurs transbordés, installait donc une oppression paraissant insurmontable et de strictes partitions. L'énigme de la créolisation, que certains ont pu qualifier de « miracle » (Trouillot 1998), tient au dépassement de cette contrainte initiale, que les contradictions mêmes du système ont rendu possible. L'expérience historique de la vieille colonie a en effet entraîné une rencontre interculturelle fondamentale, impliquant, dans cette intersection, une négociation entre [252] des forces adverses (Allen 1998) : d'un côté, les pesanteurs qui, jusqu'à aujourd'hui, ont agi pour maintenir barrières et hiérarchies ; de l'autre, des dynamiques qui poussent au contraire à l'intégration, et par là, à l'innovation. Les équilibres atteints entre ces deux champs de force peuvent toujours être remis en question, ce qui explique que les cultures propres à ces sociétés n'apparaissent pas comme des ensembles intégrés, mais plutôt comme le point de rencontre de systèmes contradictoires, à l'intérieur d'une société globale.

Roger Bastide, dans ses écrits (1967, 1996 [1970]), avait multiplié les notations de type historique pour rendre compte de cette rencontre, que les travaux des historiens de l'esclavage ont depuis largement corroboré. Concernant d'abord la phase de la traite, il insistait sur le fait que, du côté des transbordés, des contacts entre différentes cultures africaines se mettaient en place en Afrique même, dans les entrepôts côtiers, puis sur les navires négriers, avant de se poursuivre sur les plantations, avec la dispersion des esclaves de même provenance et la coexistence forcée d'Africains d'origines diverses dans chaque unité de production. Concernant ensuite le système esclavagiste lui-même, il pointait le fait qu'il a toujours existé, en dépit de la dureté de ce système, un mouvement d'ascension sociale, tant à l'intérieur du monde

servile (passage des travaux des champs aux travaux de domesticité ou d'artisanat, voire à certains postes de commandement), que dans la société globale, avec la « soupape de sûreté » que constituaient les affranchissements. Il faisait également remarquer qu'à l'inverse, dès l'origine, en particulier au sein des habitations, les enfants des maîtres furent confiés à des femmes noires. Les nourrices (les *da* aux Antilles françaises) ont ainsi pu transmettre aux rejetons du groupe blanc dominant de larges fragments de leurs propres traditions culturelles : leur influence transparaît spécialement dans les contes, les proverbes, les devinettes. Comme il le notait avec humour, certains personnages effrayants qui peuplent l'univers de ces contes ont été « le grand instrument donné par l'Afrique pour la socialisation des petits Blancs » (Bastide 1967 : 177). Des « turbulences » ont donc pu affecter le cours normal de la sédimentation culturelle ; des migrations d'éléments ont pu se produire, des traits africains percoler vers le sommet alors que des traits européens se déposaient à la base.

De la même manière, les deux anthropologues américains Sidney W. Mintz et Richard Price (1976) en ont appelé au développement des recherches sociohistoriques sur la constitution des cultures afro-américaines. Selon eux, les faits doivent être resitués dans leur cadre historique intégral, en essayant de se dégager, autant que faire se peut, des considérations idéologiques qui souvent les encombrent, même s'ils sont conscients qu'eux-mêmes [253] restent cantonnés dans une approche spéculative et qu'ils généralisent à partir d'un matériel documentaire restreint. Ils pensent également que les cultures créoles ont été forgées dans les relations interindividuelles entre les différentes sphères sociales, par où ont pu transiter des matériaux culturels, tout au long d'un processus qui ne s'est jamais révélé unilatéral (d'où l'importance d'examiner les points nodaux de contact entre les segments sociaux) : relations de domesticité, relations de travail, relations de commerce. Les esclaves étaient en effet largement responsables de leur subsistance et les producteurs d'une part essentielle de la nourriture de la colonie : d'où la croissance des marchés, l'existence d'un certain pouvoir d'achat et de possibilités de consommation pour les esclaves.

Comparant les conditions de l'établissement des Africains dans le Nouveau Monde avec celles qui ont concerné les populations européennes, Mintz et Price observent que, du côté de l'établissement eu-

ropéen, il s'est agi de groupes de colons qui représentaient une culture nationale particulière, parfois même une singularité provinciale. Les esclaves africains ont été en revanche extirpés de différentes parties de leur continent d'origine : ils ne constituaient pas des groupes, mais des « foules » ; ils ne partageaient pas une *culture*, au sens où les colons européens pouvaient le faire. Dispersés dans les plantations, ils ne pouvaient en effet se regrouper qu'en agrégats hétérogènes, au sein desquels les institutions africaines, par exemple dans le domaine religieux, étaient dans l'impossibilité de se maintenir, faute du personnel spécialisé qui les portait en Afrique. Une autre différence importante porte sur le statut des migrants : la plupart des Européens étaient libres, alors que la plupart des Africains étaient esclaves, ce qui donne un sens différent aux continuités éventuelles à partir de l'Ancien Monde. D'autant que cette diversité de statut s'est appuyée sur le contraste des apparences physiques perçues, qui s'est surajouté aux différences culturelles. Les esclaves se sont ainsi trouvés devant la nécessité de construire des édifices culturels en réponse à leurs besoins de tous les jours, dans les limites des contraintes du système, illustrant, à leur manière, comment un agrégat hétérogène d'hommes et de femmes réunis par les violences du hasard peut se donner des institutions aptes à remplir de sens leur condition avec cohérence et un certain degré d'autonomie. Ils furent capables d'influencer le système, de résister à son oppression, même si celle-ci s'accompagnait éventuellement de la manipulation du consentement (les dominés devant être persuadés de la justice, ou du moins de l'inévitabilité, du système), de façonner leur propre culture, en un mot, de faire leur propre histoire. De plus, du fait de la contestation permanente de l'identité personnelle qu'ils subissaient, les esclaves ont été amenés à cultiver ce qu'il y avait de plus personnel pour se différencier les [254] uns des autres. Ils se sont par là ouverts aux idées et usages d'autres cultures, animés par un dynamisme fondamental, celui que favorisait le prix qu'ils accordaient à l'innovation et à la créativité individuelle (Mintz & Price 1976).

Corollaire premier de cette forme particulière de domination qu'était l'institution esclavagiste, le paramètre essentiel du *sex ratio* était réglé par les Européens pour les deux groupes, avec l'organisation de la traite africaine et les départs volontaires depuis l'Europe, ce qui a évidemment déterminé l'importance respective des stocks

(sexués) des populations en présence, dont les rencontres ont donné naissance à des enfants au statut ambigu, compliquant l'exercice du pouvoir. Les relations amoureuses constituent de fait pour les deux analystes l'une des questions parmi les plus complexes pour qui s'intéresse à l'émergence des sociétés créoles. Elles représentaient en effet l'une des plus grandes menaces pour le système, car elles portaient atteinte à l'étanchéité des deux segments sociaux et contribuaient, pour les individus mêlés qui en étaient issus, à un cumul des héritages culturels. La volonté d'établir une barrière stricte entre les deux sphères sociales n'empêcha pas l'apparition d'hommes et de femmes de couleur libres, tels que le peintre italien Agostino Brunias séjournant dans les Petites Antilles s'est plu à les représenter dans la seconde moitié du XVIII^e siècle [[Planche 1](#)].

Ainsi peut être interprétée la remarquable formation de la classe des affranchis de Saint-Domingue, qui n'a été sans doute possible que grâce à la protection de leurs pères blancs, partagés entre leurs intérêts de caste (impliquant un contrôle généalogique strict fondé sur une ligne de couleur infranchissable) et leurs intérêts privés (marqués en particulier par les relations affectives qu'ils pouvaient entretenir avec leur progéniture de couleur). Ce point a été récemment développé par Sidney W. Mintz dans son ouvrage *Three Ancient Colonies* (2010), où il compare le devenir de trois « veilles colonies », la Jamaïque, Haïti et Porto Rico, et dans lequel il pointe notamment la différence, en matière de conceptions de la parenté, entre la Jamaïque et l'ancienne Saint-Domingue. S'il a existé le même « pont érotique » entre maîtres et esclaves à la Jamaïque, l'attitude des maîtres blancs s'y est révélée beaucoup moins favorable à l'affranchissement et à la dotation de leurs enfants de couleur. Il a également souligné l'ampleur des affranchissements dans une île comme Porto Rico, avec pour corollaires l'essor d'une classe intermédiaire, composée d'hommes et de femmes plus ou moins clairs, et la constitution d'un secteur agricole indépendant de la plantation. Ce mode d'organisation économique et sociale ne s'est d'ailleurs diffusé dans les îles espagnoles que tardivement, dans la seconde moitié du XIX^e siècle – même si des essais sans lendemain [255] avaient été tentés au tout début de la colonisation, au XVI^e siècle. Ces deux phénomènes ont abouti à un brassage de population plus intense et, paradoxalement, à l'absence de créolisation linguis-

tique ⁸. Mintz n'observe rien de tel à la Jamaïque ou dans l'ancienne Saint-Domingue française, qui a certainement été l'une des expérimentations esclavagistes les plus intenses de l'histoire occidentale. Les grandes plantations qui s'y étaient développées étaient animées par une faim incessante d'esclaves, et avaient sans arrêt besoin de nouvelles arrivées : aussi la majeure partie des esclaves, au moment de la grande révolte de 1791 qui a ouvert la violente séquence devant conduire, une décennie plus tard, à l'indépendance d'Haïti, étaient-ils des bossales, nés en Afrique, ce qui n'a pas manqué d'influer sur l'évolution ultérieure de l'île et sur sa capacité de rétention d'éléments culturels africains.

Remonter à la période esclavagiste pour rendre compte de telles dynamiques culturelles pose le problème fondamental du *timing* du processus de créolisation, dont Sidney Mintz et Richard Price pensent qu'il a été précoce et rapide, débutant avec la mise en place de la plantation esclavagiste. Le manque d'évidences documentaires est assurément criant, mais les deux auteurs prennent l'exemple des Marrons du Surinam : dans les vingt premières années de leur établissement, ils ont cohabité avec les esclaves des colons anglais, et en ont hérité d'un créole à base anglaise (*sranan, taki-taki*). De même, dans le domaine religieux, les Marrons ont emporté avec eux un système de croyances déjà pleinement façonné sur les plantations, et ils continuent à présenter d'importantes affinités culturelles avec les « Créoles » de la région du Para. Il y a là un effet « fondateur » qui n'a pas été annulé par des siècles d'importation massive d'esclaves à partir de l'Afrique. Qu'ont-ils donc pu garder de l'Afrique ? Examinant leurs sculptures sur bois, que l'on a d'abord considérées comme prototypiques de l'art africain akan aux Amériques, Richard et Sally Price (2005) ont pu contester un héritage direct, car ces formes se sont développées au XIX^e siècle, très postérieurement à la traite. Leur africanité doit être comprise en termes de règles culturelles profondes plus qu'en termes de continuités formelles ⁹.

⁸ Le sociologue néerlandais Harry Hoetink s'était déjà livré dans les années 1960 à une étude comparée sur les relations raciales dans la Caraïbe, dans laquelle était pointée la progression du métissage dans les îles de colonisation hispanique, l'apparition d'un groupe intermédiaire pouvant y servir de « liant social », en contraste avec les pays de colonisation nord-européenne, qui ont au contraire eu tendance à installer un système strict de séparation (1967).

[256]

Ce *timing* dépend également de la durée, plus ou moins longue, du système esclavagiste dans chaque territoire ; il est à relier avec le « style » de domination propre à la puissance coloniale concernée, et avec les séquences historiques spécifiques à chaque colonie, qui ont pu passer dans des mains différentes à diverses époques. Chaque terre en a retiré des configurations culturelles particulières, ce qui explique la variabilité des processus de créolisation, qui ne peuvent être véritablement analysés que dans les contextes particuliers à l'intérieur desquels ils se sont développés. Sidney Mintz a ainsi pensé que, pour l'aire caraïbe, où peuvent se manifester de profondes coupures entre des îles séparées par un simple bras de mer (chaque île apparaissant comme un cas particulier), la quête d'une unité culturelle ne peut être qu'illusoire : il préfère parler d'*aire sociétale*, où les homologues de structure, dues au façonnement par un même processus historique, prennent le pas sur les analogies dans les contenus culturels (Mintz 1966 ; Bonniol 1980 : 317). Antonio Benítez-Rojo postule pour sa part l'existence d'une « machine caribéenne » qui se met en marche inlassablement, fondée sur la reproduction constante de la plantation, comme une île qui se répète sans fin, mais donnant à chaque fois une copie différente, « fondant et refondant ses matériaux [...] comme un nuage le fait avec sa vapeur » (Benítez-Rojo 1996 : 9, ma traduction).

La fabrique de l'objet créole

[Retour à la table des matières](#)

Ne peut-on finalement pas considérer le concept de créolisation comme un point de vue rendant possible une meilleure appréhension des conditions dans lesquelles s'est déroulée une certaine fabrication culturelle ? Un prisme permettant de séparer, en ses diverses composantes, l'immense processus qui s'est produit dans les sociétés qui ont connu, à un degré plus ou moins poussé, la domination de la Plantation esclavagiste, avec son corollaire principal, la confrontation de

⁹ On peut remarquer que Sidney Mintz et Richard Price ne renoncent pas totalement à la théorie des survivances : ils placent l'apport africain du côté de structures cognitives générales (comme en matière linguistique), transcendant les diverses cultures particulières de l'aire subsaharienne.

deux stocks humains, l'un venu d'Afrique et l'autre venu d'Europe (même si, en certains lieux, a pu subsister une population amérindienne et si, en d'autres lieux, des immigrants asiatiques ont pu postérieurement s'ajouter à ces éléments déjà en place) ? Sa puissance heuristique provient du fait qu'il est issu de ces sociétés mêmes, apte dès lors à faire ressortir toutes les facettes de ce processus, de l'adaptation au milieu aux conséquences de la rencontre des cultures. Il doit toutefois s'appuyer, pour exprimer toute sa puissance, sur des adjuvants métaphoriques (Baron 2003 ; Benoist 1996) qui ont été sollicités de longue date, avant que lui-même n'apparaisse dans le ciel des concepts (le recours à la métaphore permettant, face au défi de l'objet à penser, de combler les lacunes lexicales en puisant dans d'autres champs [257] sémantiques). Déjà Herskovits, confronté à l'univers des Amériques noires, même s'il ne décrivait pas les faits qu'il observait comme créoles, s'était essayé à ce jeu, utilisant des métaphores diverses, correspondant à des entités formées à partir de plusieurs composants, chacune avec ses connotations particulières (Baron 2003), de la chimie et de la physique des matériaux (*composé, mélange, fusion, soudure, amalgame, plasticité*) à la matière textile (*entremêlement, enchevêtrement*). Roger Bastide n'était pas demeuré en reste, mobilisant le registre biologique (*métissage, interfécondation*), tout comme le domaine technique (*mosaïque, bricolage, raccrochage*). En arrière-plan doit donc être en permanence posé le problème épistémologique du rapport entre métaphores et concepts, et de la tension que ce rapport installe en matière d'intelligibilité de la réalité.

Avant même la rencontre de cultures différentes, peut se façonner un objet créole, du simple fait que ce façonnement obéit à un « génie du lieu » : c'est là, nous l'avons vu, une proposition souvent avancée dans le premier champ sémantique du terme, celle qui postule une *transplantation* dans un nouveau milieu (L'Étang 2012). Pour les Européens, il faut se faire, dans la plupart des cas, aux conditions d'un climat tropical, sans saisons marquées ; pour les Africains, à un environnement inconnu dans lequel, outre des contraintes sociales imposées, se manifeste une nature différente de celle de leur continent d'origine. Aux Antilles, les Européens ne durent leur survie, dans les premiers temps de leur installation, qu'à l'apprentissage, grâce aux Amérindiens, des techniques de pêche et des cultures vivrières. C'est

avant tout dans ce domaine matériel que l'on peut encore reconnaître un héritage des premiers habitants des îles : des termes caraïbes sont toujours en usage pour désigner nombre d'espèces marines. Mais, maîtres du lexique, les colons ont, dans un premier temps, essayé de se replacer dans des repères familiers, en ayant recours à des appellations européennes pour désigner certaines espèces végétales (l'abricot, la figue, la cerise, l'amandier, le poirier...), comme s'ils voulaient apporter avec eux leur écologie (Rousseau 1972). Mais ils ont dû très vite se résoudre à prendre acte de l'originalité de leur environnement, adoptant une organisation lexicale du monde fondée sur les catégories de l'*ici* et du *là-bas*, du « dedans » et du « dehors » (pour les terres de colonisation française, du « pays » et de « France », comme en témoigne l'adjonction de qualificatifs aux termes européens adoptés pour dénommer les espèces locales : « abricot-pays », « cerise-pays »), et en adaptant leur alimentation à la diversité des ressources locales (comme l'atteste la transformation, dans la cuisine créole, du *blanc-manger* du mangeur du XIX^e siècle, préparé classiquement à partir de lait d'amande, remplacé sur place par du lait de coco). Comme le souligne Antonio Benítez-Rojo, la pénétration des influences [258] externes s'effectue dans une économie « où le signifiant du là est saisi à travers les codes locaux de l'ici déjà présents ». Signifiants « dont les "centres" sont localisés dans l'Europe pré-industrielle, dans les régions subsahariennes de l'Afrique et dans certaines zones de l'Asie du Sud [...]. L'extérieur interagit avec le local comme un rayon à travers un prisme : réflexion, réfraction, décomposition » (1996 : 21, ma traduction). Et tandis que les hommes de cette terre nouvelle sont censés eux-mêmes changer et devenir physiquement autres (*gente de la tierra*, dans les Antilles de colonisation hispanique), s'opère un lent mouvement de dérive qui éloigne irrémédiablement les cultures qui y émergent de celles de l'Ancien Monde.

Si l'on prend maintenant en compte le fait majeur de la rencontre culturelle, on peut d'abord se reporter à la leçon de Franklin Frazier (1949), qui avait inauguré, on l'a vu, la ligne interprétative, pour les hommes transbordés, de la rupture et de l'effacement. Pour Sidney Mintz, la créolisation implique effectivement une perte, mais elle suppose aussi le (re)façonnement de matériaux culturels. Ce qui la caractérise véritablement, c'est la seconde phase du processus : au-delà de la fragmentation et de la destruction, c'est, à partir de passés fragmen-

tés, violents et disjoints, la création et la construction culturelle (Abrahams 2003), grâce au pouvoir (re)combinatoire des cultures, cette dimension fondamentale de *mixtery* (*Ibid.*). C'est cette première veine métaphorique, celle du *réassemblage*, que nous pouvons exploiter en premier.

Revenons à Roger Bastide, qui peut en cette matière nous fournir une première clé de compréhension. Il postulait en effet (si nous traduisons sa pensée dans une terminologie marxiste) une scission entre « superstructures » et « infrastructures », insistant sur les discordances, l'absence de cohérence entre les différents horizons culturels décelables dans les sociétés où vit une majorité de descendants des immigrants forcés venus d'Afrique :

« Alors qu'en Afrique il y a liaison fonctionnelle entre les divers niveaux [...] et continuité depuis la strate écologique jusqu'à celle des valeurs ou de la conscience collective, il y a (dans les Amériques noires) opposition entre le déterminisme du milieu et les exigences de la mémoire collective. Sans doute une dialectique subtile tente de rapprocher ce qui est séparé, d'accrocher les réalités techniques et matérielles aux cadres de la mémoire collective [...]. Il n'y a cependant pas de règles générales, de modèle constant de ces "raccrochages" qui varient suivant les lieux et les temps ». (1967 : 73-74)

Avec l'installation de l'organisation économique et sociale inédite que représentait en ces lieux la plantation, ce sont des infrastructures qui furent brutalement mises sur pied, alors que le reste de l'édifice culturel restait à construire. Sur ces infrastructures « périphériques » sont venues se superposer des superstructures qui parachevaient l'édifice, forgées à partir [259] des apports de tous ceux qui se rencontraient alors sur ces rivages. Ces superstructures importées ont dû s'agencer avec les puissantes infrastructures de l'économie de plantation : une bonne part de la dynamique de la créolisation procède de ce difficile ajustement.

Bastide reprenait ainsi, en la complexifiant, la théorie des survivances d'Herskovits. La machinerie de la traite, qui arrachait des individus isolés à leur milieu d'origine, n'avait pas permis que se reproduisent telles quelles dans le Nouveau Monde, des cultures africaines globales. Selon Bastide, les traits culturels africains étaient amenés à vivre d'une vie propre, se détachant des « ethnies » qui les portaient

au départ. Ce qui impliquait une double diaspora (Bastide est le premier à employer ce terme pour les populations d'origine africaine du Nouveau Monde), celle des éléments culturels africains et celle des populations africaines. À partir du moment où le futur esclave mettait le pied sur le navire négrier, il subissait une perte irréparable : il laissait à terre la culture africaine au sein de laquelle il avait jusque-là été inséré, car il ne retrouverait plus jamais les bases écologiques, économiques et sociales sur lesquelles elle reposait. L'Afrique des savanes, des greniers, des chefferies et des royaumes, ou celle des forêts, des cultivateurs de tubercules et des sociétés segmentaires basculait pour lui de l'autre côté du monde. Une fois arrivé aux Antilles, les pans de culture qu'il portait se trouvaient pulvérisés : seuls pouvaient subsister certains éléments immatériels auxquels il avait encore la possibilité de se raccrocher. Par ailleurs, sa mémoire relevait plus pour lui d'une « mémoire-motrice » que d'une « mémoire-image », s'étant davantage inscrite dans les gestes corporels ou les pas de danse que dans les souvenirs intellectualisés. Dans un article resté célèbre (1970), Roger Bastide a rapproché la notion de mémoire collective, qu'il avait hérité de Halbwachs, et celle de bricolage, empruntée à Claude Lévi-Strauss. Les bricolages effectués à partir de fragments mémoriels lui paraissent être la condition d'une stratégie d'autodétermination créative. On doit à l'un des commentateurs de la pensée bastidienne, André Mary (1994), le jeu de mots particulièrement suggestif de « bris-collage », signalant une brisure initiale et une reconfiguration nouvelle à partir des éléments disjoints. Dans tous ses travaux, André Mary a insisté sur les conditions dans lesquelles s'opèrent ces « rapiécages », où jouent les contenus sémantiques des éléments réajustés et les « pré-contraintes » de la matière symbolique conservée dans la mémoire des sujets (Mary 1999, 2000 ; Bernard *et al.* 2001).

La même distinction entre « superstructures » et « infrastructures » pourrait aussi être avancée concernant l'apport ultérieur lié à l'arrivée des engagés venus d'Asie, principalement de l'Inde, dans la seconde moitié du XIX^e siècle : pratiquement rien n'a subsisté des bases matérielles de leur [260] civilisation d'origine. En revanche, se sont maintenus des éléments religieux, notamment dans leurs aspects cultuels. Qu'en est-il enfin de l'apport européen ? Lui aussi, sur son versant populaire (en provenance pour les Antilles de colonisation française ou pour La Réunion, de l'ancienne France), paraît en porte-à-faux par

rapport aux infrastructures « périphériques » de la Plantation. Mais une différence fondamentale tient cependant à la continuité des liens avec la métropole qui n'a pas été interrompue jusqu'à aujourd'hui (alors que le lien avec l'Afrique a été rompu avec l'interdiction définitive de la traite), permettant un renouvellement constant de cet apport, favorisé en outre par la domination coloniale. L'influence européenne a été imposée sur le versant officiel, comme on peut le constater dans le domaine linguistique ; le français, dans les colonies françaises, est ainsi resté la langue du pouvoir, dans le cadre d'une situation diglossique où il se superpose au créole utilisé dans la vie courante. De la même manière, le christianisme a été inculqué aux masses, tout comme un certain nombre de valeurs ou de représentations formelles.

Une deuxième veine métaphorique, que nous pouvons placer sous le label général emprunté à Edward Brathwaite de l'*interculturalisation*, peut aussi être exploitée : celle de l'interpénétration, de l'interaction créative, proche de l'« interfécondation » bastidienne, elle-même voisine des notions de mélange ou de métissage. Revenons pour cela au modèle de Mintz et Price (1976) : malgré la dualité au départ nette entre des éléments d'origine européenne ou d'origine africaine qui se retrouvent hiérarchisés les uns par rapport aux autres, et la segmentation multiforme de ces sociétés divisées le long de différentes lignes, les deux auteurs ne postulent pas une séparation totale entre la minorité européenne et la majorité d'origine africaine, les mécanismes d'interpénétration constituant pour eux l'un des points cardinaux d'une réflexion sur l'émergence des sociétés créoles. D'après nos deux auteurs, les principes de coercition sur lesquels le système colonial était fondé se sont érodés à partir d'une de ses contradictions centrales : les esclaves étaient en effet définis comme des propriétés, mais ils étaient en réalité censés agir comme des personnes humaines... La conception d'une société divisée en deux secteurs hermétiques, qui a peut-être correspondu à l'« idéal » du maître, ne s'est jamais réalisée, du fait des rencontres multiples, nécessitées en particulier par la diversité des tâches sur chaque plantation, dont certaines exigeaient une interaction permanente et n'impliquaient pas toujours une simple coercition, et du fait des relations sexuelles entre maîtres et esclaves, donnant naissance à des individus de sang mêlé, dont nous avons déjà souligné l'importance comme ferments de dysfonctionnement du sys-

tème global et comme vecteurs d'un rapprochement des éléments culturels confrontés.

[261]

Il en résulte que les objets créoles se caractérisent par la conjonction de matériaux hétéroclites, issus eux-mêmes de diverses provenances. Le domaine religieux et les systèmes de croyance constituent sans nul doute un registre privilégié pour repérer de tels objets, comme le *vaudou* haïtien, la *santeria* cubaine, ou les hindouismes créoles (Benoist 1998), tout autant que les représentations et pratiques liées à la santé et à la maladie (Benoist 1993). Mais tournons-nous plutôt vers d'autres domaines, à commencer par la musique et la danse, qui ont constitué des manifestations précoces de la créolisation (De Jong 2003) et permettent d'illustrer de manière privilégiée, tout à la fois la dualité culturelle première et les bricolages créoles. L'île de Curaçao est un exemple de ces métamorphoses qui diffèrent selon les lieux et les gouvernements coloniaux. La colonisation hollandaise y débute en 1684, et l'île, avant tout point de passage et de redistribution des hommes et des marchandises, commence à voir arriver des esclaves africains. Mais leur ratio par rapport aux blancs est moins important que dans les autres îles. La société locale y est caractérisée, au XVIII^e siècle, par une stratification à quatre éléments : Hollandais, juifs sépharades, Vénézuéliens et *Manquerons* (esclaves non vendus). Tous ces groupes partagent musiques et danses... Au *boerendansen* des Hollandais se surajoute le quadrille des Sépharades, mâtiné d'influences vénézuéliennes (du fait de l'arrivée de prêtres catholiques et d'instruments – *cuatro*, *marimbula*, *maracas* – venus du même pays), le tout étant joué par des musiciens manquerons mus par une rythmique héritée de l'Afrique, intégrant notamment des percussions. Les différentes sensibilités finissent par se réunir dans un nouveau genre, la *valse antillaise*. Son éclosion, dans les années 1880, coïncide avec l'introduction de l'orgue mécanique venu d'Europe, avec ses musiques pré-programmées, chaque groupe important des cylindres qui correspondent à ses affinités musicales, mais s'accoutumant aussi à la musique des autres. Jusqu'à ce que, à la fin de la décennie, des airs de valse en provenance des pays germaniques s'emparent de l'île et accèdent à une popularité sans pareil dans tous les secteurs sociaux : dès lors, la créolisation se centre autour de l'accompagnement rythmique, fondé sur le *wiri*, instrument composé d'un long morceau de métal

dentelé sur lequel un mince bâton métallique est raclé, alors qu'apparaissent les premières valse composées localement (De Jong 2003).

Les fêtes carnavalesques constituent sans nul doute la grande célébration caribéenne, mobilisant les plus variés des systèmes de signes : musique, danse, langue, nourriture, vêtements, masques, expression corporelle, comme l'a si remarquablement représenté le peintre français Frédéric Mialhe, qui vécut à Cuba au milieu du XIX^e siècle, rendant palpable toute l'énergie collective qui parcourait la ville de la Havane lors [262] du Dia de Reyes (Benítez-Rojo 1996) [[Planche 2](#)]. Il est certain que ces manifestations saisonnières étaient liées au calendrier liturgique chrétien (Mardi gras, mais aussi Jour des Rois, Noël). Mais on pourrait dire aussi la même chose, hors calendrier, à propos des charivaris – *chalbari* en créole à base lexicale française (Confiant 2012). Elles se sont répandues dans toute l'aire afro-américaine, du Sud des États-Unis au Brésil, en passant par les Caraïbes. Leur caractère de rituel d'inversion, l'importance des masques et des travestissements mis en mouvement expliquent sans doute cette diffusion : c'était là un canal d'expression possible pour des éléments culturels d'origine africaine habituellement réprimés (musiques de percussion, danses, gestuelle, sorties de masques), mais le moment permettait aussi la reproduction de la culture festive des maîtres, ne serait-ce qu'au titre de la dérision.

Une illustration exemplaire de ces manifestations festives peut être trouvée dans la petite île de Carriacou, qui fait partie des Grenadines, dépendances de la Grenade (Fayer & McMurray 1999). D'abord française – il y subsiste quelques locuteurs d'un « patois » apparenté au créole des Petites-Antilles restées dans le giron colonial français, ainsi qu'une pratique catholique majoritaire –, elle est devenue britannique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Île de plantation malgré sa petitesse, elle a subi l'emprise du système esclavagiste, et le fond de son peuplement est majoritairement d'origine africaine (3200 esclaves sur 4000 habitants en 1833, juste avant l'Émancipation). Ayant vécu dans un grand isolement pendant des décennies, sa population n'a pas été affectée par des apports ultérieurs (Smith 1962) ; elle compte aujourd'hui environ 5000 habitants. Chaque année ont lieu sur l'île, dès le matin du Mardi gras, aux carrefours donnant accès aux différents villages de l'île, des joutes verbales fortement empreintes d'agressivité (sur le mode « défi et riposte »), au cours desquelles s'affrontent des

hommes portant, tels des Pierrots, un masque blanc sur le visage, les *Shakespeare Mas*'. L'enjeu de la compétition est de réciter, le plus longuement et fidèlement possible, des passages du *Jules César* de Shakespeare au milieu de la foule bruyante des villageois rassemblés pour l'occasion. Chaque participant accompagne sa déclamation d'une chorégraphie expressive ; mouvements rythmés, soulignés à l'aide d'un fouet, dont il se sert contre son adversaire si celui-ci défaille ; il lui faut alors se mesurer à un nouvel adversaire, dans une autre localité de l'île, qu'il rejoint suivi par un cortège de plus en plus nombreux. Les vainqueurs couronnés après chaque duel s'éliminent les uns les autres : ainsi est sélectionné un champion, qui arrive nimbé de sa gloire dans la rue principale du chef-lieu de l'île, où se poursuit le jeu des déclamations, dans une ambiance désormais apaisée, à côté des autres festivités carnavalesques du jour.

[263]

Cette manifestation s'apparente à d'autres performances, fondées sur le même jeu de déguisements et de masques, qui furent et sont encore présentes dans les Antilles de colonisation britannique, notamment le Jonkonnu de la Jamaïque, qui a lieu durant la période de Noël (autrefois seule période de repos pour les esclaves dans les colonies anglaises), mais c'est la seule à avoir conservé de telles déclamations de textes puisés dans le répertoire du théâtre élisabéthain. On peut y voir une articulation entre une tradition lettrée européenne, celle dans laquelle s'inscrit le recours à ces textes (peut-être liée au système scolaire mis en place au XIX^e siècle) ; des traditions populaires anciennes, également européennes : d'abord celle, liée au calendrier catholique, des célébrations d'avant-carême marquées par les déguisements carnavalesques des jours gras, puis celle liée aux *mummers*¹⁰ britanniques, dans ses formes codifiées d'affrontements (*hero-combat plays*, *sword plays*), elle-même ayant intégré le personnage du Pierrot venu de la Commedia dell'arte ; enfin des éléments culturels d'origine africaine. Ceux-ci, qui se manifestent dans les rythmes, l'expression orale et corporelle, tout comme dans le recours aux masques, sont historiquement plus difficiles à mettre en évidence : la source la plus plausible est celle des sorties de masques Egungun destinées à honorer les

¹⁰ Tradition britannique remontant au Moyen Âge, caractérisée par les sorties saisonnières de personnages déguisés qui déambulent dans les rues, de maison en maison.

ancêtres chez les Yoruba, qui s'accompagnent également de pantomimes, de musiques et de danses.

Mais décomposer cette performance en fonction de différentes influences originelles est une entreprise quelque peu artificielle, comme avait déjà pu l'exprimer Jean Benoist : « disséquer les îles pour en faire autant de parts qu'il existe de sources aboutit à désintégrer tout ce qui s'est passé depuis leur peuplement » (Benoist & Bonniol 1997 : 171). On peut remarquer que ces compétitions verbales doivent en fait beaucoup aux relations sociales telles qu'elles ont pu se développer à l'époque de la Plantation. Le choix du texte de *Jules César* n'est certainement pas fortuit : il permet l'activation d'une rhétorique à forte dimension agonistique, à travers laquelle se jouent les réputations masculines, s'inscrivant par là dans une caractéristique générale propre aux sociétés de la Caraïbe (Wilson 1973), donnant aux hommes la possibilité de démontrer qu'ils sont tout à la fois des hommes de mots et des hommes d'action, beaux parleurs et bons raisonneurs. Le fouet est un attribut essentiel : objet-mémoire portant le souvenir douloureux de l'esclavage, il témoigne du pouvoir et de l'emprise sur l'autre. Ainsi se construit un artefact syncrétique, qui ne peut pas être assimilé à « un simple négoce de traits culturels [264] qui aboutirait à quelque synthèse » (Benoist & Bonniol 1997 : 171), mais qui correspond plutôt à ce « signifiant composé de différences » à travers lequel Benítez-Rojo (1996 : 306-311) interprète la performance.

Individuation et continuum culturel

[Retour à la table des matières](#)

L'un des traits principaux de la créolisation semble bien être de concilier la diversité des sources originelles et la construction d'un édifice culturel en partie commun aux différentes composantes de la société, progressivement mis en place à partir de ces divers apports. Une telle assertion impose de se placer du point de vue du sujet-acteur et de considérer l'individuation qui semble caractériser au premier chef les situations créoles, avec, en toile de fond, l'idée que l'individu, doté d'une indéniable capacité d'agir, peut se doter de sa propre

culture, éminemment singulière, même si ses fondements sont partagés.

Ainsi les individus ont-ils la possibilité de déployer des jeux complexes (de transformations, d'équivalences), face à la diversité qui leur est proposée. La société impose ses cloisonnements et ses normes, mais les individus trouvent toujours, peu ou prou, les moyens de « s'arranger ». Cela ne veut cependant pas dire que les déterminations sociales s'abolissent : dans tous les cas ces jeux se déploient *à l'intérieur de la société*. Il dépend de la compétence de chacun d'exploiter pour son propre compte les ambiguïtés et les incertitudes des situations, mais en fonction des contraintes objectives qui pèsent sur lui (Benoist & Bonniol 1997). Comme avait pu l'affirmer Jean Benoist, qui reprend d'Herskovits le terme d'ambivalence :

« Cette ambivalence porte aussi en elle les structures inégalitaires de la société, inégalité qui empêche les synthèses durables que permettrait un autre contexte [...]. À la différence de ce qui se produit dans les sociétés colonisées où les groupes s'opposent clairement, aux Antilles cette lutte entre deux sociétés se fait au sein même des individus : la ligne de partage passe au sein de chacun ». (*Ibid.* : 168)

Les faits culturels apparaissent ainsi manipulés par les contradictions à l'œuvre dans cet ensemble social. Cette gestion de la diversité, de la part de chaque sujet, ne correspond pas à l'idée de mélange, qui suppose une homogénéisation culturelle progressive : elle s'inscrit plutôt dans la veine métaphorique de l'oscillation, de la fluctuation et de l'alternance.

Sa mise en perspective théorique se fonde sur un nouvel emprunt à la linguistique. En 1980, paraît dans la revue britannique *Man* un article de l'anthropologue Lee Drummond (1980). Celui-ci, reconnaissant la pertinence des travaux élaborés en linguistique créole pour l'examen des problèmes anthropologiques concernant l'ethnicité et la culture, s'appuie [265] sur une formulation tirée de l'étude du linguiste Derek Bickerton sur le créole guyanais (1975), centrée autour du concept de *continuum*, selon laquelle les locuteurs évoluent, en contexte créole, tout au long d'une série de variétés langagières qui se juxtaposent les unes aux autres en accord avec les règles transformationnelles d'un continuum linguistique. Pour Drummond, ces sujets

opèrent de même avec les différences culturelles, elles aussi inscrites dans un continuum, en dépit de l'éventuelle force clivante de catégories raciales ou ethniques. Les individus sont conscients de l'éventail de comportements et de croyances qui remplissent le continuum, même s'ils n'agissent que dans le cadre d'un de ses segments, comme les différents locuteurs intervenant sur une scène créole peuvent comprendre les énoncés à chaque extrême, sans pour autant les produire dans leur propre discours. La réalité du système doit avant tout être recherchée dans l'ensemble des ponts et des transformations requis pour aller d'un bout à l'autre du continuum.

Cette théorisation s'appuie sur des constats empiriques, nés de la série de surprises et d'incidents que Lee Drummond expérimente en commençant son travail de terrain en Guyana. La langue du territoire est l'anglais, dont l'usage doit être situé au sein de différentes pratiques langagières : il apparaît ainsi fortement associé aux institutions officielles. La subtilité du système lui apparaît plus tard : il se rend alors compte que les dominants qui tiennent ces institutions sont pleinement capables de parler le créole des gens de la rue, qui peuvent eux-mêmes rehausser leur niveau de langue s'ils le veulent. Les stéréotypes des coutumes britanniques sont également très présents, au centre des aspirations sociales depuis plus d'un siècle. De plus, l'anthropologue se trouve dans la situation curieuse d'être considéré comme un membre de la culture qu'il est venu étudier. Son anglais est conforme à la variété haute des pratiques linguistiques indigènes (*acrolecte*), même s'il n'est pas compréhensible par tout le monde. En outre, comme « blanc », il se trouve empêtré dans l'ensemble complexe des catégories ethniques locales.

Le fait remarquable de toute situation créole réside ainsi dans la capacité des individus de donner un sens global à ce qui peut apparaître à l'observateur extérieur comme un assemblage disparate de matériaux hétéroclites, la société intégrant comme ses multiples constituants ce qui peut être ailleurs vécu comme éléments allogènes ou forces de fragmentation. La diversité s'inscrit dans un continuum culturel, bien symbolisé par la coprésence de diverses variétés langagières, dont chacune ne peut être en aucune manière assignée à l'un des groupes en présence. Ce continuum relie les différents secteurs de la société, quelle que soit la conscience subsistante de l'origine des différents traits ; chacun, quelle que soit sa [266] position, peut aller y

puiser (Benoist & Bonniol 1997). Les divers courants culturels continuent à persister en confluant les uns dans les autres, comme des eaux d'affluents qui restent longtemps distinctes dans le fleuve qu'elles ont rejoint.

Cette confluence culturelle ne signifie toutefois pas l'abolition des distinctions sociales, voire raciales : c'est dans de telles persistances hiérarchiques que peuvent être replacées, au cœur même de la fabrication de l'objet créole, des notions comme le mimétisme, la copie, la duplication :

« [...] chacun a appris très tôt à considérer l'Autre en société créole, à observer ses pratiques, bref à se livrer à une anthropologie aussi précoce qu'appliquée, dans un jeu de miroirs qui a orienté le contenu des emprunts, des coupures et des conjugaisons entre Mêmes et Autres ». (Lagarde 2012 : 26)

Peut surgir en la matière le sentiment de la fascination, épinglée « aisément lorsqu'elle va du dominé au dominant » (Ménil 2011 : 532), comme lorsqu'est brocardé le mouvement d'assimilation, qui a pourtant longtemps structuré, à partir du principe d'égalité, l'intégration des Antilles de colonisation française dans le cadre républicain. Mais la fascination peut aussi s'exercer en sens inverse. Dans le film de fiction *Biguine*, de Guy Deslauriers (2003), sur un scénario de Patrick Chamoiseau ¹¹, on assiste à la métamorphose d'un flûtiste descendant des mornes de la Martinique vers Saint-Pierre, à l'époque où, avant l'éruption de la montagne Pelée, la ville était considérée comme la « perle des Antilles ». On le voit tapi derrière les jalousies, à l'affût des sons musicaux qui sortent des salons de la bourgeoisie blanche, dont on devine qu'il se les approprie. Arrivé non sans mal à la pleine maîtrise du nouvel instrument européen qu'il a pu acquérir (une clarinette), et l'ayant adapté à son propre univers sonore, il peut enfin pénétrer dans ces salons où il est invité, car sa musique – objet culturel – plaît désormais aux privilégiés. Mais son être social reste réduit, à leurs yeux, au rôle de simple instrumentiste. Car l'interpénétration culturelle ne signifie pas pour autant un abaissement des barrières

¹¹ Appuyer ici l'argument sur une fiction historique repose *in fine* sur l'analyse menée par Patrick Chamoiseau d'un lieu et d'un moment de créolisation musicale, dont il propose une illustration très évocatrice.

existant entre les groupes. Comme l'avait déjà souligné Roger Bastide (1967), le Carnaval des blancs avait lieu dans les salons et le Carnaval des noirs dans la rue, les blancs adoptant les danses « nègres », mais avec des modifications maintenant une distance entre les groupes sociaux, imités en cela par l'élite des gens de couleur, témoignant d'un va-et-vient incessant des éléments culturels, pris dans les courants et les turbulences complexes d'une société hiérarchisée. Dans le film, la créolisation musicale ne s'accomplit véritablement que dans les bouges des bas-fonds de la ville, où se rassemble une [267] foule interlope, marins en goguette, bourgeois encanaillés, courtisanes, chanteuses et musiciens de couleur.

Il est donc possible de parler de fluidité, ou de plasticité, du monde créole, où les contradictions sociales ne s'ancrent pas dans des communautés culturelles closes et repliées sur elles-mêmes, et où les individus peuvent exercer, selon la formule de Carlo Ginzburg, la « liberté conditionnelle » de déployer des jeux et des stratégies à l'intérieur d'une « cage culturelle flexible et invisible » (1980 : 16). La diversité, le pluralisme ne sont pas ceux de groupes sociaux, mais ceux d'un répertoire de références fourni aux individus, qui peuvent y choisir en fonction de leur apparence physique, de leur âge, de leur trajectoire sociale, des circonstances particulières qu'ils traversent, de leurs choix idéologiques (Benoist & Bonniol 1997). Cette capacité d'agir des individus peut être assimilée à la catégorie générale d'*agency*, qui, mettant l'accent sur le rôle actif des sujets dominés, capables de s'adapter et de créer dans un système oppressif, jouit d'une faveur croissante auprès des chercheurs anglo-saxons. Conçue comme une énergie créative, entre intention consciente et *habitus* incarné, elle ne peut toutefois qu'être encadrée dans des relations de pouvoir qui conditionnent la production et l'interprétation même des actions (Khan 2007).

Le concept de continuum créole pose, dans une telle perspective, des questions générales sur la notion de culture, qui doit être définie de telle manière qu'un groupe humain particulier ne soit pas conçu comme doté d'une composante culturelle unique, caractérisée par des normes uniformes et invariantes. Drummond reprend l'argument de Bickerton qui pense que le contexte créole ne peut être décrit en termes de langues ou de dialectes distincts, mais qu'il renvoie à un système où ce sont justement les relations internes entre niveaux de langue qui le structurent, avec des locuteurs qui ont la possibilité de

commuter d'un niveau à un autre. Dans un tel schéma, les cultures peuvent-elles dès lors être représentées comme des totalités discrètes ? Pour être cohérent avec la métaphore bickertonienne, on peut affirmer qu'il n'y a pas de cultures séparées, mais seulement la Culture, constituée d'ensembles flous, qui se chevauchent. Les formations culturelles composites de la Caraïbe, les cités du Tiers-Monde et la civilisation rapidement changeante de l'Occident fournissent pour Drummond des exemples de situations créoles aptes à façonner des inter-systèmes culturels, à savoir des zones d'osmose ou de chevauchement de pratiques qui peuvent, certes, être spontanément perçues comme relevant de groupes spécifiques, mais cette appréhension n'apparaît en définitive que comme le fruit d'un simple catalogage préalable (Bonniol 2012). Leçon bien évidemment générale, et qui prépare la diffusion mondiale du concept de créolisation.

[268]

Extension ?

[Retour à la table des matières](#)

Cette idée est pleinement théorisée, en 1987, par l'anthropologue suédois Ulf Hannerz, dans un article au titre sans équivoque « The World in Creolization », pour rendre compte des processus de changement culturel articulés à la circulation des hommes et des choses, tout comme des idées et des usages, dans le cadre d'un réseau d'échanges mondialisé. Hannerz part de son expérience de terrain au Nigeria, où il a été confronté à des réalités locales plus ou moins interconnectées avec le « village global », et où il a constaté la pénétration constante de formes culturelles extérieures. Le système mondial peut ainsi atteindre les lieux les plus reculés, où l'on peut, par exemple, observer hommes ou femmes arborer lunettes de soleil ou tee-shirts imprimés. Mais on y trouve aussi des producteurs – et des consommateurs – de culture populaire locale, ce qui complète le continuum créole. Or, la technologie des formes produites, notamment en matière musicale, ainsi que leurs attaches et prolongements symboliques ne sont pas entièrement indigènes. Il y a là, à l'évidence, une création de diversité, mais celle-ci se situe plus sur le mode de l'interrelation que sur celui de l'autonomie (comme l'atteste l'exemple même de la musique po-

pulaire du Nigeria, façonnée à partir d'influences extérieures, notamment nord-américaines, et qui connaît un succès mondial).

Ce constat le conduit à proposer un remaniement de la pensée anthropologique à propos de la culture : une culture n'a pas à être homogène ni particulièrement cohérente ; elle ne se présente pas comme achevée, mais toujours comme une construction en cours. On est en présence d'un dispositif culturel à chevauchements, où les barrières s'abaissent, laissant le passage à des flux généralisés, qui peuvent atteindre tout le corps social. Il n'y a pas toutefois de partage intégral, ce qui génère des audiences différenciées, au sein desquelles les répertoires culturels personnels prennent toute leur place. Au demeurant, les individus peuvent enrichir leur répertoire, ce qui donne un rôle spécial et éminent à tous les processus d'éducation et d'apprentissage.

Ces propositions veulent inaugurer une nouvelle donne, le concept de créolisation étant déplacé de son usage classique (celui de rendre compte de sociétés coloniales particulières) vers des applications plus générales. Pour Hannerz, les cultures créoles ne sont pas nécessairement coloniales ou postcoloniales (« nous sommes tous en train d'être créolisés » [1987 : 557]). Dans un monde en mouvement, les enveloppes culturelles se révèlent de plus en plus poreuses et la globalisation ouvre des brèches dans les frontières identitaires. La créolisation peut ainsi apparaître comme le concept maître pour interpréter deux expériences historiques, celle de l'âge [269] colonial, correspondant à l'essor du capitalisme marchand, et celle du monde contemporain, qui est aussi celle de l'emprise du capitalisme global – les produits de la créolisation coloniale pouvant être souvent popularisés grâce à leur commercialisation à destination d'un public désormais mondialisé (Abrahams 2003).

Cette tendance grandissante à tirer le concept de créolisation hors de son aire historique d'application ne va pas toutefois sans réticences. Deux grands courants en fait se dessinent : ceux qui veulent utiliser les sociétés créoles historiques comme des « prétextes » permettant de décrire des phénomènes généraux et, face à eux, ceux qui, soucieux de ne pas rompre le lien entre créolisation, colonialisme et migration forcée, veulent préserver la viabilité théorique du concept et continuent à mettre en avant sa spécificité géographique et historique. Ainsi en est-il de Stephan Palmié qui a exprimé toutes ses réticences dans deux textes successifs (2006 et 2007). Palmié prend acte de la

prolifération du concept, appliqué à une condition humaine « postmoderne » qui présenterait des affinités avec la condition caribéenne historique mise en place depuis le XVI^e siècle (mais aussi à bien d'autres situations historiques !). Des phénomènes « créoles » pourraient ainsi être observés, par-delà l'espace et le temps, dans l'Inde du Sud contemporaine, les îles Salomon, l'Australie méridionale aborigène... mais aussi la Gaule romaine ! Quelle est l'utilité, se demande-t-il, de ce recours au terme de créolisation ? Permet-il d'indexer une classe distincte de phénomènes, ou bien est-il le produit d'un simple glissement de perspective ? Cette élévation de notions historiquement et géographiquement situées au statut d'instruments généraux d'analyse pose à l'évidence problème, à commencer par la métaphore linguistique première dont elle semble être issue, source de confusion. Les linguistes se livrent en effet, dans leurs interprétations, à des extrapolations historiques et sociétales purement spéculatives, du fait de l'absence de données historiques détaillées. Ils ouvrent par là un cercle vicieux : les historiens et les anthropologues recyclent ces spéculations, sans s'en rendre compte, et leurs écrits sont ensuite repris par les linguistes. Cette tendance remonte à Herskovits (1941) qui a, de fait, contribué à nourrir chez les linguistes la thèse substratiste ¹². Pour Palmié, pas de doute : l'extension du domaine de la créolisation réduit la spécificité du concept, et la question de ses échos métaphoriques doit être reformulée. Il est en définitive plus profitable de considérer cette extension comme un objet de recherche en soi, plutôt que comme un outil de l'enquête anthropologique.

[270]

Serge Gruzinski a également émis d'importantes réserves sur l'usage croissant de la notion de créolisation, qui relève pour lui d'une mode, liée aux nouvelles élites internationales et à la faveur complaisante qu'elles accordent à tout ce qui est labellisé « postmoderne » ou « postcolonial » (1999). Pourquoi, selon lui, recourir à un tel concept, alors que tout ce à quoi il réfère (notamment la mondialisation) n'est absolument pas nouveau, et s'est joué depuis fort longtemps ¹³. Les ex-

¹² Le recours de Sidney Mintz et Richard Price à des structures cognitives profondes héritées de l'Afrique (cf. *supra*, note 9) a pu aussi être assimilé à une nouvelle version de la théorie linguistique du substrat.

¹³ Comme en témoignent ses propres recherches sur le Mexique du XVI^e siècle, juste après la Conquête, et dans lesquelles il utilise la notion de métis-

pressions qu'il utilise, comme celle de « croisée des mondes », ou l'évocation du « privilège d'appartenir à plusieurs mondes en une seule vie » (1999 : 316), ne sont pourtant pas si éloignées des connotations souvent associées à la créolisation. Peut-être suffirait-il, pour relativiser l'usage contemporain du terme qui le lie à la mondialisation en cours, de constater avec Jean Benoist (1999) que le processus historique correspondant à son usage premier, s'il est articulé au phénomène général de diffusion au cœur de la première mondialisation, contribue à fabriquer des cultures nouvelles, alors que le processus auquel réfère son nouvel emploi renvoie plutôt à une érosion de cultures anciennes à travers la fragmentation des sujets et la porosité des frontières. Ce qui n'est pas exactement la même chose !

Il est toutefois possible de réfléchir à l'étonnante réception planétaire des objets musicaux créoles, et l'on peut à ce titre émettre l'idée d'une créolisation à multiples étages. Le destin de la musique « noire » des USA en constitue certainement le cas le plus illustratif. Des *work songs* des champs de coton où travaillaient les esclaves a émergé le blues, non plus africain mais déjà objet créole, dont est « sorti » le jazz, au début du XX^e siècle. Cette naissance correspond à un certain lieu (La Nouvelle-Orléans, déjà marquée par un fort imaginaire créole) et à un certain moment social. Le jazz s'impose comme une musique urbaine, nocturne (largement liée au monde de la pègre), une scène sur laquelle vont pouvoir évoluer des interprètes fortement individualisés, parfois extérieurs au groupe noir (Jamin & Williams 2010). Dès lors, le jazz n'est plus confiné dans une enclave ethnique (alors même que la société américaine continue à être racialement ségréguée) ; il part à la conquête du monde, entité désormais autonomisée par rapport au blues, ce qui peut être compris comme une deuxième créolisation. Le blues demeure quant à lui, pendant plusieurs décennies, une musique « folklorique » (*folk blues*), largement rurale, ethniquement marquée (d'où l'expression de « peuple du blues » qui sert de titre à un ouvrage de LeRoi Jones [1968] sur l'histoire du jazz) et dont les interprètes restent dans une relative obscurité. Mais, en tant qu'objet [271] créole, il n'est pas une structure figée et il continue à évoluer : la migration vers les villes du Nord et l'électrification des instruments donnent naissance à une nouvelle forme jouant de l'accentuation rythmique (*Chicago blues*), permettant l'accès à un public

plus large. Ce rhythm'n'blues finit par franchir la ligne de couleur et par se transmuier au milieu des années 1950 en rock'n'roll, forme adaptée à un jeune public blanc, qu'il soit interprété par des musiciens noirs ou blancs. Il faut toutefois attendre encore quelques années pour qu'une nouvelle créolisation s'accomplisse, avec son appropriation et sa réinvention par la jeunesse britannique (*british blues*). Le dernier avatar du blues, à la symbolique particulièrement forte, est sans doute sa résurgence mystérieuse, dans les années 1990, en Afrique de l'Ouest¹⁴. Alors qu'aucun ethnomusicologue n'avait pu repérer une quelconque forme africaine à l'origine directe du blues – à l'exception notable de Gilbert Rouget, qui avait enregistré en pays malinké un solo de harpe luth (*seron*, variante de la *kora*) où l'on pouvait reconnaître la ligne de basse continue du boogie-woogie¹⁵ –, rien ne laissait penser qu'on allait découvrir dans le nord du Mali une musique qui lui semble étroitement apparentée, comme si elle provenait de la même source ancestrale ! Musique qui n'est sans doute rien moins que traditionnelle, liée à la chaîne d'innovations représentée par l'adoption de la guitare électrique et la diffusion, par transistors et cassettes, de sons musicaux venus des USA, dont les affinités formelles avec certaines structures harmoniques et mélodiques propres aux peuples du Sahel ont permis leur remarquable appropriation locale, puis leur propagation sur la scène mondiale. Ce que l'on peut considérer comme une ultime créolisation, qui boucle l'une des boucles du *Black Atlantic* (Gilroy 2003 [1993]).

¹⁴ À laquelle Martin Scorsese a consacré un opus spécifique, dans sa série de films sur l'histoire du blues.

¹⁵ *Musique d'Afrique occidentale*, disques Vogue, collection Musée de l'Homme, 1968 (enregistrements de mai-décembre 1952).

La traversée créole de la mangrove identitaire

[Retour à la table des matières](#)

On trouve aux Antilles une formation végétale caractéristique des littoraux tropicaux, s'étalant sur une zone imprécise où la mer et la terre s'interpénètrent. Elle joue un rôle important dans le maintien de la biodiversité marine : les mangles (noms antillais des palétuviers) plongent leurs branches dans l'eau saumâtre pour qu'elles rejoignent le fond et y deviennent racines, offrant du même coup une nurserie pour les alevins et tout un grouillement d'animalcules avant qu'ils ne reviennent vers la haute mer...

[272]

Nous empruntons l'image de la « traversée de la mangrove » au roman de Maryse Condé, originaire de la Guadeloupe, qui campe admirablement la vie et les tensions d'une localité créole, à partir du regard qu'un étranger porte sur elle (1989), pour référer à la prolifération des postures identitaires ayant émergé dans des sociétés (Bonniol 2006) qui, du fait de leur appartenance aux marges de l'Occident, ont produit de longue date en leur sein (au moins depuis la fin du XIX^e siècle, comme la figure de Louis-Joseph Janvier a déjà permis de l'évoquer) des intellectuels susceptibles de développer, dans le cadre d'essais politiques ou historiques, ou dans le registre poétique, une réflexion autocentrée et d'intervenir, à partir de leur vision interne, dans les débats savants. La plupart de ces auteurs, sauf lorsque l'un d'entre eux s'installe dans une posture provocatrice de reniement, comme V. S. Naipaul, se veulent les hérauts de leur société et porte-parole de leurs identités. Ils ont alors souvent des positions « réactives » qui privilégient, face à l'assimilation à l'Occident, les survivances africaines, voire le racialisme noir. Le mouvement de la négritude, impulsé localement dans les années 1930 par Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas (en lien avec l'Africain Léopold Sédar Senghor), en est l'illustration la plus exemplaire. Et c'est en rupture avec cette pensée de la

continuité africaine que s'est répandue une nouvelle posture, l'affirmation créole ¹⁶.

69La créolisation peut en effet correspondre à un processus hautement conscient, ce qui lui donne un fort potentiel artistique et politique (Szwed 2003). Sa promotion par les écrivains natifs opère un retour, que l'on peut qualifier de réflexif, de la notion vers les sociétés concernées. Les formes créoles deviennent signes de résistance, icônes de l'identité locale (Abrahams 2003), exprimant, comme c'est originellement le cas dans le registre linguistique, le choix de la nationalisation. Succédant à l'image de la perte et de la dégradation, l'idée de créolisation entend mettre positivement l'accent sur la résistance locale et quotidienne face à la domination coloniale. Telle est la position de René Depestre, pour qui la créolisation, ce « processus d'accélération baroque des héritages culturels », aboutit à des « éléments puissants de communion esthétique à partir des cruelles antinomies que la colonisation avait tramées dans la vie plantationnaire » (1994 : 164). Par là s'installe une dialectique intime, où un optimisme de base proclame la capacité d'agir des individus appartenant à ces sociétés, transposable dans d'autres sociétés marquées par une diversité interne.

[273]

La pensée d'Édouard Glissant s'inscrit dans un registre où l'analyse se prolonge dans le projet politique et esthétique. Lorsqu'on évoque l'extension de l'idée de créolisation, on ne peut que convoquer sa figure, et ses propos sur la Martinique et l'archipel des Caraïbes, où est affirmé le « lien que toute pensée noue avec le lieu de son expérience » (Ménil 2011 : 143). Glissant a souvent autoqualifié sa pensée d'« archipélique », car elle s'ancre dans la réalité éparpillée des Antilles, dans l'« essaimage des îles », rejoignant un imaginaire partagé avec les autres écrivains de la Caraïbe, comme l'a si bien résumé la célèbre formule de Brathwaite : « The unity is submarine ». Récusant tout rattachement unique à des mondes extérieurs, notamment à l'Afrique, Glissant a ainsi été, dans un premier temps, le chantre d'un recentrement fondamental sur le territoire des îles avec la notion d'« antillanité », se proclamant « pacotilleur de la réalité caraïbe », en référence aux marchandes qui parcouraient autrefois l'archipel, pas-

¹⁶ La critique de la négritude et de son travers essentialiste avait été, dans le même temps, développée par l'écrivain haïtien René Depestre (1989).

sant d'île en île au temps du cabotage (1997 : 231). Il a notamment donné au paysage une fonction d'opérateur poétique et esthétique : « notre paysage est son propre monument : la trace qu'il signifie est repérable par-dessous. C'est tout histoire » (Glissant 1981 : 21). Sans doute faut-il voir, dans cette « trace » évoquée, l'empreinte paysagère de la plantation. Face à ce qu'il estime être les manques de la restitution historique du passé, et rejoignant en cela une posture propre à certains écrivains antillais comme Derek Walcott, il proclame la nécessité d'une *vision prophétique du passé*, afin de rendre visible ce qui a échappé à toute représentation, en faisant appel aux arts de l'imagination, notamment la littérature qui peut servir d'instrument de transmission, voire même de reconstitution, cherchant des traces là où on ne s'attend pas normalement à les trouver¹⁷. Ainsi peut-il puissamment évoquer le façonnement particulier que les hommes ont dû subir en ces lieux : l'aventure des descendants d'Africains dans le Nouveau Monde commence pour lui dans la violence et le traumatisme [274] originels endurés par leurs ancêtres dans l'« antre du bateau négrier ». Ce qu'il dénomme le *Transbord* installe des déterminations irréductibles, marquées par l'effacement, la « démuntion » du passé (Ménil 2011). Seul le *Détour*, motif central renvoyant à l'invention et à la réponse créatrice, a permis le déploiement de stratégies de résistance, l'invention de modes de survie, un « échappement collectivisé » qui s'est manifesté au quotidien dans un temps et un espace social dérobés par les esclaves au sein même des interstices du système.

¹⁷ La friction des écrivains antillais avec l'histoire a été directement explicitée dans un texte d'Edward Baugh, poète jamaïcain, au titre révélateur : « The West Indian Writer and his Quarrel with History », communication au colloque de la Carifesta, Kingston, Jamaïque, 1976. Ces écrivains fustigent l'impuissance des historiens à se confronter à une « histoire du silence », du fait même de l'absence de leur matériau classique, les traces écrites, et de la rareté des vestiges matériels. Une telle ligne de pensée, fortement exprimée par Derek Walcott, pour qui « History is irrelevant in the Caribbean » (1974), a été largement développée par Édouard Glissant, qui fait appel, face à ce manque, aux arts de l'imagination : « Le passé, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous, est pourtant là (ici) qui nous lancine. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement, de le "révéler" de manière continue dans le présent et l'actuel [...]. Parce que le temps antillais fut stabilisé dans le néant d'une non-histoire imposée, l'écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée... En ce qui nous concerne, l'histoire en tant que conscience à l'œuvre et l'histoire en tant que vécu ne sont donc pas l'affaire des seuls historiens » (1981 : 132-133).

Réfutant la notion de « diaspora » (la traite installe une donnée singulière comparée à d'autres dispersions comme la diaspora juive, où un peuple se continue ailleurs et, malgré son déplacement, « maintient l'être »), Édouard Glissant proclame qu'une population transbordée de force se change en une nouvelle donnée du monde, en un autre peuple, qui ne peut plus imaginer qu'il est issu d'une racine unique. Ainsi, tout en reconsidérant les métaphores liées à la souche, à la provenance, il oppose les cultures « ataviques », celles qui lui semblent caractériser les vieilles civilisations fondées sur des mythes fondateurs, sur une genèse, par l'intermédiaire d'une filiation sans faille (« elles en tirent non seulement la légitimité de la possession de leur propre terre, mais aussi la légitimité de l'agrandir, ce qui a été le fondement même de la colonisation », et les « cultures composites » qui ne peuvent y prétendre (car « elles n'ont pas eu le loisir et les moyens de créer le mythe de la création du monde, parce que ce sont des cultures qui sont nées de l'histoire »¹⁸). Ces cultures composites peuvent vivre dans ce manque, dans la nostalgie des cultures ataviques qui entrent dans leur propre composition, et ainsi se minorer elles-mêmes (Ménil 2011 : 242), ou, au contraire, être valorisées à partir de la métaphore du « rhizome » empruntée à Gilles Deleuze et Félix Guattari, qui permet de qualifier un réseau horizontal unissant divers surgeons culturels. Ainsi se manifeste, loin d'une conception excluante de l'identité, une prédisposition à la « Relation », préfigurant en quelque sorte les configurations propres aux sociétés plurielles contemporaines, auxquelles renvoie l'expression glissantienne du « Tout-Monde » (Glissant 1990)¹⁹. Cette montée en généralisation a conduit Édouard Glissant, à partir des [275] années 1990, à déplacer la notion d'antillanité vers la pensée de la créolisation, inséparable chez lui d'une pensée de

¹⁸ « L'Europe et les Antilles », interview d'Édouard Glissant par Andrea Schwieger Hiepko, Berlin, 1998.
[<http://www.potomitan.info/divers/glissant.htm>].

¹⁹ Jean-Loup Amselle a pu contester cette conception de la créolisation, car elle lui semble en quelque sorte manquer son but, réintroduisant par la fenêtre l'essentialisme qu'elle a voulu chasser par la porte, dans la mesure où elle renvoie les cultures ataviques à une pureté initiale et où la « poétique de la Relation » constitue des identités-racines là où elle croit les abolir (2001 : 22, 82). Alain Ménil est venu à la rescousse d'Édouard Glissant, insistant à nouveau sur le fait que la créolisation n'est intelligible qu'en tant que processus, qu'elle n'a pas de contenu culturel fixe, à la seule réserve qu'elle a effectivement déjà eu lieu quelque part (2011 : 554, 556).

l'Utopie. De descriptif et fonctionnel, le concept devient une valeur qui relève du poétique, d'une nouvelle manière de faire et d'être ensemble (Ménil 2011). La créolisation apparaît comme le moteur de la Relation, processus continu, toujours en mouvement, qui ne saurait se figer dans des absolus identitaires ²⁰ (Glissant 1997 : 26) : son résultat est ainsi marqué par l'imprévisibilité.

Les épigones d'Édouard Glissant, dans leur texte-manifeste *Éloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989) ont, au contraire, pu donner l'impression de s'arrêter sur les résultantes d'un tel processus. Ils déplacent quelque peu leur point d'ancrage par rapport à leur prédécesseur, dans la mesure où ils se fondent sur l'existence d'une famille de langues, les créoles, que l'on peut retrouver, au-delà des Caraïbes, en divers points de la planète, notamment, en ce qui concerne les créoles à base lexicale française, dans l'océan Indien, aux Mascareignes (Réunion et Maurice) et aux Seychelles (où le créole est langue nationale à côté du français et de l'anglais, et où se tient chaque année une Semaine internationale créole). Se plaçant sous le signe du partage de ces langues par tous les secteurs sociaux, ils refusent, reprenant le discours glissantien du détour (la débrouillardise « compère-lapinesque », précise Raphaël Confiant [1993] lorsqu'il se livre à une interprétation critique du parcours césairien), l'idée d'une origine africaine exclusive pour les cultures qui ont pu apparaître en ces lieux, insistant au contraire sur « l'agrégat *interactionnel ou transactionnel*, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989 : 26), en forgeant pour l'occasion le néologisme de « diversalité ». On a pu souligner la valeur performative de leur auto-affirmation créole (« Maintenant nous savons que nous sommes créoles »), qui entend se déployer dans le registre privilégié de l'art, et qui a présidé à la large diffusion locale de leurs propositions identitaires (Célius 2006).

²⁰ Dans son essai sur Faulkner, Glissant se confronte à un univers dominé par la fatalité de la filiation. Il écrit alors : « réfléchissant à cette question de l'identité, moi qui suis d'une communauté dont l'identité a toujours été niée, non seulement comme réalité mais aussi comme principe [...] je trouve que l'un des manques des sociétés colonisées a été d'adopter, sans réflexion critique, les principes d'identités des colonisateurs » (1996 : 99-117 et 126-138).

Ces propositions ont fait l'objet de vives critiques : elles constitueraient, selon certains analystes, une « rupture en trompe-l'œil » (Giraud 1997), car toujours gouvernées par le « démon des origines » et contaminées par le « virus de l'essence », comme le signalerait le suffixe en « té » de leur marque déposée (Burton 1994). Pour d'autres, la créolité ne serait qu'un [276] produit à la mode, qui exprimerait sur le fond un processus de dénégation des avancées de la génération précédente (avec la remise en cause d'Aimé Césaire comme figure tutélaire) et, *in fine*, de soumission au nouvel ordre mondial (Le Brun 1996). Il est un fait que la police de la langue prônée par le groupe (comme en témoigne le choix graphique de la « déviance maximale » par rapport au français dans l'écriture du créole et la volonté affirmée de préservation d'un créole basilectal) cadre mal avec la remarquable fortune éditoriale que le mouvement a connue auprès du public français, avec l'attribution du prix Goncourt à Patrick Chamoiseau, en 1992, pour son roman *Texaco*²¹. Ce dernier a pu utilement préciser les fondements politiques de sa pensée dans un ouvrage théorique postérieur, où il insiste sur le contexte de domination qui a présidé à son écriture, tout en affirmant, avec Édouard Glissant, qui a cosigné ensuite avec lui un certain nombre d'interventions pour le grand public francophone, la dimension essentiellement poétique de toute action sur le monde (Chamoiseau 2002).

Les propositions d'Édouard Glissant et celles des « élogistes » semblent en fait s'inscrire dans un certain « air du temps » interprétatif, transnational, imprégné par les idées de convergence, d'improvisation et de créativité (Abrahams 2003). Dans les pays anglo-saxons, où cette posture est particulièrement affirmée, il correspond à l'entrée en scène des études littéraires et des *cultural studies*, qui entendent rendre compte du monde en devenir à partir de notions généralisables, comme celle de « cultures de l'entre-deux » (Bhabha 2007 [1994]) ou celle d'hybridité. Cette dernière métaphore²² a été reprise notamment par les sociologues britanniques Stuart Hall (2007) et Paul Gilroy

²¹ Avant même l'attribution du prix, Milan Kundera avait souligné la remarquable pénétration de la littérature « créole » dans le champ littéraire français, dans un article de la revue *L'Infini*, intitulé « Beau comme une rencontre multiple » (Kundera 1991). Kundera mettait l'accent sur la dimension multiculturelle de cette écriture, héritière de plusieurs traditions à la fois : « Une œuvre d'art est un carrefour [...]. Le nombre de rencontres qui y ont lieu me semble être en rapport étroit avec la valeur de l'œuvre » (*Ibid.* : 51).

(2003 [1993]), familiers, quant à eux, des sociétés afro-américaines et de leurs prolongements migratoires (ils sont respectivement d'origines jamaïcaine et guyanaise). Pour Paul Gilroy, la traite et l'esclavage sont au fondement même d'une diaspora qui ne peut être qu'hybride ; il met également en avant le fait que des échanges entrepris dans d'aussi effroyables conditions ont pu produire du neuf, de l'inattendu, de l'inspéré. Reprenant dans son ouvrage princeps *The Black Atlantic* le concept de « double conscience » de W. E. B Dubois, [277] il fait de cette diaspora le lieu par excellence d'une contre-culture de la modernité, qui ne s'appuie sur aucun registre qui ne soit « pur », mais se présente au contraire comme multiple, « polyphonique ». De même, pour le Cubain Antonio Benítez-Rojo, qui était installé aux États-Unis et assumait pleinement une posture postmoderne ainsi qu'un ancrage dans les études littéraires, les configurations répétitives des îles antillaises imposées par la Plantation doivent se lire à la lumière d'une théorie du chaos (Benítez-Rojo 1996), rejoignant en cela le « chaosmonde » d'Édouard Glissant.

Mais la téléologie optimiste et irénique de ces propositions touchant à la rencontre des cultures se trouve battue en brèche sur les lieux mêmes où elle cherche ses fondements. Elle se confronte sur le terrain avec ce que Rosalind Shaw et Charles Stewart (1994) ont appelé l'« antisyncrétisme », une force antagonique impulsée par des acteurs qui souhaitent au contraire la défense des frontières. On ne peut en effet que constater la récurrence, face à la rhizomisation mobile rêvée par Glissant, d'une tendance à la fixation identitaire (Collier & Fleischmann 2003). De fait, la créolisation est éminemment problématique pour certains individus ou groupes, qui veulent par exemple se rattacher au passé africain (Stewart 2007). Ainsi observe-t-on la permanence des affirmations anti-créoles, plus ou moins inspirées par l'afrocentrisme, qui s'appuient sur les théories de la continuité et des survivances. Pour le linguiste et essayiste Merwin Alleyne, par exemple, qui a travaillé sur la Jamaïque (1988), les vues « créationnistes » de la créolisation n'éclairent qu'un aspect restreint des processus culturels à l'œuvre : elles ne rendent compte que d'une couche de

²² Le lexique de l'hybridité, qui a recours au langage de la botanique et à la logique du franchissement de la barrière des espèces, connote une violence contre-nature, comme l'atteste son étymologie, rattachée à l'*hubris* (folie meurtrière, désordre, traversée des limites).

surface affectée par les contacts, au détriment d'une structure africaine profonde. Ces mémoires et ces prédispositions héritées des cultures ancestrales africaines, qui déterminent les adaptations futures, il les reconnaît dans les cérémonies funéraires, les rites de naissance, les croyances dans les esprits, l'interprétation des rêves, mais aussi dans la musique, tout comme dans l'oralité, marquée par la fonction phatique et créative du discours, l'improvisation verbale. Comme l'écrit le sociologue haïtien Jean Casimir, qui se situe sur la même ligne, « qualifier la culture locale de créole fait courir le risque de confondre les créations des ethnies dominées avec les adaptations des institutions européennes par l'ethnie dominante » ; l'accent mis sur l'harmonie fait oublier les tensions et les conflits (Casimir cité in Allen 1998 : 49). De telles positions s'inscrivent dans le prolongement du mouvement de la « conscience noire », qui a tendance à prendre aujourd'hui, grâce aux nouveaux moyens de communication, une ampleur transnationale (l'Afrique pouvant désormais être considérée comme un signifiant mobile et non localisé qui, selon Jean-Loup Amselle [2001], a désormais une vocation « planétaire »).

[278]

Si la dynamique culturelle se présente sous le signe du mélange ou des convergences innovantes, elle ne peut toutefois pas se soustraire, comme le remarque Michel Agier (2000), à ce type de « marquages identitaires de la vie sociale », fondés le plus souvent sur l'origine. Sans doute pourrait-on considérer que la confrontation de choix idéologiques opposés témoigne de la marge liberté offerte aux acteurs dans les situations créoles (Chivallon 2002a). Tout comme on peut interpréter les divergences pérennes sur la manière d'établir une « mémoire collective », dans la mesure où y coexistent plusieurs récits fondateurs, souvent contradictoires : de là l'absence d'un métadiscours communautaire, le corps social refusant la nécessité d'un corpus mémoriel unifié (Chivallon 2002b).

De manière plus oblique, tout comme on peut accuser le nationalisme créole, tel qu'il fut mis en avant il y a deux siècles par l'élite sociale qui combattit pour l'indépendance des pays latino-américains (les « pionniers créoles » [Anderson : 1996]), d'avoir contribué à occulter de fait certains groupes, on peut aussi reprocher aux États

contemporains qui affichent leur multiculturalité sous ce label de l'instrumentaliser au profit d'une représentation de la nation où seules sont insérées les images dignes de figurer dans le portrait national. Ainsi, à Trinidad, les Indiens, qui constituent pourtant une large part de la population, se trouvent à l'écart de l'échiquier créole, loin des rêves d'ouverture tels que certains théoriciens les imaginent. La métaphore de l'arc-en-ciel y est censée représenter une nation unie, tout en étant composée de groupes raciaux distincts qui cohabitent. Il se trouve que cette célébration multiculturelle de l'« unité dans la diversité » se révèle une fiction, dans la mesure où elle occulte la tension qui découle de ce qui est une simple juxtaposition, celle des Afro-Trinidadiens et des Indo-Trinidadiens, masquant de surcroît les contradictions de classe au profit de certaines formes autorisées de la diversité culturelle, fondées en définitive sur la persistance de « races » qui sont amenées à voisiner (Khan 2007). À Maurice, cette fiction a fait long feu, car la composante indo-mauricienne de la population y a numériquement pris le dessus sur des « créoles » placés désormais en position de minorité, la créolisation ne pouvant plus dès lors être considérée que comme un processus marginal, face à un multiculturalisme désormais fortement affirmé...

C'est sur ce point de la gestion sociale et politique de la multiculturalité que le « projet créole » peut être utilement précisé. Revenons à la figure d'Édouard Glissant de retour à New York, où il a longtemps résidé, et enseigné. Le voilà discourant dans un documentaire qui lui est consacré, à nouveau émerveillé devant cette diversité qu'il perçoit dans les rues de la métropole, face à ce chatoiement sans cesse renouvelé de la multiplicité des couleurs de peau, des apparences vestimentaires, des quartiers mêmes [279] de la ville... Mais, ajoute-t-il bien vite, ce n'est pas là une réalité créole (Billy & Glissant 2010) ! Il s'agit plutôt de la traduction visuelle du multiculturalisme américain, qui organise un compartimentage ethnique. Loin donc du continuum créole, où la diversité culturelle s'ordonne selon des gradients au sein desquels les individus se positionnent et évoluent sans cesse, sans assignation à des groupes discrets séparés les uns des autres.

Dans les écrits savants qui en font la promotion, tels ceux, explicites, de Glissant ou ceux qui, de manière plus implicite, s'inscrivent dans le sillage de penseurs de la postmodernité comme Homi Bhabha, la créolisation n'est généralement pas explorée en termes d'évène-

ments ou de processus concrets : on y trouve surtout des spéculations sur *ce qui devrait advenir*. La créolisation assume par là le double sens du terme *modèle* qu'on peut lui accoler : un *modèle de*, outil pour l'analyse, et un *modèle pour*, digne d'imitation, relevant d'une conscience politique (Stewart 2007).

En tant que « modèle de », la créolisation met en jeu un dispositif temporel au long cours, tourné à la fois vers le passé et vers l'avenir. Elle implique un régime d'historicité fondé sur la mémoire des sources ancestrales dont proviennent les formes culturelles présentes, alors même que, en tant que processus dynamique en permanence confronté à de nouvelles influences, elle s'inscrit dans un mouvement qui s'éloigne de l'origine, rendant toujours plus difficile de reconstruire un chemin de retour à la source (Baron 2003). La créolisation semble traduire une tension propre aux sociétés où elle s'est manifestée, qui trouvent leur genèse tout à la fois dans la relation de domination qui a été imposée aux segments de population rassemblés en un même lieu (celle qui a installé une division sociale première, induite d'abord par le statut juridique, puis qui s'est poursuivie à travers le préjugé racial) et dans le dépassement de ce dualisme fondateur.

La dichotomie sociale persistante a sans doute inspiré la formulation inquiète de la *plural society*, le pessimisme d'écrivains comme Walcott, Patterson ou Naipaul, l'idée de systèmes moraux en compétition, d'où un négativisme que Brathwaite considérait comme prévalant dans ces sociétés. Mais à l'affirmation provocatrice de V. S. Naipaul, dans son roman *The Mimic Men* (1967) centré sur le paradigme du mimétisme, selon laquelle rien n'a jamais été créé aux Antilles et rien n'y sera jamais créé, Derek Walcott avait répondu en transformant le « rien » en un « jamais vu » positif, en une présence plutôt qu'une absence (1974 : 9). Il soulignait ainsi la dimension fondamentalement subversive de la créolisation, dans ce qu'elle offre une résistance culturelle locale aux entreprises de domination culturelle des métropoles. Cette résistance, qui n'est évidemment pas une [280] révolte, correspond à une construction culturelle édifiée par le bas, opérée à l'insu du colonisateur, qui n'a pas saisi comment il pouvait en être affecté lui-même. S'il est licite, comme le remarque Alain Ménil, d'agréger ces sociétés à l'Occident, cette occidentalité a été considérablement travaillée, dans la singularité du rapport qu'elles entretiennent avec ce qui les domine, car « ce qui les domine est aussi partie pre-

nante de l'univers qui les a structurées » (*Ibid.* : 255). Les sujets, « pris en tenaille entre deux modalités d'existence et d'affirmation des cultures, (y) ont à se débattre entre diverses légitimités concurrentes, mais non égales » (*Ibid.* : 249). Cette expérience coloniale leur donne « le sentiment intime d'une double conscience », alors que les intellectuels critiques européens, même les plus lucides, semblent rester enserrés dans le territoire qui les a éduqués, comme en témoignerait par exemple la cécité d'Adorno au jazz (*Ibid.* : 257-258).

En tant que « modèle pour », le concept de créolisation a pour lui de ne pas se référer à un processus achevé, et d'être riche de possibilités latentes que nous ne faisons pour l'instant que pressentir (sans postuler pour autant qu'il y aurait là un principe structurant des sociétés engagées dans la mondialisation !). Il peut renvoyer positivement à une certaine manière de gérer, en un même lieu, une diversité fondatrice et le rapport à l'Autre qu'elle implique, de régler cette tension interne que l'on vient d'évoquer, qui aboutit à la confrontation permanente de modèles contradictoires susceptibles d'orienter à divers moments les comportements des individus (Benoist & Bonniol 1997). La leçon principale de cette appréhension de la diversité s'ouvre sur un paradoxe : elle est en effet de reconnaître l'autre en soi et d'échapper « aux mirages mortifères d'une identification ethnique de la réalité culturelle [...] à l'association coutumière d'une culture avec l'enclos de l'ethnie » (Ménil 2011 : 534), alors même que la réalité où elle est apparue a été « marquée par le souci constant d'ethniciser toute relation » (*Ibid.* : 183) et que « le concept ne reproduit nullement la conscience que ces sociétés ont d'elles-mêmes, lorsqu'elles reconduisent l'obsession de l'origine ou cultivent un racisme » (*Ibid.* : 186).

*

Achevons donc cette exploration d'un concept sur une opinion quelque peu circonspecte. Il persiste en effet dans ces sociétés des adhérences sociales et culturelles contraires à la créolisation, qui relèvent de ce qu'Édouard Glissant dénommait les « pulsions ataviques », qui sourdent de contextes saturés d'idéologie, dans l'obsession d'une mémoire marquée par une tragédie majeure dont la trace demeure encore visible sur [281] l'épiderme des individus, et donc dans l'affleurement toujours possible de la race dans les interactions sociales : d'où le fort coefficient politique qui ne peut qu'affecter le point de vue de l'analyste, souvent amené, à son corps défendant, à

prendre parti (au risque parfois d'être lui-même pris à partie...). Mais la créolisation correspond, à l'évidence, à une avancée remarquable qu'il est loisible de mettre en valeur, celle qui a permis d'ouvrir des espaces où ont pu être neutralisées ces forces de division et exorcisées la violence et l'oppression du passé, démontrant aujourd'hui au monde qu'il est possible, en dépit de telles conditions de départ, et au-delà du constat d'un éventuel « miracle » (Trouillot 1998 ; Price 2001), d'entrevoir distinctement la perspective d'un horizon non racial.

Planche 1. Agostino Brunias, *Free Women of Color with Their Children and Servants in a Landscape* [= *Femmes libres de couleur accompagnées de leurs enfants et de leurs serviteurs dans un paysage*], ca. 1770-1796

[Retour à la table des matières](#)



Oil on canvas, 20 x 26 1/8 in. (50.8 x 66.4 cm). Brooklyn Museum, gift of Mrs. Carll H. de Silver in memory of her husband, by exchange and gift of George S. Hellman, by exchange, 2010.59. New York, USA Agostino Brunias (ca. 1730-1796), peintre italien installé à Londres, quitta l'Angleterre au sommet de sa carrière pour la Dominique et les îles voisines des Antilles de récente colonisation britannique. Dans ce groupe, caractéristique de la diversité des couleurs de peau propre aux sociétés antillaises (représenté dans un paysage de l'île de la Dominique, à la façon des portraits de propriétaires terriens de Hogarth ou de Gainsborough...), deux femmes, sans doute métisses, se distinguent, vêtues de longues

robes à l'européenne, jupons plissés et corsages lacés, mais coiffées du haut foulard typique de la mode du pays, surmonté d'un large chapeau qui protégeait des ardeurs du soleil. Ce sont peut-être des sœurs, accompagnées de leur mère, avec leurs enfants à la chevelure blonde et leurs esclaves. Elles témoignent de l'opulence qu'avaient pu atteindre certaines familles de libres de couleur, avec un style de vie qui se voulait aristocratique, le nombre des suivantes et des domestiques signalant le rang social (les hommes et les jeunes garçons sont en livrée de laquais, comme en Europe). Toussaint Louverture portait sur son gilet des boutons décorés de reproductions de peintures de Brunias (cf. Amanda Michaela Bagneris 2009).

Planche 2. Frédéric Mialhe, *Dia de Reyes*

[Retour à la table des matières](#)



Extrait de *Album Pintoresco de la Isla de Cuba*, La Havane (?), 1851 (?), planche 16 (copy in special collections, University of Virginia Library, Charlottesville, USA). Frédéric Mialhe, artiste français, vécut à Cuba de 1838 à 1854. Il fut un pionnier dans l'utilisation de la nouvelle technique de la photographie pour la réalisation de ses lithographies (cf. Emilio Cueto 1994).

[282]

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

Abrahams, Roger D., 2003, « Questions of Criolian Contagion », *Journal of American Folklore*, 459 : 73-87.

Adams, Richard N., 1959, « On the Relation Between Plantation and "Creole" Cultures », in Vera Rubin, ed., *Plantation Systems of the New World*. Washington, Pan American Union : 73-79.

Agier, Michel, 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Parenthèses / Paris, IRD (« Eupalinos »).

Allen, Carolyn, 1998, « Creole Then and Now : The Problem of Definition », *Caribbean Quarterly*, 44 (1-2) : 33-49.

Alleyne, Mervyn C., 1988, *Roots of Jamaican Culture*. London, Pluto Press.

Amselle, Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.

Anderson, Benedict, 1996 [1983] *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, La Découverte.

Ans, André-Marcel d', 1987 *Haïti. Paysage et société*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Bagneris, Amanda Michaela, 2009, *Coloring the Caribbean. Agostino Brunias and the Painting of Race in the British West Indies, c. 1765-1800*. Cambridge, Harvard University, PhD.

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.

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

Bastide, Roger, 1969, « État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines », *Journal de la société des américanistes* 58 : 7-29.

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

Bastide, Roger, 1996 [1970], « Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines », *Bastidiana*, 13-14 : 77-88.

Beckford, George L., 1972, *Persistent Poverty. Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*. London, Oxford University Press.

Benítez-Rojo, Antonio, 1996 [1989], *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham, Duke University Press.

Benoist, Jean, 1972, [*L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*](#). Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Benoist, Jean, 1993, [*Anthropologie médicale en société créole*](#). Paris, Presses universitaires de France (« Les champs de la santé »).

Benoist, Jean, 1996, « [Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives](#) », *Études créoles*, 19 (1) : 47-60.

Benoist, Jean, 1998, [*Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*](#). Paris, Éd. du CTHS.

Benoist, Jean, 1999, « [Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation](#) », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Montréal, AUPELF-UREF / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 96-104.

Benoist, Jean, 2012, « [La créolisation : locale ou mondiale ?](#) », *Archipélies*, 3-4 : 19-30.

[283]

Benoist, Jean, ed., 1975, [*Les Sociétés antillaises. Études anthropologiques*](#). Montréal, Centre de recherches caraïbes.

Benoist, Jean & Jean-Luc Bonniol, 1997, « La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, [*La Diversité linguistique et*](#)

[culturelle et les enjeux du développement](#). Montréal, AUPELF-UREF / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 161-172.

Bernabé, Jean, 2012, « [Créolisation, contacts de langues et de cultures : approche épistémologique et descriptive d'un mécanisme asymétrique](#) », *Archipelies*, 3-4 : 63-86.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant, 1989, *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Bernand, Carmen *et al.*, 2001, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 114 : 61-66.

Best, Loyd, 1971, *Un modèle d'économie pure de plantation*. Fort-de-France, Centre d'études régionales Antilles-Guyane (« Les Cahiers du CERAG » 24).

Bhabha, Homi K., 2007 [1994], *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Trad. de l'américain par Françoise Bouillot. Paris, Payot.

Bickerton, Derek, 1975, *Dynamics of a Creole System*. London-New York, Cambridge University Press.

Bolland, Nigel O., 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*. Kingston, Ian Randle.

Bonniol, Jean-Luc, 1980, [Terre-de-haut des Saintes. Contraintes insulaires et particularisme ethnique dans la Caraïbe](#). Paris, Éd. caribéennes.

Bonniol, Jean-Luc, 1992, *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Albin Michel.

Bonniol, Jean-Luc, 2006, « Situations créoles, entre culture et identité », in Carlo A. Célius, ed., *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, Nota bene : 49-59.

Bonniol, Jean-Luc, 2012, « Les théories "anglo-saxonnes" de la créolisation culturelle », *Archipelies* 3-4 : 31-44.

Bonniol, Jean-Luc, ed., 2001, *Paradoxes du métissage*. Paris, Éd. du CTHS.

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

Burton, Richard, 1994, « *Ki moun nou yé ? La question de la différence dans la pensée antillaise contemporaine* », in Fred Réno & Richard Burton, eds, *Les Antilles-Guyane au rendez-vous de l'Europe. Le grand tournant ?* Paris, Economica (« Caraïbe-Amérique latine ») : 123-151.

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

Casimir, Jean, 1991, *La Caraïbe, une et divisible*. Port-au-Prince, Commission économique pour l'Amérique latine et la Caraïbe des Nations Unies-Henri Deschamps.

Cassidy, Frederic G., 1982 [1961], *Jamaica Talk. Three Hundred Years of the English Language in Jamaica*. London, Macmillan Education.

[284]

Célius, Carlo A., 1999, « La créolisation, portée et limites d'un concept », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Montréal, Université des réseaux d'expression française / Beyrouth, Université Saint-Joseph : 49-95.

Célius, Carlo A., 2006, « Considérations sur l'énonciation de "l'identité créole" à partir du cas d'Haïti », in Carlo A. Célius, ed., *Situations créoles...* : 155-186.

Célius, Carlo A., ed., 2006, *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, Nota Bene (« Société »).

Chamoiseau, Patrick, 2002, *Écrire en pays dominé*. Paris, Gallimard (« Folio » 3677).

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

Chivallon, Christine, 2002a, « La diaspora noire des Amériques : réflexion sur le modèle de l'*hybridité* de Paul Gilroy », *L'Homme* 161 : 51-74.

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

Cohen, Robin & Paola Toninato, eds, 2009, *The Creolization Reader, Studies in Mixed Identities and Cultures*. New York, Milton Park / Oxon, Routledge.

Collier, Gordon & Ulrich Fleischmann, eds, 2003, *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam-New York, Rodopi (« Matatu » 27-28).

Colomines, Joan, 1954 *Diccionario critico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 4 vol.

Condé, Maryse, 1989, *La Traversée de la Mangrove*. Paris, Mercure de France.

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

Confiant, Raphaël, 2012, « Du charivari français au "chalbari" créole à la Martinique », *Archipélies*, 3-4 : 169-190.

Cueto, Emilio, 1994 *Mialhe's Colonial Cuba. The Prints that Shaped the World's View of Cuba*. Miami, Historical Association of Southern Florida.

Cunin, Elisabeth, 2004, *Métissage et multiculturalisme en Colombie. Carthagène : le noir entre apparences et appartenances*. Paris, L'Harmattan.

Dash, J. Michael, 1996, « Psychology, Creolisation and Hybridisation », in Bruce King, ed, *New National and Post-Colonial Literature*. Oxford, Clarendon : 45-58.

De Jong, Nanette, 2003, « An Anatomy of Creolization : Curaçao and the Antillean Waltz », *Latin American Music Review*, 24 (2) : 233-251.

Depestre, René, 1989 *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris, Seghers (« Chemins d'identité »).

Depestre, René, 1994, « Les aventures de la créolité : lettre à Ralph Ludwig », in Ralph Ludwig, ed., *Écrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise : nouvelles, poèmes et réflexions poétiques*. Paris, Gallimard (« Folio. Essais » 239) : 159-170.

Drummond, Lee, 1980, « The Cultural Continuum : A Theory of Intersystems », *Man* 15 : 352-374.

[285]

Du Bois, W. E. B., 2004 [1903] , *Les Âmes du peuple noir*. Paris, Rue d'Ulm.

Dugoujon, Casimir (Abbé), 1845, *Lettre sur l'esclavage dans les colonies françaises*. Paris, Pagnerre.

Fayer, Joan M. & Joan F. McMurray, 1999, « The Carriacou Mas' as "Syncretic Artifact" », *Journal of American Folklore*, 443 : 58-73.

Firmin, Anténor, 1885, [*De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*](#). Paris, F. Pichon.

Frazier, Edward Franklin, 1949, *The Negro in the United States*. New-York, Macmillan Co.

Furnivall, John S., 1956, *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. New York, New York University Press.

Ghasarian, Christian, 2012, « Réflexions sur la créolisation et sa production à la Réunion », *Archipelies* 3-4 : 87-96.

Gilroy, Paul, 2003 [1993] , *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Trad. de l'américain par Jean-Philippe Henquel. Paris, Kargo-L'Éclat.

Ginzburg, Carlo, 1980, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*. Trad. de l'italien par Monique Aymard. Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).

Giraud, Michel, 1997, « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines*, 148 : 795-811.

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

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

Glissant, Édouard, 1996, *Faulkner, Mississippi*. Paris, Stock.

Glissant, Édouard, 1997, *Poétique*, 4. *Traité du Tout-Monde*. Paris, Gallimard.

Gruzinski, Serge, 1999, *La Pensée métisse*. Paris, Fayard.

Hagège, Claude, 1985, *L'Homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris, Fayard.

Hall, Stuart, 2007, *Identités et cultures. Politiques des "cultural studies"*. Éd. par Maxime Cervulle. Trad. de l'anglais par Christophe Jaquet. Paris, Amsterdam.

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

Hazaël-Massieux, Marie-Christine, 2008 *Textes anciens en créole français de la Caraïbe. Histoire et analyse*. Paris, Publibook.

Herskovits, Melville J., 1941, *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press.

Hoetink, Harry, 1967, *The Two Variants in Caribbean Race Relations. A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*. London-New York, Oxford University Press.

Jamin, Jean & Patrick Williams, 2010, *Une anthropologie du jazz*. Paris, CNRS Éd.

Jolivet, Marie-José, 1982, *La Question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, Éd. de l'ORSTOM (« Mémoire » 96).

[286]

Jones, LeRoi, 1968 [1963], *Le Peuple du blues. La musique noire dans l'Amérique blanche*. Paris, Gallimard.

Khan, Aisha, 2007, « Good to Think ? Creolization, Optimism, and Agency », *Current Anthropology*, 48 (5) : 653-673.

Kundera, Milan, 1991, « Beau comme une rencontre multiple », *L'Infini*, 34 : 50-62.

L'Étang, Gerry, 2012, « À la genèse des sociétés créoles : la variation écologique », *Archipelies*, 3-4 : 45-62.

Lagarde, Benjamin, 2012 *Réunion Maloya. La créolisation réunionnaise telle qu'entendue depuis sa musique traditionnelle*. Aix-en-Provence, Université Aix-Marseille, thèse de doctorat.

Le Brun, Annie, 1996, *Statue cou coupé*. Paris, Jean-Michel Place.

Leiris, Michel, 1955, [*Contacts de civilisations en Guadeloupe et en Martinique*](#). Paris, Unesco-Gallimard.

Mary, André, 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne », in Philippe Laburthe-Tolra, ed., *Roger Bastide, ou Le "réjouissement de l'abîme"*. Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992. Paris, L'Harmattan : 85-98.

Mary, André, 1999, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga, Gabon*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 97).

Mary, André, 2000, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Le Cerf (« Sciences humaines et religions »).

Ménil, Alain, 2011, *Les Voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*. Paris, De l'incidence.

Meyran, Régis, 2008 *Le Mythe de l'identité nationale*. Paris, Berg international.

Mintz, Sidney W., 1960, *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History*. New Haven, Yale University Press.

Mintz, Sidney W., 1966, « The Caribbean as a Socio-Cultural Area », *Cahiers d'histoire mondiale*, 9 (4) : 912-937.

Mintz, Sidney W., 1971, « The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization », in Dell Hymes, ed., *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press : 481-496.

Mintz, Sidney W., 1996, « Enduring Substances, Trying Theories : The Caribbean Region as *Oikoumenê* », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2) : 289-311.

Mintz, Sidney W., 2010, *Three Ancient Colonies, Caribbean Themes and Variations*. Cambridge, Harvard University Press.

Mintz, Sidney W. & Richard Price, 1976, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past. A Caribbean Perspective*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis-Élie, 1797, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie*

française de l'isle Saint-Domingue... Philadelphie, Moreau de Saint-Méry. 2 vol.

Naipaul, V.S., 1967, *The Mimic Men*. London, Deutsch.

Palmié, Stephan, 2006 « Creolization and Its Discontents », *Annual Review of Anthropology*, 35 : 433-456.

[287]

Palmié, Stephan, 2007, « Is there a Model in the Muddle ? "Creolization" in African American History and Anthropology », in Charles Stewart, ed., *Creolization. History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, Left Coast Press : 178-200.

Petijean Roget, Jacques, ed., 1975, [*Histoire de l'isle de Grenade en Amérique, 1649-1659. Manuscrit anonyme de 1659*](#). Montréal, Presses de l'Université de Montréal (« Recherches caraïbes »).

Price, Richard, 2001, « The Miracle of Creolization », *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 75 (1-2) : 35-64.

Price, Richard & Sally Price, 2005, *Les Arts des Marrons*. Trad. de l'américain par Michèle Baj-Strobel. La Roque-d'Anthéron, Vents d'ailleurs.

Quatrefages, Armand de, 1884, « Observations relatives à l'action exercée par le milieu américain sur les races de l'ancien continent », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, série 3, tome 7, fasc. 1-4 : 579-585.

Redfield, Robert, Ralph Linton & Melville J. Herskovits, 1936, « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist* 38 (1) : 149-152.

Rousseau, Jacques, 1972, « Des colons qui apportent avec eux leur écologie », in Jacqueline M. C. Thomas & Lucien Bernot, eds, *Langues et techniques, nature et société. Offert en hommage à André G. Haudricourt à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Paris, Klincksieck : 337-345.

Shaw, Rosalind & Charles Stewart, eds, 1994, *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London-New York, Routledge.

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

Smith, Michael G., 1961a, « The Plural Framework of Jamaican Society », *British Journal of Sociology*, 12 (3) : 249-262.

Smith, Michael G., 1961b, « West Indian Culture », *Caribbean Quarterly* 7 (3) : 112-119.

Smith, Michael G., 1962, *Kinship and Community in Carriacou*. New Haven, Yale University Press.

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

Stewart, Charles, 2007, « Creolization : History, Ethnography, Theory », in Charles Stewart, ed., *Creolization. History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, Left Coast Press : 1-25.

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

Thiébaud, Claude, 2003, « Comment peut-on être Créole ? », *Creolica*, 23 avril 2003 [<http://creolica.net/thiebaut04.pdf>].

Trouillot, Michel-Rolph, 1992, « The Caribbean Region : An Open Frontier in Anthropological Theory », *Annual Review of Anthropology* 21 : 19-42.

Trouillot, Michel-Rolph, 1998, « Culture on the Edges : Creolization in the Plantation Context », *Plantation Society in the Americas* 5 (1) : 8-28.

Wagley, Charles, 1957, « Plantation America : A Culture Sphere », in Vera Rubin, ed., *Caribbean Studies. A Symposium*. Kingston, Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies : 3-13.

[288]

Walcott, Derek, 1974, « The Caribbean : Culture or Mimicry ? », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 16 (1) : 3-13.

Wilson, Peter, 1973 *Crab Antics. The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven, Yale University Press.

Wright, Philip, ed., 1966 [1907], *Lady Nugent's Journal of her Residence in Jamaica, 1801-1805*. Kingston, Institute of Jamaica.

Références filmographiques

Billy, Yves & Matthieu Glissant, 2010, *Édouard Glissant, la créolisation du monde*. Auteurs Associés, France 5, 51'.

Deslauriers, Guy, 2003, *Biguine*. Scénario de Patrick Chamoiseau. Kreol Productions, France Ô, 90'.

Résumés

Français

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de créolisation sert au premier chef à qualifier, dans les sociétés esclavagistes puis post-esclavagistes des Nouveaux Mondes, un processus de création culturelle faisant suite à une violence fondatrice. Le concept est-il pour autant généralisable pour rendre compte des phénomènes de changement culturel articulés à un réseau d'échanges mondialisé, au risque de priver le concept de sa capacité explicative jusque-là corrélée à un espace-temps spécifique ? La créolisation, en tant que processus culturel, est dotée d'une charge identitaire qui lui donne un fort potentiel politique et esthétique : une nouvelle donne s'est imposée avec sa promotion par les écrivains natifs. Ne correspondant plus seulement à un modèle interprétatif, mais à un modèle pour un projet fondé sur le refus de la racine unique et la récusation du référencement ethnique de la diversité culturelle, elle se heurte à ce titre aux forces adverses qui tiennent au contraire à la défense des frontières, dans des contextes saturés d'idéologie, où la race n'en finit pas d'imposer ses contraintes, y compris sur les efforts d'analyse.

Mots clés :

créole, créolisation, esclavage, race, société de plantation, création culturelle, interculturalisation, continuum culturel, Antilles, Caraïbe, océan Indien, mondialisation, multiculturalisme

Summary

[Retour à la table des matières](#)

Through the Prism of Creolization : An Attempt to Exhaust a Concept

The concept of creolization refers, first of all, to a process of cultural creation in slavery and post-slavery societies in the New World, a process following on the violence committed at the foundation of these societies. Can this concept be generalized to explain cultural changes related to a worldwide network of exchanges without depriving it of its explanatory power, drawn from its linkage to a precise time and place ? As a cultural process, creolization is laden with a sense of identity that endows it with great political and aesthetic potential. A new situation has emerged owing to its adoption and promotion by native writers. This concept no longer refers solely to an interpretative paradigm but also to a cause that refuses both the idea of a single root and an ethnic referential framework for cultural diversity. It thus encounters adverse forces that advocate defending borders, in contexts saturated with ideology, where race has not stopped imposing limitations, even on efforts to analyze the situation.

Keywords :

Creolization, Slavery, Plantation Society, Cultural Creation, Cultural Continuum, Indian Ocean, Multiculturalism

Articles du même auteur

[Chronique d’un lieu de pensée. Fonds Saint-Jacques](#) [Texte intégral]

Matoury, Ibis Rouge, 2015, 207 p., notes bibliogr., index (« Espace outre-mer ») Paru dans *L’Homme*, [217 | 2016](#)

[“Un miracle créole” ?](#) [Texte intégral] Paru dans *L’Homme*, [207-208 | 2013](#)

Fin du texte