Jean Benoist

Médecin et anthropologue
Laboratoire d'Écologie humaine, Université d'Aix-Marseille III, France.

(1996)

“Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

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 hébergés (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 de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean Benoist, anthropologue

"Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives."

Un article publié dans la revue **Études créoles**, vol XIX, n°1, 1996, pp. 47-60.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 9 janvier 2008 son autorisation de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

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 letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 11 janvier 2008 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Jean Benoist

“Métissage, syncrétisme, créolisation:
métaphores et dérives”

Un article publié dans la revue **Études créoles**, vol XIX, n°1, 1996, pp. 47-60.

Table des matières

[Introduction](#)

[Entre biologique et social](#)

[Créolisation, hybridation](#): nouveaux avatars, nouvelles avenues.

[Au-delà des opérations intellectuelles](#)

[Références](#)

Jean Benoist

"Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives".

Un article publié dans la revue **Études créoles**, vol XIX, n°1, 1996, pp. 47-60.

Introduction

"Souvent les métaphores ne sont pas entièrement *déréalisées*, *déconcrétisées*. Il traîne encore un peu de concret dans certaines définitions sainement abstraites. Une psychanalyse de la connaissance objective doit revivre et achever la *déréalisation*" Bachelard. *Psychanalyse du feu* 1992 (1949) : 124-125.

[Retour à la table des matières](#)

Ces phrases de Bachelard ne nous incitent-elles pas à l'examen de certains concepts souvent employés par les anthropologues, les linguistes ou les historiens lorsqu'ils parlent des rencontres qui se déroulent au sein des mondes créoles ? De multiples transferts terminologiques font passer des termes tels que métissage, hybridation, syncrétisme d'un niveau de la réalité à un autre. Et il s'agit d'autant de métaphores, dont on se demande souvent si, justement faute d'être *déréalisées* -c'est à dire déchargées d'autres éléments de leur contenu que celui qui sert à faire image- elles ne véhiculent pas des messages masqués qui insinuent des croyances et des préjugés au sein des raisonnements et des déductions.

Il est nécessaire de clarifier avant toute argumentation le sens des implications relatives au métissage, en situant ce terme si constamment utilisé dans le champ où ils a pris naissance. Et de se demander

ce que ce terme, et d'autres véhiculent lorsqu'ils sont déplacés vers un autre champ. Comment cerner ce qui est transférable ailleurs, et le discerner de ce qui n'est transféré que par inadvertance, par une sorte d'accompagnement d'un concret "qui traîne encore dans certaines définitions sainement abstraites" ? Où s'introduisent des analogies illusoires ?

Mais, si l'usage de métaphores, c'est-à-dire cette façon de transporter à une chose le nom qui en désigne une autre, est si commun dans ce domaine, et en particulier la métaphore du métissage, n'est-ce pas pour une raison plus troublante, qui ébranle la scientificité de bien des discours ? On parle trop de "métissage" pour qu'il ne s'agisse que d'une image. Lévi-Strauss nous rappelle opportunément "cette loi de la pensée mythique que la transformation d'une métaphore s'achève dans une métonymie" (Lévi-Strauss 1962 : 141). C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus d'une image, mais de l'expression d'une relation réelle entre les phénomènes qui sont désignés du même terme. Bien des dérives peuvent alors se produire, par une pente naturelle qui conduit à imaginer que des phénomènes portant le même nom se déroulent selon les mêmes lois, et que ce qui se passe dans le champ où on emploie la métaphore est l'homologue de ce qui se passe dans son champ original.

Entre biologique et social

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans le rapport au social de concepts issus de faits biologiques que cet examen s'impose le plus et permet de débusquer de fausses inférences.

Parler de "métissage" à propos de langue ou de culture est une métaphore qui prend sa source dans un phénomène biologique, le croisement entre des individus appartenant à des ensembles biologique-

ment différents. Mais cette évidence apparemment simple cache des pièges autrement plus complexes, qu'il importe de déceler.

Commençons par ce qui est le plus clairement biologique, l'hybridation. Il s'agit d'une fécondation qui ne suit pas les lois naturelles. Elle traverse les barrières que la nature a établies entre des sous-ensembles et qui les séparent suffisamment pour que, de part et d'autre de ces barrières, l'évolution les différencie de plus en plus, rendant tout retour en arrière, toute convergence, impossible. L'action de l'homme, sur les plantes surtout, mais aussi sur des animaux, permet des fécondations qui vont à l'encontre de ces séparations. Leurs produits, les hybrides, combinent des traits parentaux, mais ils peuvent - pas nécessairement- être fragiles, stériles, voire dysmorphiques.

Les premiers travaux scientifiques sur le métissage ont pris pour base conceptuelle l'hybridation. Aux yeux des anthropologues de la première moitié de ce siècle, le métissage est une hybridation qui se produit chez l'homme moderne, contre les lois de la nature, à la suite des bouleversements de l'histoire et de la multiplication des contacts. On les a alors étudiés en s'inspirant des connaissances relatives aux croisements animaux "pour proposer l'introduction dans les sociétés humaines de méthodes rappelant plus ou moins celles de la zootechnie; partant de là, il fut notamment pris des mesures prohibant certains croisements ou interdisant à certaines "races" le passage de certaines frontières (Neuville, 1933 :1). Les explications des anthropologues se sont alors orientées dans deux directions. Les uns, s'appuyant sur l'idée qu'une "race" est une entité répondant à un modèle idéal dont toutes les populations ne seraient que des approximations altérées, cherchaient à préciser les caractères de ces "races" et à observer les résultats de leurs mélanges. Qu'en était-il des individus aux sangs mêlés face à ceux qui avaient un sang pur ? Présentaient-ils des caractères traduisant une perturbation : dysharmonies morphologiques, troubles de la reproduction, inadaptations physiques ou mentales ?

D'autres portaient d'une conception moins statique. Les "races" étaient à leurs yeux le produit historique de séparations prolongées entre des groupes humains suivies de rapprochements et de métissages entre certains d'entre eux. Il n'y avait pas de modèle *a priori*. Autrement dit, la race n'était pas une essence, mais une existence et le métissage en la dissolvant en reconstituait une autre.

Des expéditions anthropologiques allèrent examiner les métis les plus inattendus : entre Hollandais et Hottentots, entre Anglais et Polynésiens ; de multiples travaux portèrent sur les Noirs des USA, sur les populations de Hawaï, sur les anglo-indiens etc. Les résultats sont décevants, car les conclusions de ces travaux dépendent des paradigmes des chercheurs, qui n'échappaient pas à la tautologie impliquée par leur façon d'aborder l'étude. Ce que les premiers voyaient comme l'altération du modèle idéal, les autres le percevaient comme la genèse d'un nouveau type.

Mais tous, et c'est cela qui compte pour nous, se référaient fondamentalement à l'hybridation, et se situaient exclusivement sur le plan de la typologie raciale de l'espèce humaine.

Vint le démembrement de l'entité "race", qu'elle ait été conçue comme essentielle ou comme existentielle, par les généticiens. On rectifia le regard : l'objet de la recherche, le seul qui reflétât la réalité était la *population*. Faite d'individus se reproduisant entre eux, elle est suffisamment séparée d'autres populations par des discontinuités géographiques ou culturelles pour qu'elle maintienne avec elles un écart génétique. Cet écart, entre populations, se traduit donc en termes de fréquence de gènes : si les populations diffèrent entre elles, c'est avant tout par la fréquence des divers gènes qui constituent leur patrimoine héréditaire. Très peu de ces gènes -du moins parmi ceux qui construisent l'essentiel du patrimoine- sont spécifiques d'une seule population.

Le métissage prenait alors toute autre figure. Aux yeux du généticien des populations humaines, un métissage a lieu lorsque, par le

biais d'unions fécondes, des gènes d'une population pénètrent dans une autre. Il en résulte un changement de la fréquence de ces gènes dans la population issue de cette rencontre. L'idée d'une entité raciale intégrée s'efface alors devant une conception particulière de l'hérédité, selon laquelle chaque groupe humain a son propre lot de gènes. La rencontre féconde entre des groupes correspond à des flux d'échanges. Les gènes circulent entre des populations sans changer la nature de celles-ci : au niveau génétique, une population issue d'un "métissage" (du moins quand le brassage des apports initiaux est achevé) n'est pas structurellement différente de celle qui est demeurée isolée. Le métissage apparaît comme un processus de l'évolution humaine et non comme un accident nécessitant une "hygiène raciale", un eugénisme inspiré de la zootechnie. C'est ce que les commissions réunies par l'Unesco pour préparer la déclaration sur les aspects biologiques de la question raciale ont bien souligné (Benoist, 1995).

Mais nous ne sommes pas au bout de nos peines... En effet, que signifie le fait de substituer au métissage vu comme croisement d'entités raciales le métissage vu comme un flux génique d'une population à une autre ? Pour observer des flux et leurs conséquences les généticiens peuvent opérer à bien des niveaux : un canton ou une province, dans des sociétés rurales traditionnelles, des groupes tribaux, mais aussi des continents. Tous ces flux répondent exactement à la même structure du strict point de vue du biologiste, et il existe un continuum des distances génétiques entre populations qui part du plus semblable (deux villages voisins) pour aller au plus différent (les peuples de deux continents) sans rupture fondamentale.

Mais est-ce ce point de vue qui prévaut lorsque le terme "métissage" est employé à propos des unions humaines hors du cercle des spécialistes ? Non. C'est une discontinuité qui est mise en avant, une discontinuité qui brise ce continuum en deux parties: d'une part, des flux qui ne sont pas conçus comme des mélanges, d'autre part, ceux qui le sont. Seuls sont dits "mélanges" les flux géniques entre des populations dont la société perçoit les traits physiques comme signifi-

cativement différents. La différence entre un flux "métissant", si on me permet l'expression, et tout autre flux ne tient aucunement à une particularité structurelle *biologique* qui lui soit propre, mais à *une perception sociale* différente, appuyée sur la mise en avant de certains caractères physiques des populations en cause (couleur de la peau, forme des cheveux etc.) et à la non-perception d'autres caractères, qui sont du point de vue génétique tout aussi significatifs des distances entre des populations (groupes sanguins, marqueurs biologiques divers, voire proportions corporelles). Alors que les flux géniques, seule réalité génétique, concernent l'ensemble des caractères génétiques qui s'échangent entre des populations, *le "métissage", perception sociale, ne se définit que par ceux qui, parmi les traits physiques sont socialement visibles, et idéologiquement significatifs de distance. "Métissage n'exprime pas une distance biologique préalable aux unions mais la biologisation de leur distance culturelle"* (Benoist, 1991 : 18)

Bien plus, cette "biologisation" ne renvoie pas aux connaissances de la génétique et de l'anthropobiologie moderne, et elle s'en tient à une vision typologique de races, initialement pures, que le métissage croiserait pour aboutir à un produit mixte. En réalité, on discute peu de ce point, mais on l'implique dans le terme de "métissage", qui, où qu'il soit employé, va le véhiculer. Dans son emploi populaire pour désigner la dimension biologique des unions entre individus différents, "métissage" porte donc en lui les représentations anciennes qui conduisaient à disqualifier les métis et à s'opposer au décroisement des "races" (cf Benoist et Bonniol, 1994)... Il apparaît alors clairement que le terme de "métissage" lorsqu'il est utilisé hors du domaine biologique n'est pas, comme on tend à le croire, une métaphore directement puisée dans biologique : *"métissage" est la pensée sociale de l'hybridation*. L'emploi du terme "métissage" introduit subrepticement cette pensée, qui s'infiltré dans la désignation de langues, de cultures, de sociétés comme "métisses"; le terme porte en lui comme autant d'impuretés toutes les images issues de l'hybridation (pour une mise en perspective très claire de la terminologie, en particulier dans les mondes créoles, voir Chaudenson, 1991). Dans la mesure où "métis-

sage" ne désigne pas un fait biologique (le flux génique) mais "naturalise" un fait social (la distance perçue), son emploi métaphorique véhiculer plus qu'il ne semble.

Qu'introduit-il subrepticement ?

Avant de tenter de répondre, tournons-nous vers une autre métaphore souvent utilisée à propos des sociétés, des langues et des cultures créoles : "syncrétisme". On sait que le mot est d'abord employé pour désigner des religions qui rassemblent plusieurs cultes antérieurement séparés. On l'a appliqué aux cultes de Mithra ou d'Isis ; on en a usé lors des efforts en vue de rassembler des protestantismes dispersés. Mais surtout on y a vu une décadence des formes pures de certaines religions par leur coalescence avec d'autres. Les syncrétismes sont alors entendus, ainsi que le note significativement l'*Encyclopédia Universalis* comme "manifestations religieuses hybrides, impures (...) qui correspondaient à un stade de décadence c'est-à-dire à l'incapacité de subsister dans la rigueur de leurs formes constitutives". Le propos est sans ambiguïté : altération de formes pures, perte d'identités, reconstructions hétéroclites.

Et maintenant nous pouvons en venir au coeur de notre propos. Dans l'emploi de ces termes -et de quelques autres du même ordre- il s'agit au départ de qualifier des situations sociales ou culturelles où le mélange semble le fait dominant, en employant des termes relatifs à des fusions, à des mélanges, à des interpénétrations, On va chercher dans le champ biologique (ou ce que l'on croit communément tel) ou religieux des expressions qui permettent des métaphores aisées à comprendre de tous. Mais ces métaphores ne sont pas *déréalisées* : elles introduisent sans qu'on y prenne garde d'autres messages que celui du mélange lui-même.

Dès le départ, "métissage", comme "syncrétisme", impliquent en effet l'opposition entre une pureté initiale et le mélange qui la remet en cause. Selon les positions idéologiques, ce mélange peut être dange-

reux ou constructeur : les débats, disputes et oppositions ont beaucoup porté sur le jugement de valeur qu'il convient de faire à son propos. Mais ils se sont rarement attaqués au coeur masqué du problème : parler de mélange implique nécessairement un état antérieur au mélange, un état conçu implicitement comme stable, comme inaltéré. Et on passe aisément, presque spontanément de cette image à celle d'un état initial de pureté : raciale, sociale, culturelle.

Les implications en sont lourdes. Comment pense-t-on le pur ? On le pense cohérent, inaltéré, d'une identité affirmée et indiscutable. L'analyse du mélange le dissout au contraire en son hétérogénéité. Ses sources multiples le disloquent à mesure qu'on les précise, et il n'a d'autre identité que cet éclatement. Car l'essence de l'identité est la pureté. Le mélange est destructeur, et cette impureté empêche toute identification. On ne le comprend qu'en identifiant ses composants, c'est-à-dire en le ramenant à un état antérieur qui justement nie l'état présent... N'entend-on pas ici des échos au débat sans cesse recommencé sur l'identité antillaise, prise entre un mélange qui la brouille et des racines qui la disloquent ? Et lorsqu'enfin la lumière semble se faire sur une identité nette, c'est à travers cette autre aliénation que Confiant (1995 : 38) nomme joliment un "infarctus ontologique" : au prix d'un refus du mélange, parce qu'il est impur, et du retour mythique à une source plus pure. La souffrance identitaire des sociétés créoles, thème douloureux, fait écho aux regards dissolvants qu'elle a incorporés !

"Métissage", "syncrétisme" portent en eux ces implications. Même lorsqu'elles ne sont pas placées au devant de la scène, elles la fracturent et rendent toute autre pensée impossible. Il n'est point besoin alors de l'explicitier : la morale, l'éthique, l'esthétique sont du côté du pur. Le mélange demande un choix, un effort, même lorsqu'on veut seulement l'accepter au sein de soi-même. Alors que le pur va de soi. Quelque part, sans qu'on le sache, le mélange, le métissage fait référence à cet *hybride*, ce croisement contre nature, qui dissout les entités essentielles et qui bricole l'assemblage de leurs fragments. Est-ce alors

aux scientifiques d'user inconsidérément de termes qui portent en eux le fondement de la contestation la plus puissante des êtres, celle de leur identité ?

Société métisse, société à part, société qui comme l'enfant bâtard n'est jamais légitime. Société qui se dérobe à toute saisie, qui se dissout à mesure qu'on la scrute, et qui, comparée aux sociétés entièrement légitimes, qu'elles soient d'Afrique, d'Europe ou d'Asie, a le sentiment d'être avant tout une société altérée.

Et cependant... D'autres métaphores ouvrent une autre voie, qui renverse radicalement ces images, et qui conduit à un autre avenir que celui d'un éternel désir de s'excuser de n'être que soi-même, qui conduit à une vision entièrement positive.

Créolisation, hybridation : nouveaux avatars, nouvelles avenues.

[Retour à la table des matières](#)

On connaît le courant de pensée dit de la post-modernité, qui met en relief les traits propres à la société qui émerge alors que semble s'estomper le monde dit jusque là "moderne", celui qui par ses États-Nations, par ses structures cohérentes, permettait aux individus de se situer avec peu d'ambiguïté les uns par rapport aux autres et au sein des courants sociaux et historiques. On assiste en effet de plus en plus à l'érosion des entités "holistiques" (groupes clos, communautés). La société elle-même qui, au sens de Durkheim, transcende et coordonne les actes des individus, semble devenir insaisissable. La ville actuelle, comme la société toute entière, est le lieu de l'effritement de tout ce qui semblait jusque là solide. Comme si les individus cessaient d'appartenir à une série de sous-ensembles d'échelles différentes, agencés dans un ordre social, pour se trouver immergés dans un monde fluide où ils recevraient de toutes parts informations, valeurs, biens, désirs,

sans qu'aucun d'eux ne parvienne à s'ériger en absolu. Au monde clos où des unités communiquaient entre elles semble succéder un monde ouvert à des flux multiples que chacun reçoit différemment de son voisin. Même là où la réalité ne répond pas encore à cette image, cette tendance se dessine clairement. Écoutons sur ce thème l'un des porte-parole les plus qualifiés, Ulf Hannerz. Dans un ouvrage consacré à l'organisation sociale en milieu urbain (Hannerz, 1980), il distinguait trois tendances principales qu'il désigna sous les noms de "*encapsulation*", "*segregativity*", et "*integrativity*". Il s'agissait de rendre compte du contraste entre ceux qui vivaient dans un cercle bien délimité, en discontinuité avec d'autres secteurs de la société, intégrés volontairement ou non à des ensembles culturels séparés, et ceux qui amorcent une tendance nouvelle, en nouant des relations en réseau par delà toute frontière. Internet est à cet égard un véritable paradigme.

Si l'on se place au niveau de la gestion des faits culturels au sein des cultures complexes, il apparaît alors que "des significations différentes peuvent apparaître selon différentes relations sociales et cela indépendamment de la dynamique interne propre à ces relations; et les contenus culturels de relations plus ou moins proches les uns des autres peuvent s'entrechoquer" (Hannerz 1992 : 40.). Autrement dit, la lecture culturelle d'une situation, et les valeurs impliquées dans cette lecture, changent selon la relation, selon les individus, sans que l'on puisse se référer à un ensemble de valeurs indépendant des situations elles-mêmes. Il semble alors à cet auteur et aux tenants de ce point de vue, que, face aux compartementalisations et aux ségrégations territoriales, cela traduise la tendance à édifier un "écoumène" global mettant en réseau "ceux qui s'engagent plus systématiquement dans l'intégration culturelle -dans des synthèses, dans le syncrétisme, dans ce que sous certaines conditions l'on désignerait comme *créolisation*" (Hannerz 1992, p. 45).

De pluraliste (c'est-à-dire formé de la coexistence d'entités différentes au sein d'un système qui agence leurs relations), le monde devient "post-pluraliste". Les unités sociales et culturelles perdent leur

image, leurs contours et leur projet pour entrer dans un état de permanente transition. "Un véritable espace global d'interconnexions culturelles et de dissolutions devient alors imaginable : *les authenticités locales se rencontrent et s'amalgament*" (Clifford 1988 : 4). Idée formulée de façon incisive à propos de l'île de La Réunion dans un texte fortement marqué par le concept de post-modernité : "la prospective l'emporte sur la rétrospective" (Fuma et Poirier, 1991 : 61).

Commentant les idées de Clifford, Marylin Strathern relève que "l'ethnographie doit être une ethnographie de situations, se déplaçant entre les cultures, une pratique cosmopolite qui contribue à l'hybridation qu'elle rencontre partout" (Strathern 1992 : 94). Là encore, une métaphore vient rendre compte de cet état : la "créolisation" ! L'auteur continue en effet en remarquant que "ce qui est nouveau est la façon dont nous concevons l'hybridation. Ceux qui célébraient auparavant l'intégration des éléments culturels font porter maintenant systématiquement leur attention sur le caractère unique de fragments. La créativité ne peut alors se rencontrer que dans leur recombinaison. (...) Loin de nous trouver à la fin des nombreuses histoires présentes dans le monde, l'histoire européenne du développement d'une culture unique est à placer du côté de la *créolisation* de la culture elle-même. Clifford évoque la Caraïbe : une histoire de dégradation, d'imitation, de violence, mais aussi une histoire rebelle, syncrétique, créative" (Strathern 1992 : 94-95).

Curieux renversement que celui qui fait passer les sociétés créoles de l'état de marges imparfaites à celui de précurseurs de la post-modernité... La relecture de travaux déjà anciens montre cependant que les observateurs avaient dégagé depuis longtemps des traits constitutifs des sociétés issues de la plantation coloniale - fondatrice des mondes créoles- qui étaient un véritable prélude au monde moderne et à ce qu'il est en train de devenir sous nos yeux. La nouvelle mise en perspective de la créolisation par les tenants de la post-modernité révèle alors son sens réel : les sociétés créoles, plus exactement les sociétés de plantation, ont, depuis longtemps, préfiguré ce que le monde

contemporain nous donne à voir et que les travaux récents tentent d'interpréter.

Intéressant renversement du jeu : longtemps les anthropologues et les linguistes qui s'intéressaient à l'organisation sociale et aux productions culturelles des mondes créoles ont été perçus comme des marginaux, opérant sur des objets flous. Mal à l'aise lorsqu'il s'agissait de dialoguer avec la majorité de leurs collègues, ils se voyaient opposer un scepticisme de bon aloi par ces derniers, qui insistaient sur le caractère "authentique" des sociétés où ils opéraient eux-mêmes. Les changements eux-mêmes, intervenant au sein de noyaux solidement constitués ne mettaient pas en cause leur intégrité, ni la structure d'un monde authentique, fait d'unités clairement définies. Même lorsqu'on l'accent portait sur les perméabilités intrarégionales entre ces unités, rien n'altérait ces objets centraux de l'observation.

Les sociétés créoles ne se pliaient pas à ces modèles. D'emblée hétérogènes (selon les critères précédents) elles révélaient qu'aucune conception "cellulaire" ne s'appliquait à elles. Aussi en vint-on à user à leur égard, en comparaison avec les sociétés privilégiées par l'ethnologie classique, de concepts tels que "fluidité", "absence de structures communautaires", "métissage", "ambivalence"...

Une vision moins négative est apparue très tôt, notamment dans l'étude de ces sociétés, antillaises : "le cadre qui était valable pour l'étude de petites unités sociales indépendantes et autarciques doit être profondément remanié lors de l'étude des segments interdépendants d'ensembles socioculturels plus vastes" (Rubin 1975 : 160). Car les Antilles ne montraient qu'exceptionnellement de "petites unités sociales indépendantes" (les Noirs marrons, Saint-Barthélemy). Partout ailleurs, le continuum l'emportait sur les discontinuités, la mobilité sur la stabilité, la diversité sur l'homogénéité. Cela ne signifiait nullement qu'il s'agisse de sociétés en marge, de sociétés perturbées, comme le pensait une tradition ethnologique qui ignorait à peu près tout d'elles. Déjà en 1960, Vera Rubin concluait à leur propos qu'on "assiste à la

naissance non d'une culture hybride mais d'une tradition antillaise originale" (1975 : 164). Si les approches structuralo-fonctionnalistes qui semblaient adaptées au modèle cellulaire d'autres sociétés ne marchaient pas ici, cela ne disqualifiait pas ces sociétés, mais l'approche ethnologique classique. Car aucune de leurs réalités locales ne pouvait être interprétée sans référence à la société globale, sans insertion dans l'histoire, sans prise en compte des rapports de classe au sein d'une économie qui préfigurait à bien des égards celle du capitalisme moderne, et cela dès les premières décennies de la formation de ces sociétés.

Un observateur informé et pertinent dit bien dans un récent ouvrage de synthèse l'inéadéquation du regard longtemps posé sur elles : "Le XVII^e siècle vivait à l'ère préindustrielle, et l'idée qu'il y ait pu avoir une "industrie" de plantation avant qu'elle n'existe en métropole peut sembler une hérésie. (...) Mais pourquoi ces idées préconçues devraient-elles masquer les aspects industriels de la plantation ? Cela peut sembler le monde à l'envers que de trouver ces fabriques ailleurs qu'en Occident et si tôt. Petit à petit, on reconnut le caractère insolite de cette combinaison de formes agricoles et industrielles qu'est la plantation de canne, et qui au XVII^e siècle était sans doute ce qui ressemblait le plus à une industrie" (Mintz, 1991 : 69-70). L'erreur de perspective de bien des ethnologues était de se référer aux sociétés "primitives" alors que la trame analytique et explicative était celle des sociétés modernes. Il ne s'agissait pas d'une convergence avec la société industrielle, mais de sa préfiguration.

Mais voici la fin des plantations. Dissoutes à la Martinique, en voie d'effacement à la Guadeloupe et à La Réunion, ébranlées ailleurs en se pliant à la mondialisation de la production sucrière, partout les sociétés issues des plantations sont remises en cause. Leur fin souligne encore mieux combien elles précèdent l'évolution toute récente du monde industriel vers cette post-modernité, dont les traits sont si familiers chez elles. L'étude ethnologique et sociologique des Antilles, des zones de plantation anciennes en général, en Amérique comme dans

l'océan indien est à l'aise avec les méthodes mises en oeuvre pour comprendre désormais les sociétés qui émergent en Occident à partir de la rupture des mondes anciens : mettre en relief non les normes selon lesquelles s'organise la vie de leurs membres mais les liens qui tressent entre eux des réseaux, cet "ensemble de connexions reliant les membres d'un système social par delà les catégories sociales et les groupes" (Wellman 1988 : 21). Comme dans les sociétés urbaines modernes aux prises avec les mouvements migratoires et l'instabilité des liens sociaux, la réponse aux questions relatives à la structure, au fonctionnement, à l'identité d'une société est en contradiction avec l'analyse statique de groupes sociaux conçus comme figés et définitivement formés. L'étude de "segments interdépendants d'ensembles socioculturels plus vastes" dont le mouvement, la "fluidité", sont la règle est une approche nécessaire, dont l'omission explique l'échec de tant d'ethnologues qui, après avoir tenté de travailler sur les sociétés créoles, s'en sont détournés sans laisser de résultat.

Plus important encore est le message que l'emploi du terme "créolisation" à propos des sociétés post-modernes adresse aux sociétés créoles. À la différence de "métissage" ou de "syncrétisme", ce n'est pas un message qui renvoie à un péché originel, à une impureté fondatrice. Au contraire, il porte en lui des représentations positives : il décrit un processus et non un état; il n'insinue aucune négativité quant à son éventuel point de départ ; il inverse les centres de référence. La référence identitaire change alors de signification. Le multiple n'est pas une tare, il est une source; le fluide n'est pas une impossibilité d'être, il en est la modalité, et la condition... Étonnante convergence, par des démarches qui souvent s'ignorent, avec les écrivains et les poètes. Lorsque Glissant décrit la racine de l'identité antillaise comme étant un "rhizome" -ce support étalé et multiple de l'iris- et non une racine à pivot, unique, exigeant les exclusions, ne rejoint-il pas l'ethnologue ?

Le choix des métaphores n'est pas neutre. De proche en proche, elles s'harmonisent avec la construction de la culture, et, pour chacun,

de soi-même. Le changement de regard, du *métissage* à la *créolisation*, est aussi un changement de projet.

Au-delà des opérations intellectuelles

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous qualifions de chercheurs. La simple honnêteté exige de nous que nous ne cessions de clarifier nos concepts de façon à rendre notre observation plus précise et notre argumentation plus cohérente. Mais nous sommes chercheurs en sciences humaines. C'est bien plus que la recherche sur le vivant. C'est la recherche sur le vivant-se-concevant-lui-même, se représentant à lui-même. Et notre recherche, notre discours imbibent cette représentation. Jamais ils ne peuvent être neutres. Ils s'incorporent, dès qu'ils sont émis, à la culture dont ils traitent.

À ce niveau, nos concepts cessent alors de n'être que des concepts analytiques. Sans que nous le voulions, ils deviennent opératoires, et la charge d'impureté, ce qui est apparu plus haut comme *la part non-déréalisées des métaphores* est justement leur part active. C'est à partir de ces "contaminations" qu'ils viennent littéralement travailler l'identité personnelle et l'arrimer à l'histoire. Nous avons vu quel poids ils portaient, comment ils engageaient dans des directions qui pouvaient être fort lourdes de conséquences, sans qu'intervienne en cela une quelconque "vérité" objective. Nous quittons là, sans pouvoir jamais nous en dissocier, le confort du cabinet du chercheur, voire du penseur, pour entrer dans l'épaisseur de la vie où nous sommes, même malgré nous, immergés.

Nos pensées, nos recherches ont donc au moins ces deux dimensions. L'une nous relie au monde universitaire qui nous est familier, l'autre à celui des créateurs, qui devrait l'être tout autant. Deux formes

de logiques s'interpellent ainsi, et nous ne pouvons pas, même abrités dans une tour du plus solide ivoire, échapper à la reprise de ce que nous faisons par ceux à propos desquels nous le faisons. Nous ne pouvons nous cantonner à notre propre cercle et argumenter seulement entre nous.

* * *

J'en étais là de mes réflexions sur la recherche dans le monde créole, quand le hasard me fit lire un ouvrage qui les fit rebondir.

Il pourrait sembler que l'on sorte ici du tracé initial, mais loin de s'égarer, la réflexion se prolonge dans le souci de lier nos travaux à la vie de la société sur laquelle ils portent et à la construction de son identité. Je lisais donc, en écho à mes préoccupations sur notre usage des concepts : "Tandis que la raison argumentative apparaît plutôt comme une force analytique de l'entendement séparateur, cette force critique capable de gagner sans cesse de nouvelles distinctions conceptuelles et de différencier les ordres logiquement autonomes, la raison reconstructive se signale en revanche comme une force de réunion et de réconciliation de ce qui fut séparé" (Ferry, 1996 : 22). "Le principe reconstructif se manifeste par la recherche d'éléments proprement historiques dont la récollection permet aux identités personnelles, individuelles ou collectives, de s'assurer face aux autres une structure cohérente et significative" (p.32)

Construction par réunion, par "réconciliation de ce qui fût séparé" ? N'était-ce pas la définition de ce qui se passe, tant chez les écrivains de la créolité, que chez les anthropologues lorsque la "créolisation" leur apparaît comme un paradigme de notre monde ? Construire, reconstruire, sans même le savoir, et par cela donner à l'identité un nouveau fondement...

Mais on doit aller au-delà. Voir le monde actuel comme en voie de "créolisation" à cause de ses fusions laisse en effet dans l'ombre le fait

central que ces mondes créoles sont fondés sur la violence. Fait consubstantiel à leur formation, et non passage temporaire comme l'ont été les crimes contre l'humanité du XX^e siècle. Reconstruire, c'est aussi pratiquer le nécessaire exorcisme de ce crime fondateur qui, comme celui de Caïn, incorpore le mal dans la source de l'histoire. Dans les mondes créoles, il s'agit alors d'intégrer à l'identité "l'expérience de l'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable" (Ferry, 1996 : 36) "mais plus progresse en nous la conscience d'une responsabilité à l'égard du passé, et plus (l'histoire apparaît) comme l'instruction rétrospective d'un procès moral et politique. J'appelle reconstructive une telle démarche dans la mesure où, loin de poursuivre l'auto-affirmation de l'identité propre, à travers un récit narratif (et sélectif), apologétique de l'histoire singulière, elle procède plutôt d'une attitude consistant à s'ouvrir aux revendications des victimes" (p. 37). Il convient, même chez les descendants des victimes, d'éviter "une gestion commémorative de l'histoire propre (qui) comporte le risque d'un certain sectarisme (p. 38)", et d'empêcher "la simple commémoration narrative d'enterrer la mémoire de ce qui, chez les autres, n'a pas été entendu (p. 40)"

Éclairante rencontre, avec un philosophe préoccupé de penser le monde actuel ! On pourrait croire qu'il parlait des Antilles, alors qu'elles étaient bien loin de son esprit... Nous pénétrions là au coeur de ce qui nous avait préoccupés dès le début, sans que nous sachions encore où nos questions nous conduiraient. Dans le double fond des concepts se cache une vision de la société et de son histoire. Comme dans le discours des mythes qui réactualise en permanence un passé en le plaçant dans une éternité, c'est tout ce qui se cachait dans "hybridation", dans "métissage", tout ce qui dit "impur", "inachevé", "imparfait", "sans identité propre" qui resurgissait et s'actualisait sans cesse, canalisant vers le rappel du mal fondateur toute construction d'identité. Construction narrative d'une identité faite de "communications intégrant de nombreux récits sur lesquels se compose une personnalité parfois largement mythique, y compris lorsque, à la différence des

genres de fiction, elles prétendent à la vérité" (Ferry, 1996 : 33). Construction inachevée, qui laissait dans l'attente d'une reconstruction.

Et voilà justement que chercheurs et écrivains des sociétés créoles transforment le discours, écartent ce que cachait son double fond et ouvrent l'avenir à une autre identité qui rejoint celle qui se développe dans la société "post-moderne" avec son "aptitude spécifique à notre époque à se relier aux autres identités. On pourrait, en ce sens, parler d'une identité négative marquée par cette réflexivité particulière. Elle *accueille en elle l'histoire des autres comme sa propre histoire* de sorte qu'un espace, si fragile soit-il encore, se trouve aujourd'hui créé, où la confrontation des cultures ne tombe pas dans le creuset ethnocidaire du principe moderne (Ferry, 1996 : 36-37)". Quel écho au *Tout-Monde* !

* * *

Alors ? Parviendrons-nous vraiment à nous affranchir de certains des cadres implicites de la pensée, de l'inertie des métaphores, ou de leur usage comme métonymie d'*a priori* sociaux et historiques ? La remise en cause conceptuelle doit aller au-delà des discussions sur le caractère positif ou négatif du métissage. En fait, on serre de plus près la dynamique du social si on conçoit que les échanges ne sont pas l'exception, la rupture, mais bien qu'ils sont constitutifs de l'élaboration des sociétés humaines, à tous niveaux, celui des corps comme celui des croyances. Le courant de l'histoire est un perpétuel entrelacs d'hommes et d'idées. Mais nous ne le percevons pas plus que le mouvement des astres en raison de sa lenteur. Ce qui nous heurte de nos jours, ce n'est pas que les traits physiques changent, que les civilisations soient mortelles, que les religions se transforment. C'est seulement que le rythme des changements soit désormais perceptible à chacun, alors que les changements étaient encore il y a peu de temps à peine concevables.

Les sociétés créoles n'ont-elles pas été dès le départ placées dans cette histoire rapide qui maintenant est aussi la nôtre ? Que l'on me permette de me citer, plutôt que de me paraphraser, à ce propos : "Les cultures humaines ont un passé au long duquel elles se sont constituées, et un avenir. Elles ne sont jamais des états achevés, figés, qui n'auraient d'autre choix que de survivre tels quels ou de mourir. Au contraire, valeurs, croyances et conduites s'engendrent les unes les autres, les changements s'enchaînent et chaque fait imprévisible laisse sa marque. Il prend place dans la suite de références par laquelle se formera l'avenir; il devient le point d'appui de nouveaux événements. Il est à la source des règles avant de s'y plier. Car la réalité est mobile, fluide, disponible." (Benoist, 1993 : 85).

Or certains mots figent l'histoire, et, ce faisant, bloquent l'avenir. Il n'est pas de la tâche du chercheur de préciser seulement les concepts, mais aussi de scruter ce qu'ils portent en eux bien au-delà de leur sens immédiat. Son travail consiste aussi à connaître l'effet constructeur de ce qui lui semble imprécision, et qui est en réalité projet ouvert. La démarche de l'analyse faite *pour connaître* ne doit pas entraver la dynamique de la synthèse faite *pour vivre*.

Références

[Retour à la table des matières](#)

BACHELARD, Gaston. 1992 (1949) *Psychanalyse du feu* Paris, Gallimard : 191 p.

BENOIST, Jean. 1991 "Le Métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique", in Collectif *Métissages. Linguistique et Anthropologie*, tome II, Paris/St Denis, Université de La Réunion / L'Harmattan, 13-22. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BENOIST, Jean 1993. *Anthropologie médicale en société créole* Paris, P.U.F. : 286 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BENOIST, Jean 1995. "Races et racisme. À propos de quelques entrechats de la science et de l'idéologie", in Pascal Blanchard et coll. (éd) *L'Autre et Nous. "Scènes et types"*. Paris, Syros/La Découverte : 21–26. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BENOIST Jean et Jean-Luc BONNIOL 1994. "Hérités pluriels. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage" *Ethnologie française*, 34, 1 : 55-69. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

CHAUDENSON, Robert 1991 "Mulâtres, métis, créoles..." in Collectif *Métissages. Linguistique et Anthropologie*, tome II Paris/St Denis, Université de La Réunion / L'Harmattan, 23 - 37

CLIFFORD, James 1988 *The Predicament of Culture : Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Harvard Un.Press. (cité par M. Strathern)

CONFIANT, Raphael 1995 *La savane des pétrifications* Paris, Mille et une nuits : 101 p.

FERRY, Jean-Marc 1996 *L'éthique reconstructive* Paris, Cerf : 115 p.

FUMA, Sudel, Jean POIRIER 1991 "Métissages, hétéroculture et identité culturelle. Le "défi" réunionnais" in J.L. Alber, C. Bavoux et M. Watin éd. *Métissages, tome II, Linguistique et anthropologie*, Paris/St Denis, Université de La Réunion / L'Harmattan : 49 – 65.

HANNERZ, Ulf. 1980 *Exploring the city*, New York, Columbia University Press.

HANNERZ, Ulf. 1992 "The global ecumene as a network of networks" in A.Kuper ed. *Conceptualizing Society* London, Routledge : 34-56.

KUPER, Adam. ed. 1992 *Conceptualizing Society* London, Routledge : 152 p.

LEVI-STRAUSS, Claude 1962 *La pensée sauvage* Paris, Plon : 395 p.

MINTZ, Sidney 1991 *Sucre blanc, misère noire. Le goût et le pouvoir*. Paris, Nathan : 251 p.

NEUVILLE, Henri 1933 *L'espèce, la race et le métissage en anthropologie* Paris, Masson : 515 p.

RUBIN, Vera 1975 "Les problèmes de la recherche anthropologique dans la Caraïbe" in Jean BENOIST *Les sociétés antillaises*. Montréal, Centre de Recherches Caraïbes : 145-164 (traduction de "Cultural Perspectives in Caribbean research", in V.RUBIN ed. *Caribbean Studies : a Symposium* Washington University Press 1960).

STRATHERN, Marylin. 1992 "Parts and wholes : refiguring relationships in a post-plural world" in A.KUPER ed. *Conceptualizing Society* London, Routledge : 75-104.

WELLMAN, Barry 1988 "Structural analysis : from metaphor to substance" in B.WELLMAN and S.D. BERKOWITZ *Social Structures. A Network Approach* Cambridge, Cambridge University Press : 19 – 61.