

RAPHAEL CONFIANT

LE DISCOURS CREOLE



Chemins de traverse

Lorsque l'on mène deux existences, il y en a forcément une qui, au fil du temps, finit par prendre le pas sur l'autre, non seulement de son propre point de vue mais aussi et surtout de celui du monde extérieur. Dans le cas qui est le mien, la figure de l'écrivain a fini par recouvrir celle du créoliste. Pourtant être à la fois créoliste et écrivain est une situation tout à fait particulière qui a peu de rapport entre le fait d'être francophoniste, angliciste, hispaniste ou germaniste et écrivain. Cela pour une raison fort simple : lorsque l'on rédige des œuvres littéraires dans une langue patinée par des siècles d'usage, disposant d'une littérature brillante et mondialement reconnue, d'une académie et surtout d'instances d'enseignement de ladite langue de l'école maternelle à l'université, on n'a pas forcément besoin de s'intéresser à l'origine de celle-ci, à son fonctionnement interne et à la meilleure manière de l'enrichir ou de la promouvoir. Par contre lorsqu'on se sert d'une langue jeune (deux siècles et demi) comme le créole, qui a toujours vécu en situation de domination, voire d'exclusion, qui n'a investi massivement la sphère de l'écrit que depuis peu et qui est menacée soit de réabsorption par la langue dominante (le français) soit de disparition pure et simple, il est impossible de ne pas réfléchir sur l'outil dont on dispose. On peut le faire en dehors de l'Université comme ce fut le cas de Gérard Lauriette, Hector Pouillet, Sylviane Telchid ou à l'intérieur de celle-ci comme Jean Bernabé, Robert Damoiseau, Gerry L'Etang ou moi-même. On peut utiliser les grands maîtres des différentes disciplines que convoque la créolistique à savoir Saussure ou Chomsky pour la linguistique, Michel Leiris ou Jean Benoist pour l'anthropologie, Roland Barthes ou Umberto Eco pour l'analyse littéraire, Freud ou Jacques André pour la psychologie etc...ou on peut tout aussi bien les ignorer. En fait, il a toujours existé une créolistique non-universitaire et une créolistique universitaire, cette dernière regardant souvent la première de haut. Par bonheur, des créolistes renommés tels que Jean Bernabé (Martinique) ou Ralph Ludwig (Allemagne) se sont toujours efforcés de lier/relier ces deux

univers, refusant ainsi de se réfugier dans leur tour d'ivoire académique et de considérer le créole comme un vulgaire cobaye tout juste bon à disséquer. On ne peut pas dire que leur attitude ait été la plus communément adoptée, la majorité des créolistes officiels (employés par l'Université) veillant à jalousement garder ce qu'ils considèrent comme leur pré carré. Sauf que ce pré carré n'a cessé de rétrécir comme une peau de chagrin depuis une quarantaine d'années et que l'objet même de leur étude risque de disparaître un jour. Mais à beaucoup, cela est indifférent car ce qu'ils recherchaient à travers la créolistique, c'était juste la renommée et surtout un bon poste au sein de l'institution universitaire.

Ainsi donc quand j'ai commencé à écrire en créole à la fin des années 70 du siècle dernier, je me suis immédiatement demandé quelle graphie utiliser. Un écrivain qui utilise le français, l'anglais ou l'espagnol ne se pose pas ce type de question. J'ai donc été obligé de réfléchir à la meilleure façon d'écrire le créole, cela à une époque où les études sur le créole étaient mal diffusées ou confidentielles. Je me suis ensuite posé la question de savoir quel type de créole utiliser : mon créole à moi ? le créole dit « mulâtre » ? le créole dit « vieux-nègre » ? Question tout à fait insolite pour quelqu'un qui écrit dans une langue de vieille tradition littéraire. Je me suis encore posé la question de l'emprunt aux autres dialectes créoles que le mien, le martiniquais. Lorsqu'un terme me semblait manquer dans mon créole à moi (ex. « impassible ») ou être trop moche (« gwo-pwel »/chagrin d'amour), pouvais-je emprunter au créole guadeloupéen, « nofwap » pour le premier terme et « lenbé » pour le deuxième ? En avais-je le droit ? Aucun écrivain français ne se demande s'il peut emprunter un mot québécois ou suisse, ni s'il est écrivain anglais, s'il est autorisé à emprunter un terme étasunien, canadien ou australien. Je me suis enfin posé la question de savoir, lorsqu'un terme me semblait manquer, aussi bien à mon dialecte qu'aux autres dialectes créoles, si je pouvais en inventer un. Un écrivain français ou anglais n'est pas confronté à ce genre d'embarras : il crée sans sourciller le néologisme dont il estime avoir besoin.

On le voit donc, toutes ces interrogations font d'un écrivain créolophone, qu'il le veuille ou non, qu'il soit diplômé du supérieur ou pas, un créoliste. Un créoliste en herbe sans doute, mais un créoliste quand même. Je n'ai donc pas été d'abord écrivain puis

créoliste, ni l'inverse : j'ai été les deux en même temps et au même moment. Autre point à souligner : la créolistique ne peut pas comme la germanistique ou la slavistique se concentrer sur la seule étude de la langue, la seule linguistique, car les conditions mêmes de naissance du créole obligent le linguiste à se plonger dans l'histoire, l'anthropologie, la sociologie ou la psychologie pour mieux comprendre les phénomènes qu'il analyse. C'est dire que s'il y a des créolistes linguistes et si d'aucuns en viennent, à tort, à les considérer comme les seuls vrais créolistes, il n'en existe pas moins des créolistes sociolinguistes, des créolistes anthropologues, des créolistes historiens, des créolistes analystes littéraires, des créolistes psychologues ou encore des créolistes traductologues ou didacticiens. Mais d'une manière générale, un créoliste, de quelque discipline qu'il soit, ne saurait ignorer les autres.

J'ai eu des maîtres brillants qui m'ont initié à la créolistique linguistique, notamment Guy Hazaël-Massieux (Guadeloupe) et Jean Bernabé, je me suis plongé avec délectation dans la créolistique anthropologique avec Jean Benoist, Francis Affergan, dans la créolistique sociologique avec André Lucrèce, dans la créolistique psychologique avec Jacques André, Livia Lésel, Aimé-Charles Nicolas, dans la créolistique littéraire avec Richard Burton (Angleterre) et dans toutes les autres formes de créolistique : histoire (...),

Cependant, c'est mon intégration au désormais mythique GEREC (Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créole), fondé par le Pr Jean Bernabé, qui m'a permis, à compter du début des années 90, de m'investir pleinement dans mes trois domaines de prédilection : la littérature créolophone, l'anthropologie des sociétés créoles et la traduction/traductologie en contexte diglossique. Trente années durant, en effet, le GEREC aura été l'un des acteurs majeurs de la vie universitaire aux Antilles et en Guyane, mais aussi au plan international, tout en exerçant une notable influence, en matière de promotion de la langue et de la culture créoles auprès du grand public au sein des sociétés où il se trouvait implanté. A tel point que, pour ne donner que ce seul exemple, le système graphique élaboré par J. Bernabé en 1973 et remanié trois fois depuis lors en était venu à être connu sous l'appellation de « Graphie-GEREC ». Outre la recherche, le GEREC et ses membres se sont employés à enraciner les « Etudes

Créoles » au sein de ce qui était alors l'Université des Antilles et de la Guyane en créant d'abord un diplôme d'Université, le DULCR, puis une Licence de Langue et cultures Régionales (LCR) qui débutait en 3^e année ainsi qu'un Master avant d'arriver à la mise en place d'une Licence de LCR qui commençait dès la première année, c'est-à-dire juste après le baccalauréat. S'agissant du devenir professionnel des étudiants de LCR, le GEREC s'est battu des années durant pour amener le Ministère de l'Éducation Nationale à créer un CAPES de créole ainsi qu'un concours de recrutement de professeur des écoles-Option « Créole », cela contre l'avis d'un certain nombre de créolistes, en particulier à l'île de la Réunion, qui trouvaient que tout cela était « prématuré » et qui, ne parvenant pas à s'y opposer ont tenté de faire valoir qu'une option « Créole » au sein du CAPES de Lettres modernes serait la meilleure des solutions. Cela n'a pas empêché ces créolistes, parmi lesquels il y avait des Antillais, de s'emparer, par des manœuvres politiciennes, de la responsabilité du CAPES de créole que pourtant ils avaient honni !

Les débuts du CAPES de créole ont d'ailleurs été l'occasion d'une formidable aventure éditoriale au sein du GEREC, aventure au sein de laquelle l'émulation et le respect mutuels ont été déterminants. Qu'on en juge : 11 « Guides du CAPES de créole » ont été publiés en à peine deux ans afin d'aider les tout premiers candidats à ce concours de recrutement d'enseignants du secondaire. C'est même nous qui avons proposé, lors d'une réunion au Ministère pour avaliser la création du concours, cela en présence de créolistes des quatre pays (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion), le sujet de la dissertation créole : la fable en créole. Ce jour-là, nous avons déposé sur la table les manuscrits de cinq « Guides du CAPES de créole » dont la publication était imminente : « La Fable créole » de Jean Bernabé, « Les Bambous. Fables de La Fontaine traduites en patois créole par un vieux commandeur » de François Marbot, préfacé et commenté par Raphaël Confiant, « La Ponctuation » de Véronique Dahlet, « La Graphie créole » de Jean Bernabé et les « Fab Kréyol » de l'auteur haïtien.....Une fois, le CAPES créé, six autres guides devaient voir le jour alors même que les opposants à la création du CAPES de créole qui, comme nous l'avons dit, s'en étaient accaparés, ne publièrent aucun document permettant de préparer ledit concours !

Je suis redevable, tant dans mes écrits littéraires que dans mes écrits universitaires, dont j'ai rassemblé un certain nombre dans le présent ouvrage, et cela à des degrés divers, à tous ces esprits à qui j'ai emprunté ici et là soit un concept soit une analyse soit une intuition soit une hypothèse soit une conclusion. Si mon image d'écrivain a supplanté dans l'opinion publique mon image de créoliste, cela est simplement dû au fait que la littérature est plus populaire que les études académiques, mais au plus profond de moi, je me sens et me suis toujours senti les deux à la fois et en même temps.

Créoliste et Ecrivain. Ecrivain et créoliste.

Fort-de-France (janvier

2016)

LE MYTHE DU « CHABEN »

Les sociétés nées du processus de colonisation des Amériques par les Européens à partir de la fin du 15^{ème} siècle sont toutes, sans exception, fondées sur ce que certains ont appelé, d' un néologisme heureux, la « pigmentocratie ». Ce terme renvoie à une hiérarchisation sociale qui s' appuie sur les notions de « race » et de « couleur » lesquelles, à leur tour, servent de fondement à ce qu' on a appelé, autre néologisme, des « ethnoclasses », autrement dit des classes sociales dont le principal critère d' appartenance est d' ordre ethnique, racial ou pigmentaire, ces trois termes n' étant pas exactement synonymes comme nous le verrons plus avant.

L' Archipel des Antilles a été, chacun le sait, le véritable laboratoire de cette pigmentocratie puisque c' est dans cette région du continent américain que les conquérants européens se sont installés en premier et y ont mis en place un système social inédit, celui de la Société de Plantation, qui va modeler, trois siècles durant, les sociétés qui verront le jour sur des îles désormais débarrassées de la présence physique de leurs habitants autochtones, les Taïnos au nord, les Caraïbes au sud. Cette société de plantation, qu' il n' est pas besoin de définir ici tant les études qui lui ont été consacrées sont nombreuses et variées, a mis au point, à cause justement du métissage, tout un système permettant de conforter le pouvoir économique du groupe dominant, celui des Blancs créoles, en contrôlant, voire en jugulant les velléités de révolte des groupes dominés, à savoir les métis ou hommes de couleur d' une part et les Noirs de l' autre. On mesure d' emblée un point très important pour le débat qui nous occupe= s' il n' y avait pas eu métissage entre Blancs et Noirs_ métissage à sens unique faut-il le rappeler puisqu' il concerne toujours, ou presque, le maître blanc et la femme noire esclave_ il

n' aurait pas été nécessaire de dresser cette barrière entre les deux races que fut le Code Noir de 1685 et le Código Negro de... En effet, tant que la canne à sucre n' était pas arrivée aux Antilles, disons au cours des 50 premières années de la colonisation (1620 à 1660-70), aucun texte n' interdisait le mariage entre Blancs et Noirs. Il a fallu donc le succès de la commercialisation du sucre de canne en Europe pour que les premiers colons, qui vivaient dans les îles dépourvues d' or, se transforment en Békés c'est-à-dire en grands propriétaires terriens. Mais lorsque les différents codes noirs sont publiés dans les territoires français et espagnols, le mal, si l' on peut dire est déjà fait : le manque de femmes européennes aux Antilles, à une époque où les voyages entre les deux rives de l' Atlantique étaient longs et périlleux, a poussé les colons à prendre femme, d' abord dans le groupe caraïbe lequel d' éteindra au tournant des années 60 du 17^{ème} siècle, puis dans le groupe des esclaves africains. Le métissage préexiste donc à l' apparition de la société d' habitation et il se continuera sans interruption jusqu' à nos jours par le fait de ceux-là mêmes qui avaient décrété que les Nègres n' étaient pas des êtres humains et qui les plaçaient, en dernière position, sur la liste de leurs biens, après leurs maisons, leur bétail et leurs meubles. Soit donc il s' agit là d' une contradiction inhérente même à toutes les sociétés humaines et aux différents groupes qui les composent soit il s' agit purement et simplement de zoophilie. Nous éviterons de trancher sur ce point.

Toujours est-il que l' illustre Moreau de Saint-Méry dans sa description de l' île de Saint-Domingue jugera bon d' établir la liste des 125 différentiations de couleur qui sépare le groupe blanc du groupe noir, chacune d' entre elles disposant d' une désignation propre : mamelouk, mulâtre, quarteron, octavon et j' en passe. Il s' agissait d' une part de conforter l' idée de la pureté de sang du groupe blanc et de l' autre, de calculer avec la plus extrême précision, suite à des mariages ininterrompus avec des personnes de race blanche, à quel moment un descendant de métis

pouvait se considérer comme blanc. Dans le sud des Etats-Unis, notamment en Louisiane, au Mississippi ou en Alabama, hauts lieux de la société de plantation eux aussi, il fallait, paraît-il attendre jusqu' à la 16^{ème} génération.

Ce petit rappel historique posé, il convient d' en arriver à la question qui fait l' objet de la présente communication à savoir le « Chaben » et le mythe qui l' entoure. En premier lieu, il convient selon nous de distinguer, quand on examine la situation raciale antillaise, deux notions apparentées mais différentes : celle de « race » d' un côté et celle de « couleur » de l' autre. J' emploie volontairement le terme de « race » bien que la génétique lui dénie toute valeur scientifique, parce que nous sommes ici entre historiens, anthropologues, linguistes et littéraires et pas entre spécialistes de sciences exactes. Si la race n' a aucune pertinence biologique, elle en a bel et bien une aux plans historique et sociologique. Elle nourrit l' imaginaire des populations antillaises et détermine leurs comportements sociaux qu' on le veuille ou non.

A mon sens donc, il convient, dans le cas antillais et sud-américain, de distinguer la race de la couleur. Il y a dans nos pays des gens qui appartiennent à une race ou qui relèvent d' une race et d' autres qui relèvent d' une couleur. C' est ainsi que les Caraïbes, les colons européens et les esclaves africains relèvent indéniablement de trois races nettement distinctes. Suite au premier métissage, celui de la première moitié du 17^{ème} siècle, on a vu apparaître un groupe nouveau, celui des Mulâtres, issus pour la plupart de l' union d' hommes blancs et de femmes noires, plus rarement de femmes caraïbes. Le destin de ce groupe sera, au plan de l' idéologie raciologique, très curieux et très intéressant pour le sujet qui nous occupe. En effet, si au départ, « Mulâtre » se réfère simplement à une couleur, disons café au lait, très vite, de part, le statut particulier que les Mulâtres acquerront dans la hiérarchie coloniale, ils se transformeront à leur tour en race. En race à part

entière. Même Victor Schoelcher, le grand abolitionniste du 19^{ème} siècle, parlait des Blancs, des Jaunes et des Noirs selon la phraséologie de l' époque. Les Mulâtres donc, à compter de la fin du 19^{ème} siècle sont devenus les Jaunes, c'est-à-dire d' abord une couleur bien identifiée, différente des couleurs blanche et noire, puis, comme je le dis, une race, comme si elle n' entretenait plus aucun lien avec les deux races qui lui avaient donné naissance. On a ici un premier point, jamais souligné, à ma connaissance, dans la littérature anthropologique antillaise, à savoir qu' à partir du moment où les Mulâtres passent de la « couleur » à la « race », ils cessent du même coup d' être perçus comme des ... métis. Il est vrai que les unions matrimoniales du groupe se font désormais en son sein, qu' il pratiquera une forte endogamie, à l' imitation du groupe blanc créole, et ce jusqu' au tout début du 20^{ème} siècle, ce qui va favoriser sa constitution, en entité à part entière, indépendante dans l' imaginaire collectif, des groupes Blanc et Noir. Cela ira si loin dans les colonies françaises que le terme « mulâtre » y perdra sa signification d' origine_ à savoir rejeton d' un Blanc et d' un Noir_ pour désigner des individus au phénotype, disons, méditerranéen pour aller vite. Normalement, pour donner un exemple concret, un mulâtre c' est le sportif Yannick Noah ou la chanteuse Beyoncé, issus de couples Blanc/Noir ; aux Antilles, ces personnes ne sont pas du tout considérées comme mulâtres. Il est d' ailleurs à noter que cette évolution ne s' est pas produite dans les colonies espagnoles et qu' en espagnol sud-américain le terme « mulato » n' est pas du tout synonyme de « mulâtre » au sens antillais du terme. Au sens hispanique du terme, « mulato » désigne 90% des Martiniquais actuels alors que le terme « mulâtre » n' en désigne qu' à peine 20 ou 30%.

Sont donc dans l' imaginaire collectif antillais, considérés comme des groupes raciaux, les groupes suivants :

- Les Blancs créoles ou Békés
- Les Mulâtres

- Les Noirs
- Les Indiens
- Les Chinois
- Les Syro-Libanais

Sont considérés à l' inverse comme faisant partie d' une couleur ou plus exactement d' un « groupe phénotypique », expression que j' utiliserai désormais en lieu et place de celui de « couleur » les six suivants :

- Les « Chaben » (ou « grimo » en Haïti)
- Les « Câpres » et « Câpresses » (ou « marabout » en Haïti)
- Les Bata-Kouli (désignant les métis des Noirs et des Indiens, avec la variante « Kouli blan » pour désigner ceux qui sont issus d' Indiens et de Blancs créoles)
- Les Bata-Chinwa (métis de Noirs et de Chinois ou de Mulâtres et de Chinois)
- Les Bata-Sirien (métis de Noirs et de Syro-libanais ou de Mulâtres et de Syro-libanais)
- Les Caraïbes (phénotype ressemblant à celui des anciens autochtones des Antilles sans que l' on puisse déterminer avec précision s' il s' agit de la résurgence de gènes caraïbes ou du fait de métissages divers entre Blancs, noirs, Mulâtres et Indiens, les deux hypothèses étant, à mon sens, valables).

Six groupes raciaux et six groupes phénotypiques donc. Nous ne l' avons pas fait exprès. Cette symétrie existe bel et bien dans l' imaginaire antillais lequel déclare abruptement « chaben sé pa an ras ! » /le « chaben » ne constitue pas une race. Faute d' avoir perçu cette distinction entre « groupe racial » et « groupe phénotypique », Michel Leiris, dans son enquête pour le compte de l' Unesco dans les années 60, publiée sous le titre Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe, fait l' erreur de mettre sur le même plan le terme « mulâtre »

et le terme « chaben ». Sa définition, qui n' est pas fausse au plan biologique, est la suivante : le mulâtre est un métis de Blanc et de Noir dans lequel il y a **fusion** des caractères phénotypiques des deux races tandis que le « chaben » est un métis de Blanc et de Noir dans lequel il y a **juxtaposition** des traits blancs et noirs. Ce n' est pas faux biologiquement parlant, je le répète, mais la race n' est pas un phénomène biologique. La race a à avoir à la construction sociale. La race a à voir à l' imaginaire collectif, avec les représentations collectives pour employer un terme moins marqué. Et donc, Michel Leiris n' a pas du tout vu que ces deux termes ne se situaient pas du tout sur le même plan : l' un « mulâtre » relevant du racial, l' autre « chaben » du phénotypique.

Poursuivons. Quelle est la caractéristique principale des différents groupes phénotypiques ? Elle est claire : les différents phénotypes peuvent apparaître dans... n' importe quelle race. Un « chaben » peut apparaître dans un couple de Noirs, dans un couple de Mulâtres, voire même dans un couple de Békés comme le note avec stupéfaction Michel Leiris dans son étude. Il n' y a là aucun étonnement à avoir puisque le « chaben » ne constitue pas une race mais un phénotype. De même que le Câpre, le Bata-kouli, le Bata-Sirien ou le Bata-chinwa. D' où ma première conclusion : le métis antillais, les vrais métis antillais, c'est-à-dire ceux qui sont perçus comme n' appartenant à aucune race en particulier, sont bel et bien les « Chaben » (et tous les autres groupes phénotypiques ci nommés) et pas du tout les mulâtres. Mieux : « mulâtre » en viendra à désigner une race « coloniale », une race née au cours du processus de colonisation et un mulâtre sera exclusivement le produit de la lointaine union d' un Béké et d' une Noire. D' où l' exclusion du groupe mulâtre des rejetons de Français de l' Hexagone avec des Noirs. Ainsi le président de notre conseil régional n' est absolument pas appelé « mulâtre », ce qu' il est incontestablement au plan biologique, mais bien... « chaben ». Les enfants des immigrés antillais de France qui reviennent avec des épouses et des époux

métropolitains ne seront pas classés comme « mulâtres ». On emploiera d' ailleurs un terme nouveau dans le langage antillais, tant en français qu' en créole, à savoir « métis ». Aussi bizarre que cela puisse paraître, en effet, ce terme n' a jamais fait partie de notre lexique, à nous, Antillais, sauf dans les études savantes évidemment. Si donc l' imaginaire social éprouve le besoin de créer cette nouvelle catégorie, dite « métis », c' est bien la preuve qu' elle perçoit le groupe mulâtre comme un groupe fermé à l' historicité bien établie, exactement comme elle perçoit le groupe béké. De même que le groupe béké n' intègre pas le premier Métropolitain débarqué en Martinique, son alter ego mulâtre n' intègre pas d' emblée toute personne issue de l' union, disons, d' un postier antillais de Paris et d' une française blanche. On mesure là à quel point la notion de race est une notion éminemment sociale et socio-historique.

Le « chaben » est donc un phénotype, pas une race. Il est la marque vivante, l' homme-sandwich, en quelque sorte, du métissage. Il porte sur son visage, sur son corps, et cela de manière spectaculaire, les marques des deux races qui lui ont donné naissance : peau généralement claire + traits généralement négroïdes ; cheveux généralement clairs, voire parfois roux + grain de cheveu généralement crépu ; yeux souvent clairs parfois bleus ou verts + charpente du corps indéniablement nègre avec arrière-train prononcé etc... Plus que tous les autres phénotypes évoqués, le « chaben » inquiète, il dérange. Le « chaben » est un mystère et d' aucunes assurent qu' il pactise avec les forces du mal. Le « chaben » est viloyent, colérique, téméraire jusqu' à l' inconscience. Il est une force brute : « Pa ni chaben mol ! » dit le dicton populaire, « an chaben mol sé an makoumè ! ». Quant à la « chabine », elle est réputée avoir une ardeur sexuelle hors du commun et en créole guadeloupéen, on dit « chabin ka modé zorey », cela pendant l' acte sexuel évidemment.

Le mystère commence, en fait, par l' étymologie même de ce mot. En effet, il ne figure bizarrement ni chez Moreau de Saint Mery, ni dans aucun

texte des 17^{ème}, 18^{ème} et 19^{ème} siècles. Aucun. Il ne fait son apparition à l'écrit que dans les textes du 20^{ème} siècle. En quoi est-ce donc un mystère ? Ou ceci : il nous est dit que « chaben » viendrait d'une race de moutons de Normandie au poil roux. Ce qui colle tout à fait, soit dit en passant avec l'animalisation des désignations raciales et phénotypiques dans la société antillaise puisque comme l'indique les travaux de Chantal Claverie, outre « chaben », on constate que « mulâtre » vient de « mulot », « câpre » de « caprin » et même « béké » de « becquet » ou « biquet » petit de la bique dans divers dialectes d'oïl. Mais la question demeure entière : les tous premiers colons étaient en majorité ordinaires de Normandie et s'il est vrai que le mot « chaben » est issu du parler normand, pourquoi ce terme ne figure-t-il nulle part, dans aucun écrit publié au cours des trois premières siècles de colonisation ? J'avoue n'avoir toujours pas trouvé de réponse à ce mystère lexicographique.

Quelle est donc l'exacte place du « chaben » dans l'imaginaire raciologique antillais ? Est-elle celle qu'occupe le rouquin en Europe comme certains l'affirment ? Oui et non. Oui, parce qu'il subit le même racisme que le rouquin européen. Non, parce que les « chaben » sont tout de même considérablement plus nombreux, proportionnellement parlant, que les rouquins, et ne constituent pas une sorte d'anomalie comme sont souvent perçus ces derniers. En fait, au lieu de s'en tenir à la définition classique de « chaben », il nous semble que pour bien comprendre ce qu'il représente aujourd'hui, ce qu'il a fini par représenter, car bien évidemment les représentations sociales changent avec le temps, avec les bouleversements politiques ou économiques, à leur propre rythme certes. Pour bien comprendre le « chaben » donc, il convient d'avantage de s'interroger sur ce qu'il est, sur ce qui le constitue en tant que tel, que sur ce qu'il a fini par désigner. Là est, peut-être, la clef de son mystère.

De nos jours, le terme « chaben » possède cinq acceptions :

- Un métis de Noir et de Blanc juxtaposant les traits physiques des deux races (définition classique)
- Un blanc non créole (américain, européen ou autre) sympathique
- Un Noir sympathique
- Un mulâtre sympathique
- Toute personne sympathique

Que signifie cet élargissement sémantique d' une part et la modification de la perception du « chaben », qui passe du statut de personne irascible à celui de personne sympathique, de l' autre ? A quelle évolution dans notre perception du métissage antillais cela correspond-t-il ? Avant d' avancer une explication, je voudrais donner un exemple de cet élargissement sémantique qui relève sans doute de l' anecdote, mais qui me paraît extrêmement significatif. Un jour que ma voiture était en panne, j' ai dû emprunter un taxi collectif entre la commune du Vauclin, au sud de la Martinique, et la capitale, Fort-de-France, une quarantaine de kilomètres séparant les deux localités. Pendant tout le voyage, les passagers discutèrent avec vivacité d' une certaine « chabin », d' une femme qu' ils appelaient en créole « chabine-la », la plaignant d' avoir été délaissée par son mari, vantant sa beauté et sa gentillesse et critiquant vertement ledit mari. A cause des embouteillages, ce court trajet entre le Vauclin et Fort-de-France est, en général parcouru en 1h 15-1H 30. Eh bien, figurez-vous que pendant une bonne heure, je n' ai absolument pas compris de qui les passagers parlaient et j' ai même fini par penser qu' il s' agissait d' une Martiniquaise quelconque, jeune et belle, qui venait d' être abandonnée par son mari au profit d' une autre Martiniquaise, vieille et laide. Les ragots, appelé en créole martiniquais « milan », étant fréquents sous nos cieux, j' ai fini par me désintéresser de ces conversations, pourtant fort animées, mais à l' approche de Fort-de-France, n' y tenant plus, j' ai recommencé à les écouter pour finir par demander à voix basse à ma plus proche voisine :

« Mais qui est cette chabine dont vous parlez sans arrêt ? »

Elle me regarda avec des yeux stupéfaits et les autres passagers arborèrent, eux aussi, un air tout aussi interloqué. Puis, une âme charitable a lancé :

« On parle de Diana, mon vieux ! »

Ainsi donc Lady Diana était devenue, suite à ses déboires conjugaux, une « chabin » c'est-à-dire une Blanche sympathique dans l'imaginaire martiniquais. Voici donc pour l'anecdote ! Venons-en à l'explication ou plutôt à l'hypothèse que j'en suis venu à poser quant à l'élargissement sémantique du terme « chaben :chabin ». A mon sens, ce terme représente la frontière ultime ou extrême, la ligne de partage du métissage acceptable par la société antillaise. Tant qu'on est « chaben », en effet, on demeure quelque part lié au groupe nègre, les cheveux crépus et les traits africains rappelant sans discussion possible cette origine, en dépit de la peau presque blanche et des cheveux ou des yeux clairs. A l'inverse, toujours dans la perception populaire, quand on est « mulâtre », on a déjà, en quelque sorte, franchi la ligne__ »mulâtre » au sens antillais francophone, j'entends__, on est déjà au-delà du nègre, au-delà de l'africanité, et là, ce n'est plus acceptable. Ainsi donc, à mon sens, cette extension du terme « chaben » à toute personne sympathique, qu'elle soit blanche, mulâtre ou syro-libanaise, révèle un désir inconscient de ne pas aller trop loin dans le métissage, faute quoi on risque de se perdre, de se noyer dans, disons, l'océan de la « blanchitude ». Très spectaculairement, un conteur créole auquel je demandais ce que signifiait exactement le terme de « chaben » pour lui, me répondit du tac au tac :

« Chaben » veut dire « Made in Martinique ». Et de m'expliquer que si on trouvait des Mulâtres partout à travers le monde, notamment en Amérique du Sud et aux Etats-Unis, le « chaben », lui, était une spécialité martiniquaise et guadeloupéenne. Sans le savoir, ce conteur analphabète rejoignait quelque part les conclusions d'un anthropologue spécialiste de

la génétique des populations à qui j' avais posé la même question, m' étonnant, en effet, du petit nombre de « chaben » dans les métissages Noir/Blanc hors des Antilles. Selon ce spécialiste, le « chaben » serait le résultat accidentel du mélange, au début de la colonisation des Antilles, d' un tout petit nombre de gènes européens et africains sur de tout petits territoires, cela pendant plusieurs décennies. N' étant pas généticien, je n' ai, évidemment, aucun moyen de vérifier cette hypothèse mais cette dernière me paraît tout à fait plausible.

Ainsi donc « Made in Martinique », pur produit, sans jeu de mot, du métissage Noir/Blanc aux Antilles françaises, il était somme toute logique que le « chaben », que le terme « chaben » plutôt, passe de la désignation d' un phénotype particulier à la désignation de l' homme martiniquais moyen, de l' homme guadeloupéen moyen. Le monsieur tout-le-monde antillais en quelque sorte. Le maximum du métissage, je l' ai déjà souligné, que puisse accepter ou digérer notre société. Et pour terminer, je ne peux pas ne pas évoquer la théorie avancée dernièrement par un professeur de philosophie martiniquais pour lequel le « chaben » serait non pas le fruit du métissage Noir/Blanc mais bien celui du métissage Noir/Caraïbe, ce qui est farfelu puisqu' il existe bien une population__les Blacks Caribs ou Caraïbes noirs qui vivent à Bélize et parmi lesquels il n' y a pas de « chaben »__, mais qui vient appuyer notre hypothèse. En effet, en ramenant le « chaben » à l' ancienne race autochtone des îles et en faisant de lui le produit de l' union avec la nouvelle race autochtone à savoir les Noirs, cette hypothèse manifeste, là encore, le désir de faire du « chaben » le parangon du métissage antillais. Il devient le symbole de l' autochtonie, par son côté caraïbe, et en même temps, celui de la néo-autochtonie, celle qui a été gagnée suite aux souffrances de l' esclavage, par son côté nègre.

Et pour vraiment en terminer, je rappellerai cette assertion brutale que l' on entend parfois dans la bouche des Antillais issus des couches populaires : « Chaben sé Neg ! ». J' aime à croire qu' il faut prendre

« nègre » ici au sens qui est le sien dans la toute première constitution de l' état haïtien, celle de 1804 qui proclamait que désormais, tous les habitants de ce pays seraient appelés des Nègres, quelle que soit la couleur de leur peau.

Du charivari français au « chalbari » créole à la Martinique

Raphaël CONFiant

1. Introduction

La culture créole martiniquaise, culture « non atavique », est héritière, non seulement des traditions culturelles et artisanales amérindiennes ainsi que des relations communautaires et des pratiques magico-religieuses africaines, mais aussi on a tendance à l'oublier de nombre de traditions issues de la culture populaire française. Ce sont, en effet, les premiers colons, ceux du début du XVII^e siècle, qui ont apporté dans leurs bagages le carnaval, le « chanter-noël », le « bal des bouquets », la sérénade, les combats de coqs, la magie blanche et les petits ouvrages de colportage tels que *Le Grand Albert* et *Le Petit Albert*. A cette liste, il convient d'ajouter le charivari, terme qui s'est trouvé être créolisé sous la dénomination de « chalbari ». Il s'agit d'une vieille coutume paysanne française, et plus largement européenne, dont on trouve trace à l'écrit dès le XV^e siècle, coutume qui fut abondamment décrite d'abord par les érudits locaux, ensuite par les folkloristes des XVIII^e et XIX^e siècles avant de susciter l'intérêt des ethnologues et anthropologues du XX^e. Les derniers charivaris eurent lieu dans l'immédiat après deuxième guerre mondiale, l'ultime description écrite étant datée de 1942 lorsqu'en Gascogne, une femme fut « charivarisée » parce qu'elle était liée aux occupants allemands. Très significativement, la principale chanson de dérision à son encontre est en gascon *Qu'as lo cu tot escunhat per aquets de la Germani* (Tu as le cul tout défoncé par ceux de Germanie) variété occidentale d'occitan qui se mettra à décliner, elle aussi, à peu près à la même époque.

Le charivari français et européen consiste à organiser un tapage monstre aux abords de la maison d'un couple qui vient de se marier, cela durant des nuits entières (l'un d'eux a même duré deux mois en Vendée) à l'aide d'instruments de musique hétéroclites et improvisés allant de la casserole jusqu'au fer à cheval en passant par la boîte

métallique, les grelots, les cymbales ou encore le tambourin, ce vacarme étant accompagné de chansons grivoises, voire salaces à l'endroit dudit couple. Cette pratique, essentiellement paysanne mais pouvant parfois se dérouler dans les bourgs, était motivée par une union maritale jugée scandaleuse par la communauté :

- . différence d'âge trop grande entre les conjoints (un veuf ou une veuve qui se remarie avec quelqu'un de beaucoup plus jeune)

- . différence de niveau social (une personne riche épousant une personne de condition modeste)

- . conduite supposée contraire à la morale d'un des conjoints (le plus souvent, une femme connue pour avoir trompé son premier mari)

- . mariage d'une fille enceinte parée des attributs de la virginité etc...

Le charivari était organisé par la jeunesse des villages, de manière plus ou moins spontanée, celle-ci exigeant souvent le paiement de droits, en espèces sonnantes et trébuchantes, pour que cesse ce qui peut être considéré comme une sorte de carnaval puisque dans certains cas, les charivariseurs brandissaient des effigies des nouveaux mariés. Carnaval qui pouvait se terminer de façon tragique quand l'on songe au fameux « bal des bouquets » de 1393, l'une des rares fois où le charivari fut organisé par la noblesse. Le roi Charles VI, déjà réputé faible d'esprit, décida d'en organiser un à la cour à l'occasion du remariage d'une demoiselle d'honneur de son épouse. Pour pimenter le spectacle, le monarque et cinq autres nobles se déguisèrent en « Sauvages », se couvrant le corps de plumes et de poils d'étope lesquels prirent feu à cause d'un flambeau, entraînant la mort des cinq individus en question qui avaient eu l'idée saugrenue de s'attacher entre eux. On est en droit de penser que cet accident dissuada définitivement la noblesse, et plus tard, la bourgeoisie, d'organiser des charivaris.

Comment et pourquoi une telle coutume a-t-elle été transplantée aux Antilles ? A quoi correspond le charivari en contexte colonial ? Comment s'est-elle transmise des Blancs aux Mulâtres et aux Noirs ? Qu'est-ce qui se cache derrière la créolisation du charivari en « chalbari » ? Telles sont les questions auxquelles nous avons tenté de répondre en recourant aux documents écrits pour le charivari français et à des enquêtes de terrain pour le « chalbari » créole. En effet, le tout dernier « chalbari » recensé à la Martinique, à notre connaissance en tout cas, s'est déroulé en 1976 dans la commune du Saint-Esprit, dans

le centre-sud de l'île donc, et nous avons pu nous entretenir avec ceux qui en avaient été les victimes. Notons au passage que le « chalbari » créole a survécu trois à quatre décennies de plus que son alter ego européen. Cependant, nous n'avons trouvé aucune description écrite du « chalbari », hormis une brève mention dans l'ouvrage d'Eugène Revert, *La Magie antillaise*, datant de 1951, encore qu'il ne s'agisse pas d'une source de première main, mais de la citation d'un extrait d'une monographie inédite d'un certain Symphor publiée à l'occasion du Tricentenaire du rattachement des Antilles à la France en 1935.

2. Penser le « Nouveau Monde »

2.1. Un foisonnement de concepts

La rencontre entre peuples de cultures différentes, suite notamment au processus de colonisation du monde entamé il y a cinq siècles par l'Europe, a entraîné l'apparition dans les sciences humaines__en premier lieu dans le domaine de l'anthropologie__d'une série de concepts qui tentent de définir ladite rencontre : acculturation, transculturation, syncrétisme, hybridité culturelle, créolisation etc... Il n'est guère aisé de s'y retrouver dans les multiples formulations et reformulations de ces concepts. L'école allemande, par exemple, réserve le terme d'« acculturation » à l'introduction/imposition d'un trait culturel étranger au sein d'une culture donnée et celui de « transculturation » à l'apparition d'un trait culturel nouveau de manière endogène alors que l'école hispanophone (notamment le Cubain Fernando Ortiz, créateur du néologisme « transculturation ») ne fait pas cette distinction. Sans compter que très souvent, ces phénomènes sont étudiés à partir d'une seule culture, l'acculturation étant perçue comme un emprunt à sens unique d'une culture non-européenne, et donc peu avancée technologiquement, à une culture européenne.

Ce foisonnement conceptuel, s'agissant de la Caraïbe et des Amériques en général, ne peut, à notre sens, être surmonté qu'à partir de la distinction fondamentale établie par E. Glissant (1990) entre « cultures ataviques » et « cultures non ataviques », ce que l'on peut géographiquement représenter de la sorte :

. cultures ataviques : Europe, Afrique, Asie et Océanie (ou « Ancien Monde »).

. cultures non ataviques : Amériques (ou « Nouveau Monde »).

Lorsqu'en effet, un trait culturel européen pénètre dans une culture atavique, on peut parler d'acculturation. La généralisation de la monogamie, par exemple, dans le monde arabo-musulman, quand bien même la constitution de tel ou tel pays continue à autoriser la polygamie, est un emprunt qui vient en modifier de manière considérable les structures familiales. De même que l'institution du concubinage en Chine, institution millénaire, est mise à bas par la révolution marxiste (et donc euro-centrée) de 1949. Mais s'agissant des cultures non-ataviques, essentiellement sud-américaines et caribéennes, où les cultures d'origines (amérindiennes) ont été balayées ou profondément marginalisées et où est apparue une nouvelle culture composée tout autant d'éléments européens, africains et asiatiques que de restes de culture amérindienne, il paraît difficile de parler d'emprunt. Cette nouvelle culture ne préexiste pas à la colonisation comme ce fut le cas en Afrique, dans le monde arabe, en Asie et en Océanie : elle naît du processus colonial lui-même. Les Européens sont donc partie prenante de ladite culture et de la prise de conscience de l'émergence de cette dernière. Tous les grands libérateurs des Amériques (Simon Bolivar, José Marti, Pedro II etc...), à l'exception d'Haïti, ne furent-ils d'ailleurs pas des descendants d'Européens ?

En fait, la différence fondamentale entre sociétés ataviques et sociétés non ataviques peut se résumer à cette distinction fondamentale opérée par T. Todorov (2008 : 123) :

« La différence n'est pas entre société pluriculturelles et sociétés monoculturelles, mais entre celles qui, dans l'image qu'elles se font de leur identité, acceptent leur pluralité intérieure en la mettant en valeur et celles qui, au contraire, choisissent de l'ignorer et de la déprécier. »

La Martinique fut créée de toutes pièces sur les ruines de l'ancienne *Jouanakaéra* (ou « île aux iguanes ») des autochtones caraïbes, totalement décimés à la fin du XVIIe siècle, et par le mélange brutal (esclavage et système plantationnaire), cela trois siècles et demi

durant, d'Européens et d'Africains, et, plus tard, d'Indiens, de Chinois et de Syro-libanais. Certes, la culture européenne y fut dominante, comme partout ailleurs aux Amériques, mais elle fut contrainte de s'adapter à un nouvel environnement, d'intégrer des pratiques amérindiennes, caraïbes et indiennes lesquelles, quoique en situation d'infériorité, contribuèrent fortement à l'apparition de cette culture néo-américaine qu'est la culture créole. Seule l'idéologie a réussi, un temps, à faire croire que les échanges furent à sens unique (des « civilisés » européens vers les « sauvages » amérindiens, noirs et indiens). Les « sauvages » ne se sont aucunement acculturés, ils ont contribué tout autant que les « civilisés » à inventer cette culture inédite, leur empreinte étant même dominante dans certains domaines tels que la cuisine, la musique ou la pharmacopée.

2.2 Le concept de créolisation

Il nous semble, par conséquent, que de tous les concepts en concurrence pour désigner les contacts culturels dans le Nouveau Monde, celui de « créolisation » est le plus adapté pour pouvoir étudier lesdits contacts. Celui d'« acculturation » est, on l'a vu, largement impropre. Celui de « métissage » met trop l'accent sur l'aspect ethnique ou biologique du phénomène, d'autant qu'il en est venu peu à peu à servir de masque au blanchiment ou de « lactification » selon l'expression de F. Fanon (1952) dans des sociétés déjà fortement marquées par le préjugé de couleur. « Hybridité culturelle » également est lourd de connotations biologiques. Par contre, « transculturation », dans la définition qu'en donne Fernando Ortiz (2011 : 43), traduit mieux la complexité des interactions culturelles dans le nouveau Monde :

« La transculturation est un ensemble de transmutations constantes ; elle est créatrice et jamais achevée ; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit : les deux parties de l'équation s'en trouvant modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant »¹

¹ In Lamore, J., 1992.

Ce concept met à juste titre l'accent sur l'aspect dynamique du phénomène d'une part et sur son inachèvement de l'autre, sur son côté « créatif », mais présente des points critiquables, s'agissant notamment de son irréversibilité, son postulat du « donner-recevoir » et de l'affirmation de son caractère non « mosaïque ». Si l'on examine la musique noire américaine, par exemple, on constate, dans le blues et surtout le jazz, puis, plus tard, le rap et le R'NB, l'abandon des instruments africains ou leur absence d'utilisation (tambour, balafon, xylophone etc.) au profit de leur alter ego européens (saxophone, contrebasse, guitare, piano etc.). Cette « transculturation » est-elle pour autant « irréversible » ? Il semble que non puisqu'à la suite des mouvements de revendication noire aux Etats-Unis dans la seconde moitié du XXe siècle et du changement de dénomination des populations concernées (on passe de « Negro » à « Black American », puis à « African-American »), on assiste, ici et là, à une réintroduction d'instruments de musique africains, en particulier le tambour. Dans les territoires antillais ou sud-américains (Guyana, Surinam) où furent introduits des travailleurs engagés venus d'Inde, on se rend compte du même phénomène au niveau vestimentaire cette fois. Les femmes indiennes du milieu du XIXe siècle étaient toutes vêtues de sari, puis finirent par adopter les vêtements européens (robe, jupe, corsage etc.) avant de revenir de manière ostentatoire, comme c'est le cas à Trinidad aujourd'hui et cela suite à la revendication de l' « indianité », au costume national indien. Sans multiplier les exemples, il est facile de montrer, quel que soit le domaine considéré, qu'aucun phénomène de transculturation n'est « irréversible ».

Notre deuxième critique porte sur l'idée qu'il s'agirait d'un « ...processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit », vision par trop édénique de la conquête des Amériques et du génocide des Amérindiens, de la mise en esclavage des Noirs, puis de l' « engagisme » des Indiens et des Chinois. On peut d'abord se poser la question du « qui donne » et « qui reçoit » ? Ou plus exactement, du qui est en position de donner et qui est en position de recevoir. Sans compter que le verbe « donner » lui-même est sujet à caution car impliquant une sorte d'égalité, ou de comparabilité, entre donateurs et receveurs. Pendant les deux siècles et demi d'esclavage, les Noirs n'avaient pas le statut d'être humain et pouvaient être vendus à l'égal du bétail ou des propriétés terriennes.

On voit mal ce qu'ils pouvaient « donner » au maître blanc lequel leur imposait plutôt ses pratiques culturelles (langue, religion etc.). En réalité, les esclaves résistaient à cette acculturation de manière active (marronnage) ou passive (derrière chaque saint chrétien se cachait une divinité africaine comme dans le vaudou ou le candomblé) et n'acceptaient du maître que les traits culturels qu'ils estimaient utiles ou indispensables à leur survie. Et si ces mêmes maîtres intégraient parfois à leur quotidien des pratiques d'origine amérindienne ou africaine, c'était le plus souvent à leur insu ou parce qu'ils n'avaient pas le choix (pour fabriquer la farine de manioc, les premiers colons furent bien obligés d'adopter la technique amérindienne d'extraction du mortel acide prussique contenu dans la racine de ce tubercule). Si donc il y a bien eu un « donner et recevoir » dans le processus de création de la nouvelle culture apparue sur le continent américain à partir de la conquête, celui-ci s'est opéré de manière beaucoup moins égalitaire ou idyllique que le laisse accroire la formulation de F. Ortiz.

S'agissant enfin du côté « non mosaïque » du phénomène, on peut, là encore, émettre des doutes. En effet, c'est justement parce qu'aucune acculturation ou transculturation n'est irréversible, qu'on aura affaire à une société certes nouvelle, certes originale, mais présentant de nombreux aspects disparates. Pour reprendre les deux exemples évoqués plus haut, vont cohabiter une musique noire américaine n'utilisant que des instruments européens et une autre qui en réintroduira certains d'origine africaine et vont se croiser dans la rue, des Indo-antillaises vêtues à l'europpéenne et d'autres qui se seront réappropriés le sari. Ou encore, le culte vaudou, éradiqué dès les débuts de la colonisation en Martinique, fera sa réapparition, clandestinement, par le biais de *oumfò*², construits par les nombreux immigrés haïtiens dans certains quartiers populaires (Trénelles, Volga-Plage etc.) de Fort-de-France, lesquels draineront une fraction de la population autochtone.

Le concept de créolisation nous paraît donc le plus efficace pour décrire le processus qui a donné naissance aux sociétés antillaises et sud-américaines parce que tout en intégrant les aspects mis en exergue par les autres concepts (caractère dynamique, inachèvement du phénomène etc.), il en ajoute trois autres qui nous semble

² Temple vaudou.

déterminants : la réversibilité, le caractère mosaïque et l'imprévisibilité. Nous avons évoqué les deux premiers, le troisième, souligné par E. Glissant, renvoie à l'idée que les mêmes causes (ou des situations similaires) ne produisent pas forcément des résultats identiques. Aucune des îles de l'archipel caraïbe, même dans les Petites Antilles, n'ont connu la même évolution culturelle. D'où, pour ne prendre que ce seul exemple, la stupéfaction des Martiniquais se rendant à Sainte-Lucie, distante d'à peine trente kilomètres, et y découvrant que la *country music* étasunienne y est immensément populaire alors même qu'aux Etats-Unis, il s'agit d'un style musical de *rednecks* (Petits Blancs souvent racistes) que les Noirs américains honnissent. L'imprévisible tient ici au fait que lors de la création de la première station de radio à Sainte-Lucie, dans les années 30 du siècle dernier, le seul et unique *speaker* fut longtemps un Blanc américain qui diffusa à longueur de temps de la *country music*, cela des années durant.

3. Le charivari de la période coloniale

3. 1. Petits Blancs et matrimonialité

C'est sans doute l'éruption de la montagne Pelée en 1902 qui a sonné le glas d'une catégorie sociale très présente durant les deux premiers siècles de la colonisation aux Antilles, les Petits Blancs. Dès lors, dans l'imaginaire social martiniquais, un Blanc natif, un « Béké » comme on dit en créole, ne peut être que quelqu'un de riche ou en tout cas d'aisé. Les Antillais de couleur ont du mal à imaginer aujourd'hui que pendant très longtemps, il y eut des Blancs qui exerçaient des professions aussi modestes et diverses qu'ouvriers agricoles, cordonniers, tonneliers, forgerons, petits commerçants ou encore gens de maison. Or, la grande majorité des colons qui s'installa en Martinique à compter de 1635 provenaient des régions rurales du Nord-Ouest de la France : Vendée, Poitou, Normandie, Bretagne etc. Les seuls nobles étaient les cadets de famille dont on sait qu'ils étaient privés de tout héritage par le droit d'Ancien régime. Ces ruraux donc, pour la plupart, ne parlaient pas le français, langue qui n'était pas

encore standardisée³, mais les dialectes d'oïl et il est facile, comme l'a fait le philologue haïtien Jules Faine, de repérer plus d'une centaine de mots normands, par exemple, dans le créole actuel. Faut-il rappeler aussi que l'école laïque, gratuite et obligatoire n'existant pas encore au XVIIIe siècle, ces colons étaient non seulement dialectophones, mais ne savaient, pour la plupart, ni lire ni écrire. Dans les *Annales du Conseil Souverain de la Martinique* daté de 1776 (plus d'un siècle et demi après le début de la colonisation donc), on trouve la mention stupéfiante d'un certain Jean Pitot, Saintongeais, épousant une négresse libre, incapable de signer son nom alors que celle-ci le savait.

Les fameux « engagés » ou « trente-six mois », qui travaillèrent un temps dans les champs de canne à sucre, aux côtés des esclaves noirs, en vinrent à constituer le fameux groupe des « Petits Blancs » que nous avons évoqué plus haut. Ceux-ci transportèrent donc aux Antilles les us et coutumes de leurs provinces, cela dans un contexte marqué par la sévère absence de femmes blanches. Rares étaient, en effet, celles qui osaient braver un voyage transatlantique d'une durée d'un mois et demi, à bord d'un navire dont l'équipage était souvent composé de rustres, voire de repris de justice. D'où les lettres incessantes des colons adressés au Cardinal Richelieu pour qu'il envoie des femmes aux colonies, demande que celui-ci ne put satisfaire qu'en faisant ramasser des prostituées sur les quais de Nantes, Bordeaux ou La Rochelle et parfois, en faisant enlever des jeunes filles dans les orphelinats.

Ce manque de femmes blanches dans les débuts de la colonisation, poussa les premiers colons à se tourner vers les femmes caraïbes, puis les négresses, entraînant un phénomène massif de métissage et la création du groupe dit « mulâtre ». Il faut aussi tenir compte de deux autres facteurs importants :

. l'espérance-vie plutôt faible à l'époque en Europe et encore plus faible aux colonies à cause du climat tropical et surtout des maladies auxquelles les Européens n'étaient pas accoutumés. On la situe autour d'une cinquantaine d'années pour les Blancs et pour moitié moins pour les Noirs.

³ L'Académie française fut précisément créée dans ce but par Richelieu en 1635 avec pour tâches premières d'établir une graphie et de rédiger un dictionnaire.

. le fait que, génétiquement parlant, la femme est en quelque sorte programmée, quelle que soit l'ethnie, pour vivre plus longtemps que l'homme

Rareté des femmes blanches (et même noires) donc, espérance de vie limitée et moindre longévité du genre masculin vont lourdement peser sur le charivari français lorsqu'il sera transplanté, par les Petits Blancs, dans les colonies des Antilles. En clair, plus que partout ailleurs, il y avait une véritable lutte pour la femme dans ces dernières et c'est la femme blanche, la seule femme blanche, que protégera le fameux Code Noir de 1685 et les autres textes qui suivront lorsqu'ils interdiront non seulement les mariages entre Blancs et Noirs, mais aussi les relations sexuelles entre les deux ethnies. En effet, si le Blanc créole interdit sa femme au Noir, pratiquant ainsi une stricte endogamie, il a loisir d'user à sa guise de la femme noire. Là encore les historiens pointeront du doigt la misère sexuelle de l'esclave noir privé de partenaire, d'un côté par un maître blanc prédateur et d'un autre côté, par la coutume de l'étalon consistant à faire un esclave d'apparence robuste s'accoupler avec toutes les négresses de l'« habitation »⁴. Il faut se garder d'oublier également que les bateaux négriers transportaient en moyenne deux hommes pour une femme.

Si donc le cadet de famille ou le colon fortuné a la possibilité de trouver assez facilement une conjointe, il n'en allait pas du tout de même pour les Petits Blancs. Or, ces derniers, outre le fait qu'ils avaient besoin de disposer d'une partenaire sexuelle à domicile, recherchaient également la respectabilité que seule pouvait conférer le mariage. Ceux qui avaient pu résister aux privations et aux duretés de la période de trente-six mois qu'exigeait leur engagement, se voyaient octroyer des terres de manière à pouvoir s'installer définitivement dans la colonie avec l'espoir de devenir des « Békés » à leur tour. On oublie, là encore, que tout au long du XVIIe siècle et même au début du siècle suivant, nombre d'immigrants européens firent le voyage du retour vers l'Europe, n'ayant pu, pour des raisons matérielles (et matrimoniales) le plus souvent, trouver le moyen de prendre souche aux colonies.

2. 2. Lutte pour les femmes

⁴ Désignation créole de la plantation (de canne à sucre, de café ou de tabac).

On comprend donc pourquoi une coutume paysanne telle que le charivari, totalement absente des villes portuaires liées au commerce triangulaire, a pu être transplantée à la Martinique et à la Guadeloupe. Davantage qu'en France, il apparaît, au premier abord, que le charivari a constitué une forme de contrôle social sur la matrimonialité dans la mesure où la pénurie de femmes blanches et l'impossibilité d'épouser des femmes noires, conduisaient les Petits Blancs à se livrer à une guerre farouche pour les rares qui étaient disponibles. Le mariage le plus réprouvé en France était celui que contractait une veuve avec un homme plus jeune parce que dans ce cas, il était vécu comme une forme de gaspillage puisque nulle progéniture ne pouvait résulter d'une telle union à cause du phénomène de ménopause, alors que l'inverse, bien que charivarisé, l'était moins puisqu'un vieillard de quatre-vingt ans, pour peu qu'il soit en relative bonne santé, peut toujours procréer avec une jeune femme. Or, si en France, il y avait quasi-parité numérique entre le groupe des hommes et celui des femmes en âge de se marier, il n'en allait pas du tout de même aux colonies, comme nous venons de le voir. C'est ce qui explique qu'en Martinique l'union la plus charivarisée était celle d'un veuf avec une femme plus jeune parce que le premier privait ainsi un colon encore dans la force de l'âge de toute possibilité de fonder une famille et donc de s'installer définitivement dans la colonie. Cela explique aussi pourquoi alors qu'en France, le charivari était souvent interdit par la loi et les contrevenants condamnés à de lourdes amendes et parfois à la prison en cas d'exactions physiques, ce qui n'était pas rare, contre le couple incriminé, en Martinique on ne trouve nulle trace de tels édits. On peut supposer que les autorités coloniales, soucieuses du développement et de la pérennité des colonies, n'étaient, elles non plus, guère favorables à des unions dépareillées qui avaient pour conséquence de plonger dans la désespérance des hommes jeunes dont les bras étaient indispensables en ces périodes de défrichement des îles et d'installation de plantations de canne à sucre. Nous appuyons cette hypothèse sur un article peu commenté du Code Noir, l'article 9 qui stipule que si une négresse est reconnue avoir été mise enceinte par son maître, elle lui est aussitôt retirée et ne pourra jamais plus prétendre à l'affranchissement. Mais ledit article précise quelque chose d'important pour notre sujet à savoir que si le maître blanc est

célibataire, il a l'obligation d'épouser son esclave noire laquelle devient du même coup une femme libre.

Dans la période coloniale donc, ou plus exactement esclavagiste, celle qui va du début du XVII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e, c'est-à-dire 1848, date de l'abolition, on peut affirmer que le charivari est l'affaire des Blancs et d'eux seuls. Des Petits Blancs surtout. Certes, assez vite, sous l'influence des autorités religieuses, le mariage des Noirs fut encouragé, mais celui-ci n'était aucunement gravé dans le marbre de la loi puisque non seulement les futurs époux devaient obtenir au préalable l'accord du maître blanc, mais ce dernier pouvait aussi à tout moment vendre le mari ou la femme esclaves à un autre maître dont la plantation pouvait se situer à des kilomètres de là. Le mariage des Noirs n'était donc qu'une institution provisoire, précaire, toujours révocable, d'autant que de telles unions étaient fréquemment décidées par les maîtres sans demander leurs avis aux esclaves concernés. Enfin, si les Noirs souffraient de la pénurie de femmes à l'instar des Blancs, il leur aurait été impossible d'organiser des charivaris, tout rassemblement d'esclaves non autorisé passant pour un début de révolte et étant immédiatement réprimé. De toute façon, le charivari suppose que le couple disposât d'un domicile à lui, ce qui n'était le cas que des rares nègres affranchis et des hommes de couleur libres. On peut penser, toutefois, que la coutume du charivari, s'est transmise à ces derniers par le truchement du groupe des Petits Blancs. Notons, par ailleurs, que le charivari n'existait pas du tout en Afrique où l'on pratiquait, et cela jusqu'à tout récemment, le lévirat (la veuve est épousée par le frère de son mari décédé) ou, plus rarement, le sororat (le veuf épouse la sœur de sa femme décédée).

4. Charivari et « Chalbari » : de la vie communautaire à l'invention de la vie privée

Avant de nous intéresser au « chalbari », variante créolisée donc du charivari, il convient de s'interroger, d'un point de vue anthropo-sociologique sur la nature même de ce phénomène au-delà des contingences historiques que nous venons d'évoquer. A quoi, à quelle conception de la vie en société, à quelle demande sociale correspondent cette institution proprement carnavalesque ? On devine que les explications proposées par les érudits locaux, les folkloristes et

les anthropologues sont très diverses. Arnold Van Gennep (1998 : 534), l'un des plus célèbres folkloristes français de la fin du XIXe siècle, considère qu'il est motivé par le fait :

« ...d'un manque à gagner...ou manque à s'amuser...qui met en marche l'organisation locale de la jeunesse et, par contrecoup, la communauté toute entière, une noce étant toujours un événement qui excite la collectivité... »

D'autres y ont vu un moyen d'écartier les influences néfastes des nouveaux mariés grâce au vacarme assourdissant du charivari. Pour certains encore, il avait pour but de dénoncer un grave manquement aux règles matrimoniales de la communauté. Cette dernière explication est la plus communément admise dans la mesure où dans la France rurale d'avant le XXe siècle coexistaient des règles coutumières et des règles juridiques écrites. Si au niveau juridique, il n'y avait aucun texte s'opposant au remariage d'un veuf ou d'une veuve avec quelqu'un de beaucoup plus jeune (le Code civil n'imposant à la femme qui avait perdu son époux qu'un délai de viduité), au niveau coutumier, comme on le voit, ce type d'union était fortement condamné. Cela nous permet de replacer le charivari dans le cadre d'une société rurale au sein de laquelle la notion de vie privée est toute relative, sinon inexistante, puisque la jeunesse célibataire des villages, presque toujours à l'origine de l'événement, parvenait à rallier à elle la quasi-totalité de la population. Dans cette perspective, le charivari peut être perçu comme une forme de contrôle social extrêmement puissant. Mais deux objections viennent immédiatement à l'esprit pour non pas rejeter cette hypothèse, mais l'affiner : tout d'abord, aucun charivari n'a jamais réussi ni à empêcher une union jugée contraire aux règles coutumières puisque dès la publications des bans de mariage, dans certaines régions telles que la Touraine, il se mettait en route, assiégeant le domicile du veuf et de la veuve que l'on accablait de quolibets au son d'instruments divers ; ensuite, aucun charivari n'a jamais non plus réussi à briser une union dûment célébrée dans le cadre des lois écrites, ceci même lorsque l'un des conjoints voyait révéler son caractère volage ou ses supposées turpitudes sexuelles.

La question qui se pose est donc la suivante : à quoi sert le charivari puisqu'il ne parvient jamais à dépasser le stade de la seule dénonciation ? L'explication proposée par l'anthropologue Claude

Karnoouh (1981 : 38) nous semble être la plus recevable en ce qu'elle récuse les explications fonctionnalistes les plus répandues :

« Rien dans le déroulement du charivari » écrit-il « ne permet de l'identifier au désordre échevelé, à l'inorganisation : au contraire, il possède une haute énergie organisatrice qui se perçoit plus simplement à l'occasion des remariages, quand il offre le spectacle du mariage dérisoire...Le charivari inverse les valeurs sociales et morales normalement attachées au mariage. »

Et Karnoouth d'avancer l'idée séduisante que ce n'est ni l'écart d'âge entre les époux ni la différence de fortune ni le caractère volage de l'un d'eux qui suscite un tel raffut et une telle réprobation, mais bien le caractère socialement inquiétant, voire déstabilisant du veuvage dans des sociétés où les groupes d'appartenance (jeunes, vieux, célibataires, mariés, paysans, bourgeois etc.) sont assez rigides. Car, en effet, le veuf ou la veuve possèdent un statut ambigu : ils ne sont pas de vrais célibataires puisqu'ils ont déjà été mariés et certaines croyances chrétiennes paysannes font perdurer cette institution, sacrée à leur yeux qu'est le mariage, au-delà de la mort de l'un des conjoints. Le veuf ou la veuve sont quelque part encore liés au conjoint décédé. Mais, d'un autre côté, la disparition physique de ce dernier fait du survivant une homme et une femme libre de facto de toute attache et pouvant donc se comporter exactement comme un célibataire. En bref, le veuf ou la veuve sont difficilement classables dans un groupe d'appartenance précis et constituent une sorte de population flottante (nous disons « population » parce que le veuvage était beaucoup plus fréquent qu'aujourd'hui où l'espérance-vie dépasse largement les soixante-dix ans) qui menace l'équilibre de la communauté et qu'il faut à tout prix parvenir à contrôler. Or, on le sait, la plupart des communautés rurales d'Europe de l'Ouest d'avant le XXe siècle s'appuyaient sur la monogamie laquelle était d'ailleurs favorisée par un christianisme (la fameuse « foi du charbonnier ») beaucoup plus puissant que de nos jours. Le veuf ou la veuve seraient donc des personnes potentiellement dangereuses pour l'institution monogamique et le charivari aurait, dès lors pour but, non pas tant de dénoncer leur remariage, ce que nous pousse à croire une observation superficielle, mais bien de dissoudre définitivement, d'une part, les liens du premier mariage auquel le décès de leur conjoint n'avait pas mis un terme définitif et d'autre part, de réaffirmer la prééminence de

la monogamie. En effet, sans le charivari, le remariage risquerait d'être perçu comme une sorte de bigamie. Et Françoise Zonabend (1981 : 378) d'émettre l'idée suivante :

« La présence du mort apparaît donc comme la raison profonde du charivari, le remariage n'est que le prétexte. »

5. Le charivari créole ou « chalbari »

4. 1. Mariage et matrimonialité en terre créole

Comment une telle institution a-t-elle pu se transmettre aux populations de couleur des Antilles et pour quelles raisons ? On constate, tout d'abord, que Noirs et mulâtres ont été longtemps au contact des Petits Blancs jusqu'à la fin du XIX^e siècle, certains de ces derniers étant parfois moins fortunés que nombre de riches mulâtres. Rappelons au passage qu'il est arrivé à des propriétaires terriens mulâtres de posséder des esclaves noirs, chose qui peut paraître aberrante pour nos regards modernes. Emile Hayot (1971 : 8) note à cet égard :

« Ambitieux et habiles, beaucoup d'entre eux acquirent dès le milieu du XVIII^e siècle une certaine aisance ; ils possédaient des esclaves et formaient une classe nettement supérieure, par l'instruction et la fortune, à celle des Petits Blancs qui végétaient à Fort-Royal. »

Avant l'abolition de 1848 donc, il existait une population d'hommes de couleurs libres en Martinique composée majoritairement de mulâtres, mais aussi de Noirs, dont les droits et devoirs étaient sévèrement encadrés par divers textes de loi. En fait, ce groupe fut très vite perçu comme une menace par le groupe des Blancs créoles comme on peut le voir dans *Les Mémoires d'un colon à la Martinique* de Pierres Dessales (1832-67), Blancs créoles qui s'indignaient qu'il cherchât à les imiter en tous points tout en s'appuyant sur les lois de la métropole pour acquérir de nouveaux droits. S'il était possible à un homme de couleur libre d'épouser une femme esclave, on comprend que de telles unions étaient fort rares, ne serait-ce que parce que le Code Noir disposait que la progéniture d'un tel couple suivrait la mère, c'est-à-dire serait esclave elle aussi, en accord avec la loi romaine du « *Partus sequitur ventrem* ». Les hommes de couleur libres, en bonne logique, préféraient épouser des personnes de même

statut qu'eux, chose qui a eu pour conséquence d'autonomiser encore plus le groupe « mulâtre » par rapport aux Noirs à tel point qu'au XIXe siècle, il était courant dans la presse martiniquaise et dans les ouvrages publiés par des auteurs locaux tels que G. Souquet-Basiège dans *Le Préjugé de race aux Antilles* (1890) de parler de « race blanche », « race jaune » et de « race noire ».

Nous ne disposons malheureusement pas de documentation écrite sur d'éventuels charivaris pratiqués avant l'abolition par les hommes de couleur libre, mais on est en droit de supposer qu'ils les pratiquaient eux aussi car au sein de leur groupe, il y avait aussi pénurie de femmes pour la raison que nombre de ces dernières préféraient le statut de maîtresses, de femmes entretenues, par quelque riche Blanc créole. Ce sont les célèbres femmes « matador » de Saint-Pierre décrites par Effe Géache dans son ouvrage licencieux *Nuits d'orgie à Saint-Pierre* (1892)». Ces belles mulâtresses, chabines ou câpresses, en nombre assez conséquent, se faisaient louer des appartements ou des maisons par leur amant blanc créole et passaient leurs journées à se pomponner et à s'attifer dans l'attente de la visite, le plus souvent nocturne, de leur protecteur lequel leur allouait aussi des sommes d'argent conséquentes. Ces demi-mondaines n'étaient donc pas disponibles pour les hommes de leur classe à savoir celle des hommes de couleur libres d'où la relative pénurie que nous avons souligné.

A l'abolition (1848), les Noirs, quant à eux, n'auront comme premier souci, légitime au demeurant, que de parvenir à être considérés comme des citoyens à part entière et se détourneront progressivement de la langue et de la culture créoles. Dans cette optique, la maîtrise de la langue française et la légalisation du concubinage par le mariage deviendront des objectifs prioritaires, en tout cas au sein des premières générations de Noirs ayant réussi à s'affranchir du joug de la plantation. Si, en effet, aux Etats-Unis, chaque nouveau libre s'était vu donner, ou en tout cas promettre, « vingt-deux acres de terre et un mulet » afin de pouvoir commencer une nouvelle vie, le nouveau libre antillais, lui, s'est retrouvé sans le moindre pécule. Il n'avait alors qu'une alternative : ou bien demeurer comme travailleur salarié sur la même plantation où il avait été esclave, cela pour un salaire de misère, ou bien s'en aller vers les bourgs et les villes pour se lancer dans des activités telles que

l'artisanat ou le petit commerce. On comprend que c'est parmi ceux qui avaient fait le second choix que l'institution du mariage fut la plus prisée, chose qui permit, pour la première fois, l'émergence de vraies familles noires plus ou moins alignées sur le modèle monogamique européen. Ceux qui avaient fait le premier choix, à savoir rester sur la plantation, préféraient le concubinage temporaire ou n'avaient pas d'autre choix, faute de moyens matériels. Jean Benoist (1972 : 37) note à cet égard que :

« La structuration de la famille autour du père (es) fragile. L'instabilité du revenu, la marginalité sociale et l'impossibilité d'assumer ses responsabilités économiques, empêchent l'homme de conserver ou d'acquérir le leadership familial. »

Ici apparaît déjà une première différenciation importante d'avec le charivari européen : le « chalbari » était davantage une institution non plus campagnarde, mais liée aux bourgs puisque c'était surtout dans les bourgs que l'on songeait à se marier.

Nous avons interrogé trois informateurs dans deux communes du sud de la Martinique où le chalbari était, semble-t-il, plus répandu que dans le reste de l'île : il s'agit de deux dames octogénaires, l'une Saint-Esprit, l'autre du Vauclin. Le troisième informateur, un homme originaire du Marin, n'avait pas été victime du chalbari, mais avait participé à maintes reprises à des orchestres de chalbari devenant au fil du temps une sorte de meneur. La première informatrice avait épousé, au début des années 70 du siècle dernier, un homme d'une quinzaine d'années plus âgé qu'elle. Le couple fut très surpris, le soir de la noce de voir s'assembler autour de chez eux un groupe d'hommes de tous âges, mais majoritairement des jeunes, munis de casseroles, de clochettes, de conques de lambis etc...qui se mit à jouer une musique cacophonique jusqu'au petit matin, accompagnant ce vacarme de chansons de dérision à l'encontre du mari surtout. Notre première informatrice septuagénaire nous déclara ce qui suit :

« Man pa té jenmen fè pèsonn ditò, man pa té ni pies nana épi lavwézinay, kifè man pa konpwann poutji sé moun-lan sanblé bò kay-mwen pou fè dézod... » (Je n'avais jamais fait de tort à personne, je n'avais aucun différend avec mon voisinage, si bien que je n'ai pas compris pourquoi ces gens se sont rassemblés autour de chez moi pour faire du désordre/vacarme...)

Notre deuxième informatrice, elle aussi octogénaire aujourd'hui, semble prendre la chose avec davantage de distance :

« *Jalouzi sé frè sòsié kon yo ka di, mé man té an malérez, man té ka rété adan an vié ti kay an tol, alos man toujou mandé mwen ki moun man té ka déranjé ?* » (Jalousie et sorcellerie sont sœurs comme on dit, mais j'étais une femme pauvre, je vivais dans une case couverte avec des feuilles de tôle ondulée, alors je me suis toujours demandé qui je gêmais ?)

Arrêtons-nous sur les deux expressions « *faire du désordre/vacarme* » de notre première informatrice et « *gêner* » de la seconde qui nous semble étroitement liées. Une union dépareillée, en effet, en contrevenant aux règles coutumières, introduit du déséquilibre, du désordre, dans la société, déséquilibre et désordre encore plus grands dans cette société en cours de formation qu'était la société créole que dans son alter ego européen. Quand les charivariseurs font donc du désordre autour du domicile des nouveaux mariés, ne tentent-ils pas de combattre le désordre par le désordre, manière pour eux de rétablir l'équilibre social ? Et la deuxième expression « *gêner* » est liée aux relations de voisinage en pays créole marquées par la méfiance, la jalousie et la peur du « quimbois » ou sorcellerie. Il faut ici rappeler que si l'on a tendance à concevoir les esclaves comme une masse indifférenciée, c'est dès les premiers temps de la colonisation des îles que se développe au sein de ce groupe un comportement marqué au coin de l'individualisme forcené. L'esclave n'a pas de nom (il n'a qu'un prénom), il n'a pas de famille, pas de maison à lui, pas de biens personnels et l'on pourrait penser qu'il n'est et ne se conçoit pas comme un individu. Or, tel n'est pas du tout le cas : n'imaginant pas qu'un jour l'institution esclavagiste puisse disparaître, la croyant même voulue par Dieu à cause du mythe de la malédiction de Cham diffusée par les ordres religieux, l'esclave n'a d'autre ressource que le sauve-qui-peut. Ce qui veut dire tenter de sauver sa peau, de se sauver tout seul, soit, si c'est un homme en marronnant dans les bois ou au contraire en flattant le maître à outrance, soit, si c'est une femme, en enfantant pour ce dernier. Le personnage de compère Lapin des contes créoles est très significatif à cet égard. Lapin tente de mystifier tout le monde : sa mère, ses frères, le maître béké, le diable et même le Bon Dieu. A l'abolition, cette pente individualiste a perduré, même si elle était désormais

contrebalancée par des pratiques d'entraide telles que le coup de main agricole ou le « sousou », sorte de crédit informel. L'objectif premier est donc de s'élever dans l'échelle sociale à n'importe quel prix, y compris par l'usage de la sorcellerie. Ici, nous avons une autre différence entre le charivari européen et le « chalbari » créole. Dans le premier, les pratiques magiques sont totalement absentes ou, à tout le moins, n'ont jamais été relevées dans les descriptions écrites qu'on laissées les folkloristes, puis les ethnologues.

4. 2. « Chalbari » et sorcellerie

Aux Antilles donc, quand le veuf ou la veuve parviennent à trouver un partenaire plus jeune, on considère généralement que c'est grâce à leur aisance financière, mais aussi et surtout, parce qu'il ou elle ont eut recours au quimbois (sorcellerie), chose que ne saurait tolérer le corps social. D'ailleurs, notre informateur homme nous déclara ceci :

« *Kalté mayé-tala pa nowmal pies toubannman ! Viékò ka touvé jenn fanm pou mayé, sé moun ki ni lanmen sal. Yo ka fè djab vini an kartié-a, sé pou sa nou ka fè tanbi pou sa kouri dèyè'y.* » (Ce genre de mariage n'est pas du tout normal ! Les vieux qui trouvent des jeunes femmes pour les épouser sont des gens qui trempent dans la sorcellerie. Ils font le diable venir dans le quartier, c'est pourquoi nous faisons du vacarme pour le chasser.)

Le facteur sorcellerie est à mettre en rapport avec la part africaine de la culture créole d'autant qu'elle a préoccupé fortement les premiers colons comme on peut le voir dans *Le Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique* du Père Labat (rééd. 1972 : 87) lequel écrit :

« *Ce qu'il faut bien observer avant de baptiser les adultes, c'est de découvrir ceux qui ont fait le métier de sorcier en leur pays, car quelque promesse qu'ils fassent, ils le quittent rarement...* »

C'est l'occasion pour nous de revenir un distinguo, déjà établi dans *l'Eloge de la Créolité* (1989), entre « adaptation » ou « américanisation » d'un côté et « créolisation » de l'autre, distinguo qui a été mal compris, sans doute parce qu'il avait été trop sommairement exposé, et qui a valu de sévères critiques aux auteurs de ce manifeste. Lorsque dans le chalbari, les grelots, cymbales et...du charivari français sont remplacés par des conques de lambis,

des tambours à peau de cabri et des *tibwa*⁵, on peut y voir un simple effet d'adaptation. Les instruments de musique du chalbari se sont simplement adaptés au nouvel environnement américain, mais ils produisent exactement le même effet : une musique délibérément cacophonique. Par contre, lorsque la sorcellerie interfère dans le chalbari alors qu'elle est absente du charivari européen, il s'agit là d'un phénomène de créolisation. Dans l'univers esclavagiste, aux Petites Antilles en tout cas, les religions africaines n'ont pu s'exprimer comme ce fut le cas en Haïti, à Cuba ou au Brésil et ont dégénéré en sorcellerie. Cette dernière était vécue à la fois comme une protection non seulement contre le maître blanc mais aussi contre les autres esclaves dans une société, nous l'avons dit de *save-qui-peut*, où la seule forme de libération envisageable est individuelle. A l'abolition, cette fonction de la sorcellerie a perduré comme l'a montré Christiane Bougerol (1997), empoisonnant les rapports de voisinage.

4. 3. « Chalbari » et voisinage

Pour évoquer le voisinage justement, revenons à nos informatrices. La première nous a déclaré ceci :

« *Sé moun ki té rayi mwen ki desidé fè chalbari-a kont mwen* » (Ce sont des personnes qui me détestent qui ont décidé de monter un charivari contre moi)

Or, dans le charivari français, les études montrent que celui-ci est rarement motivé par des rancœurs personnelles. Mieux, il y a une espèce de jeu de rôles entre charivariseurs d'un côté et nouveaux mariés de l'autre. Les charivariseurs rappellent les règles coutumières, mettent en scène le déséquilibre social entraîné par le remariage et les nouveaux mariés, bien conscients du caractère insolite de leur union, soit acceptent sans broncher qu'on les tourne en dérision soit décident de payer pour empêcher le charivari ou, à tout le moins, le rendre moins dur. Mais une fois, la mascarade achevée, tout revient à la normale, l'ordre social retrouve son équilibre et les nouveaux mariés ne gardent aucune rancœur à leurs bourreaux d'un soir ou de deux ou trois soirs. A l'inverse, aux Antilles, il apparaît, dans l'état actuel de nos recherches, que le charivari n'était pas du tout un jeu de rôles,

⁵ Bâtonnets que l'on cogne sur des troncs de bambou ou sur un tambour.

mais bien la spectacularisation de conflits latents ou ouverts au sein de cette micro-société que constitue le quartier ou le bourg. Notre deuxième informatrice nous apprend ainsi que, dans son cas, le leader des charivariseurs, était un homme avec lequel sa famille avait un différend foncier, le cadastre n'ayant jamais pu établir de manière définitive les limites entre leur terrain familial et celui dudit leader. Le chalbari créole apparaît donc comme un moyen de se venger d'un ennemi sans en avoir l'air puisque l'on fait participer l'ensemble de la communauté au chahut.

A notre sens, présence de la sorcellerie et spectacularisation des conflits latents ou ouverts sont des marques de créolisation du charivari. Tout cela révèle la difficulté que les nouveaux libres ont eu à constituer une communauté au plein sens du terme, une communauté solidaire, habitués qu'ils étaient au *débouya pa péché* (débrouillardise n'est pas commettre un péché) et au *chak bet-a-fé ka kléré pou nanmyo* (chacun pour soi). Les travaux de C. Chivallon (1998) montrent qu'une vraie vie communautaire n'a pu se développer que dans les lieux où la grande plantation, l'« habitation », avait disparu, ce qui fut le cas de la région du Morne-Vert sur laquelle ont porté ses recherches. Edouard Glissant, dans *Le Discours antillais* (1981), le confirme lorsqu'il note que la seule classe sociale existant en Martinique est celle des Blancs créoles ou Békés. Les gens de couleur, faute d'avoir pu conquérir des espaces économiques propres et dépendent donc soit du béké soit de l'administration française__ ce qui est encore largement le cas de nos jours__ et constituent des groupes flottants, aux frontières imprécises et dépourvues en tout cas de conscience de classe, même si dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, on a pu voir l'émergence d'une autonomie du groupe mulâtre, autonomie embryonnaire mais qui s'est révélée être éphémère.

Enfin, si le charivari européen vise, en fin de compte, à réaffirmer la prééminence de la monogamie, il n'en va pas du tout de même aux Antilles où, comme nous l'avons montré, le déséquilibre numérique entre hommes et femmes, a créé une situation de « papillonisme » tant chez les dominants que chez les dominés, les femmes étant trop peu nombreuses ou insuffisamment disponibles, en tout cas jusqu'au milieu du XX^e siècle, pour que chacun puisse trouver un partenaire, Le maître blanc, puis son descendant grand planteur, souvent contraint d'épouser une femme apparentée à lui (d'où les problèmes de

consanguinité récurrents jusqu'à aujourd'hui), fréquentait avec une certaine assiduité les femmes de couleur, accaparant nombre d'entre elles. L'esclave, héritier de la polygamie africaine, il ne faut pas l'oublier, puis le nouveau libre, demeuré sur la plantation comme ouvrier agricole privilégiaient le concubinage de courte durée, créant à qui mieux mieux des ménages éphémères. Il n'y avait donc guère que dans la classe mulâtre et chez les nouveaux libres des bourgs que le mariage monogamique pouvait avoir quelque valeur, mais ce groupe avait lui aussi des difficultés à observer les règles de ce type d'union. Ce qui expliquerait que le chalbari créole ignore superbement le conjoint décédé. A la question, posée à notre troisième informateur, le chef d'orchestre de chalbari, de savoir si le décédé était évoqué ou nommé dans les chants semi-improvisés, les algarades et autres insultes qui étaient adressés aux nouveaux mariés, celui-ci nous répondit de manière catégorique :

« *Piespa ! Moun-lan mò, fok kité 'y trantjil. Sé an lanmen Bondié i yé aprézan.* » (Aucunement ! Le mort est bien mort, il faut le laisser tranquille. Il est entre les mains de Dieu désormais.)

D'une part donc, la monogamie n'a jamais constitué une quelconque valeur sociale en milieu colonial antillais, quand bien même elle était promue par l'église et d'autre part, le statut de la femme de couleur, tant pendant l'esclavage qu'après l'abolition, n'avait rien à voir avec celui des paysannes françaises. Face à l'absence de familles constituées ou durables, devant le papillonnisme des hommes blancs ou noirs, la femme de couleur s'est très vite perçue en tant que *poto-mitan* (poutre-maîtresse) non seulement au sein de son foyer, mais souvent aussi dans son quartier, voire dans son bourg. D'où l'expression créole « *mal-fanm* » ou « maîtresse-femme » en français dans laquelle le premier élément « *mal* » renvoie à la masculinité. La femme « *poto-mitan* » a longtemps joué le rôle à la fois de mère et de père au sein de ce que anthropologues ont appelé la famille matrifocale. Aux yeux de celle-ci, le mariage n'était pas un rite de passage aussi obligé que dans le monde paysan européen. Ce qui a amené la psychologue Livia Lésel (1996), dans son ouvrage au titre très significatif, *Le Père oblitéré*, à montrer que souvent, au contraire, elle s'efforçait de réduire l'homme au rôle de géniteur, de simple père biologique. Cette non-valorisation de l'institution maritale en contexte traditionnel créole interdit donc de penser le « chalbari » comme un

moyen de renforcer la monogamie comme c'est le cas en Europe. En fait, en s'adaptant et se créolisant tout à la fois, le charivari servait un objectif exactement contraire : tourner en dérision l'institution du mariage et donc la monogamie. Ce qui explique sans doute pourquoi, cette variante du rite, appelée « assouade », qui consiste à faire le veuf qui se remarie monter sur un âne à rebours et à le faire traverser ainsi le quartier ou le village, n'a jamais existé aux Antilles. Ce rite particulier était pratiqué pour les hommes se remariant à des femmes réputées adultères ou volages. Notre informateur nous dit à ce propos :

« *Zafè fanm ka kònen nonm pa té ka kontè lè nou té desidé fè an chalbari* » (Le fait que la femme ait été adultère ne comptait pas lorsque nous décidions d'organiser un charivari).

De même, la virginité n'a jamais été, en milieu rural antillais, une condition sine qua non pour choisir une future épouse. Quant aux femmes trop désireuses de se faire passer la bague au doigt, elles risquent d'épouser le diable comme le montre ce conte dans lequel une jeune fille, pressée par sa mère de piquer discrètement son futur conjoint à l'aide d'une aiguille pour savoir s'il en sort du sang ou du pus, choisit de ne pas révéler la vérité et épouse quand même celui-ci à ses risques et périls⁶. On voit donc que contrairement à l'Europe, aux Antilles le chalbari a peu à voir avec la sexualité ou, plus exactement, le contrôle de la sexualité. Il a aussi peu à voir avec la construction de la notion de vie privée, les familles matrifocales étant des familles élargies au sein desquelles la grand-mère, la tante ou la marraine ont presque autant de droits sur les enfants que leur propre mère. La vie privée est liée à la monogamie et à l'idée du trio père-mère-enfants en dehors de toute intrusion extérieure. A quoi donc a-t-il bien pu correspondre ? C'est la question que nous nous posons encore, nos recherches étant en cours, le fait qu'il serve à spectaculariser des conflits latents ou ouverts au sein de la micro-société rurale, s'il est bien, réel, ne nous apparaissant pas pleinement satisfaisant.

En guise de conclusion provisoire, nous dirons qu'une coutume ou un rituel, quelle que soit la société disparaît rarement sans laisser quelques traces. C'est pourquoi nous nous demandons si le « chalbari » n'est pas à l'origine du phénomène apparu à compter des

⁶ Cf. l'analyse qu'en fait Raymond Relouzat dans *Tradition orale et imaginaire créole*, 1998, éditions, Ibis Rouge, pp. 44-49.

années 70-80 du siècle dernier consistant à « casser les bals » ou « casser les mariages », comme on dit en créole. Il s'agit, pour un groupe de jeunes de s'inviter de force dans un bal ou un mariage, de se servir en boissons et nourriture à volonté tout en menaçant, voire en frappant, les invités qui tenteraient de s'opposer à leurs exactions, phénomène récurrent et régulièrement dénoncé par la presse sans que personne ne lui ait encore trouvé une explication.

Bibliographie

- Benoist (Jean), 1972, *L'Etude anthropologique des Antilles*, in « L'Archipel inachevé », s. d. Jean Benoist, Presses de l'Université de Montréal.
- Bernabé (Jean), Chamoiseau (Patrick) et Confiant (Raphaël), 1989, *Eloge de la Créolité*, Gallimard.
- Bougerol (Christiane), 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, P.U.F.
- Dessalles (Pierre), 1987, *Mémoires d'un colon à la Martinique au XIX^e siècle*, Désormeaux.
- Fanon (Frantz), 1952, *Peaux noires, masque blanc*, Le Seuil.
- Glissant (Edouard), 1981, *Le Discours antillais*, Le Seuil.
1990, *Poétique de la Relation*, Gallimard.
- Hayot (Emile), 1971, *Les Gens de couleur libres de Fort-Royal (1679-1823)*, Société française d'histoire d'Outre-mer.
- Karnoouh (Claude), *L'Hypothèse de la monogamie*, 1981, in « Le Charivari », Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt éd., Mouton.
- Labat (Père), rééd. 1972, *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique*, Désormeaux.
- Lésel (Livia), 1996, *Le père oblitéré. Chronique d'une illusion antillaise*, L'Harmattan.
- Ortiz (Fernando), 2011, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Mémoire d'Encrier.
- Souquet-Basiège (G.), rééd 1973, *Le préjugé de race aux Antilles françaises*, Désormeaux
- Van Gennep (Arnold), rééd. 1998, *Le Folklore français. Du berceau à la tombe. Cycles de carnaval. Carême et Pâques*, Robert Laffont.
- Zonabend (Françoise), 1981, *Compte-rendu des débats*, in « Le Charivari », Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, éd. Mouton.

ESCRITURA Y CRIOLLIDAD

En las Antillas francesas, la escritura fue una conquista de los antiguos esclavos negros luego de la abolición de la esclavitud en 1793, en la colonia francesa de Saint-Domingue (que luego adoptó el nombre indígena de « Haití ») y de la abolición de 1848 en Martinica, Guadalupe y la Guyana francesa. Durante casi dos siglos y medio, el famoso « Código Negro », publicado en 1685 por el primer ministro de Francia, el cardenal Richelieu, prohibía a los amos blancos, a los propietarios de campos de caña de azúcar, que le enseñaran a sus esclavos el arte de leer y de escribir. Esta palabra de « conquista » no debe ser entendida como una simple metáfora sino como una lucha llena de lágrimas y de sangre. Así, el jefe rebelde negro Boukman, durante una ceremonia vodú, juró liberar a su país del yugo francés y pronunció una frase terrible que suena hasta ahora en el imaginario histórico de los pueblos antillanos de lengua francesa:

« Para escribir el acto de independencia de este país, necesito la piel de un Blanco como pergamino, su sangre como tinta, su cráneo como tintero y sus huesos como estilete »

Es el testimonio del deseo del esclavo de conquistar la lectura y la escritura para, al mismo tiempo, liberarse de sus cadenas. Es decir que nuestra primera escritura fue una escritura de rabia y de desesperanza. El nombre de este héroe haitiano, Boukman, quiere decir en inglés « hombre-libro » (venía de la isla de Jamaica) y refleja también la ironía de la situación de los africanos esclavizados en nuestras islas. En efecto, Boukman fue un sacerdote musulmán que probablemente conocía ciertos signos árabes lo que le *otorgaba* un gran prestigio frente a sus hermanos negros. Pero, este saber no le servía para nada en la plantación de caña de azúcar donde no hay ningún lugar para ninguna otra religión más que para la católica ni para ninguna otra lengua más que para la francesa.

Otro punto importante es que cuando hacemos una comparación entre los territorios franceses por una parte y los territorios españoles o ingleses por otra, es el hecho de que la lengua francesa no logró nunca imponerse en los esclavos y emergió una nueva lengua totalmente diferente, que llamamos creole. Como ustedes saben, el español y el portugués se

extendieron **sobre toda la América** del centro y sur y por las Antillas mayores sin crear lenguas criollas⁷. Todo el mundo se entendía hablando español desde México hasta Chile aunque con acentos diferentes y un vocabulario particular en cada país hispánico para la flora y la fauna. Podríamos decir que existen variantes dialectales del castellano, pero no lenguas tan diferentes que uno y otro hispanohablante no puedan entenderse. Lo mismo ocurre en Brasil, donde el idioma portugués se ha americanizado sin convertirse en un creole como en las islas del Cabo Verde, *en la costa* del África del Oeste. En nuestros países caribeños de expresión francesa, la situación fue totalmente distinta porque en el momento en que los franceses colonizaron las islas de Martinica y Guadalupe, es decir a partir de 1635, la lengua francesa no estaba normalizada ya. Sobre el territorio francés, tenía una grande (*línea de fractura*) entre el Norte y el Sur. En el Norte, se hablaban lo que se llaman las lenguas de « oïl » y en el Sur las lenguas de « Oc ». Todas estas lenguas procedían de la lengua latina pero no había inter comprensión entre las de oïl y las de oc. Dentro de cada zona, había una inter comprensión parcial. La mayor parte de los primeros colonos fueron del Norte, especialmente de Normandía, Poitou, Vendée etc....y pocos vienen de la región de la capital, Paris, es decir de la provincia de la Isla de Francia donde vivía el rey y la Corte. Sabemos que la lengua francesa actual proviene de la forma escrita del dialecto de la Isla de Francia que se llama el « francien ». Esta forma escrita, conocido por los lingüistas bajo el nombre de « scripta », se ha desarrollado poco a poco, durante tres siglos, del siglo 17 al siglo 20, para venir a ser la lengua oficial del reino de Francia y después de la Republica. Pero en 1635, cada provincia de Francia usaba de su propio dialecto y es en este mismo año que Richelieu instituyó la Academia Francesa que ha decidido de la ortografía del francés. Esto explica porque los colonos franceses no pudieron imponer a sus esclavos africanos una lengua uniformizada, dotada de una gramática escrita y de un diccionario oficial como fue el caso para el castellano y el portugués. Estos esclavos vienen del Golfo del Benín es decir la parte Norte-Oeste del continente africano y hablaban también lenguas muy diferentes como el ewé, el fon o el wolof. Resulto una situación de inseguridad lingüística máxima en los territorios franceses y esto creo las condiciones para el surgimiento de una lengua totalmente nueva, el creole, que sirvió de elemento de comunicación entre los Blancos y los esclavos africanos. La primera generación de criollos blancos y negros, es decir los primeros blancos y negros que nacieron en las islas, tuvieron el creole como lengua materna. Esto significa que el creole no fue la lengua de los Blancos únicamente como afirman los diccionarios franceses sino la

⁷ Salvo el Palenquero en Colombia y el Papiamentu en las islas holandesas, Aruba, Curaçao y Bonaire.

lengua de ambos grupos, de los amos y de los esclavos. Durante los primeros cincuenta años de la colonización francesa, es decir de 1635 a 1685, un periodo que los historiadores llaman « el periodo del *défrichage*⁸ », la caña de azúcar no existía aún, fueron los nativos caribes los que le enseñaron a los Blancos y a los Negros a sobrevivir en un ambiente que no conocían. Los caribes los enseñaron a sembrar y a comer yuca, a fumar tabaco, a pescar y a comer cierto tipo de pescas etc....Durante este periodo, los tres grupos__ el amerindio, el europeo y el africano __ tenían una cantidad de habitantes casi igual y un *sabir* surgió entre los blancos y los caribes, el « baragouin », que muchos lingüistas consideran que fue la base del futuro creole. Este creole se convirtió en la lengua cotidiana de todas las islas francesas pero en 1685, cuando el comercio del azúcar de caña permitió a los blancos enriquecerse éstos declararon que ese idioma era un idioma de negros. Fue el primer *rechazo* del creole. Al final del siglo 18, los mulatos, es decir los hijos de los blancos y de las esclavas negras que crearon un grupo intermediario, rechazaron el creole *a su vez*. Y a principios del siglo 20, los negros también rechazaron esa lengua mientras que los Indios de la India adoptarían la misma actitud alrededor de la mitad de ese siglo. Estos indios habían sido “importados” en 1853 para remplazar a los negros en las plantaciones de caña luego de la abolición de la esclavitud.

Así, el creole puede ser descrito como una lengua huérfana ya que fue rechazada cuatro veces en dos siglos y medio de historia. Pero, lo extraordinario es que ningún grupo, incluyendo los blancos, dejó de utilizarla en su vida cotidiana: el creole se mantuvo como el idioma principal de las islas francesas. A medida que los diferentes grupos raciales adquirieron una importancia en la escena político-social de nuestros países, se integraron a la lengua y a la cultura francesa pero jamás fueron capaces de eliminar el idioma aborrecido. Puede uno preguntarse por qué este idioma no logró imponerse cuando la parte francesa de la isla de Santo-Domingo, Haití, conquistó su independencia en 1804. Hay que recordar que este país fue el segundo país de todo el continente americano en liberarse de la dominación europea después de los Estados- Unidos. Haití se libera cuarenta años antes que Colombia, Venezuela, México o Costa Rica y noventa años antes que su vecina Cuba. Fue la primera vez en la historia moderna que un pueblo negro, un pueblo de esclavos *además*, logró establecer un estado independiente. En el mismo periodo toda África sufría la colonización francesa, inglesa, portuguesa y hasta española en la Guinea Ecuatorial. Esto nos permite regresar al título de mi conferencia es decir al problema de la escritura. En un gesto magnifico y terrible, el primer presidente de la nueva republica de Haití, Jean-Jacques Dessalines, decidió cambiar

⁸ Défrichage preparación del terreno para plantar luego.

el nombre del país __ Saint Domingue se transformó en Haití __, en la bandera nacional __ se suprimo el color blanco de la bandera francesa que es blanco, azul y rojo para conformar la bandera haitiana azul y roja __ , la moneda nacional __ el franco, fue transformado en « gourde », pero *se traspasó* la última etapa que hubiera consistido en cambiar la lengua oficial de la nueva republica, es decir remplazar el francés por el creole. La primera razón es el hecho de que, considerado como un *patois*, el creole nos era una lengua escrita por los años de 1804. Había ciertos escritos, sobre todo poemas y canciones, en creole, durante el periodo de la esclavitud, todos escritos por blancos __ lo que constituye la mejor prueba de que el creole era su lengua natural __ pero fueron siempre considerados como *una diversión*. Así, los primeros dirigentes de Haití no pudieron decentemente adoptar una lengua no escrita como lengua oficial del país porque __ y esto es la segunda razón __ querían desesperadamente ser considerados como hombres civilizados, como personas que podían dirigir un estado de tipo occidental. No debemos olvidar el gran escándalo que constituyó la independencia de un país dirigido por esclavos casi todos analfabetos. Todo esto nos permite entender por qué el creole no fue beneficiado por la independencia de Haití y por qué el francés permaneció hasta ahora como la lengua oficial de ese país, aunque en realidad no sea hablado más que por el 5% de la población del país. El creole fue considerado como una lengua diferente del francés solamente en 1945 cuando dos pastores protestantes estadounidenses llegaron a Haití para evangelizar y descubrieron que el pretendido carácter francófono del país, lo que era ampliamente afirmado por la elite mulata, no era más que pura ficción. Estos evangelizadores se vieron *obligados a* estudiar el creole y decidieron de dotarlo de una ortografía. Como no hablaban francés, inventaron una ortografía fonética muy diferente de la forma etimológica que existía en los escasos escritos redactados en creole. McConnell y Laubach, estos dos pastores, tradujeron la Biblia al creole y desde este momento, esta lengua empieza su lento camino hacia la escritura, camino que no pudo ser considerado como acabado hasta hoy en día cuando se ha convertido *ya* en lengua oficial de Haití junto al francés.

¿Qué ha pasado en los otros territorios franceses de las Antillas? es decir en Martinica, en Guadalupe y en la Guyana francesa _ que es un trozo del continente sudamericano con límites con Brasil, un territorio muy grande de 90.000 kilómetros cuadrados. A causa de su pequeña población, los negros de estos países no pudieron oponerse al restablecimiento de la esclavitud decretado por el régimen monárquico de Napoleón

Bonaparte. Debemos anotar que la primera mitad del **siglo 18**⁹ había sido un periodo de intensas rebeliones contra este sistema. Durante este periodo, la clase mulata luchaba para que los blancos le reconocieran derechos iguales a los que ellos tenían: derechos sociales y sobre todo políticos. Se rebelaron también contra el sistema pero jamás *pensaron en* una unión, una acción colectiva junto a las masas negras. Los mulatos se consideraban como un grupo diferente aunque sus madres eran mujeres negras y su único objetivo era el ser considerados en el mismo nivel que los blancos. Esto explica porque los mulatos fue el grupo que más rechazó la lengua y la cultura criolla. Para ellos, hablar el creole los haría volver hacia atrás, los mantendría en una situación de inferioridad cultural con relación a los blancos. Después de la abolición definitiva de la esclavitud, en mayo 1848, los mulatos desarrollaron un discurso de asimilación total a lo que llaman la « madre patria » es decir Francia. Idolatrarón la lengua francesa, que era considerada como el pasaporte para ser reconocidos como dignos ciudadanos franceses. El objetivo mayor de las escuelas que fueron creadas en los territorios franceses fue el enseñar el mejor manejo de la lengua francesa a los mulatitos y negritos en vez de difundir un verdadero conocimiento. Así una persona de color que hablaba un buen francés era automáticamente considerada como una persona inteligente y cultivada. Los primeros poetas de color al final del siglo 19 se esforzaban de usar un francés muy académico, un francés donde no había ninguna palabra negra es decir criolla. Esta focalización sobre la lengua ha producido una literatura mimética, *compassée*, sin genio. De hecho, los primeros escritores de color de Martinica o de Guadalupe deseaban ser considerados como escritores franceses y no como escritores antillanos y su mayor sueño era pertenecer un día al Panteón literario de la metrópoli. La verdadera cultura de nuestros países era ignorada por nuestros intelectuales y nuestra propia lengua ignorada por ellos. Produjeron algunos escritos en creole, sobre todo traducciones de las fabulas francés Jean de La Fontaine, pero los que escribían en este idioma no consideraban que estaban produciendo obras serias. Para ellos, el creole era un puro *divertimento*.

Alrededor de los años 30 del siglo XX, una fuerte reacción contra la ideología del asimilacionismo a la cultura francesa va a surgir: en Haití, este movimiento fue llamado Indigenismo y en los territorios franceses, Negritud. Dos escritores de gran importancia serán los *jefes* de estos movimientos literarios y políticos: Jean-Price Mar en Haití y Aimé Césaire en Martinica. A causa de la relación estrecha entre las Antillas francesas y Francia, la Negritud tuvo un destino excepcional tanto más cuanto los poetas surrealistas, André Breton

⁹ O del siglo XIX ?N ????

en particular, declararon que esta poesía era la más grande poesía del universo francófono de esta época. Aimé Césaire fue el primer pensador antillano francés que dijo que nuestros países, poblados mayormente por negros es decir, por descendientes de africanos, no tenían en realidad una cultura francesa, sino una cultura africana mezclada con elementos europeos. Fue el primero que *devolvió* a la piel negra, a la raza negra, la dignidad perdida durante tres siglos de esclavitud y de deshumanización. El proyecto negrista era claro: escribir en la lengua de Descartes y de Voltaire pero de « una manera negra ». Rechazaba la actitud mimética de nuestros escritores del pasado que querían hacer que el público europeo olvidase sus orígenes caribeños y deseaban ser considerados como escritores franceses metropolitanos. Otro poeta del movimiento de la Negritud, el guyanés Leon-Gontrand Damas, rechazaba el comportamiento pequeño burgués y asimilado de los intelectuales franceses y reclamaba, como Césaire, la autonomía de su país. La Negritud tuvo una importancia mundial con la alianza entre estos dos escritores y el poeta africano, Leopold Sedar Senghor, que vino a ser en 1960, el primer presidente de la república de Senegal. Césaire, Damas y Senghor pretendían hablar en el nombre de todos los Negros del mundo y aun de todos los pueblos oprimidos por la colonización europea. Para ellos, los negros caribeños, los negros estadounidenses, los negros africanos y aun los negros de Australia eran hermanos y debían unirse para restablecer la humanidad de una raza que había sido tratada *de forma* peor que el trato que se les da a los animales. En esta lucha, debían unirse a los árabes, a los asiáticos y a los latino-americanos.

Si nos quedamos en el plano literario estricto, *es necesario* reconocer que la escritura de estos tres escritores estaba profundamente marcada por la literatura francesa: en la poesía de Césaire se reconoce la influencia surrealista, en la de Senghor la influencia de Paul Claudel y en la de Damas la influencia de Prévert y de Queneau. Esta constatación nos permite regresar al título de nuestra conferencia: « Escritura y criollidad ». ¿Que han escrito en lengua criolla en el caso de Césaire y Damas? Casi nada, desgraciadamente. Y ¿por qué? Porque para ellos, que querían negrificar el francés según la expresión de Césaire, el creole no representaba nuestra verdadera cultura. Al contrario, era una prueba de nuestra dominación por los blancos, la prueba de la pérdida definitiva de nuestros idiomas africanos. Peor: el hecho que el creole había sido una creación común de negros y blancos permitiría que la ideología « mulata » desarrollase. Esta ideología puede ser resumida como el esfuerzo de los negros en blanquearse racialmente gracias a relaciones sexuales o alianzas matrimoniales con personas de raza blanca. Aquí, debo *aclarar* un punto de terminología muy importante: el término « mulato » no tiene la misma significación en los países francófonos y en los países

hispanicos. En nuestros países, « mulato » quiere decir « mestizo casi blanco » o « mestizo más próximo al blanco que al negro » *mientras que* en vuestros países quiere decir « mestizo casi negro » o « mestizo más próximo al negro que al blanco ». Por ejemplo, el presidente Hugo Chávez nos parece más próximo al blanco que al negro *mientras que* para los venezolanos parece más próximo al negro. Los escritores del movimiento de la Negritud rechazaron el mulataje y el deseo de éstos de mezclarse con los blancos que había en la burguesía y, en el mismo movimiento, rechazaron al creole como lengua literaria. Césaire lo consideraba como una herramienta imperfecta, incapaz de expresar ideas abstractas, y escribió toda su obra únicamente en francés, un francés que él decía querer negrificar. El problema es que los negros de América han olvidado las lenguas de África que se conservan solamente en ciertas canciones rituales, en el vudú por ejemplo, que ya nadie entiende salvo algunos sacerdotes, *paes de santo* y *babalaos*. Para negrificar el creole, Césaire hubiera necesitado una lengua negra, lo que le era imposible. La única solución residía en el uso de una lengua parcialmente negra como el creole *justamente*. Si el poeta martiniqueño ha logrado construir una obra poética magnífica, eso explica el porqué el jefe del movimiento del Surrealismo, el poeta francés André Breton, declaró que « Césaire escribía la lengua francesa como ningún Francés podría hacerlo hoy día. »

En los años sesenta del siglo 20, en el momento que casi todos los países de África y de Asia se liberaron del yugo colonial europeo, ciertos intelectuales de Martinica, Guadalupe y Guyana francesa empezaron a protestar contra la dominación francesa. No debemos olvidar que estos tres países fueron transformados en « Departamentos franceses de ultra-mar » en 1946 es decir en provincias que tendrían, en lo adelante, las mismas leyes, la misma moneda, el mismo *estatus* jurídico que las otras regiones de Francia. Dos intelectuales martiniqueños, Frantz Fanon y Edouard Glissant estuvieron al frente del combate para denunciar la sutileza de esta dominación que no *reposaba* más que sobre la explotación económica como había sucedido en los tres siglos anteriores por la buena razón de que al final de los años sesenta, la economía de plantación de caña de azúcar se había desplomado. Nuestros tres países fueron transformados en colonias de nuevo tipo, en colonias de consumo que no producen nada y solo sirven para la ampliación del mercado francés con una enorme masa de subvenciones a todos los sectores de nuestra sociedad. Edouard Glissant hasta osó emplear la palabra de « colonización exitosa », lo que era una anomalía en un mundo donde todas las colonias *rompían sus lazos* con la madre-patria. Glissant fue el inventor de la teoría de la « Antillanidad » que se oponía a las bases raciales y universalidad abstracta que presentaba la Negritud. Decía que todos los países del archipiélago antillano, *a pesar de* sus diferencias

lingüísticas (6 idiomas diferentes: el español, el creole, el inglés, el francés, el papiamentu y el holandés), de sus diferencias raciales (blancos en Puerto-Rico, mulatos en República Dominicana ~~Santo Domingo~~, negros en Haití y Jamaica, indios de la India en Trinidad) o de sus diferencias religiosas, tenían la misma base cultural, los mismos rasgos antropológicos determinados por tres siglos del reino *absoluto* de la plantación de caña de azúcar. Este discurso de la Antillanidad tuvo un gran éxito, como el de la Negritud, en ciertos círculos literarios de Paris y Edouard Glissant recibió el Premio Renaudot en 1958, el segundo premio en importancia en Francia.

Hacia la mitad de los años 80, un nuevo movimiento literario apareció, el Movimiento de la Creolidad con el escritor Patrick Chamoiseau, que recibió el Premio Goncourt, el premio más importante de Francia en 1992 por su novela *Texaco*, el lingüista Jean Bernabé y yo mismo. Hemos publicado un manifiesto, *El Elogio de la Creolidad*, en el cual tratamos de definir por tercera vez la identidad cultural de nuestros países, pero teniendo en cuenta el nuevo contexto mundial de finales del siglo 20 es decir lo que se llama actualmente la mundialización. Nos hemos dado que ya no era posible escribir únicamente para el contexto nacional, es decir para el contexto martiniqueño, ni para un contexto regional, es decir caribeño sino que el real desafío era el escribir en un contexto inmediatamente mundial. Hemos retornado al pasado de nuestras islas para descubrir que fueron el primer foco de mundialización después de la llegada de Cristóbal Colon a La Española y que cuatro tipos de civilización se mezclaron para formar nuestra cultura criolla : la cultura indígena a pesar de que los caribes nativos fueron exterminados 40 años después de la conquista de nuestras islas por los Franceses en 1635 ; la cultura europea dominante ; la cultura africana *traída* por los esclavos africanos ; la cultura de la India *traída* por los trabajadoras bajo contrato que vinieron al Caribe después de la abolición de la esclavitud de 1848 para reemplazar los negros en las plantaciones de caña de azúcar. Fue la primera vez en la historia que civilizaciones tan diferentes se mezclaron. Para nosotros, esto representa una verdadera suerte frente a la mundialización porque nuestra cultura criolla fue, durante tres siglos, la prefiguración de lo que pasa hoy día a través del mundo entero y sobre todo en los país ricos del Norte. Dos ejemplos: la inmigración árabe en Europa, sobre todo en Francia, y la inmigración latino-americana en los Estados Unidos. A *pesar de* los problemas graves que plantean, estas migraciones están modificando profundamente la identidad cultural de esos países. En menos de 50 anos, la religión musulmana será considerada como una religión europea como lo es la cristiana y la judía que ambas tienen *desde el principio* un origen no-europeo. No debemos olvidar que los romanos

llevaban a los primeros convertidos al cristianismo a la fosa de los leones y que Jesús no nació en las orillas del Sena o del Támesis. No debemos olvidar que la religión judía fue considerada como europea solamente después de la segunda guerra mundial. La europeización del Islam va a tomar tiempo pero es un proceso irreversible que cambiará la identidad europea, exactamente como la inmigración latino-americana está cambiando la cultura norteamericana. En muchos estados del Sur de los Estados Unidos como Texas, Nuevo-México o **Zaino**, el español es hablado *por todas partes*, hay periódicos, radios, televisoras y escuelas exclusivamente en español y el país de los gringos está perdiendo poco a poco su carácter anglo-sajón. En menos de 50 años, los Estados Unidos será un país bilingüe y bicultural, sin olvidar la importante inmigración asiática en la costa Oeste del país.

Decimos que el mundo entero ha entrado en un proceso de criollización y que esto debe hacer que los escritores reflexionen sobre su manera de escribir, sobre su relación con su lengua. Hoy día escribimos con el murmullo de todas las lenguas del mundo a través de los medios de comunicación modernos (televisión, Internet etc....) y la presencia cerca de nosotros, en nuestras ciudades, en nuestros *edificios*, en nuestras escuelas etc....de grupos de extranjeros que ya no regresarán a sus países de origen. Turcos en Alemania, Asiáticos en la Inglaterra, Filipinos en Japón, Árabes en Francia, Latino-Americanos en los Estados Unidos y Canadá, Japoneses en Perú y Brasil, Haitianos y Dominicanos en Martinica etc....Es decir que hoy día la escritura ya no puede continuar siendo nacional, *bajo pena* de transformarse en una escritura folklórica y esto explica porqué los nuevos escritores latino-americanos, por ejemplo, rechazan lo « real maravilloso » de la generación de García Márquez o Cortázar. Esto explica también porque los escritores europeos mayores de hoy día no son nativos del viejo continente: Salman Rushdie y V.S. Naipaul en Inglaterra, Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau en Francia etc....

La literatura de la Creolidad, es decir de la mundialización que respeta las diversas lenguas y culturas del mundo, en contraposición con la globalización de Coca Cola y de Hollywood, no va a eliminar la literatura tradicional. Las novelas a la manera de Balzac en Francia o a la manera de García Márquez en América latina no van a desaparecer totalmente, pero este tipo de escritura no podrá tener ya una extensión mundial porque no toma en cuenta la desaparición de las identidades del pasado y la emergencia de identidades abiertas, flexibles, sin territorio definido. Sé que es muy difícil aceptar esta mutación civilizacional y ella produce erupciones de rabia nacionalista en varios países pero es un proceso irreversible.

Señoras y señoras, muchas gracias.

SAINT-JOHN PERSE OU L'ANTIQUE PHRASE HUMAINE

Raphaël Confiant

La communication que je m'apprête à faire doit être prise comme une libre méditation de la part de quelqu'un qui n'est pas un spécialiste de Saint-John Perse, mais qui n'a cessé de lire cet auteur depuis une bonne vingtaine d'années. Libre médiation aussi de quelqu'un qui, par pur hasard, a lu Perse avant Césaire et qui n'a jamais cessé depuis d'être émerveillé par l'obscur grandeur de son propos.

1. LA QUETE DES « LANGUES TRES LOINTAINES »

Dans Exils, nous lisons ceci :

« ...voici que j'ai dessein d'errer parmi les plus vieilles couches du langage, parmi les plus hautes tranches phonétiques : jusqu'à des langues très lointaines, jusqu'à des langues très entières et très parcimonieuses, comme ces langues dravidiennes qui n'eurent pas de mots distincts pour « hier » et pour « demain ». Venez, et nous suivez, qui n'avons mots à dire : nous remontons ce pur délice sans graphie où court l'antique phrase humaine ; nous nous mouvons parmi de claires élisions, des résidus d'anciens préfixes ayant perdu leur initiale, et devantant les beaux travaux de linguistique, nous nous frayons nos voies nouvelles jusqu'à ces locutions inouïes, où l'aspiration recule au-delà des voyelles et la modulation du souffle se propage, au gré de telles labiales mi-sonores, en quête de pures finales vocaliques. »

Saint-John Perse est donc en quête de ce qu'il nomme « l'antique phrase humaine » et, dans ce passage, il se livre à un magnifique exercice de linguistique imaginaire dans lequel phonèmes, élisions ou préfixes semblent soudain prendre vie. Linguistique imaginaire car on est loin d'un Georges Dumézil et de son érudite reconstitution de la parenté des langues indo-européennes. Perse remonte à une sorte de magma originel qu'il a l'audace de ne pas concevoir comme uniforme. Il ne cherche pas la langue originelle, la langue unique, la langue adamique, celle d'avant Babel. Tout au contraire, il nous convie à errer dans des « langues très lointaines », dans « les plus vieilles couches du langage ». Ce n'est donc pas pour rien qu'il évoque les langues dravidiennes dont nous savons qu'elles remontent à plus de 2.500 ans avant

Jésus-Christ, et parmi elles, ce tamoul qu'il a dû entendre fredonner par cette servante « qui sentait bon le ricin ». « Cette trop belle servante hindoue », je cite, « disciple secrète du dieu Civa » qui fredonnait donc tout à la fois, chose extraordinaire, la plus vieille langue du monde et la plus neuve à savoir le créole.

Il nous faut alors revenir à ce verset si souvent commenté :

« O Poète, ô bilingue, entre toutes choses bisaiguës... »

Le poète est celui qui cherche à retrouver « l'obscur naissance du langage » comme cela est dit dans Eloges. Mais chez Perse, comme un leitmotiv, revient le vocable « phrase », phrase et non « parole ». Citons encore :

« Une seule et longue phrase sans césure à jamais inintelligible ».

La poésie persienne est donc un anti-Evangile car elle ne dit point « Au commencement était le Verbe », mais bien « Au commencement était la phrase » c'est-à-dire très exactement l'écrit. La phrase, on le sait, contrairement à la parole, à l'énoncé, si l'on préfère, est clôture. La phrase ne trébuche pas, elle ne bafouille pas, elle ne se répète pas. Dans Amers, Perse nous prévient d'une formule définitive et quelque peu hautaine :

« Moi j'ai pris charge de l'écrit, j'honorerai l'écrit. »

Charge que dans Vents, le poète chante ainsi :

« Et la terre à longs traits, sur ses plus longues laisses, courant de mer en mer, à de plus hautes écritures, dans le déroulement lointain des plus beaux textes de ce monde. »

2. LA QUETE DU PHONEME

Perse est donc hanté par cette sorte de miracle permanent qu'est non pas seulement le langage mais bien son origine, miracle que seuls les poètes et quelques linguistes, généralement considérés par leurs pairs comme de doux rêveurs, se donnent pour tâche d'approcher. Et forcément, à mesure que le poète s'en approche, à mesure que son dire se fait obscur. C'est que la seconde langue du poète, celle qui fait de lui un bilingue__et bilingue n'est pas ici à entendre au sens trivial du terme de « personne qui parle ou écrit deux langues », mais bien de « personne qui, au-delà de celle dont il a hérité, tente de retrouver l'antique phrase humaine »__c'est, disions-nous, que cette seconde langue habite l'Obscur. Plus précisément le Néant. Ecoutons-le :

« Et ce n'est point d'errer, ô Pérégrin

Que de convoiter l'aire la plus nue pour assembler aux syrtes de l'exil, un grand poème né de rien, un grand poème fait de rien. »

L'Obscur avons-nous dit, le Néant, mais surtout le Rien. C'est dire que le Poète veut remonter non pas à un paradis perdu, c'est dire que sa parole se refuse d'être promesse de félicité, qu'elle se défie du prophétisme, même s'il lui arrive de chanter les prophètes, sa parole, en fait, tente d'approcher un mystère plus grand, une sorte d'au-delà du langage. Quand celui-ci n'était que purs sons, sifflements, chuintements éruclations, quand l'homme était encore dans ce que Perse nomme « *les plus hautes tranches phonétiques* ». Ce en quoi la poésie persienne est aussi une quête du phonème, moment où les sons se joignent entre eux, moment miraculeux, où ils se joignent pour se différencier, pour s'opposer, ce qui est la définition même du phonème, et que peu à peu surgit le sens. Et c'est pourquoi, en ce début, en ce tout début, les langues sont entières et parcimonieuses. Entières parce que l'on peine encore à en différencier les composants, que l'on vit encore sous le règne de l'agglutination. Par quoi, nous en revenons aux langues dravidiennes classées par les linguistes comme des langues agglutinantes. On sait, pour aller vite, que les langues agglutinantes présentent la caractéristique structurelle de l'accumulation après le radical d'affixes distincts pour exprimer les rapports grammaticaux, ce qui les différencie des langues flexionnelles, comme le latin, qui sont pourvues de morphèmes grammaticaux qui indiquent la fonction des unités toutes les fois que les éléments constituant chaque morphème ne peuvent être segmentés, et des langues analytiques, comme le français, qui expriment les divers rapports grammaticaux par des mots isolés. On comprend donc la fascination de Perse pour l'agglutination conçue par lui comme forcément première. Parcimonieuses ces langues, nous dit aussi le poète, parce qu'on ne sait pas encore trop quoi faire de cet étrange objet dont on soupçonne qu'il est déjà là, qu'il a toujours été là. Parce que, nous dit Perse, l'on a crainte de « cette voyelle infime où s'engage le dieu. ». Du tout début, du moment archaïque où s'énonce le langage jusqu'à aujourd'hui, nous prononçons, en effet, d'abord des voyelles et pas les consonnes. Et si cet instrument nouveau ne distingue point « hier » et « demain », c'est qu'il sert d'abord à nommer, à désigner, notre entour : la mer, les cieux, la terre, le vent. Tout ce qui est éternel. Ces éléments sont hors du temps, hors de cette temporalité humaine, que le langage peu à peu construira. Et d'ailleurs, ceci n'est-il pas à relier à l'étonnante omniprésence dans l'œuvre persienne d'un mot, « chose », mot vide, mot qui évoque tout et rien à la fois mot anti-poétique par excellence, mot que l'on trouve rarement chez les grands poètes et que le verset persien n'a cesse de densifier et de magnifier. Citons dans Pour fêter une enfance :

« Appelant toute chose, je récitai qu'elle était grande... »

Ou encore dans Images à Crusoé :

*« Rires dans du soleil,
ivoire ! agenouillements timides, les mains aux choses de la terre. »*

Et encore dans Vents :

« Sur toutes choses périssables, sur toutes choses saisissables, parmi le monde entier des choses. »

Cette chose, ces choses, sont ce par quoi nous sommes advenus, choses au début sans nom, sans dénomination, car l'éternité n'a pas besoin d'être nommée, mais que la créature humaine balbutiante, celle des premiers temps, a justement cherché à s'approprier par le biais du langage.

3. ECRITURE ET GRAPHIE

Au commencement était donc l'écrit, ciel, terre, mer et vent sont d'emblée écriture et le poète de nous dire dans Amers :

« Et au matin déjà la Mer cérémonielle et neuve lui sourit au-dessus des corniches. Et voici qu'en sa page se mire l'Etrangère... »

Et plus avant :

« Ainsi la mer vint-elle à nous dans son grand âge et dans ses grands plissements hercyniens—toute la mer à son affront de mer, d'un seul tenant et d'une seule tranche !

Et comme un peuple jusqu'à nous dont la langue est nouvelle, et comme une langue jusqu'à nous dont la phrase est nouvelle... »

C'est donc ici qu'il ne faut point confondre « écriture » et « graphie » et c'est pourquoi Perse ambitionne de remonter « *ce pur délice sans graphie où court l'antique phrase humaine* ». Dans sa linguistique imaginaire, le poète rejoint le philosophe, il rejoint un Derrida (1967 : 11) qui dénonce ce qu'il appelle le « logocentrisme » ou, je cite, *métaphysique de l'écriture phonétique (par exemple l'alphabet) qui n'a été en son fond que l'ethnocentrisme le plus original.* » Perse, pour sa part, ne confond pas, « écriture » et « graphie » et si, dans ses textes reviennent souvent des termes qui évoquent la graphie, c'est en réalité d'une sorte d'« archi-écriture » dont il se réclame, pour reprendre l'expression de Derrida. Ce dernier oppose, en effet, d'une part, une conception commune de l'écriture qui veut que cette dernière ne soit qu'une simple

transcription de l'oral à l'archi-écriture. Si la première (l'écriture au sens de graphie) est chronologiquement postérieure à la parole, la seconde (l'archi-écriture) ne l'est pas dans le sens où elle est déjà inscrite dans toute parole. Ce que Perse (1957 : 21) évoque métaphoriquement comme suit :

« ...la tendre page lumineuse contre la nuit sans tain des choses. »

Ici se pose la question de savoir si le poète finalement ne se pose pas en métaphysicien. On sait que Perse a longtemps dénié toute mission à la poésie, mais dans le même temps, il insiste sur le fait qu'il a lu Empédocle dans son adolescence et l'examen attentif de ses textes tendrait à montrer qu'il est proche d'un certain vitalisme, celui par exemple, qui se trouve exposé dans l'œuvre d'un Bergson, son presque contemporain. D'où ce fameux « lyrisme impersonnel » et ce « brouillage des référents originels », expressions que j'emprunte à Colette Camelin et Joëlle Gardes-Temime (2002), qui sont comme la marque de fabrique de sa poésie. D'où l'on arrive à la question suivante : le poète se veut-il shaman ? Est-il un poète-shaman ? Il semblerait que oui si nous interprétons bien ce passage de Vents :

« Et le poète aussi est avec nous, sur la chaussée des hommes de son temps.

Allant le train de notre temps, allant le train de ce grand vent.

Son occupation parmi nous : mise au clair des messages. Et la réponse en lui donnée par illumination du cœur.

Non point l'écrit, mais la chose même. Prise en son vif et dans son tout.

Conservation non des copies, mais des originaux. Et l'écriture du poète suit le procès-verbal.

(Et ne l'ai-je pas dit ? les écritures aussi évolueront. __Lieu du propos : toutes grèves de ce monde.)

« Mise au clair des messages », nous dit Perse, telle est l'occupation du poète. Mais desquels ? De ceux qui émanent « de la chose même », ajoute-t-il, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà souligné des signes du ciel, des déplacements tectoniques, des colères de l'océan. Ici, toutefois, semble poindre une manière de contradiction entre sa quête de « l'antique phrase humaine » d'une part et de l'autre le rejet de l'écrit qui transparait dans « Non point l'écrit, mais la chose même ». Contradiction qui n'est qu'apparente puisque le reste du passage nous éclaire : c'est la chose qui dicte au poète et le poète n'est au final qu'une manière de greffier. Un greffier dont les textes s'effacent à mesure que les langues évoluent et disparaissent, comme cette écriture sur le sable que les peuples premiers traçaient « sur toutes les grèves du monde » pour reprendre l'expression de Perse.

Perse poète vitaliste avions-nous proposé, disciple non déclaré de Bergson et probablement aussi d'un certain Nietzsche. En fait, il apparaît qu'il est plus

proche de l'animisme que du vitalisme, visions du monde certes parentes mais qui diffèrent en ce sens que l'animisme conçoit la force vitale comme en dehors de l'homme tandis que le vitalisme en fait son lieu d'élection. Toute la différence entre ce que Lévi-Strauss a appelé « la pensée sauvage » d'un côté et la philosophie de l'autre. C'est dire que dans sa quête de « l'antique phrase humaine », qui n'est pas une quête du graphié, insistons là-dessus mais bien de l'ordre déjà inscrit dans toute parole, Perse se veut :

« Homme infesté du songe, homme gagné par l'infection divine »

Mais si sa poésie tend vers l'animisme, il ne se veut pas pour autant shaman. Il se défie de ceux qui « cherchent l'ébriété dans les vapeurs du chanvre » ou « qui prisent la graine ronde de l'Ologhi mangée par l'homme d'Amazonie ». Final de compte, le Poète, homme de langage entre tous, ne se veut donc ni un linguiste, ni un philosophe, ni un shaman. Sa quête de « l'antique phrase humaine » va au-delà des reconstitutions savantes des linguistes, au-delà des spéculations du philosophe et au-delà des visions du shaman. Cette quête, qui prend la forme de la nomenclature, vise à rendre « le monde énumérable », selon la belle formule de Roger Caillois. C'est pourquoi l'œuvre accueille les savoirs, et donc les mots, venus de toutes les sciences : paléontologie, ornithologie, botanique, philologie etc...

Ce faisant le poète s'efface devant la chose nommée. Aucune chose n'a jamais dit « Je ». Dans son discours de réception du Prix Nobel de littérature, en 1960, à Stockholm, Perse insista sur le fait que :

« ...si la poésie n'est pas, comme on l'a dit, « le réel absolu », elle en est bien la plus proche convoitise et la plus proche appréhension, à cette limite extrême de complicité où le réel dans le poème semble s'informer lui-même ».

4. LA QUETE DE L'UNITE PRIMITIVE

Si l'on tente une brève comparaison avec la poésie de Césaire, on mesure mieux le processus d'impersonalisation, voire d'anonymisation, à l'œuvre chez Saint-John Perse, processus qui commence déjà par le choix d'un pseudonyme et qui se poursuit par le rejet de toute enquête biographique à son sujet. Autant Césaire pourra proclamer, au démarrage de son dire, précisément en 1939, dans Le Cahier, « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche », et à la clôture de son dire, un demi-siècle plus tard, en 1982, avec Moi, laminaire, « J'habite une blessure sacrée », autant l'énonciation de « l'antique phrase humaine » que le texte persien s'efforce d'atteindre n'a pas besoin de sujet.

Cette absence du sujet est également corrélative de l'évitement de toute précision spatiale ou temporelle. Dans une lettre à Valéry Larbaud, en date de décembre 1911, Perse écrit :

« Toute localisation me semble odieuse, aussi bien que toute datation, pour nos pauvres fêtes de l'esprit. Autant que l'inactualité, j'ai toujours eu grand besoin d'affranchissement du lieu. »

On pourrait dès lors se demander quoi faire de cette poésie qui se tient si hautainement à l'écart de l'homme, au sens où l'entend l'humanisme. Est-elle pure rhétorique qui tourne à vide telle une planète qui aurait perdu sa gravitation ? Son impressionnante beauté ne serait-elle que vaine intimidation et pur éloge de la vacuité ? En fait, il semble que Perse cherche l'unité primitive, ce moment primordial où le monde est encore intouché et où le langage est fait de silence. Dans Neiges, il nous dit :

« Et remontant les fleuves vers leur source, entre les vertes apparences, ils sont gagnés soudain de cet éclat sévère où toute langue perd ses armes. »

Et au terme de cette remontée vers l'origine, il y a inévitablement le sentiment non plus du divin, mais du sacré, ce qui n'est pas la même chose, et le poète, dans un monde que les dieux ont déserté et où les religions ne sont plus que des armes du politique, nous offre une alternative à notre irrépressible besoin de transcendance. Cette alternative n'est autre que l'immanence, le culte de l'immanence, la sacralisation de l'immanent. Yves-Alain Favre (1977 : 101) fait remarquer en ce sens que :

« Jadis, la divinité se révélait dans les éléments de la nature ; on scrutait le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes pour déchiffrer la volonté du dieu ; on pratiquait l'ordalie ou le jugement par l'eau ; le divin « assiégeait » de tous côtés le monde. Maintenant, c'est dans le poème qu'on peut atteindre de plus hautes révélations : dans le langage du poète se manifeste aujourd'hui la faveur divine. »

Alors, la poésie serait-elle la métaphysique du monde moderne, la seule qui vaille en tout cas ? Perse l'affirma dans son discours de Stockholm et, pour notre part, nous partageons tout à fait, cette conception :

« Lorsque les philosophes eux-mêmes » déclara-t-il « désertent le seuil métaphysique, il advient au poète de relever le métaphysicien. »

Bibliographie

- CAILLOIS (Roger), *Poétique de Saint-John Perse*, Gallimard, 1954.
- CAMELIN et GARDES-TEMIME, *La Rhétorique profonde de Saint-John Perse*, Champion, 2002.
- DERRIDA (Jacques), *De la grammatologie*, les Editions de Minuit, 1967.
- FAVRE (Yves-Alain), *Saint-John Perse—Le langage et le sacré*, Librairie José Corti, 1977.
- PERSE (Saint-John), *Eloge suivi de La Colère des rois, Anabase, Exil*, Gallimard, 1967.
- Vents*, Gallimard, 1968.
- Amers*, Gallimard, 1970.

TRADUIRE LES CONCEPTS CARIBEENS

Raphaël Confiant

1. Introduction

Plus que la force de ses armes, davantage que la puissance de son économie ou le rayonnement de sa religion, la domination qu'exerce le monde occidental sur les autres sociétés depuis bientôt cinq siècles tient à son étonnante capacité à penser le monde et surtout à forger des concepts. S'est, en effet, en s'arrogeant le monopole de la pensée critique qu'il a pu tout à la fois délégitimer les formes de pensées non-occidentales (« pensée pré-logique » de Lévy-Bruhl, 19.... ; « pensée sauvage » de Lévi-Strauss, 19...) et imposer la sienne. Au point qu'il semble aujourd'hui presque impossible

Tout au long des deux derniers siècles, la Caraïbe, tant insulaire que continentale, a produit un nombre assez impressionnant de concepts, cela dans les principales langues européennes dont elle fait usage à savoir l'espagnol, l'anglais, le français et le hollandais. Du *criollismo* cubain de la fin du XIXe siècle à la Poétique de la Relation et au Tout-monde de la fin du XXe telle que les a définis Edouard Glissant, en passant par l'Indigénisme haïtien de Jean-Price Mars, la *transculturacion* du Cubain Fernando Ortiz, la Négritude du Martiniquais Aimé Césaire, le *Meta-archipelago* du Cubain Alfredo Benito-Rojas, le *transnationalism* de divers penseurs caribéens anglophones ou encore la Créolité de Jean Bernabé *et alii*, cette région n'a cessé d'inventer des mots, de créer des néologismes, visant dans un premier temps à définir ses propres spécificités culturelles, puis dans un second temps, à les élargir à des espaces plus vastes, voire pour les théories les plus ambitieuses, au monde entier. Les langues européennes évoquées plus haut ayant la même base lexicale s'agissant du domaine de la pensée, à savoir tantôt le grec ancien tantôt le latin, ces différents concepts présentent une certaine transparence ou plus exactement semblent très faciles à traduire d'une

langue à l'autre d'autant qu'ils concernent la même zone géographique. Or, tel n'est absolument pas le cas comme nous le verrons plus avant et cette transparence est fautive et source de graves erreurs de traduction et donc d'appréhension desdits concepts en-dehors des lieux où ils ont été créés. Ainsi, *criollismo* non seulement ne renvoie pas à *créolisme* en français ni même à *créolité* même si on peut trouver des points de ressemblance entre ces deux concepts. Quand à ce que les hispanophones appellent *indigenismo*, il est fort éloigné de l'*indigénisme* haïtien. De même encore, le « *negrismo* » hispanique ne saurait en aucune façon être traduit par « *négrisme* » puisque le premier terme renvoie à un courant littéraire apparu dans les lettres hispano-américaines au début du XXe siècle visant à revaloriser l'image du Noir et de l'Afrique tandis que le second, « *négrisme* », est une déviance de la Négritude, voire une caricature, qui cherche à faire valoir une prétendue supériorité de la « race » noire. Il existe donc bien un réel problème de traduction à l'intérieur même de la zone caribéenne qui nuit à la bonne circulation de ces différents concepts et pour lequel il est urgent de proposer des solutions.

2. Concept et métaphore

Cependant, il convient de s'interroger dans un premier temps sur le terme même de « concept ». Chacun sait, en effet, qu'elle émane de la philosophie occidentale, ce qui permet à Deleuze et Guattari (1999 : 8) par exemple, d'affirmer que :

« *Le vieux sage venu d'Orient pense peut-être par la Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept* »

Et d'ajouter que la philosophie est la discipline qui consiste à créer des concepts. Cette dichotomie établie par nos deux auteurs rejette donc les formes de pensée non occidentale en-dehors de la philosophie c'est-à-dire en-dehors de la pensée à la fois rationnelle et critique. Seul l'Occident serait parvenu, grâce au « fameux miracle grec », selon la formule d'Ernest Renan (1883), à prendre du recul par rapport à la réalité et à penser cette dernière à l'aide d'outils qui n'entretiennent aucun rapport avec l'affectivité, l'intuition ou encore les croyances. Parler donc de philosophie chinoise, indienne, africaine ou, dans notre cas, caribéenne, relèverait de l'hérésie ou de l'abus de

langage. Sans nous attarder sur ce point, on pourrait taxer Deleuze et Guattari, comme leurs prédécesseurs Hegel, Husserl, Heidegger et tant d'autres d'impérialisme conceptuel, sauf que chez nombre d'entre eux, cela dénote simplement une ignorance manifeste des cultures non-occidentales. Souleymane Bachir Diop (2011 : 147), professeur à Columbia University (USA) note à cet égard :

« Aujourd'hui, la forme principale de l'eurocentrisme et ses nouveaux avatars n'est pas l'affirmation d'une culture que ses valeurs mettraient en position de dicter sa norme à toutes les autres. C'est celle qui donnerait à l'Occident le privilège exorbitant d'être la seule culture capable de faire un retour critique sur soi. En d'autres termes, l'eurocentrisme n'est plus celui des valeurs mais celui de la question nietzschéenne de la valeur de la valeur qui ne se poserait vraiment, authentiquement qu'à « l'Ouest ».

En réalité, il y a une erreur de perspective au départ : comparer un ouvrage d'Hegel ou de Sartre à un récit de griot africain ou à un conte créole et reléguer, griot et conteur dans l'ethnophilosophie c'est-à-dire la sagesse, est tout simplement ridicule. C'est comme mettre sur le même pied une fanfare municipale et un orchestre philharmonique. Il faut, bien au contraire, comparer ce qui est comparable à savoir et pour ne prendre que ces deux seuls exemples, l'œuvre du penseur éthiopien Zara Jacob ou de son continuateur Walda Haymat avec celle de Descartes puisque tous ont écrit au XVI^e siècle et que ces deux penseurs éthiopiens développent une conception du « Cogito » étrangement semblable à celle du penseur français alors même qu'à l'époque l'Éthiopie n'entretenait aucune relation avec la France. Il faut comparer, deuxième exemple, « Les stances du milieu » de logicien indien Nagarjuna, qui comportent 146 occurrences de non-contradiction, avec l'œuvre d'Aristote. L'Inde abonde, d'ailleurs, de traités de logique bien antérieurs au miracle grec.

La pensée critique a donc toujours existé en-dehors de l'Occident, même si les ethnologues, anthropologues et historiens occidentaux ont toujours fait mine de ne pas le savoir, privilégiant, par exotisme sans doute, la sagesse populaire africaine, indienne, amérindienne etc. telles qu'elle s'exprime dans les mythes, les contes, les devinettes et les proverbes. "Pensée sauvage" disait d'ailleurs Lévi-Strauss. Qu'en est-il de notre Amérique ? De notre monde créole ? Lui qui n'est ni totalement occidental ni totalement non-occidental ? Lui qui est né à

la croisée de ces deux mondes si l'on accepte cette division de l'univers en deux. Avons-nous produit des concepts ? Si oui, sont-ils simplement à la remorque des concepts occidentaux, auquel cas ils en seraient une sous-catégorie tardive, ou au contraire sont-ils des concepts novateurs qui ont permis ou permettent de révolutionner la pensée ? Est-ce que *Criollismo*, Négritude, Anthropophagisme, Tout-monde ou encore Créolité sont des concepts ou pas ? Seraient-ils des métaphores ? On sait que la philosophie occidentale trace une ligne rouge entre la métaphore et le concept. Le premier appartiendrait au Poète lequel s'appuie sur l'intuition tandis que le second appartiendrait au Philosophe lequel a recours à la seule Raison. Le temps qui m'est imparti m'empêche de questionner ladite ligne rouge, mais on peut démontrer assez aisément qu'elle relève de l'idéologie rationaliste étriquée et qu'au contraire, concept et métaphore sont séparés par un continuum et non par un Mur de Berlin.

Je crois, pour ma part, que l'on peut pleinement attribuer l'appellation de « concepts » aux néologismes apparus dans nos sociétés d'Amérique d'autant qu'assez ironiquement, le premier terme vraiment américain, le premier terme post-colombien, est celui de « créole ». Ce terme provient du portugais « *crioulo* » lequel l'a formé à partir du latin « *creare* » qui signifie « créer ». Or, « concevoir », qui est la base étymologique de « concept », est synonyme de « créer ». Comment, en bonne logique, pourrait-on donc disqualifier le néologisme « créole » en tant que concept ? Comment pourrait-on rejeter dans la métaphore, sauf à faire preuve de mauvaise foi, un terme dont la base étymologique est synonyme de celle de « concept » ? Sans faire preuve de forfanterie, on peut même dire que notre Amérique a produit des concepts qui permettent de penser une réalité historique inédite, inouïe, une situation qui ne s'était jamais produite auparavant dans toute l'histoire de l'humanité : la rencontre et le choc de toutes les langues, cultures et religions du monde. D'où notre appellation pleinement justifiée de « Nouveau Monde » face à l'Ancien Monde que sont l'Europe, le Moyen-Orient, l'Afrique, l'Asie et l'Océanie. Ce que le philosophe cubain Felix Valdès Garcia (2009 : 3) exprime de la sorte :

« Si la filosofía es un saber que hurga mas allá de lo establecido, buscando darle al hombre una respuesta de su lugar en el mundo, cuando el pensamiento se separa y se eleva sobre los pies y surge

desde si mismo, desde esa experiencia y esa realidad, encontramos entonces en el Caribe una filosofía o formas de expresión filosófica dignas de ser contadas y vizibilizadas ... »

3. Concept et désignation

Il importe cependant de distinguer entre « concept » et « désignation » bien que cette dernière pose aussi des problèmes de traduction. Quoique n'étant pas séparés par des frontières étanches, ces deux termes ne renvoient pas tout à fait aux mêmes réalités. Les désignations__géographiques : Amérique, Antilles, West-Indies etc. ; ethniques : béké, mulâtre, *mulato*, *chabin*, *red nigger* etc.__n'ont pas procédé d'une réflexion approfondie, mais soit d'idées préconçues comme ce fut le cas pour les autochtones qui vont être appelés *Indios* parce que les Européens cherchaient une route plus rapide et plus sûre vers les Indes, soit du pur hasard comme ce fut le cas de ce nouveau continent qui aurait tout aussi bien pu s'appeler « Colombie » à partir du patronyme du Grand Amiral de la Mer Océane et non forgé à partir du patronyme de l'obscur navigateur Amerigo Vespucci. Quoiqu'il en soit, ces désignations, aussi arbitraires qu'elles puissent paraître, se sont imposées au fil du temps jusqu'à finir par nous paraître naturelles. A commencer par le terme « Amérique » qui, à compter de la fin du XIXe siècle, en est venu à désigner les seuls Etats-Unis alors que les hispano-américains se réclament tout autant, tel le cubain José Marti, de *Nuestra America*. Ou encore, lorsque les vrais Indiens, ceux de l'Inde, sont arrivés aux Antilles après l'abolition de l'esclavage, et qu'il a fallu, dans les Antilles anglophones ou *West-Indies* nommer leurs descendants définitivement installés sur place. Les Blancs, Noirs et métis se désignant déjà comme *West-Indians* c'est-à-dire « Indiens occidentaux », comment nommer ces nouveaux venus que sont les *East-Indians* ? Les *West-Indians East-Indians* c'est-à-dire les Indiens occidentaux orientaux !!! On le voit les désignations posent des problèmes, mais notre sujet d'aujourd'hui ne les concerne pas. Il concerne les seuls concepts.

Ceux-ci renvoient non seulement à des réalités immatérielles ou en tout cas moins immédiatement visibles ou palpables, mais sont des constructions de l'esprit et le plus souvent des créations individuelles. G. Deleuze (1991 : 11) l'exprime fort bien :

« *Les concepts ne nous attendent pas comme des corps célestes. Il n'y a pas de ciel pour les concepts. Ils doivent être inventés, fabriqués ou plutôt créés et ne seraient rien sans la signature de ceux qui les créent.* »

Toutefois, aucun concept ne vit de sa vie propre, il fait toujours partie d'une pensée, d'une architecture discursive pourrait-on dire, et là, nous revenons à la question de la philosophie aux Amériques. Lawrence Bamikole (2007 : 63) pose de manière nette le problème :

« *There is Caribbean history, Caribbean literature and Caribbean music, but is there Caribbean Philosophy? When this question is asked in this manner, there appears to be a tone of skepticism, to the effect that Caribbean philosophy may not exist.* »

Notre propos étant d'ordre traductologique et non philosophique, nous dirons pour aller vite que si tout concept a une histoire, une certaine tradition européenne s'est employée à le détacher de tout encrage temporel en mettant en avant, à l'aide de majuscules, ceux qui paraissent de prime abord universels : la Vérité, la Conscience, le Moi, le Temps etc. Il n'en va pas du tout de même dans notre Amérique où nos concepts se sont forgés dans le bruit et la fureur de la conquête, du génocide des Amérindiens, de l'esclavage des Noirs et de l'engagisme des Asiatiques. Là, me semble-t-il, est notre particularité philosophique : elle ne relève ni de la métaphysique ni de la logique abstraite, mais s'inscrit au croisement des sciences humaines__histoire, anthropologie, sociologie, linguistique__et de la philosophie au sens traditionnel du terme. On connaît la condescendance affichée des philosophes purs et durs à l'endroit des sciences humaines. Celle-ci n'a pas lieu d'être s'agissant de nos concepts à nous, Caribéens et Américains.

Tout ceci précisé, quittons le terrain de la réflexion philosophique pour celui qui est le nôtre à savoir celui de la traductologie et analysons de manière concrète les problèmes que posent la traduction desdits concepts d'une zone linguistique à l'autre en choisissant trois d'entre eux : *Criollismo*/Créolité ; *Indigenismo*/Indigénisme ; Tout-Monde.

4. 1. *Criollismo*/Créolité

Si ces deux termes, l'un espagnol, l'autre français, possèdent, comme nous l'avons vu le même étymon latin, ils ne s'inscrivent pas dans la même temporalité puisque les Espagnols sont arrivés aux Amériques plus d'un siècle avant les Français et que ce sont ces derniers qui le lui ont emprunté comme l'ont fait d'ailleurs Anglais et Hollandais. « *Criollo* » en espagnol provient du portugais « *Crioulo* » et dans ces deux langues, ce terme signifie « né et élevé en Amérique » par opposition dans un premier temps à « né et élevé en Europe », puis dans un second temps, à « né et élevé en Afrique ». Ceci nous amène à faire deux remarques :

__ tout d'abord, les concepts ont une histoire et émanent d'un lieu. Ce ne sont pas des idées éternelles et valables en tous lieux et en tous temps. Et les fameux concepts de « Vérité », « Conscience », « Justice » etc. de la philosophie classique européenne n'y échappent pas, tout drapés d'intouchabilité et de virginité platoniciennes qu'ils se présentent en tout cas dans leur version académique.

__ Ensuite, dans nos Amériques, il n'est pas le moins du monde étonnant que le premier concept apparu soit justement celui-là puisqu'il tente de répondre à une question éminemment philosophique s'il en est à savoir « Qui sommes nous ? ».

Le « *Criolo* » portugais, le « *Criollo* » espagnol, puis le « Créole » français ou encore « *Creole* » anglais ont donc correspondu à une question vitale, celle de savoir qui nous étions. Qu'était ce nouveau peuple, cette nouvelle culture, qui était en train de surgir et qui empruntait tout à la fois au monde amérindien, au monde européen et au monde africain et plus tard, au monde asiatique ? Comment définir ce mélange à la fois étonnant et détonant qui ne s'était jamais produit nulle part ailleurs puisque jusque-là les interpénétrations massives se déroulaient entre peuples géographiquement proches ? Romains envahissant la Gaule, Arabes conquérant l'Afrique du Nord, Aryens repoussant au sud du sous-continent Dravidiens en Inde ou encore Turquie s'emparant de la Grèce et des Balkans. Avec la conquête des Amériques, on se trouve dans un tout autre cas de figure puisque pour prendre une image liée à la religion, voici que les « shemin » amérindiens devaient côtoyer désormais Jésus-Christ lequel devait côtoyer Legba, divinité vaudoue, laquelle devait côtoyer Mariémen, la déesse hindoue. Toutes divinités qui ne seraient jamais fréquentées s'il n'y avait pas eu la conquête du Nouveau Monde.

En Amérique hispano-lusophone donc, « *criollo* » désignera une culture au sens anthropologique du terme c'est-à-dire une musique, une cuisine, une architecture, une pharmacopée etc...alors que dans les territoires français, anglais et hollandais, il désignera aussi une langue, une langue nouvelle : créole à base lexicale française, jamaïcain creole, sranan-tongo ou créole surinamien. Le « *criollismo* » cubain, par exemple, apparu à la fin du XIXe siècle est un mouvement de revendication d'une identité cubaine, d'une cubanité, qui n'utilise pas la langue pour s'opposer aux Espagnols puisque celle-ci est la même à quelques variantes et à l'accent près, alors que dans les territoires franco-anglo-hollandais, la *créolité* ou la *creolness* font de la langue un outil de revendication fondamental. La plupart des Martiniquais et des Guadeloupéens l'ignorent, mais le combat pour le créole jamaïcain a des partisans aussi nombreux que chez nous et le *Dictionary of Jamaican english* de Cassidy et Le Page, publié en 1967, précède le dictionnaire du créole guadeloupéen d'Hector Pouillet en date de 1990 et mon propre dictionnaire du créole martiniquais en date...(ne riez pas !)...de 2007.

Les principaux traducteurs des textes caribéens étant des Européens ou des Etasuniens, nul ne s'étonnera que « *criollismo* » ait souvent été traduit par « créolisme » en français ou « creolism » en anglais, ce qui est une faute grossière de traduction. Je cite un exemple de titre d'article parmi tant d'autres : « *Créolisme et alternance : les Augustins de Quito au XVIIe siècle* » de Bernard Lavallé. D'autre part, lorsqu'en Colombie, on s'est avisé, en 2010, de traduire l'Eloge de la Créolité de Jean Bernabé et alii, quasi-automatiquement, on nous a proposé « *Elogio del criollismo* », puis dans un second temps « *Elogio de la criollidad* », enfin « *Elogio de la Creolidad* ». Cette valse-hésitation démontre bien qu'il existe un problème de traduction du français vers l'espagnol s'agissant du terme « Créolité ». Finalement, le terme *Creolidad* fut choisi car en espagnol, on a pris l'habitude de désigner le créole à base lexicale français avec le terme néologique *créol*, mais du coup, cela rétrécissait la pensée de la Créolité à la seule langue, ce qu'elle n'est pas du tout. Ce fut le même embarras en anglais lorsque les traducteurs hésitèrent entre *Creolity* et *Creolness*. Pour terminer sur ce point, les critiques littéraires nord-américains qualifient systématiquement les écrivains du mouvement de la Créolité de « *creolists* », ce qui est un peu gênant lorsqu'on sait que ce

terme renvoie aux spécialistes de la langue créole, aux linguistes du créole.

On mesure donc l'ampleur du problème traductif et la nécessité urgente qu'il y a à proposer des solutions, chose qui ne peut émaner en priorité que des traducteurs caribéens eux-mêmes puisqu'ils sont censés être les meilleurs connaisseurs des cultures de leur région.

4. 2. *Indigenismo*/indigénisme

Ces deux concepts aussi isomorphes qu'ils paraissent renvoient à des réalités diamétralement opposées. L'*Indigenismo* est un mouvement de reviviscence des cultures précolombiennes initié dans des pays comme le Pérou, le Guatemala ou le Mexique où des populations autochtones ont réchappé au génocide et sont encore en nombre assez conséquent. Cela n'est pas le cas de l'archipel caribéen où ceux-ci n'ont survécu que dans une seule et unique île, la Dominique, où ils ne sont qu'environ 3.000 et sont presque entièrement créolisés. Le culte de la terre-mère, de la « Pacha-Mama » au Pérou, par exemple, relève de l'*Indigenismo* de même que de nombreuses œuvres littéraires à travers l'Amérique hispanophone. On peut citer ainsi le Guatémaltèque Miguel Angel Asturias ou le Péruvien José-Maria Arguedas. Au plan politique, on peut considérer que le mouvement révolutionnaire du sous-commandant Marcos, dans la région du Chiapas, au Mexique, relève, lui aussi, partiellement en tout cas de l'*Indigenismo*. Traduire donc ce terme par « Indigénisme » ne pose pas de problème majeur, encore que le terme « indigène » soit demeuré plutôt péjoratif en terre francophone alors qu'il a été depuis longtemps revalorisé en terre hispanophone, cela en grande partie grâce au mouvement de l'*Indigenismo*. Mais un problème survient lorsqu'on sait qu'en 1925, l'écrivain haïtien Jean-Price Mars a lancé son fameux mouvement de l'*Indigénisme*, mouvement considérable puisqu'il a nourri et la *Black Renaissance* des Noirs étasuniens et la Négritude d'Aimé Césaire. Lorsqu'on examine l'œuvre fondatrice de Jean-Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, on se rend compte qu'il s'agit en fait d'un essai de revalorisation de la culture haïtienne, de la langue créole, du vaudou etc..., ce qui est justement l'inverse de l'*Indigenismo* lequel s'appuie sur les cultures précolombiennes ou ce qu'il en reste aujourd'hui. Quand donc il a fallu traduire le concept

haïtien d'Indigénisme en espagnol, les traducteurs ont été bien embêtés. Il leur a fallu multiplier les notes de bas de page, mais il n'est pas sûr qu'un lecteur hispano-américain comprenne bien pourquoi les Noirs haïtiens emploient ce terme puisqu'ils ne sont pas des autochtones, mais des étrangers tout comme les colons européens. Les autochtones d'Haïti étaient, comme l'on sait, les Tainos et ils ont tous été massacrés jusqu'au dernier moins de trente ans après l'arrivée de Colomb.

Ceci nous permet une fois de plus de voir que non seulement un concept possède une histoire, mais qu'il correspond aussi à un lieu. Quand Jean-Price Mars emploie le terme « Indigénisme », il n'est pas dans le déni de réalité comme un lecteur hispanophone pourrait le croire de prime abord, mais dans l'affirmation d'une identité nouvelle, d'une néo-autochtonie. Les Tainos ayant disparu, nous les Noirs d'Haïti, sommes les nouveaux autochtones de ce pays, voilà ce que veut dire Jean-Price Mars en 1925 ! Et ce n'est pas une lubie d'intellectuel en mal de concepts car il est dans la droite logique des fondateurs de la République d'Haïti en 1804 qui décidèrent de débaptiser Saint-Dominique et de la rebaptiser « Haïti », terme amérindien signifiant « Terre de hautes montagnes ». On aurait pu penser en bonne logique que Dessalines et les siens baptiseraient leur pays « Nouveau-Dahomey », « Nouveau-Sénégal » ou « Nouveau-Congo » à l'instar des conquérants européens qui avaient multiplié les Nouvelle-Espagne, Nouvelle-Grenade, Nouvelle-Angleterre ou Nouvelle-France (le Québec d'aujourd'hui). Alors que ces derniers étaient dans la nostalgie de l'Europe, Dessalines et les révolutionnaires haïtiens ont préféré renouer avec le passé amérindien de leur île en choisissant plutôt le terme « Haïti », faisant ainsi un double coup de force : 1) nous reconnaissons que ce pays avait des habitants légitimes, des habitants autochtones, les Tainos 2) puisqu'ils ne sont plus là, nous sommes désormais les néo-autochtones de ce pays et en utilisant le terme « Haïti », nous instaurons une filiation symbolique entre eux et nous, entre Tainos et Noirs haïtiens. Expliqué de la sorte on comprend que le concept d'Indigénisme de Jean-Price Mars n'est pas du tout absurde, mais encore faut-il savoir tout ce qui vient d'être expliqué et il est douteux qu'un traducteur hispano-américain, et encore moins espagnol, le sache. Si j'avais été l'un

d'eux, j'aurais proposé « *Neo-Indigenismo* » pour traduire « *Indigénisme* ». Ou encore *Indigenismo haitiano*.

5. 3. Tout-Monde

Ce concept élaboré par Edouard Glissant semble embrasser tous ceux qui parcourent son œuvre, œuvre immense s'il en est : « la trace », « le rhizome », « la poétique de la relation », « l'opacité » et tant d'autres. Mais, paradoxe, si Tout-Monde les embrasse tous, il est, ou il semble, intraduisible. Dans les traductions en anglais, ce concept demeure tel quel alors que tous les autres se voient traduits, non sans difficulté il est vrai. Par exemple, « trace » est rendu par « *path* » ou « poétique de la Relation » par « *poetics of Relation* ». Assez significativement, ce qui pose problème au traducteur anglophone, c'est un détail apparemment infime, le trait d'union qui relie « Tout » et « Monde ». L'un de ses traducteurs étasuniens, Thomas Spear, fait remarquer que l'éditeur avait exigé la suppression de tous les traits d'union dans les concepts glissantiens tels que « chaos-monde », « sujet-monde » ou encore « totalité-monde » et note :

« *Il est facile à voir le « glissement » de signification [chacun aura noté le jeu de mots] quand on enlève les traits d'union...symboles si petits mais signifiant pour la poétique de la Relation en anglais, une langue sans « métis » et qui ne veut pas des traits d'unions glissantiens* ».

Ce détail, apparemment insignifiant révèle donc deux visions opposées du monde et plus précisément des rapports entre les différents peuples ou les différentes cultures. La vision anglo-saxonne et donc sa langue qui voit le monde en noir et blanc, si l'on peut oser cette expression, et pour laquelle le trait d'union renvoie à une notion impensable, voire absurde, celle du métissage. Aux Etats-Unis, on le sait, pour être Blanc, il faut avoir 100% de sang blanc, alors que pour être Noir, il suffit d'avoir 1% de sang noir. Vision raciste avalisée, semble-t-il, par les Noirs étasuniens eux-mêmes, ce qui est somme toute logique puisque ces derniers sont de culture anglo-saxonne, sont des Afro-saxons, pour employer un néologisme que j'avais osé dans une université du sud des Etats-Unis et qui m'avait valu des huées de l'assistance. Il est vrai que juste avant j'avais qualifié l'expression *African-american* de grotesque sauf évidemment pour les Africains

qui émigrent aux Etats-Unis tel le père d'Obama venu du Kenya. En opposition donc à cette vision anglo-saxonne manichéenne, on a la vision latine dans laquelle existe non pas une barrière infranchissable entre le Blanc et le Noir mais un continuum. La pensée de Glissant ne s'inscrit toutefois pas totalement dans ladite vision car elle écarte d'emblée tout référent biologique ou racial au profit du métissage culturel. C'est ce qu'indique les nombreux traits d'union qui parsèment les concepts glissantiens et que l'anglais peine à traduire.

Mais si « Tout-Monde » est si difficile à traduire__et cela dans d'autres langues que l'anglais également__c'est non pas comme l'écrit Kathryn Ghysels parce qu'il s'agit d'une « déconstruction du français standard », mais simplement du calque, de la traduction littérale de l'expression créole « *Tout-moun* ». On mesure ici le problème traductif que pose les textes francophones caribéens, habités qu'ils sont parce que Jacques Coursil a appelé « la langue muette ». C'est la muette qui parle dit-il et en effet, dès qu'un Caribéen francophone prend la plume, et cela même quand il s'agit de textes théoriques, la présence du créole est sous-jacente. A ce propos, lorsque Patrick Chamoiseau a obtenu le prix Goncourt en 1992 pour son roman « Texaco », la maison d'édition newyorkaise qui en avait acheté les droits avait confié la traduction à son meilleur traducteur du français, un WASP(White Anglo-Saxon Protestant). Celui-ci s'y est cassé les dents au bout de deux semaines et la traduction fut confiée à une traductrice haïtiano-étasunienne. Pour en revenir au concept de « Tout-monde », ce qui complique les choses, c'est que s'il s'agit du calque de l'expression créole *Tout-moun*, ce calque n'a absolument pas la même signification que cette dernière. Et cela pour une raison fort simple : *Tout-moun* n'est pas un concept et d'ailleurs, il n'existe tout simplement pas de concepts en créole. Ce que Jacques Coursil (1998 : 37) explique de la façon suivante :

« Créole et français sont des langues parentes, mais cette parenté est presque exclusivement lexicale. Leur phonologie et leur syntaxe les différencient radicalement et ainsi, chacune des langues développe parallèlement une sémiotique autonome. Mais parce qu'il est dépendant lexicale, le créole n'a pas de sémantique propre. Le lexique est la base sémantique des langues ; c'est le lieu à partir duquel se fonde le discours (concept, jugement, raisonnement). »

Sans compter que le créole demeurant une langue majoritairement orale bien qu'il s'écrive depuis le milieu du XVII^e siècle, *Tout moun* échappe à ce que Jack Goody a appelé la « raison graphique » et donc en l'espèce au trait d'union. Et si d'aventure un jour, quelqu'un s'avisait de traduire « Tout-monde » en créole, il serait, assez paradoxalement, impossible de le rendre par « *Tout-moun* » avec un trait d'union, ce graphème ayant une toute autre fonctionnalité dans le créole écrit alors que « Tout-monde » ne déroge nullement à la logique interne du français dans lequel on trouve « tout-venant », « tout-Etat » etc.

« Tout-monde » est donc un calque du créole, mais en passant en français, il acquiert en plus de sa métaphoricité créole, une forme de conceptualité qui en fait un terme problématique, difficilement analysable, cela d'autant que Glissant lui-même en a reformulé la définition sans cesse, sa pensée étant une pensée en mouvement qu'il nomme « pensée du tremblement ». Le Tout-monde est à la fois la mondialisation/globalisation, le chaos, l'imprévisible, l'irrué (néologisme glissantien), la résistance, l'écho de toutes les langues du monde etc. « Tout-monde » a donc reçu de la part de son auteur même diverses acceptions, certaines pouvant même passer pour contradictoires, mais Michel Foucault (1969 : 27) nous prévient à ce propos que :

« L'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de ses divers champs de constitution et de validité, celle de ses règles successives d'usage, des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration. »

Les traducteurs anglais conservent donc le mot tel quel, évitant fort heureusement un incompréhensible *Whole World*, mais renonçant du même coup à en affronter l'opacité. Faut-il s'en désoler ? Faut-il chercher à tout prix un équivalent en anglais ? Non, si nous gardons à l'esprit que toute traduction comporte une certaine dose d'entropie, de perte, et c'est d'ailleurs pourquoi Glissant (1990 : 28) lui-même nous offre cette belle définition de la traduction :

« La traduction est fugue, c'est-à-dire bellement, renoncement. Ce qu'il faut peut-être le plus deviner dans l'acte de traduire, c'est la beauté du renoncement. »

6. Conclusion

Ces quelques exemples trop rapidement survolés sont la preuve qu'il y a nécessité pour les Caribéens et plus largement les Américains du Nord comme du Sud de réfléchir à des approches traductives ancrées dans leur histoire et leur réalité dans le but de faire mieux circuler les concepts d'une zone linguistique à une autre, mais aussi pour apporter notre pierre à l'incessante édification de la pensée critique mondiale. Comme le souligne Patrick Goodin (2000 : 149) :

« *Perhaps the Caribbean people are in a unique position to question not only who they are...the great problem of Caribbean identity, but also to raise anew some of the fundamental questions of philosophy* ».

Nous sommes donc depuis longtemps le lieu de fermentation d'une nouvelle philosophie, mais nous n'en avons pas encore pris l'exacte mesure.

Bibliographie

- Bamikole (O ; Lawrence), 2007, *Creolization and the Search for Identity in Caribbean Philosophy*, Caribbean Quartely, Vol. 53, N°3, pp. 70-82.
- Coursil (Jacques), 1998, *Eloge de la muette*, Ibis Rouge.
- Delleuze (Gilles) et Guattari (Félix), 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit.
- Foucault (Michel), 1966, *Les Mots et les choses*, Gallimard.
- Garcia (Felix Valdes), 2009, *El discurso de Caliban, o de la filosofia en el Caribe*, Caribbean Studies, N° 37, Tomo 1.
- Goodin (Patrick L.), 2000, *On the Very Idea of an Afro-Caribbean Philosophy*, African Philosophy, 13 / 2, 143-152.
- Glissant (Edouard), 1990, *Traité du Tout-monde*, Gallimard.

L'ÉPREUVE DE « L'ÉTRANGER »

Le plus célèbre roman français, en tout cas le plus traduit à travers le monde, , *L'Étranger* (1942) d'Albert Camus, semble, à première vue, une aubaine pour le traducteur créolophone. En effet, ce texte, qui est réputé illustrer la non moins célèbre philosophie de l'absurde¹⁰, est d'une simplicité lexicale et syntaxique étonnante. L'auteur se borne à utiliser le vocabulaire le plus courant, n'hésitant pas, par endroits, à faire usage de termes relâchés, voire même argotiques. La richesse lexicale du français, notamment celle du français littéraire, demeure sciemment inexploitée, cela au service d'une écriture minimaliste qui préfigure celle du « Nouveau Roman » une décennie plus tard. Quant à la syntaxe, elle est celle d'un texte déclaratif qui se compose de phrases assez souvent brèves et juxtaposées, ce qui renforce l'impression de neutralité absolue qu'il dégage. R. Barthes (1972 : 55) en vint ainsi à qualifier le style camusien d' « *écriture blanche* ». L'incipit du roman est à cet égard très représentatif du reste du texte :

« *Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée ».*

Nous sommes donc aux antipodes de la forme canonique du roman français (et européen) telle qu'elle s'est instituée au XIX^e siècle avec Balzac, Flaubert, Zola ou encore Stendhal et s'est continuée, au siècle suivant, avec Morand, Gide ou Malraux. C'est ainsi que, pour ne prendre que ces exemples parmi bien d'autres, deux des procédés de textualisation majeurs utilisés par celle-ci, à savoir la description d'une part et l'intrigue de l'autre, sont totalement absents de *L'Étranger*.

DU DESCRIPTIF

S'agissant de la première, il convient de se rappeler avec P. Hamon (1993 : 13) que :

« *Décrire, ce n'est jamais décrire le réel, c'est faire preuve de son savoir-faire rhétorique* ».

¹⁰ « L'absurde naissant de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde », écrit joliment Camus.

Longtemps considérée comme purement ornementale, la description, si elle fut (et demeure) bannie des textes à dominante poétique parce qu'elle exhibe une manière de savoir sur le monde assez éloignée de l'émotion lyrique, a fini par acquérir ses lettres noblesses dans les textes en régime prosaïque, en particulier le roman. L'école naturaliste, dont Zola est en quelque sorte le maître, l'a imposée, quand bien même, au fil du temps, elle a fini par prendre les formes les plus diverses. *L'Etranger*, lui, ne comporte pratiquement pas de descriptions, chose qui aurait contraint Camus à recourir à des lexiques spécialisés, ruinant du même coup son projet de donner à voir un héros, Meursault, détaché, sinon indifférent, au monde qui l'entoure. Tout cela ne peut que faciliter la tâche du traducteur créolophone lequel dispose d'une langue, le créole, qui bien que dotée de textes écrits dès le milieu du XVIIIe siècle, n'a pas encore réussi à acquérir sa « souveraineté scripturale » (J. Bernabé, 1975) et donc à se forger un niveau de langue littéraire. Ce qui fait que s'engager dans la traduction d'un roman à l'aide d'un tel idiome constitue une véritable gageure. On sera tout d'abord confronté à la différence du découpage des champs sémantiques d'une langue à l'autre, différence à laquelle fait face tout traducteur de n'importe quelle langue. Par exemple, l'expression « *terre rousse* » que l'on trouve dans *L'Etranger* pose exactement le même problème au traducteur hébraïque (disposant d'une langue trimillénaire) qu'au traducteur créolophone (disposant d'une langue tricentenaire) puisque comme l'indique C. Aslanov (1999 : 455) :

« ...l'hébreu ne possède pas le moyen qu'a le français de distinguer entre la couleur « rouge » et la couleur « rousse ». L'adjectif.....ne saurait convenir, car il est spécialisé dans la désignation des individus aux cheveux roux. La transposition métaphorique à la terre risquerait d'être incomprise d'un lecteur israélien et ferait l'effet d'une licence poétique. »

En créole, il en va de même car le terme « *wous* », curieusement emprunté au français sous sa forme au féminin, est très rare et ne s'applique en fait qu'aux cheveux comme en hébreu, sans compter qu'il est concurrencé par des termes beaucoup plus courants comme *pwel si* (poils sûris), *mango-zéfirin* (variété de mangue jane rousseâtre) ou *kalazaza* (variété de métisse aux cheveux roux). Traduire donc par « *latè wous* » ne manquera pas de surprendre le

lecteur créolophone lequel sera tout de même « sauvé » par la diglossie français-créole, sa connaissance du français lui permettant, en effet, de surmonter son étonnement.

Mais, outre ce problème normal lié à la différence des découpages sémantiques, le traducteur créolophone sera confronté, devant un roman de Zola ou de Balzac, par exemple, à des lexèmes renvoyant à des réalités étrangères au monde créole (« marquise », « usurier », « meule de foin », « calèche » etc.), à des termes purement littéraires et non utilisés dans le français oral (« mordoré », « azur », « zéphir », « onde » etc.), mais aussi à des termes « abstraits » tels que « perduration » ou « sentimentalisme ». Aussi, J-P. Arsaye, traduisant *Une partie de campagne*¹¹ de G. de Maupassant et nous-mêmes *Un cœur simple*¹² de Flaubert, nous sommes nous trouvés dans l'obligation de créer force néologismes pour arriver à mener notre travail à son terme, bien conscients de donner à lire un créole inhabituel, sinon artificiel, et hantés dans le même temps par l'idée de produire une traduction illisible. Rien de tel dans *L'Etranger* où ne figurent ni archaïsmes ni néologismes ni même, chose plus surprenante, le moindre régionalisme. On sait, en effet, que ce roman se déroule en Algérie, à l'époque de la colonisation française, que le héros et les autres protagonistes sont des « Pieds-Noirs », des membres de ce million de colons français qui vit dans le pays depuis un siècle (1832) et qui s'est forgé sa propre variété de français, le « pataouète », déformation de *Bal el-Oued*, nom d'un quartier européen d'Alger, dans lequel foisonnent des termes et expressions arabes, berbères, espagnols et italiens. Or, même dans les dialogues, cette sorte de pidgin est absent du roman de Camus lequel, en parfaite cohérence avec son projet littéraire, a voulu éviter toute « couleur locale », ce qui a pour effet de ne pas ancrer le texte en un lieu particulier. Certes, les villes d'Alger et de Marengo sont bien nommées, mais si on les remplaçait par Marseille et Sète ou encore Naples et Catane (et l'Arabe assassiné par un Gitan), cela ne changerait apparemment rien à la nature et à la signification de l'œuvre. Ne serait-ce donc par abus de langage que certains qualifient *L'Etranger* de « roman algérien » ?

¹¹ Traduit sous le titre : *An dousin kanpay*, L'Harmattan, 19

¹² Traduit sous le titre : *An tjè san fanm*, Caraibeditions-Université, 2011.

DU NARRATIF

Le deuxième opérateur de textualisation fortement utilisé par la forme canonique du roman est la construction d'une intrigue laquelle se présente comme un jeu sur le temps : le narrateur, quel que soit son statut (Je-narrateur, Il-narrateur etc.), se livrera à des retours en arrière (analepses) et à des projections dans le futur (prolepses), cela de manière assez régulière, ce qui aura pour effet de calquer la temporalité romanesque sur la temporalité humaine. En effet, notre conscience n'est pas enfermée dans le seul présent et notre vision du temps englobe autant le moment présent que nos souvenirs (le passé donc) que nos attentes ou appréhensions (le futur donc). Le personnage de roman, quoique « créature de papier » (Sartre), se comportera donc comme une personne réelle, chose qui contribue à créer la nécessaire illusion romanesque sans laquelle il n'y a pas de lecture (en tout cas de lecture-plaisir) possible.

Or, dans *L'Étranger*, on a le sentiment d'avoir affaire à un vaste, voire interminable, monologue intérieur, mais d'un type très particulier puisque nous ne saurons presque rien de la personnalité de Meursault, de ses goûts, de ses désirs, ni même des raisons qui l'ont poussé à abattre de cinq balles un Arabe sur une plage. Il ne se raconte pas, se réfère très peu au passé, jamais à l'avenir et n'est qu'un regard qui demeure à l'extérieur des êtres et des choses qu'il se contente de désigner, sans le moindre détail ou si peu. Le jour de son procès, il dit simplement du procureur qu'il s'agit d'un :

« ...grand homme mince, vêtu de rouge, portant lorgnon, qui s'asseyait en pliant sa robe avec soin. » (p. 131)

En fait, le roman comporte deux parties, la première consistant en une manière de journal quotidien qui serait tenu par le narrateur, journal consignait des faits extrêmement banals tandis que la seconde relèverait davantage du récit, ce dernier relatant le séjour en prison du condamné à la peine capitale qu'est Meursault, ses réflexions sur sa vie et sur le sens de l'existence avec comme points d'orgue les visites de l'aumônier. Il s'agit là d'une construction romanesque assez déroutante pour le lecteur habitué au roman classique dans lequel est généralement développée une intrigue (comportant parfois des sous-intrigues) constituée de temps forts, d'événements imprévus ou de tournants qui ont pour but de le tenir en haleine tout au long du texte.

Dans *L'Étranger*, rien de tel, même s'agissant du meurtre de l'Arabe, qui pourrait donner l'impression d'être l'élément central du roman, puisque presque rien ne le prépare et absolument rien ne l'explique une fois commis !

DU SYNTAXIQUE

Ainsi donc, au plan lexical et rhétorique (les images utilisées par Camus comme « *jouer un sale tour* » étant pour la plupart des tours clichés), la traduction *L'Étranger* en créole semble relativement aisée, en tout cas sans commune mesure avec celle d'un roman de Balzac ou de Malraux. Au premier abord, comme nous l'avons vu, il semble qu'il en aille de même au plan syntaxique puisque les phrases de Camus sont assez souvent brèves au point qu'il n'a guère besoin d'utiliser les outils de coordination causale (car, parce que etc.) ou adversative (mais, cependant etc.) indispensables à la formation des phrases complexes. Cela relève de la volonté de l'auteur de juxtaposer les faits sans indiquer une quelconque relation entre eux comme dans l'exemple suivant :

« *Cette présence dans mon dos me gênait. La pièce était pleine d'une belle lumière de fin d'après-midi. Deux frelons bourdonnaient contre la verrière. Et je sentais le sommeil me gagner* » (p. 15)

En réalité, la simplicité syntaxique de *L'Étranger* est trompeuse¹³ et pose un certain nombre de défis au traducteur créolophone, parmi lesquels nous évoquerons trois qui nous semblent significatifs : l'utilisation récurrente du passé composé ; l'expression du futur ; la « coordination copulative »¹⁴. Avant de les examiner, soulignons au passage une petite difficulté ayant trait à une notation métalinguistique impossible à rendre dans une langue comme le créole au sein de laquelle la distinction tutoiement/vouvoiement n'existe pas (de même qu'en anglais où celle-ci a disparu) :

¹³ E. Glissant (1990 : 130) note à cet égard : « *Les œuvres littéraires qu'on choisit pour l'apprentissage d'une langue sont de préférence celles qui répondent le mieux à un supposé patron de la langue ; non pas les plus « faciles », mais celles qui sont réputées porteuses du minimum d'opacité menaçante. C'était le cas des textes d'Albert Camus dans les années 60 pour les étudiants étrangers en France. Cas révélateur d'un contresens fondamental, le texte de Camus n'étant qu'en apparence clair et limpide. L'apprentissage qui s'appuyait sur cet axiome de clarté faisait l'impasse sur le drame situationnel que les événements d'Algérie avaient noué en Camus et qui retentissait sur la structure serrée, fiévreuse, retenue du style qu'il avait adopté, pour se confier tout en se retirant.* »

¹⁴ Coordination dans laquelle « *l'élément coordonnant marque simplement la réunion des propositions et leur addition* » (H-D. Béchade, 1989 : 9).

« *J'avais bien remarqué qu'il me tutoyait, mais j'en avais assez.* »

Fort heureusement, ces notations sont en général peu nombreuses dans les textes romanesques, encore que lors de la traduction d'un autre texte de Camus, *La Chute*, traducteurs arabes et hébreux se soient cassés les dents sur la suivante (impossible à traduire en créole elle aussi) parce que le fait de langue évoqué est inconnu dans les langues sémitiques :

« *Ah ! Je vois que vous bronchez sur cet imparfait du subjonctif.* »

A vrai dire, la distance linguistique n'est pas seule en cause car traduire cette phrase est également un casse-tête dans cette langue-sœur du français qu'est l'espagnol. Le traducteur mexicain (1956) en est réduit à rendre « *cet imparfait du subjonctif* » par « *el hablar elegante* » pour la raison que si ce temps existe bien en espagnol, il n'a absolument pas le même fonctionnement qu'en français, du moins en français moderne. Aucun hispanophone ne « broncherait » devant un imparfait du subjonctif puisque ce temps est d'utilisation obligatoire¹⁵ dans sa langue alors qu'en français, il est devenu le signe soit d'une appartenance de classe (aristocratie) soit d'un certain pédantisme. Si donc la phrase de Camus est tout à fait traduisible littéralement en espagnol, le lecteur hispanophone n'en comprendrait pas du tout le sens.

La solution, la seule envisageable sous peine de tomber dans le charabia, consiste à transposer la connotation de cette locution plutôt que sa dénotation, cela à l'aide d'une périphrase, exercice toujours périlleux, ce qui donne dans notre traduction en créole, s'agissant de la première phrase évoquée :

« *Man bien rimatjé i té ka palé ba mwen konsidiré nou té konnet kò-nou, men man té bon épi sa.* » (lit. « J'ai bien remarqué qu'il me parlait comme si nous nous connaissions, mais j'en avais assez »)

Toujours sur la question du tutoiement/vouvoiement mais sur un autre plan, comment traduire :

« *Elle m'a dit : Je suis plus brune que vous.* » (p. 35)

Cette « Elle » est une ancienne collègue de bureau perdue de vue que Meursault retrouve un jour qu'il était allé se baigner à la mer. Le « vous » renvoie au fait que le héros et la jeune femme n'avaient jamais entretenu des liens de familiarité jusque là. Sauf qu'une idylle

¹⁵ C. Mencé-Caster (2005 : 85) : « La concordance des temps est obligatoire en espagnol, même lorsque le niveau de langue n'est pas recherché ».

va naître qui, le soir de ce même jour, se conclura par une relation charnelle. Quelque temps après, plusieurs jours ou plusieurs semaines, le texte ne l'indique pas, elle lui lance :

« *Tu ne veux pas savoir ce que j'ai à faire ?* » (p. 71)

Ce passage du « vous au « tu » signale le fait que bien que Meursault soit indifférent à tout, une relation est née entre la jeune femme et lui, relation durable puisque celle-ci viendra le visiter régulièrement à la prison où il a été incarcéré, sera interrogée comme témoin lors de son procès où elle prendra vivement la défense de Meursault qu'accablait un procureur outré de constater que l'accusé avait entamé une relation amoureuse au lendemain même de l'enterrement de sa mère, pour finir, il est vrai, par disparaître (« C'était dans l'ordre des choses » soliloque Meursault). Quoiqu'il en soit, l'impossibilité d'exprimer en créole le « vous » de « Je suis plus brune que vous » (« *Lapo-mwen fonsé pasé ta 'w* ») empêche le lecteur d'appréhender la relation entre la jeune femme et Meursault comme quelque chose d'inattendu, d'improbable même puisqu'il est précisé qu'elle n'avait travaillé que peu de temps au même endroit que lui. L'absence de la distinction tutoiement/vouvoiement peut, en effet, laisser croire au lecteur créolophone (ou anglophone) qu'ils avaient quand même eu le temps d'établir des liens de familiarité, ce qui n'est pas le cas.

PASSE SIMPLE/PASSE COMPOSE

Pour en venir aux trois défis syntaxiques, parmi bien d'autres, que *L'Etranger* pose au traducteur créolophone, il convient, s'agissant du tout premier, de rappeler que Camus réalise le véritable tour de force d'évincer le passé simple, temps privilégié par le roman canonique, au profit d'un insolite passé composé. Mieux tous les autres temps du français sont présents à travers le texte, ce qui fait qu'on ne saurait considérer l'absence du passé simple comme fortuit. Les voici rangés par ordre de fréquence :

___ Très fréquents :

. passé composé : *J'ai reçu un télégramme de l'asile.* (p. 9)

. imparfait : *Deux frelons bourdonnaient contre la verrière.* (p. 15)

. présent simple : *C'est une question d'humanité.* (p. 24).

___ Fréquents :

- . plus-que-parfait : *Ils n'avaient rien trouvé.* (p. 52)
- . futur simple : *Oui, MM. les jurés apprécieront.* (p. 140)

___ Peu fréquents :

- . conditionnel présent : *...j'aurais ainsi quatre jours de congé.* (p. 33)
- . conditionnel passé : *J'aurais attendu des passages d'oiseaux...* (p. 120)
- . subjonctif présent : *...sans qu'en réalité je comprenne bien pourquoi.* (p. 154)
- . subjonctif imparfait : « *...une course à la folie qui offrît toutes les chances de l'espoir.* » (p. 166)

En fait, il n'existe en tout et pour tout que deux occurrences du passé simple dans le roman ! Incises pour le moins étranges qui relèvent sans doute de l'inattention :

- . passé simple : *Un peu plus tard passèrent les jeunes gens du faubourg, cheveux laqués et cravate rouge...* (p. 37)

« *...me causèrent une sorte d'étourdissement* »
(p. 115)

Cette sur-représentation du passé composé s'explique par le fait que la narration n'y est pas progressive, encore moins logique : elle est faite d'événements empilés, de courts récits itératifs. Chaque nouvel événement apparaît comme au hasard de sa survenance et donc « le passé composé individualise chaque fait textualisé » (P-E. Kamdem, 2006). Cet analyste explicite ainsi cette proposition :

« *C'est que le propre de la narration de L'Étranger n'est plus de raconter, puisque raconter suppose un recul explicatif par rapport à un ensemble d'événements que l'on réorganise en racontant. En optant pour les empilements, la narration ne réorganise pas : elle individualise les faits, les entasse simplement à mesure qu'ils surviennent.* (2006 : 43)

J-P. Sartre (1947 : 118), pour sa part, analysant ce phénomène l'explique de la façon suivante :

« *Il s'est promené dissimule la verbalité du verbe : le verbe est rompu, brisé en deux : d'un côté, nous trouvons un participe passé qui a perdu toute transcendance, inerte comme une chose ; de l'autre, le verbe « être » qui n'a que le sens d'une copule [...] ; le caractère transitif du verbe s'est évanoui, la phrase s'est figée [...]. Au lieu de*

se jeter entre le passé et l'avenir, elle n'est plus qu'une petite substance isolée qui se suffit. »

On comprendra donc que cet usage pour le moins étrange du passé composé pose problème au traducteur créolophone. En effet, si l'essentiel du lexique du créole provient du français (en réalité des parlures dialectales du Nord-Ouest de la France du XVII^e siècle), sa syntaxe est très différente de ce dernier. On peut ainsi citer, entre autres, : postposition de l'article défini, postposition du possessif, opposition masculin/féminin très rare et ne portant jamais sur l'article, déplacement de l'article après le démonstratif, existence d'un démarcatif (copie de l'article défini en fin de toute phrase relative), absence de classes syntaxiques bien définies (certains lexèmes pouvant fonctionner comme nom, adjectif, verbe ou adverbe selon la phrase), inexistence du passif agentif, verbes sériels, absence de marque de détermination etc... Mais ce qui distingue le plus les deux langues est leur système verbal : le français fonctionne à partir du système des conjugaisons hérité du latin tandis que le créole utilise le système TMA (Temps-Mode-Aspect) assez semblable à celui de l'anglais quoique différent. Ainsi, dans cette dernière langue, il y a un emploi systématique et homogène du prétérit s'agissant de la description des événements passés et la description non marquée d'états et de situations passés alors que le français, lui, peut utiliser trois temps différents : le passé simple, l'imparfait et le passé composé. Sans même parler du présent « historique ». S'agissant du passé composé qui nous occupe, s'il est vrai qu'en français, il s'agit d'une forme aspectuelle qui envisage le procès sous l'angle de l'accompli par rapport au moment de l'énonciation, il n'en demeure pas moins qu'il est aussi utilisé comme temps du passé dans le mode d'énonciation de type « discours » pour renvoyer à des événements révolus et est compatible avec des repères chronologiques passés. Toutefois, cet usage peut difficilement être maintenu de bout en bout, tout au long d'un texte, et le passé composé cède alors la place au présent historique.

Pour expliquer brièvement la différence entre français et créole au niveau du système verbal, on notera avec R. Damoiseau (2003 : 89) que :

« L'opération qui consiste, pour le locuteur, à exprimer l'aspect, est différente de celle qui consiste à exprimer le temps. Elle a un tout autre objectif :

. dans le cas du **temps**, il s'agit de situer le procès **par rapport** au moment où l'on parle

. dans le cas de **l'aspect**, le locuteur présente le procès **sans le situer** sur l'axe du temps, c'est-à-dire par rapport au moment où il parle.

En créole, les marques d'aspect sont en règle générale distinctes de celles qu'expriment le temps...[...]...En français, ce sont le plus souvent les mêmes marques qui expriment le temps et l'aspect. »

Comment donc rendre ce passé composé camusien en créole ? Par le passé ? Ce qui donnerait, par exemple, pour l'une des phrases du début du roman à savoir « *J'ai pensé alors que je n'aurais pas dû lui dire cela* », la traduction créole « *Alò, man chonjé man pa té dwet di'y sa* ». Il apparaît clairement que cette solution ne convient pas car elle efface, rabote même, l'étrangeté du passé composé, omniprésent, rappelons-le, tout au long du texte. La solution que nous avons trouvée consiste à insérer assez régulièrement, et donc pas de manière systématique, la forme « *fè tan* » juste avant le verbe. « *Fè tan* », pouvant être caractérisé comme un résultatif emphatique, va recréer cet effet d'étrangeté voulu par Camus. Ce qui donne pour la phrase considérée plus haut :

. « *Alò, man fè tan chonjé man pa té dwet di'y sa* »

On pourrait alors se poser la question de savoir si un recours trop constant à « *fè tan* » ne créerait pas une impression de lourdeur stylistique chez le lecteur, impression toujours génératrice de lassitude, alors même que le texte camusien, lui, est fluide. Tel ne saurait être le cas car comme le note J-F. Cabillau (1971 : 866) :

« L'importance quantitative du passé composé ne doit, d'ailleurs, pas être exagérée. Des statistiques pourraient facilement montrer une proportion d'un tiers d'imparfaits pour deux tiers de passés composés : il ne peut donc être question d'un récit au passé composé...Dans le roman, des pages entières sont rédigées à l'imparfait. »

L'EXPRESSION DU FUTUR

S'agissant de l'expression du futur dans *L'Etranger*. Le roman utilise les trois formes courantes en français à savoir le futur simple (*irai, viendra, partiront etc...*), le futur immédiat c'est-à-dire le verbe « aller » conjugué au présent de l'indicatif en auxiliaire suivi du verbe principal à l'infinitif (*vais aller/va venir/vont partir etc.*) et dans certains contextes, le présent de l'indicatif (*Le bus s'en va dans deux heures*). Le futur antérieur, très rare dans la langue parlée et peu fréquent dans la langue écrite, ne figure pas dans le texte de Camus. Assez curieusement, l'auteur utilise le futur simple aussi bien pour les parties « narratives » (/ « déclaratives ») de son texte, ce qui est normal en français littéraire, que dans les parties dialoguées, ce qui l'est beaucoup moins. Autant, en effet, « *Mais il le fera sans doute après-demain, quand il me verra en deuil* » (p. 10), émanant du narrateur, n'attire pas l'attention du lecteur, autant « *Tu ne vois pas que le monde il est jaloux du bonheur que je te donne. Tu connaîtras plus tard le bonheur que je tu avais* » l'interpelle. Dans la bouche de Raymond Sintès, voisin de palier de Meursault, se suivent une forme ultra-populaire, voire agrammaticale (« *Le monde il est jaloux...* ») et un futur simple (« *Tu connaîtras* ») là où l'on pourrait s'attendre à un futur immédiat (« *Tu vas connaître* »), plus courant dans la langue parlée.

Comment traduire en créole ces différentes occurrences du futur ? Dans cette langue, il est difficile d'affirmer qu'il existe un temps futur équivalent ou même comparable à celui du français. Il existe bien un marqueur de postériorité, *ké*, mais de dernier fonctionne davantage comme un mode comme l'explique J. Bernabé (1987 : 14) :

« *Si « ké » avait été un temps, la combinaison « té ké » aurait été une pure contradiction compte tenu des définitions (...) données du passé et du futur. En effet, un énoncé ne peut être à la fois antérieur et postérieur au moment de l'énonciation. En considérant « ké » comme un mode, on évite la contradiction en question. »*

Or, analysant la traduction de *L'Etranger* en norvégien, langue qui n'a pas, comme le français, de futur morphologique intégré dans le paradigme des conjugaisons, Odile Salmoy¹⁶ note que :

¹⁶ <http://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2010-1-page-55.htm>

« Par ailleurs, même s'il est difficile d'évacuer complètement la modalité s'agissant du futur, la plupart des occurrences de « L'Etranger » ont un sens plus nettement temporel que modal. »

Ce côté plus temporel que modal fait que nous avons choisi de le rendre en créole par le marqueur aspectuo-temporel *key* et non par *ké* dans la mesure où le premier renvoie à une action qui est sur le point de se faire, une action imminente, alors que le second renvoie à un futur indéterminé. Meursault semblant vivre dans un présent permanent qui évacue toute réminiscence et interdit toute prospective, la seule forme de futurité possible dans l'univers qui est le sien ne peut être que celle du futur immédiat.

LA COORDINATION COPULATIVE

Enfin, le troisième écueil syntaxique pour le traducteur créolophone est la coordination copulative. Cette dernière consiste, chez Camus, à juxtaposer des phrases sans lien logique entre elles à l'aide de la conjonction « *et* », procédé omniprésent à travers le texte qui finit par lui imprimer un rythme singulier, voire déroutant, mais qui est en parfaite adéquation avec le projet de l'auteur consistant à donner à voir un héros qui n'a ni passé ni futur, qui vit au seul présent et cela de manière totalement détachée du monde. Deux exemples :

. « *Elle est partie à une heure et j'ai dormi un peu.* » (p. 61)

. « *Nous sommes sortis et Raymond m'a offert une fine.* » (p. 64)

Ce qui fit dire à J-P. Sartre (1947 : 119) :

« *Une phrase de L'Etranger, c'est une île. Elle n'a ni prolongements, ni ramifications...elle est séparée de la phrase suivante par un néant.* »

Déjà insolite en français, la coordination copulative dans une langue aussi peu littérisée que le créole résonne de manière vraiment bizarre, la traduction des phrases précédentes donnant ceci :

. « *I chapé a i-nè ek mwen dòmi titak.* »

. « *Nou sòti déwò ek Rémon ofè mwen an sek.* »

Nous avons eu la tentation de supprimer l'élément de coordination, le « *ek* » donc, et de le remplacer par une virgule, ce qui fait plus naturel :

. « *I chapé a i-nè, mwen dòmi titak.* »

. « *Nou sòti déwò, Rémon ofè mwen an sek.* »

Sauf que cette suppression a pour effet d'oblitérer l'étrangeté que cherche à produire Camus par l'utilisation répétitive de cette forme de coordination. De dénaturer le projet camusien en oralisant en quelque sorte les parties non explicitement orales du texte. Car si globalement l'auteur utilise une langue peu soutenue, familière et donc proche du langage parlé, il n'en demeure pas moins que dans son texte, le « narratif », plus exactement le pseudo-narratif, comme nous l'avons vu, qu'on peut qualifier de « déclaratif », s'oppose assez nettement au dialogal. Substituer la virgule au « *ek* » reviendrait ainsi à aplatir le texte, à le banaliser, alors même que l'originalité de Camus n'est ni dans un lexique riche à la Zola ni dans une syntaxe sophistiquée à la Proust, mais dans cette curieuse et systématique juxtaposition de phrases brèves dépourvues de lien logique au plan intraphrastique et de lien narratif au plan diégétique. Nous avons donc fait le choix de conserver le « *ek* » tout en étant conscient que l'effet produit sur le lecteur créolophone sera beaucoup plus destabilisant que sur son alter ego francophone. Mais c'est sans doute là le prix à payer pour que le créole commence à accéder à une certaine forme de littéarité. Après tout, comme le dit A. Berman, toute traduction ne devrait-elle avoir pour objectif premier de faire pénétrer l'Étranger dans le Propre ?

TRADUIRE DANS « LE TOUT-MONDE »

Il convient à ce stade de noter l'avantage qu'il y a à traduire dans une langue jeune comme le créole : la plupart, sinon la totalité, des textes auxquels on aura affaire ont déjà été traduits dans d'autres langues. De plus, avec l'inexorable processus de globalisation, on n'écrit et ne traduit plus de la même façon. Comme le souligne E. Glissant (1997 : 174), nous écrivons aujourd'hui avec, en nous, « l'écho de toutes les langues du monde » :

« La présence des langues du monde infléchit et change la manière dont chacun utilise sa propre langue. »

Traduire donc ne revient plus seulement à confronter une langue à une autre comme ce fut le cas durant les trois millénaires qui viennent de s'écouler. Un traducteur qui persisterait dans cette voie serait au pire un aveugle, au mieux un désinvolte. Cela revient à dire que tout traducteur créolophone devrait au préalable consulter les différentes traductions du texte qui l'occupe avant de se jeter à l'eau, au moins

pour celles des langues étrangères qu'il est capable de lire. Il devrait aussi consulter articles ou analyses des traductions dudit texte concernant les langues qu'il ne maîtrise pas. Pour notre part, nous nous sommes penchés les traductions suivantes de *L'Etranger* dans les langues suivantes :

. anglais : « *The Stranger* », traduction en anglo-américain par Stuart Gilbert (éditions Random House, New-York).

. espagnol : « *El Extranjero* », traduction par Jose Angel Valente ... (éditions Alianza Editorial, Espagne, 2001)

« *El Extranjero* », traduction par Bonifacio del Carril (éditions Emecé, Buenos Aires, Argentine, 2004)

. italien : « *Lo Straniero* », traduction par Alberto Zevi (éditions Bompiani, 1997).

. portugais : « *O estrangeiro* », traduction en portugais du Brésil par Antonio Quadros, (éditions Livros do Brasil, 2001)

Ce recours à des traductions dans diverses langues nous a permis__ et ce n'est qu'un exemple parmi bien d'autres__ de comparer la manière avec laquelle l'usage insolite du passé composé par Camus a été rendu. C'est ainsi qu'en espagnol, tant dans la traduction ibérique que sud-américaine, il est rendu par le passé simple, ce qui de prime abord semble parfaitement justifié pour au moins deux raisons :

. raison syntaxique : passé composé et passé simple ne fonctionnent pas du tout de la même manière en français et en espagnol (par exemple, dans cette dernière langue, le passé simple peut être utilisé pour une action qui vient de se faire, ce qui est impossible en français, langue où d'ailleurs ce temps a disparu à l'oral) et c'est l'environnement textuel qui détermine l'emploi de l'un ou l'autre temps en espagnol. L'environnement du passé composé dans *L'Etranger* étant constitué principalement de verbes à l'imparfait et au plus-que-parfait, il est logique de le rendre par le passé simple en espagnol.

. raison sémantique : le passé simple en espagnol est souvent utilisé pour indiquer qu'une action est ponctuelle, que cette dernière n'a aucun impact sur la réalité présente. Or, nous avons vu justement, que le narrateur de *L'Etranger* se contente d'égrener des actions ou des remarques d'une extrême banalité, souvent sans lien entre elles et qui, en tout cas, n'affectent aucunement son présent qui est celui d'un être qui n'attend absolument rien de la vie.

Sinon, nous nous sommes aussi intéressés à des articles analysant des traductions de *L'Etranger* dans des langues peu connues ou inconnues de nous : arabe, hébreu, norvégien, hindi, malgache etc... On comprendra que dans le cadre restreint d'une préface, il est impossible de faire état de tout ce que nous en avons retiré de fructueux pour notre traduction en créole. On notera cependant parmi les plus sollicités :

. hébreu : *Les Voix plurielles de la traduction de Camus en hébreu* (<http://id.erudit.org/01090ar>, pp. 448-468)

. norvégien : *Quelques réflexions sur la traduction en norvégien des formes du futur de « Le'Etranger de Camus »* par Odile Halmoy (<http://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2010-64-page-55.htm>)

TRADUIRE LE TITRE

Le titre de la présente préface, on l'aura deviné, est un clin d'œil à l'ouvrage d'Antoine Berman, *L'Epreuve de l'étranger* (1984), traductologue pour lequel :

« *La visée même de la traduction__ ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Etranger__ heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture... Dans la traduction, il y a quelque chose de la violence du métissage.* » (P. 16)

Cela nous permet de poser la redoutable question de la traduction du titre du roman de Camus¹⁷. On sait que le titre d'une œuvre est sans doute l'élément paratextuel le plus important, celui qui d'entrée de jeu engage le lecteur sur la voie d'une perception particulière du sens global de celle-ci puisque, comme le souligne Umberto Eco (1985), lire revient à faire sans cesse des hypothèses de lecture. Comment donc comprendre le mot « Etranger » ? Au sens courant du terme, celui qui désigne quelqu'un d'extérieur à un pays ? Ou au contraire celui qui désigne quelqu'un qui est extérieur au lieu dans lequel il vit, qui vit à l'écart dudit lieu ? Camus lui-même semble nous mettre sur la voie lorsqu'il déclare :

« J'ai résumé L'Etranger, il y a longtemps par une phrase dont je reconnais qu'elle est très paradoxale : « Dans notre société, tout homme qui ne pleure pas à l'enterrement de sa mère risque d'être condamné à mort. » Je voulais dire seulement que le héros du livre est condamné parce qu'il ne joue pas le jeu. En ce sens, il est étranger à la société où il vit, où il erre, en marge, dans les faubourgs de la vie privée, solitaire, sensuelle. »

Cette explicitation pourrait sembler définitive, incontestable plus exactement, puisqu'elle émane de l'instance auctoriale laquelle peut difficilement être mise en question. Sauf que l'auteur d'un texte n'est pas forcément le meilleur analyste de celui-ci ou, si l'on préfère, il y a lieu de distinguer l'auteur physique, Albert Camus de l'auteur du roman *L'Etranger*, qui ne sont pas exactement la même personne. L'auteur d'un texte n'est jamais conscient de la totalité des significations dont son œuvre est porteuse, l'activité d'écriture, surtout littéraire, ressortissant à des mécanismes dans lesquels l'inconscient joue un rôle important, voire capital. Sans compter qu'intervient une troisième mise à distance puisqu'à l'auteur de l'état-civil et à celui qui écrit le texte vient s'adjoindre le narrateur, véritable « producteur » du texte. D'autre part, comme le souligne E. Eco (2003 : 15), l'intention de l'auteur n'est pas l'intention du texte :

¹⁷ Il n'est pas inintéressant de rappeler que Camus fut à l'origine de la propagation de la traduction erronée du titre d'un célèbre roman de Dostoïevsky, « *les Possédés* », désormais retraduit par « *Les Démons* ». Il s'était en effet inspiré de la traduction anglaise de ce texte (« *The Possessed* ») pour écrire sa pièce de théâtre intitulée « *Les Possédés. Pièce en 3 actes adaptée du roman de Dostoïevski* », pièce qui connût un succès considérable. Depuis, les slavistes ont pointé l'erreur du doigt et l'ouvrage a désormais pour titre en français « *Les Démons* » (et en anglais « *The Devils* ») alors que la pièce de Camus, adaptée du même livre, continue évidemment à s'appeler... « *Les Possédés* » ! On admettra qu'en français, quelqu'un qui est possédé n'est pas un démon, en tout cas pas forcément...

« ...le concept de fidélité participe de la conviction que la traduction est une des formes de l'interprétation et qu'elle doit toujours viser, fût-ce en partant de la sensibilité et de la culture du lecteur, à retrouver je ne dis pas l'intention de l'auteur mais l'intention du texte, ce que le texte dit ou suggère en rapport avec la langue dans laquelle il est exprimé et au contexte culturel dans lequel il est né. »

Camus nous enjoint, certes, de considérer son héros comme un être étranger à la société dans laquelle il vit et non comme quelqu'un venu d'ailleurs. Sauf que les Pieds-Noirs d'Algérie sont bel et bien venus d'ailleurs. Que leur présence dans ce pays date d'un siècle au moment où *L'Étranger* (1942) est publié et que la population autochtone, arabo-berbère, n'a jamais accepté celle-ci comme l'avaient montré les célèbres révoltes (1832-1847) de l'émir Abdelkader et comme le prouvera une décennie plus tard le début de la révolution algérienne (1954) laquelle conduira l'Algérie à la rupture avec la métropole coloniale et à l'indépendance. Si donc l'explication de Camus peut être tenue pour valable, comment ne pas voir qu'elle se double d'une autre explication liée au fait que les Pieds-Noirs sont des étrangers, des Européens implantés en terre maghrébine par le biais de la colonisation ? Au mieux des néo-autochtones. Meursault serait donc tout à la fois étranger à la société dans laquelle il évolue et étranger à la terre algérienne. Le fait que ce soit un Arabe qu'il assassine peut-il d'ailleurs être considéré comme innocent ou plutôt anecdotique ? Ne faudrait-il pas y voir, à un niveau inconscient, le désir de supprimer cet Autre autochtone dont la présence massive interdit aux colons et à leurs descendants de se proclamer comme les propriétaires légitimes du pays ? On se souvient à ce propos du scandale provoqué en 1978 par le groupe de pop music étasunien, *The Cure* et sa chanson à succès intitulée « *Killing an Arab* » (Tuer un Arabe) qui fait référence de manière explicite au roman de Camus :

« *Syanding on the beach/* Debout sur la plage
With a gun in my hand/ Un pistolet à la main
Staring at the sea/ Fixant la mer
Staring at the sand/ Fixant le sable
I'm alive/ Je suis vivant
I'm dead/ Je suis mort
I'm the stranger/ Je suis l'étranger
Killing an Arab/ qui tue un Arabe... »

Sans compter que le roman de Camus comporte un autre personnage arabe également, personnage sans nom, personnage absent, mais qui joue un rôle-clef. Curieusement, la grande majorité des critiques font l'impasse sur lui alors même que ce personnage de femme semble bien être à l'origine du drame qui va se jouer. Raymond, en effet, l'ami qui invite Meursault à passer une journée dans son cabanon, sur une des plages d'Alger, le prévient :

« Il avait été suivi toute la journée par un groupe d'Arabes parmi lesquels se trouvait le frère de son ancienne maîtresse. « Si tu le vois près de la maison ce soir en rentrant, avertis-moi ». (p. 68)

Quand on connaît la rigidité de la société musulmane s'agissant des rapports homme-femme non seulement à l'intérieur d'elle-même, mais aussi envers les relations sexuelles ou maritales avec des gens d'une autre confession, on ne peut s'empêcher de voir en cette maîtresse musulmane du Pied-noir chrétien qu'est Raymond, l'image de l'Algérie elle-même. Et d'ailleurs, le fait aussi que le héros, Meursault, soit toujours sur le qui-vive et toujours prêt à se justifier, qu'il tienne ses gestes les plus anodins pour répréhensibles et se fasse sans cesse des reproches à lui-même, ne renverrait-il pas, au niveau inconscient, à une espèce de culpabilité sourde, celle du colon pied-noir face à l'Arabe ? Son geste criminel et apparemment dénué de motivation ne pourrait-il pas renvoyer à un acte à la fois suicidaire et auto-punitif ? Car même si, comme nous l'avons vu, *L'Etranger* n'est pas un « roman algérien », il n'en demeure pas moins qu'il a été écrit en Algérie par un auteur né et élevé en Algérie.

On comprend dès lors les hésitations des différents traducteurs de ce roman qui est sans doute le roman français le plus traduit à travers le monde. Rien que dans la sphère anglophone, on trouve trois traductions différentes du titre : *The Outsider* (1946) en Angleterre, titre qui est en conformité avec l'explication donnée par Camus ; *The Stranger* (1952) aux Etats-Unis, titre qui met l'accent à la fois sur le sens camusien et sur le comportement étrange, bizarre, de Meursault ; *The Foreigner* (1987) toujours aux Etats-Unis, qui, lui, fait du héros un étranger au sens habituel du terme c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas natif d'un pays. En fait, le titre parfait eut été *Odd Man out*, celui d'un roman de F. L. Green, paru la même année que *The Outsider*. Voire même *The Alien* s'il n'avait pas été définitivement accaparé par

un film de science-fiction ayant connu un succès mondial à la fin des années 70 du siècle dernier.

S'agissant de la traduction créole, plusieurs termes sont possibles : *moun lot bò*, *moun-andéwò*, *moun mennen-vini* pour désigner quelqu'un d'extérieur au plan de la nationalité ; « *étranjé* » qui désigne quelqu'un d'extérieur à un groupe quelconque (famille, association, équipe sportive, quartier, ville etc.) ; *moun dwol* si on le prend au sens de personne extérieur à son environnement à cause d'un comportement inhabituel ou ne respectant pas la norme sociale. Nous avons vu qu'en fait__ et cela, en dépit de l'affirmation de Camus__ que le premier sens et le troisième sont contenus dans le titre du roman. Il nous fallait donc choisir parmi ces différents termes celui qui pouvait les assumer, même de manière imparfaite. *Moun lot bò* ne pouvait convenir car il fait trop référence à la seule France. Quand un Martiniquais dit « *Man ka chapé lot bò-a* » (lit. « Je pars en l'autre bord »), tout le monde comprend qu'il veut dire « Je pars en France » et « *an moun lot bò* » désigne un Français de l'Hexagone. *Lot bò-a* et *laba-a* sont d'ailleurs des désignations euphémistiques de ce dernier. Quant à *Moun mennen-vini*, outre qu'il comporte une connotation assez péjorative, celle de « pauvre hère », il véhicule dans le même temps l'idée de *tjenbwa* (sorcellerie), la poudre *mennen-vini* étant ainsi

un produit permettant de charmer une personne sur qui l'on a jeté son dévolu. Enfin, *moun dwol* (ou *moun ki dwol*) met trop l'accent sur le seul côté bizarroïde de la personne. Ne restait donc, sans qu'il soit entièrement satisfaisant, que *Moun-andéwò* (lit. « personne du dehors/personne en dehors ») à la fois suffisamment neutre et pouvant être pris dans les deux sens d'étranger au pays et d'étranger à la société.

Notons, par ailleurs, qu'une fois, une seule, dans le roman, le mot « étranger » est employé dans le sens de quelqu'un d'extérieur à un groupe :

« *Oui, MM. Les jurés apprécieront. Et ils concluront qu'un étranger pouvait proposer du café, mais qu'un fils devait le refuser devant le corps de celle qui lui avait donné le jour.* »

Ce propos émane du procureur, le jour du procès de Meursault, et l'étranger dont il est question est le gardien (cité donc comme témoin)

de l'asile où vivait la mère du héros. Dans ce cas, nous avons traduit par « *étranjé* ».

FRANCHIR L'ÉPREUVE

L'écriture minimaliste de Camus est donc une sorte de trompe-l'œil pour peu que le traducteur fasse l'effort d'en déceler les écueils. L'impression de facilité qu'il peut éprouver au départ vient rapidement buter sur ces derniers et il se trouve dès lors sommé de trouver des portes de sortie ou des voies de contournement. Surtout s'il garde à l'esprit cette idée de Camus selon laquelle « mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur du monde ». En fait, il ne s'agit pas tant de trouver ici et là des solutions géniales que de se doter d'un projet traductif et de s'y tenir autant que faire se peut. On connaît la traditionnelle opposition entre traducteurs « sourciers » et « traducteurs ciblistes », telle qu'elle a été développée par J-R. Ladmiral (...), par exemple, dichotomie qui reprend en la renouvelant l'antique opposition entre « traduction de la lettre du texte » et « traduction de l'esprit du texte ». On connaît aussi les vives critiques qu'en on fait un traducteur-herméneute tel qu'Antoine Berman ou un traducteur-poéticien tel qu'Henri Meschonnic, sans parler du décentrement de cette question par un traducteur-behaviouriste tel qu'Eugene Nida. Il ne s'est pas agi pour nous de nous affiler à telle ou telle théorie traductologique, mais, plus modestement, de nous fixer un projet : tenter de rendre l'« écriture » de Camus. Tenter d'approcher en créole ce qui fait de son texte quelque chose de nouveau en français. Ce qu'H. Meschonnic (1999 : 86) exprime ainsi :

« Alors que la littérature est invention permanente, dans et contre les traditions, et n'est reconnue que pour telle, sous peine de n'être rien...[...] ...la traduction est un domaine d'activité où la tradition est non seulement plus forte que l'invention, mais donnée pour la condition même de la réussite. Et littérature, il n'y a pas d'évidences. Dans la traduction, certaines évidences font loi. C'est l'autorité indéniable de l'évidence que la traduction fonctionne dans la langue d'arrivée, donc sans recours supposé à la langue de départ. Dans la langue d'arrivée, c'est-à-dire avec les seuls moyens de la langue d'arrivée...[...]...Le langage d'arrivée, en conséquence, est un langage acquis, connu, passif, déjà transformé. »

L'Etranger est un texte qui bouleverse les traditions littéraires françaises, qui invente un nouveau mode d'écriture romanesque et cela non pas seulement à l'aide de procédés syntaxiques ou stylistiques particuliers tels que l'usage permanent du passé composé ou l'utilisation récurrente de la copulation adversative, mais aussi et surtout en mettant en œuvre un « rythme » du discours, une poétique, tout à fait particulières. C'est ce rythme qu'il s'agit de rendre en créole et notre chance est que cette dernière ne possède pas encore de norme reconnue ni de tradition littéraire fortement établie. Au contraire du traducteur espagnol, russe, arabe ou chinois qui dispose d'une langue « traditionnalisée » et qui, neuf fois sur dix, tombe dans le piège dénoncé plus haut par Meschonnic, leur alter ego créolophone peut faire preuve d'une audace, voire d'une inventivité, qui ne choqueront aucune tradition puisque cette dernière n'existe pas encore dans sa langue. En fait, si nous avons pu sembler nous arrêter longuement sur des problèmes lexicaux ou syntaxiques, il faut bien comprendre qu'il ne s'agit là que de la partie émergée de l'iceberg. Traduire n'est pas traduire de la langue__même s'il faut passer par la langue__mais traduire du discours et s'agissant du discours littéraire traduire nécessairement le rythme. Et, ici, rythme n'est pas à entendre seulement au sens restreint d'alternance formelle du même et du différent, mais aussi comme « l'organisation du continu dans le langage » (H. Meschonnic), chose que les traducteurs qui s'en tiennent à la linguistique (grammaire contrastive) ou à la stylistique comparée ont quelque mal à comprendre ou à prendre en compte. Il convient donc de se référer à la distinction qu'établit Meschonnic entre le parlé, l'oral et l'écrit. Selon lui, il existe une oralité du parlé comme il existe une oralité de l'écrit et assimiler « parlé » et « oral » est une erreur grossière. Cette erreur qui fait croire que *L'Etranger* ou *Voyage au bout de la nuit* de Céline sont écrits en « style parlé ». Ces deux romans oralisent l'écrit, ce qui est différent, et cela grâce à un rythme qui leur est propre, un rythme singulier, qui est en quelque sorte leur marque de fabrique. Le paradoxe, s'agissant de la traduction de tels textes en créole, est que cette langue ne disposant pas encore d'une langue pleinement écrite et se trouvant encore fortement immergée dans l'oralité, oraliser l'écrit y est impossible. Ces traductions aboutissent même à l'effet inverse : permettre au créole de commencer à forger cet écrit absent.

Raphaël Confiant

Maître de conférences en Langues et Cultures

Régionales

(Université des Antilles et de la

Guyane)

BIBLIOGRAPHIE

- Aslanov (Cyril), 1999, *Les voix plurielles de la traduction de Camus en hébreu*, <http://id.erudit.org/010910ar>, pp. 448-468.
- Barthes (Roland), 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Le Seuil.
- Berman (Antoine), 1984, *L'Épreuve de l'étranger*, Gallimard.
- Bernabé (Jean), 1975, *Fondal-Natal, grammaire comparée des créoles guadeloupéen et martiniquais*, tome 1, L'Harmattan.
- Cabillau (Jean-François), 1971, *L'Expression du temps dans « L'Étranger » d'Albert Camus*, revue belge de philologie et d'histoire, vol. 49, n° 49-3, pp. 866-874.
- Camus (Albert), 1942, *L'Étranger*, Gallimard (Folio).
- Damoiseau (Robert), 1999, *Éléments de grammaire comparée Français-Créole guyanais*, Ibis Rouge.
- Eco (Umberto), 1985, *Lector in fabula*, Grasset.
2003, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, Grasset.
- Glissant (Edouard), 1990, *Poétique de la Relation*, Gallimard.
1997, *Traité du Tout-monde*, Gallimard.
- Halmoy (Odile), 2010, *Quelques réflexions sur la traduction en norvégien des formes du futur de « L'Étranger » de Camus*, <http://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2010-1-page-55.htm>.
- Hamon (Philippe), 1993, *Du Descriptif*, Hachette Supérieur.
- Kamdem (Pierre-Eugène), 2006, *La minimalité dans L'Étranger d'Albert Camus*, <http://refer.sn/sudlangues/>, pp. 37-52.
- Ladmiral (Jean-René),
- Mencé-Caster (Corinne), 2005, *Aide-mémoire de grammaire espagnole*, Ellipses.
- Meschonnic (Henri), 1999, *Poétique du traduire*, Verdier.
- Sartre (Jean-Paul), 1947, *Explication de « L'Étranger »*, in « Situations I, Gallimard, pp. 99-121.

GRAPHIE, GEOPOLITIQUE ET IDEOLOGIE

Raphaël Confiant

(Journées d'études sur la « Graphie créole », campus de Schoelcher, 2008)

1. Introduction

Je voudrais commencer mon propos par un certain nombre de remarques d'ordre général, qui sont certes connues de la plupart d'entre nous, mais qu'il est tout de même bon de rappeler, ne serait-ce que pour dissiper l'espèce d'angoisse qui étreint certains d'entre nous à l'idée que l'actuel système en vigueur aux Petites Antilles ou en Guyane puisse être modifié ou, plus exactement, que certains amendements lui soient apportés. Tout d'abord, aucun système graphique n'est parfait et cela parce que la langue n'a de cesse d'évoluer, notamment au plan phonique, alors que ledit système est en principe fixe. Ce qui veut dire qu'il est nécessaire d'opérer assez régulièrement des réajustements, chose que n'a presque jamais été fait s'agissant de la langue française une fois que l'orthographe définie par l'Académie française en 1635 se fut stabilisée. Rappelons aussi qu'il a fallu du temps, et notamment l'instauration de l'école obligatoire à la fin du XIXe siècle, pour que cette orthographe se diffuse à grande échelle. Cette tradition d'immobilisme, liée à l'idéologie jacobine, est loin d'être universelle. Pour ne citer qu'un seul exemple, le mois dernier, le Portugal a accepté de modifier la graphie du portugais s'alignant sur les pratiques graphiques brésiliennes, abandonnant, entre autres, les lettres muettes tel que le « p » dans un mot tel qu'« optimo » qui se prononce « otimo », mais s'écrivait jusque là « optimo ». Deuxième remarque générale, visant là encore à relativiser les choses : une langue peut s'écrire avec n'importe quel système graphique. Le turc s'écrit en caractères arabes, latins, cyrilliques et même chinois dans la province du Sin-Kiang dite aussi Turkestan oriental. Le persan (ou iranien), qui est une langue indo-européenne, s'écrit avec l'alphabet arabe et le vietnamien avec l'alphabet latin.

Enfin, certaines langues telles que le japonais utilisent deux ou trois systèmes graphiques, non pas alternativement, mais simultanément. Ce qui veut dire que dans une phrase japonaise, on peut trouver des caractères chinois dits « kanji », des caractères japonais dit « kanataka » et un système phonétique visant à noter les mots étrangers, notamment les patronymes et les toponymes. S'agissant du créole, nous ne sommes donc pas les plus mal lotis ou, si vous préférez, ceux qui font face aux plus insurmontables difficultés. Loin de là !

Mon propos s'articule donc autour de trois notions qui sont le graphique, l'idéologique et le géopolitique, notions que je crois intimement liées entre elles s'agissant du créole tant nos situations sont différentes. Je pars évidemment du postulat qu'il serait inapproprié de proposer et de promouvoir un système graphique spécifique à chaque pays créolophone mais, bien au contraire, un système qui, sans être identique partout, puisse permettre la plus grande lisibilité possible quel que soit le pays où l'on se trouve ou, plus précisément, quel que soit le texte que l'on a à lire. Car il s'agit bien de lire et éventuellement d'écrire (je m'expliquerai plus avant sur ce point), il s'agit d'échanges par le biais de l'écrit et non de la parole. Mes étudiants de Licence LCR n'auront peut-être jamais la chance qui me fut par trois donnée de converser avec des Seychellois dans leur pays même, mais ils doivent pouvoir décrypter un texte écrit en seychellois sans trop de difficultés. J'en profite, entre parenthèse, chers collègues haïtiens ici présents, pour vous dire que ces mêmes étudiants déchiffrent mieux la graphie officielle des Seychelles que celle d'Haïti. Je ne parle donc pas en l'air, mais à partir de ma propre pratique d'enseignant puisque j'enseigne la littérature créole et qu'à côté des écrits de François Marbot, Paul Baudot, Gilbert Gratiant, Hector Pouillet, Sony Rupaire ou Monchoachi, je tiens à ce que mes étudiants soient mis en contact avec l'Haïtien Frankétienne, le Mauricien Dev Virahssamy ou ce beau texte réunionnais qu'est Zistwar Kristian.

Si donc, nous partons de l'idée qu'il nous faut réfléchir à un système graphique, non pas unique, mais le plus diversaliste possible (je dis bien « diversaliste » et non pas « universaliste », ce néologisme indiquant tout à la fois un socle commun, universel, sur lequel se greffe des variantes), force est de reconnaître que la question

géopolitique ne saurait être ignorée. Lorsque les lusophones décident de modifier la graphie de leur langue, ce problème n'est pas aussi crucial puisque tous les pays lusophones sont indépendants. Si un jour les Arabes se décident à noter, enfin, les voyelles, ce qui, soi dit en passant favoriserait grandement l'alphabétisation, dans leurs 22 pays, là non plus, il n'y aurait pas de problème majeur. Ces pays discuteraient, en effet, entre égaux, c'est-à-dire en pays indépendants. Dans notre cas, les choses sont beaucoup plus compliquées puisque tout nous sépare : d'abord, la géographie, ces 20.000kms qui séparent les créoles des Amériques de ceux de l'Océan indien ; ensuite, la politique, la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane étant des territoires sous tutelle française alors que tous les autres pays créolophones sont indépendants ; la démographie, puisqu'avec ses 8 millions d'habitants, Haïti peut être tentée, si elle ne le fait pas déjà, de se désintéresser des autres pays créolophones et de faire cavalier seul ; la situation sociolinguistique enfin puisque ici, le créole n'est confronté qu'au français, là, il est confronté à l'anglais, plus loin, à l'anglais et au français et, dans le cas d'Haïti, au français, à l'anglais et à l'espagnol. A regarder froidement la situation, on serait tenté de se soumettre au géopolitique et d'accepter quatre ou cinq graphies assez différentes : une pour Haïti, une pour Guadeloupe-Martinique-Guyane, une pour les Seychelles, une pour Maurice etc...Ce serait se soumettre à ce que l'on appelle généralement le principe de réalité.

Ici, intervient la troisième notion qui nourrit mon propos à savoir l'idéologique. Je ne vous ferai pas l'injure de vous rappeler qu'aucun système graphique ne peut être entièrement scientifique et, pour paraphraser, une expression célèbre, la graphie d'une langue est quelque chose de bien trop important pour être laissée au soin des seuls linguistes. Ceci n'est pas lié à la nature de la linguistique, l'économie, par exemple, est aussi une chose trop sérieuse pour être laissée au soin des seuls économistes. En fait, ce que je veux dire par là, c'est que la dimension idéologique ne saurait être ignorée dans le projet d'établir une graphie diversaliste pour les différents créoles. Est-elle d'ailleurs absente des autres domaines de la réalité ? Je ne le crois pas. Aucune société, dans aucun domaine de l'existence, ne se soumet purement et simplement au principe de réalité, sinon, en économie, pour revenir à ce domaine, il suffirait de considérer qu'il y a toujours eu, depuis l'aube de l'humanité, des riches d'un côté et des

pauvres de l'autre et qu'il est totalement inutile de tenter combler le fossé entre ces deux groupes. Je ne connais, pour ma part, aucune société qui accepte ouvertement cette réalité. Au contraire, toutes s'efforcent, par des moyens divers, de rapetisser la distance séparant riches et pauvres. Autrement dit, l'idéologie de tout état est, au plan économique, celle de l'égalité. Il n'y a aucun pays qui déclare que l'inégalité est naturelle et qu'il faut se conformer à ce qui est, par ailleurs, une réalité. Alors, bien sûr, depuis Marx, nous savons que l'idéologie est l'art du mensonge, mais, ironie de l'histoire, quoi de plus idéologique que le marxisme ?

J'ai opéré ce petit détour pour dire que nous ne devons pas nous soumettre au seul principe de réalité s'agissant de la graphie des créoles et baisser les bras devant les énormes disparités géographiques, historiques, culturelles, démographiques et sociolinguistiques qui affectent le monde créole. Si tel était d'ailleurs le cas, pourquoi nous retrouverions-nous ici, aujourd'hui, entre Martiniquais, Guadeloupéens, Guyanais, Haïtiens etc... ? Autant que chacun reste chez soi et fasse sa petite cuisine dans son coin. Si nous sommes donc réunis, c'est parce que justement, l'idée de bâtir un système graphique diversaliste pour le créole est présente en chacun d'entre nous, même si je ne doute pas que nous soyons prêts à nous battre comme des chiffonniers pour démontrer que notre système est meilleur que celui du voisin. J'ai eu l'air de critiquer le système officiel haïtien tout à l'heure, mais ce n'est pas du tout le cas. J'ai constaté, dans ma pratique, que mes étudiants lisaient mieux le seychellois que l'haïtien, c'est tout ! Et, entre parenthèses, qu'ils n'arrivent pas du tout à déchiffrer le réunionnais, du moins, dans les graphies post-« lékritir 1977 ».

Dans mon optique, que je qualifie de graphie diversaliste, je ne peux évidemment parler que du système que je connais le mieux, celui que Jean Bernabé a élaboré dès le début des années 70 du siècle dernier et qu'il a remanié par trois fois depuis lors, ce qu'on peut appeler le Standard-GEREC 1, le Standard-GEREEC-2 et finalement le Standard-GEREC-3 tel qu'il est exposé dans son livre « La Graphie créole » datant de 2002. Dans les livres en créole que j'ai écrits, j'ai eu, pour ma part, à utiliser ces trois standards à différentes époques et surtout à les mettre en œuvre dans ma pratique d'enseignant puisqu'au fond, un système graphique est fait, non pas pour les seuls linguistes et

écrivains, mais pour les utilisateurs de la langue, pour le citoyen moyen, si vous préférez. Ce sont ces derniers qui sont les seuls juges en dernière instance. Le linguiste propose, mais c'est le scripteur qui dispose. Entre les deux s'insinue le pouvoir d'Etat et là nous en revenons à l'idéologique. Lorsque Israël fut créé en 1948, le nombre de gens connaissant l'alphabet hébraïque était dérisoire, si bien que dans un premier temps, il fut envisagé d'instaurer le yiddish, mélange d'hébreu, d'allemand et de langues slaves, comme langue officielle. Puis, dans un deuxième temps, l'hébreu, mais en caractères latins. Enfin, dans un troisième temps, l'Etat israélien imposa l'hébreu en caractères hébraïques avec le succès que l'on connaît. Si tout cela ne relève pas de l'idéologique, alors je ne sais pas ce que c'est que l'idéologie ! Or, le principe de réalité commandait, en 1948, que le yiddish fut instauré comme langue officielle du nouvel état. Donc au beau principe selon lequel, le linguiste propose et le scripteur dispose, il est indispensable d'ajouter, l'Etat impose.

Pour en revenir aux différents Standard-GEREC, il faut d'abord comprendre dans quels contextes ils ont vu le jour. Il s'agissait dans un premier temps de libérer le créole de l'emprise graphique du français puisque pendant deux siècles cette langue avait été graphiée selon non pas un système, mais des principes graphiques étymologiques, principes d'ailleurs régulièrement bafoués par leurs propres utilisateurs. Il s'agissait d'instituer le créole comme langue différente du français. Geste fort, geste idéologique s'il en est. Là encore, l'idéologique est au rendez-vous car il est, jusqu'à aujourd'hui, plus facile à un Martiniquais ou un Guadeloupéen, même bon connaisseur de la Graphie GEREC, de lire un texte de Gilbert Gratiant, en graphie étymologique, qu'un texte de Sony Rupaire en graphie phonético-phonologique. S'il fallait se soumettre au principe de réalité, Jean Bernabé aurait mieux fait de continuer à enseigner le grec et le latin au lieu d'avoir perdu son temps à créer une graphie propre au créole des Petites Antilles et de la Guyane. Pardonnez-moi d'insister tant sur l'idéologique, mais ce mot est pris tellement en mauvaise part, nous nous sommes tellement habitués à ne voir que son versant « art du mensonge », qu'on en oublie que la société en son entier fonctionne sur l'idéologique. La société humaine en tout cas. Il n'y a que les sociétés animales à se soumettre au principe de réalité.

L'idéologie, sur son bon versant, n'est donc autre que le refus de se soumettre au principe de réalité.

Qu'on se garde donc d'oublier que la création et la diffusion du Standard GEREC s'est longtemps inscrit dans ce vaste mouvement de revendication identitaire qui a secoué les Petites Antilles et la Guyane entre 1970 et 1995. Ce mouvement, à la fois politique, social et culturel fut le premier à rompre de manière concrète avec l'idéologie assimilationniste, qu'avait certes dénoncé la Négritude en son temps, mais qui, paradoxalement, s'est vue renforcée par la loi de 1946, dont Aimé Césaire fut le rapporteur, qui transforma nos pays, « les « vieilles colonies » comme on les appelait, en « département français d'Outre-Mer ». Je veux dire brutalement que si ce mouvement de revendication identitaire n'avait pas existé, le Standard GEREC serait demeuré un pur produit de laboratoire, le fruit d'un cerveau, sans doute brillant, mais qui serait resté dans les tiroirs de son inventeur, qui n'aurait jamais trouvé de traduction dans le réel. Il faut donc que les linguistes cessent de se prendre pour des chimistes et s'imaginent que ce qu'ils concoctent au sein de leurs laboratoires à vocation naturelle à être utilisé par l'ensemble de la société. J'insiste sans doute lourdement, mais les différents Standards GEREC n'ont pu s'imposer que parce qu'ils s'inscrivaient dans une démarche plus vaste d'ordre idéologique. La preuve : d'autres systèmes, sûrement tout aussi sérieux ou scientifiques, n'ont jamais pu franchir les portes des laboratoires de leurs concepteurs, faute d'ancrage socio-politique.

Pendant une trentaine d'années donc le Standard GEREC-1 s'est diffusé aux Petites Antilles et en Guyane, disons de 1975 à 1995 à travers les journaux, les livres, la publicité, les graffitis ou les banderoles politico-syndicales, éliminant définitivement les anciens principes étymologiques. Et les éliminant non pas seulement dans les textes, mais surtout dans la tête des gens, dans la tête des locuteurs et des scripteurs. On est ainsi passé de l'affirmation péremptoire « Le créole ne s'écrit pas » ou « le créole s'écrit comme le français » à l'attitude dubitative « le créole est difficile à lire et à écrire ». Je crois que nous ne mesurons pas bien ce qui fut une véritable révolution psychologique. Je l'ai vécu au niveau familial avec ma propre mère, vieille institutrice très attachée à ce qu'elle appelle « le bon français », qui, en quatre décennies, est passée de la première affirmation à la seconde. C'est dire qu'il était absolument nécessaire, aux Petites

Antilles et en Guyane en tout cas, d'élaborer, dans un premier temps, un système radicalement différent du français, système sans doute trop phonétique, sans doute trop peu redondant, insuffisamment soucieux, entre autres, des questions de morphologie et de ponctuation. Un système trop occupé à noter ce que le locuteur prononce alors que l'écrit ne saurait être une simple duplication de l'oral, ne serait-ce que parce qu'ils obéissent à deux logiques communicatives fort différentes. Je ne reviendrai pas là non plus sur les critiques, justifiées dans certains cas, qui ont été faites ici et là au Standard GEREC-1 puisque je suppose que tout un chacun ici les connaît. C'est vrai, pour ne s'arrêter qu'à un seul exemple, que le « ÿ » pour noter la palatalisation dans « dj » et « tj » relevait d'une trop grande propension à s'écarter au maximum de l'orthographe du français, d'autant que nos amis saint-luciens, dominiquais et haïtiens, utilisant de machines à écrire américaines (l'ordinateur n'était pas d'un usage courant à l'époque) ne disposaient pas du tréma sur leur clavier. A partir donc du milieu des années 90, il a paru nécessaire d'amender ce système trop étroitement phonétisant et d'aborder les questions de ce que J. Bernabé appelle la « syntaxe graphique ». Enfin, en 2002, un nouveau toilettage a été fait, toujours dans le sens d'un allègement du système puisque désormais, le « ò » ouvert et le « è » ne comportent plus d'accent en syllabe fermée. Ou encore, le yod en syllabe, noté d'abord « y » est désormais remplacé par « i ». Mais c'est, dans le Standard GEREC-3, l'énorme travail concernant le mot créole qu'a abattu J. Bernabé, mot créole dont on sait qu'il est fortement marqué par le phénomène de juxtaposition : « kay poul » pour poulailler, « doktè zyé » pou « oculiste » ou encore « met a manyok » pour « chef » ou « dirigeant ». Dans quel cas faut-il mettre un tiret, deux tirets ou pas de tirets du tout, pour aller vite.

En fait, quel que soit le système graphique, il doit obéir impérativement à une loi, celle de l'automatisme. Si, en effet, l'oral est différent de l'écrit, en effet, leur pratique relève dans une large mesure de l'automatisme. Aucun locuteur, dans sa langue maternelle, ne réfléchit au moment où il parle, sauf dans des circonstances très particulières où il doit tourner sept fois sa langue dans sa bouche comme on dit. Je dis bien : au moment où il parle. Il ne peut pas s'exprimer et en même temps chercher ses mots. S'agissant de la graphie, c'est la même chose : je ne peux pas écrire si au moment où

je le fais, je me demande à chaque mot comment ce dernier s'écrit. Ce n'est pas possible ! La maîtrise de la graphie d'une langue doit relever de l'automatisme. Sinon, on impose au scripteur une charge cognitive, une surcharge cognitive même, insupportable. Si, par exemple, le nombre de règles concernant les tirets ou l'absence de tirets, ou encore les apostrophes, est trop élevé ou si les critères fondant l'utilisation de ceux-ci est trop complexe, il est clair que l'utilisateur en ressentira une gêne. A l'évidence, le Standard GEREC-3 est parfois trop complexe et j'ai, pour ma part, du mal à le faire intégrer par mes étudiants, du moins de manière automatique. A chaque fois, il leur faut y réfléchir et si généralement ils trouvent la bonne solution, c'est toujours après un temps de réflexion, ce qui est pour le moins fâcheux. Il y a probablement là quelque chose à revoir ou à simplifier à ce niveau.

Outre l'automatisme, et s'agissant de la situation sociolinguistique particulière du créole, il est aussi clair qu'on ne saurait élaborer un système qui ignore complètement la présence des autres systèmes graphiques en usage dans les pays créolophones, c'est-à-dire ceux du français, de l'anglais, voire de l'espagnol en Haïti. S'il a été, je l'ai dit, nécessaire dans une première phase de couper le cordon ombilical avec le français, de doter le créole d'une visibilité graphique indépendante, dans une deuxième phase, il faut tenir compte d'un certain nombre de contraintes ou d'impératifs liés à la langue dominante ou aux langues dominantes. En effet, s'il est raisonnable de penser qu'ici ou là, je pense à Haïti et aux Seychelles, le créole peut devenir la principale langue d'enseignement de l'école maternelle et primaire, il faut aussi être réaliste et admettre que très vite, ce seront le français ou l'anglais qui prendront le relais. Même dans les pays du Maghreb qui disposent pourtant d'une langue millénaire tel que l'arabe, le français, à partir d'un certain niveau de scolarité, devient le medium d'enseignement principal. Aussi le système de notation du créole se doit-il d'être économique, c'est-à-dire capable de permettre au scripteur d'établir rapidement des passerelles entre les deux langues en présence, sans pour autant faire une croix sur la spécificité du créole. Tout cela pour dire, et je le dis avec prudence tant que sais combien certaines personnes dans la salle sont attachées à notre actuel système, du moins dans sa variété n° 2, qu'il devrait être possible d'envisager d'établir de nouvelles règles allographiques sans retomber dans un quelconque étymologisme. Je note au passage, contrairement

à ceux qui imaginent le GEREC comme un quarteron de psychorigides, que c'est la confrontation avec la réalité qui a entraîné un certain nombre de modifications du Standard 1. Par exemple, la plupart de mes étudiants, y compris les plus aguerris en matière de graphie, ont tendance à écrire le yod situé en syllabe fermée « i » et non « y » comme nous le préconisons : « zié » avec un « i » et non « zyé » avec un « y ». Pour ma part, j'ai été fort longtemps attaché aux graphèmes rarement utilisés en français tels que le « y », le « k », le « w » et le « z », mais force m'a été de reconnaître que dans certaines positions, il valait mieux abandonner cette règle d'airain. Ce n'est pas sans déchirement que moi et d'autres avons finalement accepté de remplacer « y » par « i » en syllabe fermée. Il faut se garder d'ignorer ou de minimiser l'aspect symbolique de la graphie. Mais, sur ce point comme sur d'autres, nous avons su faire notre autocritique et en venir à une notation qui minimise la distance avec le français.

Il faut donc désormais envisager de nouvelles règles allographiques et là, il nous faut sortir de notre frilosité. De quoi aurions-nous peur ? En trente ans, nous avons réussi d'imposer notre graphie, renvoyant les graphies étymologiques aux oubliettes et marginalisant les graphies autres, de type morphologique par exemple. La quasi-totalité des ouvrages qui paraissent en créole aux Petites-Antilles et en Guyane se réclament de notre système et je n'en veux pour preuve que les trois publications les plus récentes, celle de « Zwel » d'Hector Poulet et Monique Mesplé-Lasalle qui utilise le STANDARD GEREC-2 et celles des deux bandes dessinées, Astérix en créole et « San pié-flanbwayan an » qui utilisent le Standard-GEREC 3. Si bien que l'argument avancé par les frileux selon lequel « Nous avons eu toutes les peines du monde à faire admettre notre système, le modifier risquerait de jeter le trouble chez ses utilisateurs » n'est pas recevable car notre système n'est concurrencé ou menacé par aucun autre système. Si tel était le cas, s'il existait des ouvrages publiés dans d'autres systèmes, là oui, nous devrions rester sur nos gardes. Je rappelle qu'en à peine deux mois, ces deux bandes dessinées se sont vendues chacune à plus de 3.000 exemplaires, ce qui, proportionnellement à notre population, correspond à 300.000 exemplaires dans un pays comme la France. Sans même parler du fait qu'un livre est lu par deux, voire trois personnes. Où est le texte utilisant un autre système que le nôtre qui bénéficie d'une diffusion

aussi massive ? Décidément, non, aujourd'hui, nous n'avons plus d'adversaires et refuser de réfléchir à un perfectionnement de notre système serait faire preuve d'aveuglement.

Pour en revenir aux nouvelles règles allographiques envisageables (je dis bien « envisageables » et non pas « envisagées »), là encore, c'est la réalité qui nous impose d'y réfléchir. En effet, comment accepter indéfiniment que la plupart des lecteurs marquent une hésitation, plus ou moins longue selon leur compétence, lorsqu'un mot créole se termine par « t » ou « s » ? Et pourquoi marquent-ils justement ce temps d'hésitation, c'est parce qu'en français, langue dans laquelle ils ont été alphabétisés, ces deux graphèmes ne se prononcent pas la plupart du temps quand ils sont placés dans cette position. Comment accepter que pour ces mêmes graphèmes, nombre de mes étudiants me mettent une apostrophe après le « t » ou le « s » ou alors écrivent carrément deux « t » ou deux « s » ? Un système graphique est fait pour le plus grand nombre, pas pour les seuls lettrés, et plus il est complexe, plus il risque de s'effriter quand on se met à le diffuser à grande échelle. Par comparaison, il n'y a qu'à voir comment l'orthographe française ne posait pas de problème tant que l'école était réservée à une fraction de la population. Dès l'instant où celle-ci a été étendue à toutes les couches de la société, elle s'est pratiquement effondrée. S'il y a des enseignants de Lettres modernes, d'histoire ou de géographie dans la salle, ils savent pertinemment que s'ils devaient, dans leur notation, comptabiliser les fautes d'orthographe, aucun étudiant n'aurait la moyenne. Et ce n'est pas spécifique aux Antilles, dans l'Hexagone, il en va de même, sauf dans les institutions d'élite évidemment. Donc, en créole, un petit nombre, une élite, pourra lire « rat » en prononçant le « t » final ou pourra l'écrire sans être tenté de mettre une apostrophe après le « t », mais, soyons réalistes, le plus grand nombre n'y parviendra pas.

Ceci me permet de revenir à un point que j'ai effleuré, celui de la lecture et de l'écriture et de la différence qu'il faut faire entre ces deux pratiques. En effet, l'un des arguments-massue des défenseurs intransigeants de notre graphie n'est autre que le suivant : une fois qu'on maîtrise le Standard GEREK, du moins le numéro 2, le scripteur ne peut plus faire de faute puisqu'il note ce qu'il prononce. Plus de fautes d'orthographe donc, plus de dictée ! Le rêve de tout Antillo-Guyanais qui, dès l'école primaire a été soumis, tout comme son alter

ego hexagonal, aux tortures de l'orthographe française. Ceci est vrai ! Mais, car il y a un mais, voire même un hic : quand on observe la réalité, on se rend vite compte, que la lecture est un exercice que nous pratiquons dix fois, cent fois plus, que l'écriture, y compris nous autres, intellectuels. Ce matin, avant de venir ici, j'ai lu une trentaine de pages d'un roman de Vargas Llosa, j'ai parcouru « France-Antilles » et « Le Monde » et j'ai lu mon courrier de la semaine. Il est peut probable que dans le reste de cette journée j'en vienne à rédiger trente pages. Et si cela est vrai pour moi, qui vit et travaille essentiellement par le biais de l'écriture, que dire de l'infirmière, de l'agent de police, du chauffeur de taxi, du cuisinier et même du médecin ou d'un ingénieur ? L'argument selon lequel notre système serait facile à écrire tombe donc à plat. En fait, à mon sens, l'aune à laquelle il faut mesurer la viabilité d'un système graphique n'est pas sa facilité d'écriture, mais bien sa facilité de lecture. Ce qui importe à ce niveau, c'est le décodage et non l'encodage puisqu'on vient de le voir, nous encodons assez peu finalement, quand je dis « nous », je parle du plus grand nombre.

Or, force est de reconnaître que notre système n'est pas toujours facile à décoder. Ceci a longtemps représenté un mystère pour moi. Face à un texte écrit en anglais, en espagnol et en italien, je n'ai aucun problème, or dès que je suis face à un texte en créole, il me faut un temps, certes bref, d'adaptation. En fait, pas si bref que cela car si je n'ai pas lu du créole depuis longtemps, ce temps de latence a tendance à s'allonger, ce qui est fâcheux, vous en conviendrez, et pendant la lecture des toutes premières lignes, je constate que je suis affecté par un phénomène de subvocalisation. Je me suis d'abord dit que c'était parce que j'avais appris à écrire le créole à un âge avancé et non dès l'école primaire et que donc je n'avais pas acquis les automatismes nécessaires. Je me suis ensuite dit que c'est parce que je ne lisais pas assez souvent du créole étant donné le petit nombre de textes disponibles. Je manquais donc d'habitude alors que je suis sans arrêt confronté à des textes en français, anglais ou espagnol. Je me suis enfin dit que c'est parce que trop de textes en créole sont dépourvus de qualité littéraire et donc d'intérêt. C'est vrai que pour un texte prenant comme le roman « Lélékou » de Jean-Marc Rosier, combien de textes vous tombent des mains ! Mais il m'a bien fallu admettre que ces trois raisons, ces trois bonnes raisons, n'étaient pas la vraie

explication du problème que me posait le décodage de notre système graphique. Sans concertation avec Jean Bernabé, qui y réfléchissait de son côté, j'ai un jour pris un texte en créole et j'en ai modifié la graphie, ajoutant systématiquement deux « t » et deux « s » à la fin des mots, remplaçant « z » par « s » entre deux voyelles, rajoutant des virgules ici et là etc..., pour avoir la surprise de constater que je lisais désormais plus vite. J'en ai conclu que ce n'était pas seulement le fait que je manquais d'automatismes de lecture, que je ne lisais pas assez souvent du créole ou encore que les textes créoles étaient trop mauvais littérairement qui était en cause, mais bien le fait que notre système actuel, le Standard 2 (pardon, Jean Bernabé, moi non plus, je n'ai pas encore totalement maîtrisé le Standard 3 !), demandait à être assoupli, allégé ou amélioré.

N'étant pas un spécialiste de la lecture, phénomène ô combien complexe, je n'aurai pas l'audace de proposer une réforme structurée, mais je suis convaincu que nous devons faire quelque chose, sauf à se résigner à l'idée que seul un petit nombre de gens sera en mesure d'acquérir la maîtrise de la graphie du créole. Je précise que je ne prône absolument pas un retour à l'étymologisme contrairement à ce que s'imaginent un certain nombre d'amis présents dans la salle avec lesquels j'ai eu de très vives discussions à ce sujet. En effet, je ne connais pour ma part aucun mot français, pour ne prendre que ce seul exemple, qui se termine par deux « t » ou deux « s », sauf de rares emprunts à des langues étrangères comme « Edelweiss », cette petite fleur de montagne. Imaginer donc d'écrire « rat » avec deux « t » ou « pis » avec deux « s » ne saurait être aucunement considéré comme un retour à l'orthographe française et donc un reniement.

Mais le géopolitique et l'idéologique nous rattrapent dès l'instant où une réforme ou plutôt un perfectionnement du système est envisagé. Haïti, le plus grand pays créolophone, acceptera-t-il de nous accompagner ? Les Seychelles, pays où le plus d'efforts sont faits au niveau étatique pour propulser le créole, accepteront-elles, pour reprendre les deux exemples évoqués plus haut, de mettre deux « t » et deux « ss » en fin de mot alors qu'en bons anglophones qu'elles sont « rat » avec un seul « t » ne leur pose aucun problème ? C'est ici qu'à mon sens, l'idée d'un système diversaliste intervient et là, sans doute n'ai-je pas été clair sur la définition de ce mot : il s'agit non seulement de reconnaître des variantes graphiques selon les différents pays, mais

aussi à l'intérieur de chaque pays. Pour les différents pays créolophones, il faudrait, dans un premier temps, s'asseoir autour d'une table afin de tenter d'établir un socle graphique commun, chose qui, à ma connaissance, n'a jamais été faite et, dans un deuxième temps, chaque pays établirait à son tour ses propres variantes. Nous sommes habités par la notion d'orthographe, de norme graphique, de règles uniques, par l'idée d'un système qui ne souffre pas de variantes, mais je crois qu'il faut s'en défaire. Pourquoi notre nouveau système ne permettrait-il pas l'existence de doublons graphiques ? Pour ma part, j'accepte « zyé » et « zié », « lapòt » et « lapot », « rat » et « ratt » etc..., je veux dire que je ne les sanctionne plus comme faute dans les devoirs de mes étudiants, ce que j'ai longtemps fait, je l'avoue. On me rétorquera que cela risque d'aboutir à une sorte de désordre graphique, ce à quoi je réponds par la négative dans la mesure où ce qui pourrait être toléré ce seraient des doublons et non des triplons ou des quadruplons, si vous m'autorisez ces néologismes un peu comiques. Par exemple, j'accepte « rat » et « rattt », mais pas « rat' ». C'est vraiment douter de l'intelligence des scripteurs que de penser qu'ils seraient incapables d'intégrer ces doublons. D'autre part, l'existence de ces mêmes doublons permettraient à la masse écrivante de choisir elle-même, à plus ou moins long terme, la forme idoine. Avec le temps, l'une des formes des doublons finira par s'effacer. Je rappelle d'ailleurs qu'à l'occasion des différentes dictées créoles organisées en Martinique chaque année, les doublons sont déjà admis par les correcteurs.

En conclusion, pendant trente ans, nous nous sommes battus pour divulguer un système graphique, rien au départ ne laissait prévoir que nous sortirions gagnants de ce combat. Qui, par exemple, aurait parié sur l'avenir des digraphes « en » pour le son « in » et « in » pour le son « ine » ? De partout, on nous disait : « Mais, cela heurte les habitudes graphiques du francophones ! Les gens liront « chaben » là où vous avez voulu écrire « chabine » etc... ». Or, désormais, nous sommes les seuls maîtres du terrain, pourquoi donc ne pas envisager, en toute sérénité, d'examiner les arguments de nos ex-adversaires et pourquoi ne pas retenir ceux qui pourraient, éventuellement, nous aider à assouplir, à alléger notre système ?

Bibliographie

Bernabé (Jean), 2002, *La Graphie créole*, Ibis Rouge.

MONDES CREOLES, TERRES D'ECRIVAINS

Raphaël Confiant

Qui ne connaît, ne serait-ce que de nom, Aimé Césaire, Jacques Roumain, Léon-Gontrand Damas, Frantz Fanon, Joseph Zobel, Jacques-Stephen Alexis, Saint-John Perse, Edouard Glissant, Malcom de Chazal, Jean Rhys, Simone Schwarz-Bart, Derek Walcott, Boris Gamaleya, Maryse Condé, Patrick Chamoiseau, Axel Gauvin, Frankétienne, Ananda Devi, Ernest Pépin, Dev Virahssamy, Dany Lafférière, Natasaha Appanah et tant d'autres hommes et femmes de plume qui ont célébré leurs terres natales, ces territoires exigus des Amériques et de l'océan Indien où se sont joués au cours des quatre derniers siècles de terribles tragédies ? Iles ou fragments de continents qui ont pour nom Martinique, Seychelles, Haïti, Réunion, Guyane, Maurice, Guadeloupe, Sainte-Lucie, Dominique, îles où sévirent le génocide des populations autochtones pour certaines, l'esclavage des Noirs pour toutes, de même que l'engagisme des Indiens et des Chinois. Iles qui furent colonisées par les Français à compter du XVIIe siècle et où surgirent une nouvelle langue et une nouvelle culture, dite « créoles », qui n'étaient pas prévues dans le projet colonial lequel avait pour principal objectif de drainer les richesses de ces « nouveaux mondes » vers l'Europe. Iles-accidents de l'histoire, langues et cultures bricolées (au sens où l'entend C. Lévi-Strauss), « plus petits canton de l'univers » pour citer Aimé Césaire, rien ne les prédisposaient à devenir des terres de culture livresque. Longtemps d'ailleurs, l'accès à la lecture et l'écriture furent interdits, Code Noir (1685) oblige, à la grande majorité de leurs populations c'est-à-dire aux esclaves noirs, encore que chez les maîtres blancs celles-ci fussent d'usage restreint, la plupart d'entre eux descendant de paysans analphabètes des régions Nord-ouest de la France (Normandie, Poitou, Vendée etc.) à une époque, le début du XVIIe siècle, où l'école gratuite, laïque et obligatoire n'existait pas encore.

Les îles créoles furent donc longtemps des terres d'oralité ou, plus exactement d'oraliture : contes, proverbes, devinettes, chansons et

comptines y firent florès, héritiers d'un formidable et imprévisible mélange de mythes amérindiens, ballades européennes, contes africains (Amériques) et légendes malgaches (océan Indien), épopées religieuses hindoues, portés par cette langue nouvelle qui devait, au XIXe siècle, devenir la lingua franca tant de l'archipel des Antilles que des îles de l'océan Indien. Langue créole tant rejetée et adorée tout à la fois ! Stigmatisée, méprisée, interdite dans certains lieux tels que l'école, l'administration ou la justice, elle rejaillissait dans la bouche des maîtres de la parole des veillées mortuaires, dans le bel-air et la biguine, le maloya et le séga, et plus près de nous, le zouk et le ragga, elle régnait en maître dans les champs, sur les chantiers, dans les distilleries et sucreries, au carnaval, dans les gallodromes, sur les terrains de sport etc. Toute cette oraliture témoignait du formidable désir de reconstruction, de recreation (gardons-nous d'oublier que le mot « créole » provient, par le biais de l'espagnol, du latin « creare ») et surtout de liberté de toutes ces populations fracassées. L'écriture, par contre, ne servit longtemps que comme simple instrument de domination : registres de plantation dans lesquels étaient consignés les travaux et les jours, règlements et textes de loi encadrant la vie des « isles à sucre », catéchismes à usage des esclaves et autres proclamations napoléoniennes. Quand enfin, elle se dégagea de l'utilitaire, de la scription, pour s'aventurer sur les terres de la création littéraire, cela de manière épisodique au cours de la période esclavagiste et le demi-siècle suivant l'abolition, elle ne put que s'inspirer du seul modèle qui lui était offert à savoir celui de la littérature française. Nous eûmes ainsi nos romantiques créoles, nos parnassiens créoles, nos symbolistes créoles, voire même au début du XXe siècle, nos surréalistes créoles. Ce tropisme littéraire français frappa également Haïti, l'ex-Saint-Domingue qui avait pourtant arraché son indépendance (le 1^{er} janvier 1804) au terme d'une guerre de libération d'une douzaine d'années. C'est que s'il est relativement aisé de se débarrasser du joug politique ou économique, ou en tout cas si cela est réalisable au cours d'un laps de temps raisonnable, le joug culturel, en particulier linguistique, peut durer des siècles. Il a donc fallu attendre 1925 pour qu'en Haïti, naisse le mouvement de l'Indigénisme dont le principal initiateur fut Jean-Price Mars et son magnifique *Ainsi parla l'oncle*, ouvrage dans lequel il entreprit de réhabiliter la culture populaire de son pays et, entre autres, le créole

ainsi que le vaudou. Anthénor Firmin, auteur d'un ouvrage dont le titre, *De l'égalité des races humaines (...)*, détourne celui du comte Alfred de Gobineau, grand théoricien de la hiérarchisation des races, avait, il est vrai, préparé le terrain à l'indigénisme. Aux Petites Antilles, ce fut le coup de tonnerre de la Négritude, ce « grand cri nègre » que poussa Aimé Césaire en 1939, cri d'abord inaudible à cause du début de la deuxième guerre mondiale, mais qui, avec l'aide des surréalistes, notamment André Breton, fera plus tard une entrée fracassante sur la scène littéraire française avant de résonner à travers le monde. Tant Price-Mars que Césaire déchirèrent cette « littérature de carte postale » dans laquelle se complaisaient poètes et romanciers antillais (Daniel Thaly, Osman Duquesnay etc.) depuis deux siècles. Que cela ait passé chez eux par une revalorisation de l'apport africain au sein des cultures antillaises se comprend aisément : celui-ci n'avait cessé d'être nié, voire oblitéré, y compris par les élites mulâtres souffrant de ce que Price-Mars a joliment nommé le « bovarysme » c'est-à-dire l'attachement viscéral, irrationnel, à une métropole qui leur accordait assez peu de considération finalement.

NEGRITUDE ET ANTILLANITE

Grand défenseur de la dignité nègre, Aimé Césaire est tout à la fois un poète de génie, à l'égal de son alter ego Blanc créole guadeloupéen, Saint-John Perse, glorificateur de la geste des « Anges dépeignés », autrement dit les descendants des colons français, qui obtint, en 1962, le Prix Nobel de littérature. Inventeurs tous les deux d'un style poétique inimitable, ils ont su, à leur manière et cela de manière fort contrastée, chanter leurs pays natals, le premier certes dénonçant « les Antilles dynamitées d'alcool » mais célébrant les festivités du Noël populaire martiniquais, le second jetant certes un regard condescendant sur les gens de couleur, ces bonnes qui sentent le ricin, mais sachant exprimer « la douceur d'une vieillesse des racines ». Il n'est pas étonnant qu'aucun d'eux n'ait eu de descendance directe. On n'imité pas, on ne peut imiter, Césaire et Saint-John Perse. Leurs épigones étaient condamnés d'entrée de jeu à l'inanité.

A compter des années 60 du siècle dernier, la littérature antillaise francophone se détachera de la problématique raciologique (nègre

pour Césaire, békée pour Perse) pour tenter penser l'exacte place de nos pays au sein d'un archipel majoritairement hispanophone au nord et anglophone au sud, archipel dont la Martinique et la Guadeloupe et même Haïti (sans doute à cause de la barrière de la langue et de son vieux conflit avec la République Dominicaine), s'étaient toujours détournées. Le moment était venu de penser notre « Antillanité » et c'est Edouard Glissant, esprit considérable, qui le premier l'a fait, cela avec une hauteur de vue et une audace intellectuelle rarement égalées à ce jour. Son *Discours antillais* (1981) couronnera une vingtaine d'années de réflexion, d'écriture exigeante et d'engagement politique chez celui qui deviendra plus tard directeur du *Courrier de l'Unesco*, puis professeur d'université aux Etats-Unis. Prix Renaudot en 1958 pour son tout premier roman, *La Lézarde*, Glissant est à la fois un homme de fiction et un philosophe au sens non académique du terme. C'est ainsi qu'il est passé d'une réflexion sur la Caraïbe et le Nouveau Monde à la vision de ce qu'il a appelé, d'une part « la Relation » et d'autre part, jouant sur une expression créole, le « Tout-Monde » pour aboutir à la notion de « Mondialité ». Ces concepts furent une manière de penser le rapport singulier de la Martinique et de la Caraïbe au reste du monde à travers le prisme de ce que les Anglo-saxons appellent la « globalisation ».

A peu près à la même époque en Haïti, une voix étonnante commençait à se faire entendre, celle de Frankétienne, poète, romancier, dramaturge, peintre, prêtre vaudou, dont les textes étaient porteurs d'accents si novateurs qu'au début, ils furent largement incompris. Auteur du tout premier roman haïtien en langue créole, *Dézafi* (1975), cet Haïtien à la peau blanche et aux yeux bleus, fils d'une négresse et d'un Américain, avec son mouvement littéraire, le spiralisme, fait éclater les canons littéraires de son île si magistralement mis en œuvre par des romanciers tels que Jacques Roumain (*Gouverneurs de la Rosée*, 19...) et Jacques-Stephen Alexis (*Compère Général Soleil*, 19...). Ces derniers ont chanté le petit peuple haïtien, sa résistance face à l'ignominie, avec des accents inoubliables comme l'avait fait peu avant eux le romancier martiniquais Joseph Zobel dans *La Rue-Cases-Nègres* (...).

Indigénisme, Négritude, Antillanité, Spiralisme, Tout-Monde et même Américanité chez des auteurs de talent tels que les romanciers martiniquais Vincent Placolty et Xaxier Orville ou la romancière

guadeloupéenne Maryse Condé qui a fait une brillante carrière de professeur d'université aux Etats-Unis, l'écrivain de nos pays est aussi un fabricant de concepts. C'est qu'il est sommé par une histoire tragique de refuser l'art pour l'art, de sortir de sa tour d'ivoire pour prendre le réel à bras le corps, se voulant même parfois « la bouche de ceux qui n'ont pas de bouche » (A. Césaire). Sauf que ceux qui n'avaient pas de bouche s'exprimaient surtout en créole... Nous y reviendrons plus avant.

Qu'il nous soit permis, même s'il n'est pas un écrivain stricto sensu, de rendre hommage à l'une des trois figures mondialement connues de la littérature antillaise : Frantz Fanon. En effet, avec Aimé Césaire, Edouard Glissant et Saint-John Perse, il a permis à la Martinique et à la Guadeloupe d'exister sur la carte du monde, non pas seulement parce que médecin militaire au cours de la guerre d'Algérie (1954-62), il décida de rejoindre le FLN (Front de Libération Nationale) algérien, mais parce qu'aussi, il sut élaborer une réflexion et des méthodes d'actions pour l'ensemble des peuples colonisés de la planète.

OCEAN INDIEN

Vides de toute population autochtone, occupées plus tardivement que leurs sœurs antillaises et surtout beaucoup plus éloignées de la métropole coloniale, La Réunion, Maurice et les Seychelles n'ont pas pu avoir le même rayonnement littéraire que celles-ci, sans compter que les deux dernières sont passées sous domination anglaise vers le milieu du XIXe siècle avant de devenir indépendante au siècle suivant, la Réunion, elle, se transformant en département français d'Outre-mer. Cette dernière peut se targuer d'un nombre d'écrivains impressionnant parmi lesquels Louis Héry, Marius-Ary Leblond, Leconte de Lisle, Léon Dierx, Anne Cheynet, Gilbert Aubry, Boris Gamaléya, Monique Agenor, Daniel Honoré, François Saint-Omer, Jean-François Samlong, Axel Gauvin et tant d'autres. L'ancienne île Bourbon fut même la première possession ultramarine de la France à voir un de ses auteurs obtenir le Prix Goncourt, cela en 1909, avec *En France* de Marius-Ary Leblond, cela bien avant le célèbre.....du Guyanais René Maran en 19...

ECRIRE EN CREOLE

On pourrait penser que les deux (ou trois) langues en usage dans nos pays se partagent de manière égalitaire le domaine de l'imaginaire : au créole, langue jeune et dépourvue d'écriture, l'oraliture ; au français et à l'anglais (Maurice, Seychelles, Dominique, Sainte-Lucie), langues de très ancienne tradition écrite, la littérature. En réalité, il n'en va pas exactement ainsi car très tôt, les descendants des premiers colons français, devenus Blancs créoles ou Békés, se sont lancés dans l'écriture en créole en dépit du fait qu'ils le considéraient comme un vulgaire patois, « le jargon des Nègres » selon leur propre expression. C'est ainsi que le tout premier texte en créole à vocation littéraire date de 1754 et a été publié à Saint-Domingue par un certain Duvivier de la Mahautière : *Lisette quitté la plaine*. Dans ce pays qui était alors la plus riche colonie du monde, d'autres ont écrit également ou traduit des pièces de théâtre en créole qui furent jouées pour un public de Blancs et un voyageur suisse, Girod de Chantrans, pouvait ainsi s'indigner que les jolies filles aux cheveux blonds et au teint de rose de l'aristocratie dominguoise utilisassent cet idiome comme principal moyen de communication. Plus tard, au XIXe siècle sont apparues de traductions des Fables de La Fontaine, seule vraie tradition d'écriture en créole à ce jour : (La Réunion, ...), François Marbot (Martinique, 1843), Paul Baudot (Guadeloupe, 1860), Alfred de Saint-Quentin (Guyane, 1974), tous Blancs créoles, puis au XXe, l'Haïtien Georges Sylvain (1905) ou encore la Seychelloise Rodolphine Young (19...), métis eux. Tradition qui ne s'est jamais interrompue puisqu'en 1958 est publié en Martinique par Gilbert Gratiant le magistral *Fab Compè Zicaque* et plus avant, en 2007, par Hector Pouillet et Sylviane Telchid, cela en Guadeloupe.

Si la plupart de ces textes privilégiaient des genres littéraires assez proche de l'oral (fable, poésie, théâtre etc.), il est à noter que le tout premier roman en créole, *Atipa*, dû au Guyanais Alfred Parépou, est paru en 1885. Cette œuvre a été consacrée « œuvre représentative de l'humanité » par l'UNESCO, honneur dont n'a jamais bénéficié aucune œuvre francophone antillaise ou guyanaise. Il fallut attendre un bon siècle pour qu'un deuxième roman soit publié, cela en Haïti, sous la plume de Frankétienne, comme nous l'avons vu. Entre deux, deux pasteurs protestants étasuniens, McConnel ; et Laubach avaient traduit, en 1945, la Bible en créole haïtien, inventant du même coup

une graphie phonétisante aux antipodes de la graphie étymologisante en usage au cours des deux siècles précédents. Ce système graphique sera par la suite perfectionné par les linguistes haïtiens Faublas et Pressoir et, pour les Petites Antilles et la Guyane, par leur alter ego martiniquais Jean Bernabé dans son monumental *Fondal-Natal* (1975). A compter de la décennie 1970, l'édition en créole explosa à tel point qu'il s'est publié davantage de textes dans cette langue au cours des trente dernières années du XXe siècle qu'au cours des trois siècles précédents. Le créole fut officiellement reconnu par certains états (Haïti, Dominique, Sainte-Lucie, Seychelles) et une Journée Internationale du Créole (28 octobre) fut même instaurée. Petit à petit, l'ancien jargon des Nègres pénétra l'église, les médias, l'école, l'université où, sous la houlette du GEREC¹⁸ dont le fondateur fut Jean Bernabé, une licence et un master de créole furent créés à l'Université des Antilles et de la Guyane.

LA CREOLITE

Vers le milieu des années 80 du XXe siècle, un nouveau mouvement littéraire fit son apparition à travers un manifeste retentissant, *Eloge de la Créolité* (1989) sous la plume des Martiniquais Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. La plupart des spécialistes de la littérature antillaise, hormis Dominique Chancé, ignorent ou font l'impasse sur la Créolité créolophone qui l'a précédé d'une dizaine d'années. Or, dès 1978, le poète guadeloupéen Hector Poulet sous-titrait ainsi sa revue intitulée *Mouchach* : « bulletin de la Créolité ». Tout une foison de poètes, de dramaturges et de romanciers créolophones virent le jour : pour la Guadeloupe, Sony Rupaire, Hector Poulet, Max Rippon ; pour la Martinique, Monchoachi, Joby Bernabé, Raphaël Confiant, Terez Léotin, Georges-Henri Léotin, Jala, Judes Duranty ; pour la Guyane, Elie Stephenson ; pour Haïti, Frankétienne, Georges Castera etc... A la Réunion, sous la houlette de Gilbert Aubry et de Jean-François Samlong apparue le mouvement de la Créolie.

¹⁸ Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créole qui, au cours de ses trente ans d'existence (1975-2009) publiera une cinquantaine d'ouvrage et des milliers d'articles consacrés à la linguistique créole, la littérature créole, l'anthropologie créole etc...

NOUVELLES VOIX CREOLES

Après les mouvements du Spiralisme (Haïti) et de la Créolité (Petites Antilles et Guyane), qui en sont, pour le premier çà sa trentième année d'existence, pour le second à sa vingtième, il semble ne plus y avoir d'effervescence littéraire dans les pays créoles. Il y a certes l'apparition de jeunes auteurs de talent tels que Jean-Marc Rosier, Alfred Alexandre ou Mérine Céco pour la Martinique, Frankito pour la Guadeloupe, Dominique Batrville et Ketly Mars pour Haïti, mais l'époque des manifestes et des grands concepts semble révolue. C'est que la révolution de l'Internet est passée par là, que la littérature, fortument concurrencée par les nouveaux médias, a perdu en prestige et en influence, mais surtout parce que les modes de lecture ont radicalement changé. A la lecture en continu, patiente, attentive de textes longs a succédé la lecture rapide, en zapping, de textes courts ou de fragments. Qui aujourd'hui, en terre créole comme partout ailleurs dans le monde, peut encore lire d'une traite un roman de 200 ou 300 pages ? Il semble bien que la littérature au sens classique du terme sera de nouveau réservée à une élite comme c'était le cas avant l'alphabétisation massive des populations et que son règne en tant qu'activité de masse n'aura duré qu'environ trois-quarts de siècle (1920-1980). Moins dans les pays créoles où, colonisation oblige, la scolarisation aura été plus tardive et encore moins en Haïti où celle-ci n'a jamais concerné que 20% de la population. Les nouvelles formes de lecture sont donc en train de faire émerger un nouveau type de littérature que l'on pourrait qualifier de postmoderne et qui s'adapte aux nouvelles technologies telles que le livre électronique (*e-book*). C'est ici que le genre qu'est la nouvelle, fort peu pratiqué en terre créole, trouvera toutes les opportunités pour se développer. Les nouvellistes ont toujours été peu nombreux chez nous : Raphaël Tardon (*Bleu des îles*, 19...), Joseph Zobel (*Et si la mer n'était pas bleue*, 19...). C'est que ce genre n'avait pas le prestige de la poésie et du roman et qu'il semblait sans doute incapable de prendre en charge les revendications politiques, le poids de l'histoire ou la question identitaire.

Nous avons choisi à travers cette Anthologie non pas de sélectionner des extraits de recueils de poèmes, de pièces de théâtre ou de romans, mais de donner sa chance à la nouvelle, à la nouvelle inédite plus

exactement, parce que désormais, ce genre est en phase avec la lecture postmoderne qui est en passe de s'imposer de manière irréversible. Nous avons voulu également donner leur chance à de jeunes auteurs peu connus et à des voix féminines dans des pays où, hormis la Guadeloupe, les voix masculines ont toujours été prédominantes.

Bibliographie

Bernabé (Jean), 1975, *Fondal-natal, grammaire comparée des créoles guadeloupéen et martiniquais*, 3 volumes, L'Harmattan.

Price-Mars (Jean), 1925, *Ainsi parla l'oncle*

KI DIVINI BA KONT KREYOL LA ?

Raphaël Confiant

Mésié-zé-danm, bien bonswar !

Ki divini bak ont kréyol la ? Sé kèsion-tala ki ka sanblé nou oswè-a adan kad « Lannuit kontè » Lanmanten an. Fok di lamenn an prèmié bagay : si nou ka pozé kèsion-tala, sa ka sipozé ki nou ka kwè i ni an divini, ki nou ka pansé i pé kontinié woulé adan sosiété-a éti nou ké viv la dèmen bomaten. Men, lè nou fè tan katjilé, nou ka konstaté ki sipozision-tala pa fondasé asou ayen dot ki lanmou nou chak la ni ba kilti ek lang kréyol nou an. Sipozision-tala pa fondasé asou an analiz siantifik di réyalité matinitjez la.

Kifè, sa man ké chaché fè oswè-a épi zot, sé dabò-pou-yonn, jété an zié dèyè do-nou, kivedi an tan lontan, pou konpwann ki manniè kont kréyol la té ka woulé ; adan an déziem balan, éséyé dékatiyé poutji kont-lan trouvé kò'y koré, sa ki koré'y ; épi, final di kont, adan an twaziem balan, es sa posib viré ba'y balan, palantjé'y pou disparet pa pwan'y kon anchay dot éléman adan kilti kréyol nou an.

Annou katjilé asou primié kèsion-an kivedi ola kont kréyol la sòti ek ki manniè i té ka woulé adan sosiété bitasion an. Primié bagay nou ka rimatjé, sé ki zanset-nou, Afritjen, té ni dé kalté model pawol diféran : an pawol lajounen ki té ta sé griyo-a ek an pawol lannuit ki té ta sé badjolè-a, sé rakontè-a. Sé griyo-a sé té an krey moun ki té espésializé adan rakontaj listwè pep la, sé dé moun ki té ka viv bò wa-a ek ki té ka résité ek chanté listwè tout jénérasion ki pasé. Nou pé di ki griyo-a sé an kalté istorien. Kon zot sav, sé sosiété afritjen an tan lontan an té divizé adan pliziè krey sosial fèmen, dé « castes » kon yo ka di an fwansé, ek sé griyo-a té yonn adan yo kivedi sé anni yich griyo ki té pé vini griyo. Déziem model met lapawol la éti l'Afrik té ni a, sé té badjolè-a. Sa ki té sé moun-tala ? Sé moun-tala sé té nenpot moun ki té fò adan zafè rakonté blag, rakonté ti istwè zannimo oben tjenbwa, ek sé lannuit, yo té ka vréyé pawol désann, lè tout vilaj-la té ka sanblé alantou an difé pou kouté yo. Pou rézimen, nou pé di ki pawol griyo a té an pawol ki té sakré tandiski pawol rakontè-a té an pawol tou lé jou, an pawol « profane » kon yo ka di an fwansé.

Ki sa ki pasé lè zot wè Ewopéyen vini débatjé ek yo koumansé achté Neg an Afrik pou chayé yo alé l'Anmériq ? Ki manniè sé dé kalté model pawol tala sipòté kout tjok lestravay-la ? Enben, primié konstatacion nou pé fè, sé kid épi adan sé barakman lakot l'Afrik la, éti sé Blan-an té ka sanblé sé Neg-la pou voyé yo alé lot bò dlo, dépi moman-tala, sikti sosial afritjen an maté tjou pou tet. Poutji ? Davwè nan zié Ewopéyen-an pa té ni ankò k iwa ki solda ki péyizan ni chapantié ki griyo : sé anni Neg ki té ni. Kivédi andidan bouden bato-a ki té ka chayé sé djouk-la alé a, tout Neg té anchennen yonn bèò lot. Tout Neg té égal-égo kon yo ka di Ayiti. Wa-a té maré bò chapantié-a ki li-menm té maré bò solda-a ki li-menm té maré bò griyo-a kisasayésa...Lè nous av ki, adan dé sèten sosisié afritjen, moun pep la pa té menm andwa gadé wa-a an zié, nou ka miziré pwofondè chouboulman-an yo sibi a lè lestravay koumansé.

Enben, menm manniè pa té ni k iwa ki solda ki griyo ki péyizan ankò, menm manniè pawol griyo a vini initil. I vini toutafetman initil. A ki sa sa té ké sèvi kontinié résité listwè pep la, listwè sé diféran dinasti-a ki té pasé a ? Bak i moun dayè, sé griyo-a té ké pé kontinié rakonté sa pis, pi souvan ki rarman, sé esklavajis-la té ka séparé Neg ki té ka palé menm lang-lan pou yo pa té fè konplosité ant yo, pou yo pa té ni pies lidé lévé gawoulé. Sa lé di ki pawol griyo a mò fwet lè ou wè yo sanblé sé Neg-la adan sé barakman lakot l'Afrik la. Pawol-tala mò net-é-pwop ! Lè apré, yo pwan sé Neg-la pou chayé yo isiya, lè yo enstalé yo asou bitasion-an, nou plis ki sav sé té pou koupé kann ek sa té lé di djoubaké san pies wouspel dépi douvan-jou jik lè labadijou kasé kivédi jik nan finisman laprémidi-a. Pawol lajounen sé griyo a pa té pé sirviv adan kad bitasion kann lan. Nou sav tou ki anlè sé bitasion-an, sel ti zizing libèté sé Neg-la té ni, sé té lannuit. Abo yo té estentjé kò-yo adan sé pies-kann lan tout lajounen, yo té ka trouvé fos épi kouraj bat tanbou, dansé, alé dèyè madanm (ki délè té asou dot bitasion) ek soutou rakonté kont. Enben, bagay-tala pèmet déziem kalté model pawol l'Afrik la man palé zot la __ pawol lannuit la, pawol sé badjolè-a __ mentienn kò'y. Sé poutji ou pa ka jwenn adan pies kont kréyol non an sel wa afritjen, non an sel montangn l'Afrik, non an sel flev l'Afrik. Ou pa ka tann palé di pies gran évènman ki pasé an Afrik. Sa ou ka jwenn, sé Lapen, Zanmba, Tig kisasayésa...ek sa nowmal pis sé kont zannimo, kongsòsié, kont pou fè moun ri ek kont mélélivé sé badjolè-a té ka tiré lè tout vilaj-la té sanblé lannuit.

Men, isioya ankò, fok nou pwofondé dékatiyaj-nou an. Fok pa kwè nou anni éritié pawol-tala an manniè blip. Ni twa mofwaz, twa transfòmasyon kif et adan balan lestravay la :

__dabò-pou-yonn, kont-lan bokanté lang. Sé lang l’Afrik la __ibo, fon, éwé, wolof kisasayésa...__anni kalpaté. Disparet pwan yo toupannan an nouvo model lang tijé, an lang ki nef, lang kréyol la.

__déziem mofwaz : sé kont afritjen an migannen épi ta sé prèmié zabitan sé zil-nou an kivedi sé Karayib-la ek épi ta sé kolon fwansé a tou pis, nan lépok-tala, laplipa sé Fwansé-a té ka viv adan an kilti oral toujou. Sé kolon-an sé té moun kip a té sa ni li ni ékri ki té sòti nan fondok lakanpay Nowmandi, Pwatou oben Vandé.

__twaziem mofwaz : sé kont-la risiktiré kò-yo, yo rimodlé kò-yo pou té sa adapté yo a nouvo sitiyaion-an ek nouvo kad-la éti sé Neg-la té ka viv la kivedi sitiyaion lestravay la ek kad bitasion kann lan.

Men, annou ladjé kont-lan an ti moman, épi annou jété an zié asou moun-lan ki ka tiré’y la kivedi kontè-a, majolè-a. Adan sosiété Ansien Monn la kivedi l’Afrik ek l’Ewop, toukon adan sé sosiété amérendien an avan Kristof Kolon té débatjé, an moun té ka vini kontè davwè an vié kontè té pwan’y anba zel-li, té apwann li sé kont-lan ek té montré’y résité yo. Té ni an kalté lédikasion rakontaj, té ni an transmision ki té ka fet an manniè siktiré, kon dayè pou tout mes ek labitid pep-la. Lè nou ka fè tan gadé sosiété bitasion an, ki sa nou ka rimatjé ? Enben, ki sosiété-tala pa té an sosiété ka woulé obidjoul, an sosiété nowmal, sé pa té menm an sosiété vréman bas é Neg-la pis Neg-la té konsidéré kon an zannimo oben kon an meb. Pis laplipa adan yo pa té pé fòmé an fanmi ek élivé yich-yo kon yo té lé. An tan lestravay, fok pan ou janmen bliyé sa, Neg té ka viv adan an sosiété ki té ka maché kochi, an sosiété anowmal, an sosiété chiré, chouboulé, dépotjolé. Sé anni lè zot wè lestravay vini aboli ki Neg koumansé viv adan an sosiété ki nowmal, kivedi pa ni sitelman lontan ki sa. Ek sé pou sa, jòdi-jou, nou ni tou sa difikilté toujou pou nou réyisi sanblé kon an pep véritab.

Sa lé di kip a janmen té ni transmision direk, transmision natirel di kont kréyol la. Pa janmen té ni pies viékò ki pwan an jenn manmay anba zel-li pannan lanné ek lanné pou transmet li sa i té konnet la. Kidonk an moun té ka vini kontè davwè i té ka frékanté lavéyé moun-mò ek, an mizi an mizi, i té ka grapiyé mòso kont pa si, mòso kont pa la. Pa janmen té ni an vié kontè ki té ka di an aprant kontè : « Vini’w

la, tibolonm, asiz épi kouté pawol-mwen épi viré résité yo ! ». Sa pa janmen fet ! Sé dayè poutji anlo kontè té ka konsidéré ki sé kont-lan té bagay-yo, pwopriyéte-yo aloski yo té ka rakonté sé menm kont-la ki sé lézot kontè-a, menmsi yo té ka mété pwop grenn sel yo adan'y ek yo té ni pwop manniè rakonté yo. Lè man fè wouchach épi Marcel Lebielle, ni 15 lanné di sa, adan lawonn kontè Mòn-dé-zes, pou nou té fè liv-nou an, « Les Maîtres de la parole créole », anlo kontè di nou kon sa ki tel lot kontè té ni labitid vini adan vey pou kouté yo ek vòlè pawol-yo ! Sé pou sa kontè kréyol la sé, pli souvan ki rarman, an boug ki sel, an boug ki solité. Sé an boug kip a ni disip.

Annou vansé titak pli douvan adan dékatiyaj-nou an. Toulitan Neg pa té kay lékol, kivédi ant 1848 ek 1945, panna pres tout siek-la ki suiv périod lestravay la, kont kréyol la rivé tjenbé larel, i rivé sirviv ek dévlopé kò'y. Nous bien sav sé an tou piti krey Neg ki té kay asou ban lékol pou apwann palé fwansé. Laplipa adan yo té ka fini adan tibann kon José Hassam adan liv Joseph Zobel la, « La Rue Cases-Nègres ». Sé anni apré déziem ladjè mondial la kivédi apré 1945, ki pres tout moun koumansé alé lékol kivédi pa ni sitelman lontan, an dimi-siek selman. Kidonkt toulitan nou té ka viv adan an sosiété éti pawol-palé té fò pasé pawol-matjé, kont-lan pa té ni pies kalté poble pou woulé. Poutji ? Pou pliziè rézon, mé soutou pou yonn ki pòtalan : an moun kip a sa ni li ni ékri ka itilizé mémwè'y dis fwa plis ki an moun ki alfabétizé. Nou toujou konpwann ki an kontè ni plis mémwè ki nou, nou toujou ka mandé kò-nou ki manniè yo ka fè pou ritjenn tou sa kont ki diféran. Enben, sa senp ! Yo pa ni plis mémwè ki nou, yo ka itilizé'y, yo ka solisité'y plis ki nou ki konnet li ek ékri, ek sa ka pèmet mémwè-yo vini pli djok, pli vidjò ki ta nou, sé tout. Man ka chonjé lè man té tibolonm, adan sé lanné 50-la, manman-mwen, ki té enstititris, té ni an servant kip a té sa ni li ni ékri mé ki té ka ritjenn nenpot limowo téléfòn dépi i té tann li yon sel fwa. Panna manman-mwen té ka chaché limowo-a adan karné'y, servant-tala té ka rété i té ka ba'y limowo-a flap ek nou tout la té ka rété estébékwe. M ésé pa pies mémwè léfan madanm-tala té ni. I té oblijé dévlopé mémwè'y plis ki nou davwè i pa té ni posibilité alé chaché ranseyman adan an karné oben an liv kon nou, nou té pé fè a. Lè an moun sa li ek ékri, mémwè'y ka vini fenyan ek jòdi-jou, épi zafè owdinatè-a, mémwè-nou ka ritrésé plis ankò. Délè, nou pa ka menm chonjé limowo pwop powtab-nou !

Kidonk ki manniè adan an sosisiè kon jòdi-jou, éti pres tout moun konnet li ek ékri, éti pres tout moun ka li « France-Antilles » chak bomaten, ki manniè kont kréyol la pé kontinié viv ? Mi poblem-la ! Es an sosisiè éti ou pa bizwen solisité mémwè'w ankò kapab kontinié vréyé douvan an pawol-palé ki osi konpleks ki kont-lan ? San konté ki nich-la éti kont-la té ka viv la, kivedi sosisiè bitasion an ek lavéyé moun-mò a, disparet pa kot ésé lanné 60-la. Kont kréyol la, lang kréyol la, tout kilti kréyol la anni trouvé kò-yo tou touni lè zot wè distilri ek lizin vini koumansé fèmen yonn dèyè lot ek Neg lakanpay kouri-désann an vil pou chaché an dépri. An vil, sé pawol-matjé ki met a manyok, sé lékriti ki wa. Adan bitasion-an, sé té pawol-palé ki té konté. Koumandè bitasion-an té ka ba'w lod épi bouch-li selman ; kontrimet chantié an vil la ka ba'w lod épi papié, épi plan, épi lis matério.

Annou kontinié vansé toujou ! Nou ka konstaté ki adan sosisiè an vil la, adan sosisiè modèn la, ni dé nouvo model zouti ki pawol-palé ka sèvi kontel radio, siléma ek télévizion. Nou pé mandé kò-nou es kont kréyol la pé pa pwan sé zouti nef tala ek kontinié woulé woulé'y. Malérezman, sa pa senp kon nou pé kwè a. poutji ? Sé davwè oralité an tan lontan pa ni ayen pou wè épi oralité jòdi-jou. Oralité an tan lontan, ta sé vié kontè kréyol la, té ka woulé anlè pwa kò'y. I pa té bizwen pies bétji pou maché tandiski oralité modèn la bizwen lékriti. I pa ka woulé, i pé pa woulé, san lékriti. Lè jounalis-la ka vini an radio-a oben asou plato television an pou ba nouvel, sa vré I ka pale, mé anba lanmen'y, I ni fey papié I ka li. Avan i vini prézanté sé nouvel-la, lontan i za matjé yo kidonk oralité-tala sé an fo oralité, sé pa an oralité ki natirel, ki espontané. Zot ké di mwèn ki sa vré pou nouvel ek émission ki sérié, mé ki pou émission anmizman, sa pa vré. Ki prézantatè-a ka palé kon pawol-la ka vini an tet-li. Enben, sa pa vré pies ! Adan émission anmizman, prézantatè-a ka préparé émission-an alavans, i ka préparé sa yo ka kriyé an « kondiktè » kivedi i ka miziré alavans konmen tan i ké pasé asi tel sijé, ki sa i ké di ekzaktiman, ki kèsion i ké pozé, délè jik ki kalté blag i ké mété déwò. Ayen pa espontané adan sa ! An prézantatè kon Michel Drucker pa ka anni débatjé lanmen balan asou plato-a épi i ka fè émission'y la an gou épi lidé'y. Awa ! Tout émission-an za minité, siktiré, matjé alavans. Émission-an ka woulé an manniè oral, sé vré, mé i siktiré an manniè ékri alavans.

Sé pou sa sé an ilizion kwè ki, pou kont kréyol la pé kontinié viv, i sifi ki chak jou, nou fè an kontè vini rakonté kont asou an radio oben latélévizion. An plis di sa, kontè modèn la sa li ek ékri ek mémwè'y pa ka fonksionnen kon mémwè sé vié kontè an tan lontan an. Poutji nou ni lenprésion kil è nou ka tann Jean-Claude Duverger, Joby Bernabé oben Joël Reshid ki kont kréyol la pé kontinié kon avan ? Nou ni lenprésion-tala davwè sé mon-tala sé moun ki né ant 1940 ek 1960, kivedi sé dènié jénèrasion sosiété bitasion an, sé dènié jénèrasion ki benyen adan kilti bitasion an ek ki tann sé vié kontè-a. Mwen menm kif et an 1951, lè man té tibolonm lakanpay Lowen, man ni tan wè etsétéra lavéyé moun-mò ek tann vié kontè, kip a té sa ni li ni ékri, konté kont. M ésé tibolonm-mwen an, kif et an 1980 ek 1987, sé mésié pa janmen wè sa an dé zyé-yo ! Yo pa janmen tann sa an dé zowey-yo !

Kidonk poblemla ki ka sanblé nou oswè-a, sé ki mannié kont kréyol la ké pé kontinié lè zot wè dènié jénèrasion sosiété bitasion an, kivedi ta mwen an, ta Duvergé, Joby Bernabé ek Réshid, ké disparet ?

Entretien avec Raphaël Confiant
Mónica María del Valle
Cartagena, 16 mars 2010

Qu'est-ce qui vous a fait choisir la littérature comme votre mode d'expression dans le monde ? Et pourquoi avez-vous commencé à écrire des romans au lieu de continuer avec la poésie, après Jou Baré, l'unique livre de poèmes que vous ayez (1977) ?

Le problème était un problème linguistique : la langue profonde chez moi c'est le créole. Et Je pense que pour écrire de la poésie, il faut écrire à partir de sa langue profonde. Tandis que le français est une langue un peu extérieure – même si je l'ai apprise très tôt, mais c'est quand même une langue un peu extérieure, j'ai moins d'intimité avec le français. Donc, le roman permet d'utiliser n'importe quelle langue, en fait. Mais quand on utilise de la poésie, quand on écrit de la poésie, je crois qu'il est très difficile d'écrire dans une langue qui n'est pas maternelle. Et quand on regarde les auteurs qui ont changé de langue, comme Nabokov, Beckett, et tous ces gens, ils ont changé de langue, mais ils n'écrivent pas de poésie dans la nouvelle langue. Ils écrivent des pièces de théâtre, ils écrivent des romans, ils écrivent des essais. Alors, peut être qu'il y a des gens qui peuvent écrire de la poésie dans deux langues, s'ils les ont apprises très tôt. Mais moi, je ne peux pas écrire de la poésie en français, ce n'est pas possible, parce que le français n'est pas assez intime pour moi.

Une des objections souvent faite aux revendications antillaises de la littérature comme moyen pour changer les mentalités, une voie de décolonisation, est sa faiblesse par rapport aux projets économiques et politiques. Je parle de la critique faite au culturalisme comme tendance qui prétend qu'on peut changer le monde sans prendre en compte les conditions économiques de base. Quelle est votre opinion sur ce problème ? D'après vous, quel est le rôle (et encore mieux, le pouvoir) de la littérature et de l'art aux Caraïbes ? Quelle est la fonction de l'écrivain/artiste aux Antilles ?

Je crois que c'est vrai que la littérature ne peut pas changer le monde. Mais la littérature permet de comprendre le monde, et permet de changer les mentalités. Donc ceux qui vont faire de la politique sont ceux qui vont décider. Je prends l'exemple de la

Négritude : Césaire, il a lancé le concept de la Négritude. On va dire... mais le concept de la Négritude n'a rien changé, parce que les latifundistes blancs possèdent encore la majorité des terres, les gens de couleur coupent la canne toujours. La poésie de Césaire n'a pas amélioré la condition sociale des gens qui travaillent la [terre]. Cela c'est vrai à un premier niveau. Mais à un deuxième niveau, cette idéologie de la Négritude a pénétré partout, elle a pénétré aussi dans la tête des latifundistes, et quelque part, elle les a obligé à modifier leur comportement. Donc, moi je crois que l'efficacité de la littérature n'est pas au premier degré. Et c'est d'ailleurs pourquoi la littérature-tract, la littérature d'union soviétique, la littérature engagée, comme on dit en français, n'a pas d'efficacité. Je crois que la littérature ne doit pas être engagée au premier niveau, son engagement et son efficacité se situent à un niveau presque subliminal. C'est comme ça qu'elle participe au changement social. Mais s'il faut croire que la littérature peut changer les choses, comme si c'était de la politique, non, je ne crois pas.

La critique à propos de la littérature antillaise a signalé plusieurs tropes représentatifs présents dans presque tous les grands livres caraïbes (des éléments comme le conteur, la pacotilleuse, la folie comme miroir de la colonisation, les problèmes de races). Sans dénier que tout ça fait partie de l'environnement lié directement au processus de la colonisation, entre autre chose, quels seront les chemins de la littérature antillaise quand toutes ces images seront devenues des clichés aux mains des écrivains peu solides ? Autrement dit, comment préserver un caractère particulier sans tomber dans les archétypes ?

Le problème c'est que ma génération est toujours la génération de la plantation. Même si la plantation a disparu, dans notre tête —les gens de ma génération— nous vivons toujours dans le monde de la plantation. Donc pour nous, ce ne sont pas des stéréotypes, ceux sont des images vivantes...

Qu'est-ce que vous voulez dire quand vous dites : nous vivons toujours dans la plantation ?

C'est à dire que ce monde qui s'est effondré, la plantation de canne à sucre, *se desplomó al fin de los años sesenta*— et même c'est terminé, le système, la mentalité, l'imaginaire de la plantation, nous le transportons encore dans notre inconscient.

C'est à dire Maître/esclave ?

C'est toujours présent dans nos têtes, mais vous avez raison : les nouvelles générations d'écrivains ne peuvent pas utiliser cet imaginaire, parce que s'ils l'utilisent, ça deviendra des clichés. Parce que eux, ils ne l'ont pas vécu. Donc, on a une nouvelle génération d'écrivains martiniquais qui commencent à sortir de la plantation. Nous appelons ça « la littérature post-plantationnaire ». Nous avons deux auteurs en Martinique, notamment Alfred Alexandre et Jean-Marc Rosier, qui ont [à peu près] trente-deux, trente-trois ans, et leur littérature est d'abord une littérature très détachée des stéréotypes de la plantation. Et c'est une littérature très urbaine aussi, mais pas urbaine au sens de Chamoiseau et Confiant. Urbaine au sens, par exemple, où ils parlent de la drogue, des choses comme ça, des choses que nous n'avons jamais parlé... Ils parlent justement de cette jeunesse qui est confrontée à la mondialisation. Cette jeunesse martiniquaise qui imite les noirs américains, qui s'habille comme eux, qui fait pareil, casquette et tout. Et moi, je serais incapable de parler de ça. Ah, parce que mon fils, il fait comme ça, mais moi lorsque je le regarde, je vois un extraterrestre. Il met l'uniforme de Guantánamo. Je ne sais pas si vous le connaissez comme certains jeunes noirs américains... Vous savez, cet uniforme orange... C'est devenu la mode aux Etats Unis. Et un jour, je vois mon fils arriver à l'université où il est étudiant. Et il est habillé comme un prisonnier de Guantanamo ! Une chemise orange et un pantalon mais *orange*. Je lui ai dit, « mais, c'est quoi ça, tu sors de Guantanamo ? ». Il m'a répondu « mais tu ne sais même pas que c'est la mode ? » Bon, il s'agit de cette jeunesse qui n'a pas les repères créoles traditionnels, mais qui en même temps, n'a pas encore inventé son propre imaginaire. Donc les jeunes

imitent ce qui vient de l'extérieur. Et qu'est-ce qui est le plus attirant pour eux ? C'est ce qu'ils voient sur internet, c'est ce qu'ils voient au cinéma, c'est à dire, les noirs américains. Et donc, il faut parler de ça. Il y a une nouvelle génération d'auteurs qui parlent de ça. Et moi je suis très content qu'ils parlent de ça, parce que le conteur, le sorcier, le béké, et la femme potomitan, tout ça disparaît dans cette nouvelle littérature. Le problème c'est que dans les pays de la Caraïbe française pour que la littérature puisse être reconnue, il faut que ce soit d'abord Paris qui la reconnaisse. Césaire, André Breton l'a reconnue. Glissant a eu le Prix Renaudot, Chamoiseau a eu le Prix Goncourt. Moi, j'ai eu le Prix Novembre. Mais cette nouvelle génération n'intéresse pas la critique littéraire française. Parce que ce que la critique littéraire attend, c'est le champ de la canne à sucre, c'est les Antilles telles qu'ils les perçoivent. Ou quand ils lisent cette nouvelle littérature, ils voient une littérature finalement qui ressemble à celle des banlieues françaises, donc ça ne les intéresse pas. Ca c'est un véritable problème. Mais peut être que c'est une chance pour nous, parce que pour la première fois nous devons nous-mêmes déterminer nos propres critères de littéarité...

Qui les publie ? Qui publie ces jeunes écrivains ?

Ce sont toujours bien les maisons d'éditions françaises, mais il n'y a pas de critique... ils n'ont pas de succès, ils ont beaucoup de succès en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane Française, mais ils n'ont pas d'articles publiés dans les revues ou les journaux français. Tout ce que la presse française a fait pour Chamoiseau, moi, pour Glissant, elle ne le fait pas pour eux. Ils en souffrent un peu. Alors je leur dis : « non, vous êtes tristes, vous n'avez pas d'articles et tout, mais c'est pas grave, parce que peut-être que vous êtes

en train de fonder la littérature antillaise ; c'est à dire que votre littérature n'a plus besoin de la légitimité française.

Il y a les appelés (dans les textes de Glissant et de Chamoiseau, par exemple) à faire des réseaux culturels afin d'affirmer l'économie antillaise en se débarrassant des termes courants dans des discussions : non à l'idée d'état-nation, par exemple. Néanmoins, il me semble que sur le plan littéraire, tout est encore très, très « nationaliste », tout reste dans le cadre du « martiniquais », du trinitadien... Comment voyez-vous cette question des rapports à un niveau plus mondialisé ?

Moi, je ne suis pas tout à fait d'accord avec Glissant et Chamoiseau. Glissant a ce fameux concept qu'il appelle Tout-monde. Bon. Je pense que dans des pays comme les nôtres, qui n'ont jamais accédé à la souveraineté, il faut le passage à la souveraineté. Même si ce passage sera plus bref que dans les autres pays. Par exemple, la Colombie, ça fait un siècle et demi que vous êtes indépendants, vous avait fait l'expérience d'un siècle et demi d'indépendance quand même. Alors maintenant, pour nous ça sera plus bref, parce que le monde est désormais totalement interconnecté. Mais, j'insiste : nous n'avons jamais fait cette expérience. Donc, moi je dis que nous ne pouvons pas passer de l'inexistence au Tout-monde. Il y a une étape à franchir, et c'est celle de l'existence. Nous devons exister comme des nations, comme des états, même si très rapidement nous devons accéder à cette nationalité, sans répéter ou imiter les stéréotypes nationaux des pays anciennement indépendants puisque nous pouvons bénéficier de l'expérience de ces pays qui sont libres depuis un siècle. Nous pouvons très bien accéder à une espèce de souveraineté qui ne soit pas forcément celle qu'on connaissait dans le passé. Donc, il nous faut inventer une nouvelle forme de souveraineté, puisque aujourd'hui pratiquement il n'y a aucun pays indépendant quand on regarde bien. Les États Unis vivent parce que la Chine leur accorde un crédit permanent. C'est tout. Si la Chine décide d'arrêter le crédit, les États Unis s'effondrent. Donc il n'y a pas un pays indépendant aujourd'hui. Comment exister dans ce monde, mondialisé —c'est notre problème—,

quand on n'a jamais accédé à l'existence ? C'est là où je suis. Parce que Glissant et Chamoiseau ils pensent qu'on peut passer de notre situation actuelle au Tout-monde. Mais si on le fait, on va se noyer, on va disparaître.

C'est parce qu'il y a une confusion entre 'créolisation » et mondialisation, non ? C'est parce si il y a des rapports que les gens entretiennent pour arriver à être créoles, ça ne veut pas dire que ces rapports existent au niveau national ?

Oui, c'est à dire que mondialisation et créolisation sont deux facettes du même phénomène, dans deux lieux différents. C'est difficile à établir une relation qui soit parfaitement claire. Et là je suis d'accord avec Glissant et Chamoiseau sur ce point, les choses ne peuvent pas être analysées de manière très rationnelle. Comme font les gens qui étudient les sciences politiques, les sociologues, alors ils viennent avec les gros concepts... ils ne se rendent pas compte qu'on est entré dans le monde de l'imprévisible, que la situation évolue, qu'on ne peut pas savoir où elle va. Un monde d'incertitude, même au niveau conceptuel. De sorte qu'il y a pour moi ce conflit entre mondialisation américaine —je préfère l'appelé globalisation— et créolisation. La mondialisation c'est l'uniformisation du monde sur le régime américain, et la créolisation c'est une forme de mondialisation mais qui essaie de respecter les langues et les identités. Et cette voie est la plus difficile. Parce que la voie la plus facile c'est quoi pour la mondialisation ? C'est que nous tous nous acceptons d'être anglosaxons. C'est la voie la plus facile parce que nos ordinateurs sont en anglais, tout est en anglais, nos enfants n'ont qu'à parler anglais, et puis bon, c'est fini. Mais la voie la plus difficile, c'est de se dire « je ne vais pas m'enfermer dans ma nation, ce n'est plus possible, mais je ne veux pas quand même tout abandonner de ma culture et de mon imaginaire nationaux. Je veux négocier mes rapports à la mondialisation. Donc la créolisation, pour moi, c'est la manière que chaque peuple a de négocier son rapport avec ce phénomène qui est irréversible, parce que on

ne peut pas l'arrêter, c'est impossible, la mondialisation, on peut pas, à moins de détruire l'internet, de détruire les avions, de tout détruire. Je pense que c'est un processus qu'on peut pas arrêter. Donc, pour que nous puissions exister dans ce monde, il faut que nous arrivions à négocier notre rapport avec le phénomène global, et les peuples qui n'arrivent pas à négocier ses rapports, ils vont disparaître culturellement. Ils vont devenir ce que Glissant appelle « la colonización exitosa », c'est à dire, alors cette fois, là, ça sera la gringa, *la colonización gringa*. Et malheureusement, si on prend l'exemple de Hawaii, comme Hawaii, les peuples de Hawaii autochtones ils ne sont que 20% de la population, ils sont totalement américanisés. Alors qu'ils sont vraiment dans le Pacifique. Hawaii ressemble beaucoup à ce qui se passe en Martinique et en Guadeloupe, ailleurs... C'est à dire, que la France est à 7000 km, mais elle a une puissance d'assimilation telle, que nous risquons de disparaître culturellement. C'est un vrai danger. Alors bien sûr, comme me disait un martiniquais : « Mais *nadie va a morir* ». C'est vrai que, bon, personne ne va mourir si on devient... On sera toujours là, bon, on n'aura plus la même culture. Le problème c'est, est-ce qu'on veut vivre dans un monde multiple, ou est-ce qu'on accepte de vivre dans un monde uniforme. Pour moi c'est ça la question. Et moi, je ne veux pas vivre dans un monde uniforme. Je ne veux pas.

Mais donc quel est le rapport entre multiculturalisme et créolisation ?

Alors, le multiculturalisme c'est la juxtaposition de cultures. Le plus bel exemple c'est la ville des États Unis, la ville *estadounidense*. Vous avez les black ghetto au centre (les ghettos noirs, vous avez le *barrio latino*, *little Italy*, *little Haiti*, et de plus les *white circles*, les *barrios blancos*. C'est la juxtaposition des cultures, parce que les États Unis parlent beaucoup de multiculturalisme, mais c'est la juxtaposition. La créolisation c'est pas ça.

La créolisation c'est pas la juxtaposition, c'est l'interpénétration, mais pas au point de disparaître non plus. C'est à dire, ne pas vivre chacun dans son coin, se mélanger, s'accepter, etc., mais conserver chacun quand même une part d'originalité. Moi, je ne considère pas du tout que le multiculturalisme étasunien est un exemple, eh ?! C'est de la juxtaposition, parce qu'on est dans la ville, on change de quartier, *china town*, *black ghetto*, *barrio latino*, *white suburb*, mais, c'est de la juxtaposition, les gens ne se mélangent pas. La créolisation c'est pas ça.

Quelles sont les œuvres achevées les plus intéressantes de la littérature martiniquaise (et antillais) des dernières années ? Y a-t-il des jeunes auteurs (et les femmes écrivains) martiniquais « promettants » aujourd'hui ?

Oui, c'est vrai que la Martinique est très différente de la Guadeloupe ou de Haïti. En Haïti et en Guadeloupe il y a beaucoup de femmes qui ont écrit : Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé, etc. La Martinique, pourquoi la Martinique est un pays très macho, très masculin ? C'est parce que nous sommes la seule société antillaise qui n'a jamais suivi aucune révolution depuis qu'elle existe. Jamais ! C'est à dire que notre système socio-ethnique n'a jamais bougé depuis trois siècles et demi. C'est à dire, les békés, les mulâtres, les noirs, les indiennes : c'est parfaitement structuré, et donc c'est une société un peu chloroformisée, un peu momifiée. Et donc dans cette société, le rôle de l'homme, de l'homme blanc d'abord, du maître blanc, qui était un macho... les hommes de couleur ont imité le même comportement macho. Si bien que dans notre société, par exemple, il n'y a aucun maire, ou député ou sénateur femme. Alors qu'en Guadeloupe il y a beaucoup de maires, de députés, de sénateurs... en Haïti, même en Guyane, la Guyane Française, où il y a un député qui est une femme. Mais en Martinique non. Et ça ne choque personne. Et parmi nos intellectuels, il n'y a pas de femmes. Bon, il y avait la femme d' Aimé Césaire, mais elle est morte très tôt. Il n'y a pas de femme écrivain chez

nous. Et même dans la nouvelle génération, je vous ai parlé de deux jeunes auteurs brillants —Rosier et Alexandre—, ce sont deux hommes. Alors, il y a des femmes qui essayent d'écrire, c'est pas très bon ce qu'elles écrivent. C'est pas parce qu'elles sont des femmes... Mais je veux dire que rien n'est fait dans notre société pour permettre l'expression d'une culture féminine. Alors les femmes sont très fortes chez nous dans le domaine technique : beaucoup de médecins, d'avocates, d'experts-comptables, de pharmaciennes... bon, j'ai une sœur qui est pharmacienne et une autre qui est experte-comptable... Mais dans le domaine intellectuel, philosophique... non, il n'y a pas de femmes.

Donc, j'avais une autre question. Des femmes figurent régulièrement dans vos œuvres comme protagonistes, comme articulations d'action ou comme figures inoubliables. Un exemple clair est celui des femmes qui peuplent Ravines du Devant-Jour où, curieusement, il n'y a aucune femme qui arrive à maintenir une relation soit matrimoniale, soit d'amante satisfaisante (sauf pour Léonise, la bonne à la campagne). Dans ce roman on y trouve les grand-mères, les tantes, les bonnes et, bien sûr, la prostituée sensuelle, toutes correspondant aux paradigmes féminins plus ou moins typiques. Donc ça correspond à ce que vous dites. Mais, si la colonisation n'a pas laissé les femmes en dehors, les femmes ont été des sujets de colonisation aussi, comment faites-vous pour aider à "décoloniser" aussi cet imaginaire ? Comment voyez-vous concrètement la problématique de la représentation des femmes dans la littérature antillaise hors des paradigmes colonialistes de l'exotique ou du sensuel paradisiaque ?

Non, ce que je dis est très simple, c'est que mes livres se passent à l'époque de la exploitation très puissante. Donc je ne peux pas décrire une société dans laquelle les femmes sont autre chose que, soit des mères, soit des sœurs, soit des amantes, soit des prostituées. Je ne peux pas. Sinon, ça serait pas vraisemblable.

Mais pour quoi pas heureuses ? Il n'y a que Léonise, qui est très indépendante, mais toutes les autres femmes...

Ah ben, c'est parce que dans notre société, en fait... non, la société martiniquaise est vraiment un cas très particulier. Il faut bien comprendre que la femme a une place qui a

été donnée par le béké, le maître blanc. Sa femme était souvent sa cousine ou une parente proche pour pouvoir conserver le terre. Donc, il avait cette femme juste pour faire des enfants. Il n'y avait pas une relation d'amour vraiment avec elle. Et il avait des tas de femmes de couleur comme maîtresses. Et après l'abolition de l'esclavage, les gens de couleur, ils ont imité les hommes, ils ont imité la même chose. Donc ils ont une femme à la maison pour faire des enfants, et ils ont plein d'autres femmes. Alors, moi ce que je dis, c'est que ce sont les femmes qui doivent se révolter, je ne peux pas faire la révolution à la place des femmes. Et bien sûr. Je veux dire, c'est comme si on demande à un blanc de se battre pour les noirs, mais c'est les noirs qui doivent se révolter. Donc, les femmes martiniquaises elles me disent ces reproches souvent «ah, oui, nous [...], je n'aime pas tes romans, et puis pour quoi cette violence, la relation d'amour est toujours écrite de manière violente... » Et je réponds : « Mais vous n'avez jamais vécu sur une plantation, vous ne savez pas comment ça se passe. Il n'y a pas « oh, mon amour, tu as de beaux yeux ». Ça n'existe pas. C'est un monde violent, la plantation, c'est un monde brutal, et la brutalité se retrouve dans les relations amoureuses. Dont je leur dis : « si vous voulez changer les choses, donner un autre imaginaire à la femme, c'est vous, femmes, qui pouvez le faire. Moi, je ne peux pas le faire. Je me refuse à faire ça. Et, je peux mettre un exemple des femmes puissantes, des femmes fortes, eh, mais les femmes fortes ce sont toujours des femmes qui jouent un rôle masculin, en fait. Quand vous prenez *Texaco* de Chamoiseau, Marie-Sophie Laborieux, bon, c'est presque un homme. Je peux me mettre dans l'intériorité d'une femme, je sais que Flaubert disait « C'est moi, Madame Bovary », oui, mais oui, je peux quand même imaginer, parce que j'ai des personnages féminins, mais je me rends compte vite, que si je peux pénétrer totalement dans l'esprit d'un homme, je me rends compte vite de la frontière quand j'imagine un personnage féminin, je sens moi même que j'arrive à un moment où je ne peut plus

comprendre, je ne peux plus... Et pourquoi ? Parce que je crois que la différence des sexes existe, je sais que les féministes américains disent que c'est pas vrai, que c'est plus ou moins construit par l'histoire et tout. Mais je ne crois pas que ce soit totalement construit par l'histoire. C'est vrai que la différence des sexes, le niveau social et historique joue beaucoup, mais il y a quand même une différence historique qui fait qu'on ne peut pas lutter contre ça. Et qu'il y a quelque chose qui s'appelle la « féminité », pas au sens macho du terme, non. Je crois qu'il existe une féminité, c'est à dire une identité féminine assez différente de l'identité masculine. Non. Un écrivain comme moi, je peux pénétrer à un certain niveau de cette féminité, mais je ne peux pas aller plus loin. Ce sont les femmes qui doivent écrire et qui doivent écrire à partir cette féminité. Au moins quand je lis Maryse Condé, Simone Schwarz-Bart, si c'était pas écrit Maryse Condé, Schwarz-Bart, je n'aurais jamais su que c'est une femme qui a écrit ce livre. Je suis désolé. Souvent je dis ça aux féministes, je dis: « écoutez, voilà une page, lisez cette page là, c'est qui ça, un homme ou une femme ? » « Ah, une page c'est pas assez. » « Je dis voilà dix pages, lisez » Est-ce un homme ou une femme ? « Ah » je dis, vous avez 50 pour cent de chance de tomber juste. Et elles reconnaissent souvent quand c'est un texte de femme, elles reconnaissent qu'il y a rien dans le texte qui permet vraiment de reconnaître vraiment si c'est un homme o une femme !

Mais voyez, on a discuté ça dans ma classe. On a lu La colonie du nouveau monde après Ravines du Devant Jour, et là, j'ai demandé quel était la différence dans la représentation des scène amoureuses, par exemple. Vous vous rappelez de la scène où la professeur est avec Salvie ? Ils sont derrière la porte, et on voit la porte claquer et tout, et puis ils s'en vont. Il n'y a aucune scène comme ça dans La colonie. Même s'il y a tout le monde qui tombe amoureux, il y a de la passion et tout, même il y a une violation, mais on ne voit rien de la violation, dans ce cas là.

Oui, c'est vrai, c'est vrai....

Et la politique de la représentation des femmes dans ce texte, c'est ça. Je suis d'accord qu'il est difficile de voir la féminité dans un texte, mais il est possible de voir la masculinité dans le cas de Salvie !

Ah, oui, oui, c'est à dire que moi je crois qu'on voit la masculinité. Mon problème c'est que beaucoup des femmes écrivent comme des hommes. C'est ça que je veux dire. Je veux dire que les femmes, en tout cas aux Antilles, n'ont pas réussi à utiliser leur féminité en écriture. Parce que quand on lit Simone de Beauvoir, la femme de Jean Paul Sartre, je suis désolé, quand je lis Simone de Beauvoir je sens que c'est pas un homme qui écrit ça. Ah, sí, sí. Simone de Beauvoir. Il y a des auteurs comme ça, Tony Morrison... Quand on lit Tony Morrison on sent quand même qu'il y a une exploitation de la féminité, il y a des choses, il y a une vision des choses qui peut laisser penser que c'est une femme qui a écrit ça. Mais quand on lit Simone Schwarz-Bart, Maryse Condé, les auteurs antillaises, je ne vois aucune auteur antillaise qui écrit de manière vraiment féminine. Et d'ailleurs, Maryse Condé, elle est contre le féminisme, elle me l'a dit. Elle m'a dit – parce que elle vit aux Etats Unis, et aux États Unis il y a l'exagération du féminisme, ah, c'est une exagération, et donc, devant cette exagération féministe, elle repousse ça. Mais moi, pour terminer sur ce point, j'estime qu'il faut une écriture féminine francophone antillaise. Il faut que les femmes écrivent comme des femmes, comme elles le ressentent, mais pour l'instant c'est pas encore ça.

Je crois qu'on trouve ça dans le côté espagnol des Antilles.

Ah, oui, je pense, je suis sûr. Ah, j'ai lu la fille Allende, comment elle s'appelle, Isabel Allende... Bon, je ne sais pas, mais ça ressemble beaucoup à García Márquez.

Mais par exemple Cristina García, Dreaming in Cuban, je crois que là... peut être là.

Zoé Valdés, aussi, la cubaine. Vous connaissez pas...

Sí.

Je sais, quand je lis Zoé Valdés, je sais que c'est une femme qui a écrit ça. Sí. Parce que on peut comparer Pedro Juan Gutiérrez et Zoé Valdés. C'est à peu près la même chose, sauf que Gutiérrez c'est plus exagéré, mais disons c'est à peu près la même violence... Pedro Juan Gutiérrez... une femme ne peut pas écrire ça, c'est pas possible. Au moins qu'elle soit totalement devenue homme. Mais *Animal Tropical* c'est pas possible qu'une femme écrit ça, c'est impossible. Donc la masculinité quand même, est parfaitement affirmée d'un côté. Mais je crois que ça ce n'est pas un problème antillais, c'est un problème mondial. C'est à dire qu'est-ce que la littérature féminine, est-ce que les femmes réussissent à investir leur féminité dans la littérature ? Je crois qu'elles sont quand même assez rares, à l'exception de Simone de Beauvoir, des femmes comme ça. Mais à l'échelle globale mondiale, dire qu'il a y une littérature féminine qui exprime une féminité qui apparaît, je suis assez sceptique.

Respectant la langue créole, quelles sont les urgences à la Martinique, les choses encore à faire? Et aussi, connaissant que vous avez écrit trois dictionnaires du créole dans votre île, quelles difficultés avez-vous eues dans ce processus, et quels plaisirs ?

Eh bien, au niveau de l'enseignement du créole, par exemple, la situation a changé au cours des dix dernières années. C'est à dire que le créole a été introduit à l'école secondaire, à l'école primaire aussi, et bien sûr à l'université : il y a un Master, il y a une licence en créole. Mais ça ne touche qu'une fraction de la population. C'est à dire, à peine dix % des élèves, donc c'est insuffisant pour renverser le processus. Parce que le processus c'est la destruction du créole. On peut penser que quand on crée un concours pour recruter des professeurs de créole, quand on met une licence de créole, on peut penser que ça peut stopper le processus. Mais moi je dis que ça ne fait que le ralentir. Mais ce qui faudrait c'est l'inverser, c'est à dire, empêcher la destruction et redonner une

force au créole. Ce qui est fait est trop faible. Qu'est-ce qu'il faudra faire ? Il faudrait une politique linguistique, il faudrait que les hommes politiques chez nous décident « voilà, on va faire ceci pour le créole, on va reconnaître l'orthographe du créole. » Mais ça ne les intéresse pas. C'est à dire que c'est un sujet qui serait sans importance. Par exemple, dimanche dernier (mars 7, 2010 ?) il y a eu une élection, personne n'a parlé du créole. Ils ont parlé de l'environnement, de l'emploi, de la agriculture, de tout, du tourisme, mais la question linguistique n'intéresse pas les hommes politiques chez nous. Et moi je dis qu'on ne peut pas résoudre une question linguistique si on ne passe pas par la politique. Parce que ce sont les états qui décident. Lors que François Premier a décidé d'abandonner le latin et de mettre le français dans les tribunaux, lorsque Richelieu a décidé de créer l'Académie française, Nebrija et tous ces gens là... Mais chez nous, la question linguistique n'intéresse pas les hommes politiques. Si bien que moi, je suis très pessimiste, et je pense que le phénomène va continuer. Le problème c'est que les langues ne meurent pas vite. Nous les êtres humains nous mourrons très vite, alors que les langues ça met beaucoup de temps pour mourir. Si bien que quand je dis à un martiniquais : « Mais tu sais, le créole est en danger, il va mourir ». Il me dit, « Mais non, les gens parlent créole, etcetera » et j'ai beaucoup de difficultés à leur expliquer que la vie d'une langue c'est pas comme la vie d'un être humain. La vie d'un être humain c'est 70, 80 ans, et en plus elle peut finir très vite. Tandis que la vie d'une langue c'est deux siècles, trois siècles... Entre le moment où elle a commencé à agoniser, et puis sa fin, ça peut prendre beaucoup de temps. Même aujourd'hui on a l'exemple de Trinidad et Tobago, de Grenade, les îles qui sont près de la Martinique, on parle le créole comme chez nous. Il y a toujours des vieux qui ont 90 ans qui parlent créole, oui.

À Trinidad et Tobago ?

Oui, d'abord, la première grammaire du créole, c'est un trinitadien qui l'a faite, en 1869. Et donc l'anglais l'a remplacé petit-à-petit. Cette langue est morte depuis un siècle, mais il y a toujours des gens qui la parlent. Des vieux dans la campagne, etcetera. Donc, personne ne voit la mort d'une langue. C'est à dire que celui qui voit la mort d'une langue c'est le dernier qui la parle. Ça peut exister, le dernier homme qui parle une langue. Pour les langues amérindiennes, ça se passe en Amérique du Sud. Il arrive un moment où il y dix personnes, cinq personnes, et puis enfin une, et quand c'est la dernière personne on dit : « la langue est morte. » Mais moi, je suis pas d'accord. Elle est morte bien avant. Elle est morte bien avant. Mais on l'avait pas vu. Parce qu'on disait « ah, il y deux mil personnes qui en parlent, il y a mil, il y a 1100. Donc nous projetons sur la langue nôtre propre existence. Mais l'existence d'une langue ce sont des siècles. Donc moi, je dis que bien sûr le créole ne va pas mourir pendant ma vie. Peut-être même qu'elle va pas mourir pendant la vie de mes enfants. Mais c'est pas comme ça qu'il faut raisonner. Moi, je raisonne beaucoup plus loin. Et je regarde ce qui se passe aujourd'hui, je compare avec d'autres langues, je dis que ce qui se passe aujourd'hui c'est ce qui s'est passé pour d'autres langues, c'est à dire, cinquante ans, un siècle après, elles sont disparues. Je vois déjà les signes de cette disparition, et je dis que c'est déjà qu'il faut travailler... Mais les gens ne voient pas ça. Ils disent « mais non, on parle, vous ne voyez pas ». C'est difficile à faire comprendre.

Et des plaisirs pendant la réalisation du dictionnaire ?

Eh ben, c'est à dire, le sentiment de se replonger dans la langue de l'enfance. Parce que quand je faisais ce dictionnaire, je retrouvais tous les anciens mots que j'avais utilisé pendant mon enfance. Parce qu'une fois que j'ai quitté la campagne, la plantation, que je suis allé en ville, après j'ai fait mes études en France, après j'ai voyagé dans toutes sortes

de pays, le créole s'est éloigné de moi. Pas le créole de tous les jours, mais tous les mots anciens, je n'avais personne avec qui les utiliser. Et quand j'ai décidé de faire le dictionnaire, il fallait que j'aie chercher tous les anciens mots, et chaque fois que je trouvais un ancien mot, ça me rappelait un épisode de ma vie d'enfant. Ça me rappelait quelqu'un, ça me rappelait un lieu, et donc j'avais une espèce d'affection pour ce mot. Et chaque fois que je faisais entrer dans l'ordinateur un nouveau mot, c'est comme si je revivais telle période où j'avais entendu le mot. Mais des fois je l'avais entendu une fois ou deux fois, quand j'avait 8 ans, et puis je ne l'avais jamais entendu après... et donc le dictionnaire a été, bizarrement, un retour vers l'enfance.

Et comment vous avez fait le dictionnaire ?

J'ai été chercher les vieilles personnes, ah. Je notais comme ça, et puis je discutais avec les vieux, en créole, et puis j'ai dit, « ce mot, c'est quoi », parce que les vieux ils ont conservé leur sens. Mais ils disent « Mais comment ? Tu ne connais le mot ? », Et je dis « non » et toute de suite je le note, puis je me dis « ah, oui, quand j'étais petit, j'avais rencontré telle personne, je l'avais entendue. Et ça m'est arrivé tout le temps...

Ah, qué cosa más bonita !

Ah, non. ça c'est magnifique. Faire un dictionnaire pour revenir à l'enfance. Je suis revenu dans mon enfance. C'est à dire que j'ai retrouvé la langue de mon enfance.

Vous avez traduit plusieurs de vos textes en français, originalement écrits en créole. Et après l'année 1988 tous vos romans et récits sont écrits en français (avec des phrases en créole ici et là dans les dialogues). Je suis traductrice. Ça m'intrigue d'autant plus que je sais que vous avez défendu l'utilisation du créole comme langue des textes académiques (des dissertations, par exemple, langue constructrice de culture à la Martinique). Je crois comprendre la raison de ces traductions et cette "françaisisation", si on veut, mais je trouve ça un peu troublant. Quels sont vos rapports avec le public exclusivement créole en Martinique ? N'avez-vous pas peur

de perdre votre public créole, et de devenir un écrivain étranger pour le local? Et surtout, avec ça, n'y a t'il pas le risque de devenir une vogue et être ainsi avalé par des Editions françaises? De devenir « un écrivain », disons professionnel, plutôt qu'un intellectuel-romancier luttant pour une créolité qui se manifeste aussi au niveau textuel?

C'est un danger, effectivement. Le problème qui s'est passé c'est que j'ai écrit mes cinq premiers livres en créole. Bon. J'ai écrit ces livres à l'époque où le créole n'existait pas à l'école, où il n'y avait pas de licence en créole, il n'y avait rien, si bien que je n'avais pas de public. Donc les livres, ils s'empilaient chez moi... et peut être que dans une année je vendais dix, quoi, et les gens achetaient par charité chrétienne, ils disaient « l'homme est un peu fou d'abord. On achète son livre. Ma famille, les amis ils achetaient, mais ils disaient : il est un peu fou ». J'étais fou d'écrire dans une langue que personne ne lit. Parce que à l'époque (c'est dans les années 1990, 1991, 1992, donc il n'y avait pas le créole à l'école) il n'y avait pas de public.

Et c'étaient des éditions martiniquaises ?

C'est moi qui les publiais, oui.

Et combien d'exemplaires ?

Je tirais mille exemplaires ! Mais attention, les milles exemplaires ça prenait au moins 3, 4, 5 ans pour se vendre. Bon. Mais il n'y avait pas de public. C'est très difficile pour un auteur, d'écrire et de ne pas avoir de public. Donc un jour j'ai rencontré Chamoiseau et il m'a dit : « Mais c'est bien, tu écris en créole, mais tu ne seras jamais lu. Donc il faudrait que tu écrives en français ». Alors moi je lui dis, « non, jamais ! », et il a insisté, et un jour je lui ai dit : « Mais j'ai commencé à écrire quelque chose en français ; *Eau de café*, ça s'appelle, regarde, mais j'buf!, ça ne m'intéresse pas. » Il prend le manuscrit et l'après midi il m'appelle et il me dit : « Mais il faut absolument envoyer ça en France, c'est

bien ». J'ai dit « non, jamais ». Alors il me dit « Bon, puisque tu ne veux pas, je vais donner à ta femme la liste de dix éditeurs, et comme elle est secrétaire, (à l'époque il n'y avait pas d'ordinateur dans les années 80), elle va faire imprimer, relier, poster pour les dix. J'ai dit « Débrouillez-vous, c'est pas mon problème, je ne veux pas ». Donc il a donné à ma femme la liste des adresses, elle a fait dix sorties, et elle a fait des paquets. Et quand elle eut fait les paquets le soir vers 18 heures, elle m'a dit : « Demain matin, j'irai à la poste pour les poster. » Et dans la nuit, je n'arrivais pas à dormir, je me suis dit... « Non, je ne peux pas trahir le créole, c'est pas possible ». Je me suis levé tout doucement, j'ai pris tous les paquets, je suis allé dans le jardin, et j'ai mis le feu aux paquets. Alors, un premier paquet a brûlé, un deuxième, un troisième, un huitième, et à un moment je sens quelqu'un qui passe, mais dans la nuit, et qui sort le dernier paquet et éteint les flammes. C'était le dernier paquet. C'était ma femme. Elle s'est réveillée, elle a prit le paquet qui était à moitié brûlé, et elle a dormi toute la nuit avec le paquet. Et le matin, elle n'a pu le poster parce qu'il était un peu brûlé, elle a retapé tout (il n'y avait pas d'ordinateur à l'époque), et elle l'a posté. Et elle a refait d'autres sorties. Bon, elle a envoyé toutes les dix. Si le dixième avait été brûlé, *Eau de café* c'était fini, parce que je n'avais pas de double. C'était des machines mécaniques à l'époque. Il n'y avait pas d'ordinateur.

Et il n'y avait pas de manuscrit ?

Non, j'avais tapé directement sur des machines mécaniques. Je n'avais pas de double, je n'en avais pas. Donc si elle n'avait pas sauté sur le dernier, ça aurait été foutu. Mais attendez, c'est pas fini. Donc elle a refait dix exemplaires, elle a retapé dix exemplaires, et elle les a envoyés en France.

Elle en retape neuf.

Si, elle en retape neuf, et elle les envoie en France. Mais moi, j'oublie ça. A l'époque comme il n'y avait pas de courrier électronique et tout ça, c'était par lettre, je reçois une première lettre « Ah, mais, votre manuscrit est très intéressant, mais il est très compliqué, ça ne nous intéresse pas. » Je suis content. Ah, ah ! Un deuxième, un mois après. « Oui, c'est pas mal, mais... », je « uah, uah ! ». Et puis j'ai oublié de compter. Et comme chaque fois c'était « non », « non ». « non », au fond de moi, j'étais secrètement content. Je riais. Mais j'ai pas compté. Et l'avant dernier, c'était peut être le huitième ou le neuvième. À l'époque on envoyait des télégrammes. C'était des enveloppes bleues. J'ai reçu : « Appeler à Paris, Mr. Yves Berger, Éditions Grasset ». Mais comme j'avais oublié de compter les nombre de..., je pensais que c'était fini. En réalité, il en restait deux. Alors j'appelle, et il me dit : « Monsieur, j'ai lu votre texte, je veux absolument le publier. Mais attention : il est trop difficile pour un premier roman. Est-ce que vous n'auriez pas quelque chose de plus facile ? Comme ça, on publierait *Eau de café* après. » Et moi, je suis au téléphone, je ne sais pas qu'est-ce qui me passe par la tête, je dis : « Oui, ah oui, oui ». C'est pas vrai ! Je dis : « Oui, j'ai un livre ». Et il me dit : « quel est le sujet ? » Je lui dis : « Oui, c'est pendant la deuxième Guerre Mondiale, aux Antilles ». Il me dit : « Quel est le titre ? » Moi, je dis « L'Amiral... *Le Nègre et l'Amiral* ». Il me dit : « ah, génial. La deuxième guerre mondiale aux Antilles, très bien. On est en avril, je veux sortir le livre en septembre, vous avez quatre mois pour le finir. Vous êtes sûr vous l'avez déjà écrit, eh ? ». Je lui dis « oui, oui, oui ». « Bon, je vous donne quatre mois pour l'arranger et vous me l'envoyez ». Je n'avais pas écrit une ligne ! Et après que je raccroche, je me dis : « Je suis complètement fou, complètement malade. Mais j'ai dit au type que j'ai un autre livre, alors que c'est pas vrai ! Et je dis, bon, mais maintenant je suis bien obligé de l'écrire » Donc je commence à écrire *Le Nègre et l'Amiral* qui se passe pendant la deuxième Guerre Mondiale, mais à Martinique. Et je vois que je prends plaisir à écrire le français. Alors, je

trouve ça... J'arrête ! Je dis : Mais ce n'est pas possible ! Deux jours après je recommence, et j'ai écrit le livre en trois mois. Et à partir de ce moment là c'était comme la fin d'un grand amour pour le créole. Vous connaissez quand deux personnes s'aiment, et puis que c'est la fin de cet amour. On ne peut plus revenir en arrière. Je suis toujours capable, techniquement, d'écrire un livre en créole. Techniquement. Je peux m'asseoir, je peux raconter une histoire. Mais c'est comme si c'est un homme qui a aimé une femme, et qui n'est plus avec elle, et puis dix ans après il revient avec elle. Bon. Il pourra pas l'aimer de la même manière. Donc, mon problème... et ça me fait souffrir beaucoup, c'est à dire que souvent je me dis, « mais, l'amour que j'avais pour cette langue... » C'est comme si j'avais quitté une femme pour une autre femme. Alors je suis bien content avec l'autre femme. Mais enfin j'ai laissé l'autre qui ne m'a rien fait. Le créole ne m'a jamais rien fait, c'est une langue faible qui a beaucoup de difficultés. Je suis allé vers celle-là qui a tout ce qu'il faut. Bon, j'ai une espèce de remords. Et souvent, j'ai essayé de voir si ça revenait. Et souvent je me dis, « Bon, écoute, c'est les vacances, c'est le mois de juillet, tu laisses tout de côté, tu essaies de te mettre au créole et voir si tu peux recommencer à écrire. » Et au bout de trois pages, je sens que techniquement je suis capable d'inventer des personnages, mais je n'ai plus le (comme on dit en anglais), le *feeling*. Donc c'est pour ça que mon dernier livre en créole date de 1987. On est en 2010. C'est beaucoup de temps. Alors, je ne désespère pas un jour que cet amour que j'avais (parce que ce sont des phénomènes inconscients)... pour quelle raison je ne ressens plus le feeling pour le créole ? C'est parce que quand même, le français c'est une langue comme l'espagnol. Ce sont des langues qui ont une longue habitude de la littérature, c'est à dire qu'on est à l'aise quand on écrit... Tandis que quand on écrit dans une langue comme le créole, il faut non seulement inventer des personnages, écrire l'histoire, mais construire la langue. Parce qu'on est à une époque en créole où il faut construire la langue littéraire. Donc on fait à

la fois un travail de constructeur de langue, plus un travail d'écrivain. Alors quand on est en français, au contraire, on fait un travail de déconstructeur. C'est à dire qu'on s'amuse avec la langue... Quand vous êtes dans une langue qui est déjà établie, vous jouez avec elle. Mais je ne peux pas jouer avec le créole parce que c'est une langue qui nécessite d'être construite au niveau écrit, et qui demande donc tout cet effort de construction, qui est du travail, ce n'est pas du plaisir. Le plaisir c'est inventer des personnages, raconter une histoire. Donc non seulement on a deux tâches à faire en même temps, ce qu'un écrivain d'une langue normale n'a pas à faire. Mais en plus la partie construction de la langue, elle est assez pénible. Et quand on regarde les résultats, on est obligé de reconnaître qu'une langue jeune, comme le créole, n'a pas la capacité littéraire d'une langue comme le français. Donc je suis obligé de reconnaître que ce que je peux faire en français, la beauté textuelle que je peux arriver à obtenir, je ne peux pas l'obtenir en créole. Ce n'est pas possible, parce qu'on est à une étape de la langue où elle n'est pas suffisamment littérisée. Ça viendra dans 50 ans et plus, si elle vit toujours. Mais à l'étape où l'on est, c'est un stade de construction de la langue. Et donc bon j'estime la langue je dis au gens, « bon, écoutez, j'ai fait mon travail. J'ai fait cinq livres, donc les autres ils n'ont qu'à faire des livres aussi, alors ». Il y a eu beaucoup de productions en créole après, jusqu'à maintenant. Il y a une production en créole qui se fait, malheureusement elle est trop dans la poésie et le théâtre, et je dis au gens « mais faites comme moi, écrivez des romans en créole, parce que c'est le roman qui permet à une littérature de vraiment sortir de l'oralité complètement. » Parce que la poésie peut être très belle, mais elle est quand même liée à l'oralité. Le théâtre c'est de l'oralité. Je leur dis : « mais, faites des romans en créole. » Alors, dernièrement, Jean-Marc Rosier, l'un des jeunes auteurs prometteurs, il a publié deux romans en créole, et c'est un grand évènement, mais il me disait la même chose. Il m'a dit « mais quand j'écris en français, et

quand j'écris en créole, c'est comme si je roule une motocyclette et je suis dans une BMW, je suis dans une porche. » En français c'est comme une Porsche, et puis le créole c'est comme une bicyclette. Mais oui, il faut qu'on reconnait la réalité. Alors, est-ce qu'un jour je pourrai revenir au créole, je ne sait pas. Mais ça me fait un peu souffrir. La situation des écrivains qui veulent écrire en créole est quand même difficile. Mais elle est difficile parce qu'on est à l'étape ou la langue commence à être écrite. Dans un siècle ou deux, si elle continue à exister, les auteurs n'auront pas cette difficulté. Mais c'est toujours difficile au début, quand la langue passe de l'oralité à l'écriture. L'étape qui consiste à passer de l'oral à l'écrit est toujours une étape pénible, difficile. Et malheureusement je vis dans cette étape là, donc je suis obligé.

Le site créole Potomitan me semble une expérimentation très fonctionnelle, pour échanger et en même temps rester connecté avec les autres membres de la région. Un lieu où le créole est aussi une langue qui permet la communication et pas seulement une langue parlée par quelques-uns. Quelle a été l'expérience avec le site ? Fonctionne-t-il vraiment ?

Le site fonctionne vraiment, c'est un site qui publie des textes en créole, en français, en anglais, et c'est un site qui défend la culture créole et la langue créole, donc, il y a quand même pas mal de gens qui le visitent. Mais finalement j'ai créé un autre site (<http://www.montraykreyol.org/>), qui est un peu plus politique, parce que celui de potomitan est très culturel. J'ai voulu faire un site plus politique, qui s'appelle montraykreyol, et qui défend la langue et la culture créoles aussi. Alors je crois que l'internet peut par contre beaucoup aider le créole, parce que grâce à l'internet j'ai pu contacter un tas de gens qui s'intéressent au créole et que je n'aurai jamais rencontré

dans la vie de tous les jours. Grâce à Facebook, à tout ça les gens me disent «mais, je m'intéresse au créole, qu'est-ce que je peux faire pour apprendre le créole et tout ça ». Donc je crois que l'internet et tout ça, Facebook, toutes ces choses là, sont des choses très importantes pour le créole, parce que le créole va bénéficier de cette diffusion qu'un livre ne permet pas. Parce que un livre c'est bien, mais il faut aller à la poste, il faut le poster, il faut l'envoyer, tandis que quand la langue est directement sur l'écran il est plus accessible. Tous les jours je lis des textes en créole haïtien, guadeloupéen... Mais je me souviens de l'époque où on me postait les textes, où un ami m'appelait de la Guyane ou d'Haïti, « Tiens, je suis à la poste, je vais envoyer un texte ». Et moi, j'attends une semaine, dix jours, et finalement le livre arrive, et il me faut trois, quatre jours pour le lire, et après je poste une lettre pour dire : « Voilà, ce que j'ai fait... ». Mais aujourd'hui je vais, je lis le texte et trois minutes après je dis : « bon, j'ai commencé à lire », etcetera. Je crois que le créole a cette chance. Alors, c'est l'une des dernières chances qu'il a, il a la chance de vivre à l'époque de l'internet. Donc il n'est pas obligé de passer par toutes les étapes des anciennes langues.

Comment vos idées sur la créolité ont-elles changé depuis 1989, année de l'Éloge de la créolité, en tenant compte des idées d'Edouard Glissant sur l'identité rhizome, par exemple, ainsi que des événements divers de la mondialisation ?

Alors, il faut dire que les trois personnes qui ont écrit l'*Éloge de la créolité*, en 1989, ne sont plus d'accord aujourd'hui. Ça n'a jamais été écrit nulle part, nous n'avons jamais clairement dit la chose, mais notre petit groupe s'est divisé en deux. Donc il y a eu Chamoiseau qui est parti avec Edouard Glissant et qui travaille avec lui maintenant, et Bernabé et moi qui sommes restés de notre côté. Alors quelles sont les raisons qui ont fait qu'il y a eu cette divergence ? Peut-être que ce que je vais dire n'est pas très juste, peut être que c'est injuste, mais je pense que Chamoiseau a été fasciné par les idées

d'Edouard Glissant, et qu'il a peut-être trouvé que ses idées étaient plus attirantes, plus efficaces au niveau de « l'intelligentsia » mondiale, il faut pas oublier que Glissant est quelqu'un qui a failli avoir le Prix Nobel... Il s'est embarqué dans la philosophie du Tout-Monde, la philosophie de Glissant, que Glissant appelle maintenant la « mondialité », bon il a inventé un nouveau terme. Tandis que Bernabé et moi nous sommes restés beaucoup plus attachés au concept traditionnel de créolité. C'est à dire quand même la défense d'une identité multiple, mais à partir d'une nation enracinée dans un territoire. Alors que Chamoiseau, lui, il a adopté l'idée de « territoire » de Glissant. C'est à dire, un territoire qui n'a plus de frontières, c'est un endroit qui est traversé par des courants multiples, etcetera. Donc je dis que des trois auteurs, celui qui a changé le plus par rapport à l'éloge c'est Chamoiseau. C'est pas Bernabé et moi. Peut être on peut nous reprocher de ne pas avoir évolué non plus, bien sûr. Mais je veux dire que nous sommes toujours très attachés aux idées de l'*Éloge*, et je ne crois pas que nous les ayons remises en cause depuis 1989, parce nous avons écrit l'*Éloge* dans l'esprit de la mondialisation. L'*Éloge* était écrit avec l'idée que la mondialisation était irréversible, donc maintenant elle se réalise en fait, la mondialisation. Non, je n'ai rien à modifier, j'ai rien à changer de l'*Éloge*... Alors on voulait écrire la suite parce qu'on n'a pas développé la partie politique, notamment la diversité, et puis la relation avec les pays hispanophones des Caraïbes, et l'Amérique Latine, il y a beaucoup de choses qu'on aurait du développer...

Ce qui est une chose des plus attirantes de Glissant, qu'il peut parler de toute la région, non ?

Voilà, tout à fait. Et on avait proposé, il y a deux ans, à Chamoiseau d'écrire la suite, et il nous a dit « non ». Cela montre clairement qu'il n'est plus avec nous. D'ailleurs dans ses discours et dans ses interviews, je l'ai dit souvent à Bernabé, je ne l'entends presque plus employer le mot « créolité ». En fait, plus du tout! Alors il emploie les expressions

glissantiennes, de Glissant, bon... « relation », la « philosophie de la relation », « le Tout-Monde », la « mondialité », il emploie désormais ces expressions. Je ne le critique pas, eh. Chaque homme peut évoluer, je pense qu'il a choisi une autre voie, bon, d'ailleurs ses romans ressemblent de plus en plus aux romans de Glissant, ah. Quand on regarde le style des romans de Chamoiseau, le style qu'il avait dans *Chronique des sept misères*, et *Solibó*, ce n'est plus celui qu'il a dans ses derniers romans. Je trouve, moi, c'est mon opinion, que ça va vers un chemin qui ressemble à celui de Glissant. Glissant, j'ai beaucoup de respect pour lui au niveau des essais! La philosophie. Mais au niveau de la littérature, même de ses romans, je trouve qu'il a écrit deux romans magnifiques : *Le lézard*, et *Le Quatrième siècle*, et que après, franchement, même moi j'ai des difficultés à les lire. Donc je me demande, si moi je n'arrive pas à les lire, qui peut les lire ? Puisque moi, je suis martiniquais, comme lui. Je n'arrive pas à les lire. Donc quand je vois des étrangers faire des conférences sur Glissant, et parler de ses romans, je suis toujours admiratif. Parce que moi je dis « mais comment ils font ? Parce que moi je ne comprends pas. » Alors Glissant a cette théorie de l'opacité, c'est pas l'obscurité mais l'opacité, donc il développe toute une théorie, bon. Je veux bien. Mais quand on est en littérature, si on est trop opaque, on ne vous lit pas. Et moi j'estime que sa littérature est devenue trop difficile. Bernabé ne comprend pas non plus, il me dit, Jean Bernabé : « Mais on est professeur d'université, donc peut être qu'on est idiot, peut être que nous sommes idiots. Il ne faut pas le dire trop fort. » Donc on dit : « oui, j'ai lu le dernier de Glissant, oui, oui ». Mais quand on est seul, je lui dis, « Mais tu as compris... ? ». Il me dit : « Non ! » [risas]. Et donc je trouve que Chamoiseau est en train de suivre cette voie là. Il n'y est pas encore totalement arrivé, mais c'est cette voie qu'il suit. C'est à dire, une littérature qui se veut être très exigeante. Je veux bien que la littérature soit exigeante, mais si elle n'est lue que par quelques personnes, cette exigence là, elle.... Peut-être aussi qu'ils

rêvent du Nobel tous les deux, eh, moi, je n'en sais rien. Glissant a 82 ans, s'il vit encore dix ans, peut être qu'il peut l'avoir à 90 ans. Je pense qu'ils ont une stratégie à ce niveau là aussi, sans accusation particulière. Alors que bon, moi, cette chose là ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse c'est voir comment la Martinique peut avoir une espèce de souveraineté, et puis négocier sa relation avec la mondialisation. C'est ça ma préoccupation.

À propos de Glissant, je me demandais... Il me semble qu'il y a eu une sorte de deracialization, si on veut, dans le Discours antillais, et puis dans Le Tout-Monde, surtout dans le Tout-Monde, par le concept de « relation » et aussi « d'opacité », qu'il me semble que avant, les termes de la discussion étaient plus à propos du racial, et que ça a été très important, depuis la Négritude, et l'Éloge... Un niveau qui n'est plus dans les textes de Glissant. Je me demandais comment ça affecte la discussion, et quels sont le pour et le contre de ne pas parler de ce niveau racial.

Je comprends ce que vous voulez dire, mais c'est parce que nous sommes héritiers du système universitaire français, nous avons été formés par le système universitaire français, dans lequel les notions de genre et de race n'existent pas. C'est très difficile de le penser. Au niveau académique chez nous il y a pas de Women Studies, comme aux Etats Unis. Il n'y a pas les Black Studies. Alors pourquoi en Amérique Latine ces notions sont importantes. C'est parce que la majorité de la population n'est pas noire en Colombie, donc les noirs sont minoritaires, donc on est obligé d'en tenir compte, les indiens aussi d'ailleurs qui sont plus minoritaires, vous êtes obligés de tenir compte de la race parce que vous avez à faire à des minoritaires, qui sont présents, qui ont des éléments culturels différents, qui ont une couleur différente, etcetera. Tandis qu'en

Martinique et en Guadeloupe, c'est difficile de parler de la question raciale, hormis le tout petit groupe des blancs créoles, des békés. Mais tout le reste de la population, c'est pas un problème de race, c'est un problème de pigmentocratie, de couleur. C'est pas vraiment un problème de race. Donc la problématique raciale chez nous, elle ne concerne que le conflit entre l'immense majorité et puis un tout petit groupe de blancs. Bon, mais sinon la masse de la population n'est pas préoccupée par cette question, parce qu'elle n'est pas présente dans la vie quotidienne. Elle n'est pas préoccupée par la question de genre, les intellectuels non plus, et ni de l'homosexualité non plus. Dans les romans antillais il n'y a jamais d'homosexuels. Personne ne parle de ça. Sauf Maryse Condé, peut être.

Non, mais il y en a beaucoup.

Où ça ?

Dison Dionne Brand, de Trinidad, et puis...

Ah, non, je parle des francophones aussi. Bien sûr dans le Caraïbe Anglophone, peut être hispanophone, Puerto Rico, on doit en parler. Mais dans le Caraïbe francophone la question du genre, de l'orientation sexuelle et tout ça, ce sont des choses qui ne sont pas présentes. Mais pourquoi elles ne sont pas présentes ? C'est parce que nous sommes formés à la française. C'est à dire, que quand on est formé par le système intellectuel français, pour le français c'est pas la question. Je veux dire que quand ils entendent « Gender Studies », ils éclatent de rire, les françaises : « c'est quoi ce Gender Studies » Pour eux c'est débile. « Black Studies, mais ça n'a aucun sens. » Et dans mon université à la Martinique, si je dis : « Je veux créer un cour de Black Studies ou bien de Gender Studies » tous mes collègues ils vont me regarder et ils vont dire « il est complètement fou, mais c'est quoi ça. » Donc je veux dire qu'il faut bien comprendre que nous

appartenons, que nous le voulions ou non, à une sphère intellectuelle qui est la sphère intellectuelle française, et francophone en général, parce que ce que je dis là, c'est vrai dans tous les pays francophones, sauf le Québec, qui est très américain à ce niveau, et c'est pour cela que les français et les Québécois ne se comprennent pas très bien, et que méchamment les français, ils disent : « ces gens là, ce sont des Anglo-saxons qui parlent français. Et c'est vrai. C'est à dire, quand on voit un Québécois, c'est juste un américain qui parle français. Un gringo que habla francés. Dans toutes leurs réflexions, dans toutes leurs manières de penser. Mais hormis le Québec, dans tous les autres pays francophones, tout ce qui préoccupe l'université, comme *gender*, *homosexualité*, par exemple, ça n'a aucune importance, personne ne s'intéresse à ça. Et c'est ainsi qu'on nous a fait ce reproche, aux Etats Unis, quand on est allé présenter *L'Éloge de la créolité*, très durement, ah oui, dans beaucoup d'universités, j'ai été invité, et puis quand ils nous faisaient les questions : « Monsieur, mais il n'y a pas la question féminine, dans la « créolité », mais il n'y a pas la question raciale, et monsieur, il n'y a pas la question de l'homosexualité », et très durement, moi j'étais obligé de répondre, de dire « oui, pour vous c'est important, la race, l'orientation sexuelle, ou le *gender*, pour vous c'est important, mais vous devrez comprendre que peut être pour nous, c'est pas que ça n'existe pas, mais c'est moins important. » Alors, aux Etats Unis, ah, non, chaque fois que je vais là, et qu'il y a le débat, les gens, tous les gens qui sont dans les Départements de *Gender* et de tout ça, là, de *Feminism*, de *Black Studies*, nous disent, mais où est l'Afrique, where is Africa, où alors, où sont les homosexuels.... Je dis oui. C'est vrai. Ils ne sont pas là dedans. Mais quand on regarde la littérature francophone antillaise...

Sauf pour Haïti

Alors... est-ce que ce sont des haïtiens qui vivent en Haïti. Parce que si ce sont des haïtiens qui vivent en Haïti, je n'en connais aucun chez qui ces questions là apparaissent. Si sont ceux qui vivent à New York, les immigrés... d'accord.

Sí, sí, ou à Québec...

D'accord, mais ceux qui sont en Haïti même... parce que c'est pas une question... je veux dire que la vie, les problèmes auxquels les gens sont confrontés sont tels que ces questions là.... C'est pas qu'elles ne sont pas importantes. Parfois méchant, quand je suis énervé aux Etats Unis, je dis «Mais ça c'est le problème des riches, problèmes d'homosexualité, là, de *gender*, de *black*... Un haïtien ne se demande pas s'il est noir, ou... il s'en fout d'être noir, un haïtien. C'est pas ça le problème : qu'il est d'origine africaine.... Et je leur dis souvent « Mais les haïtiens sont plus africains que vous. Vous qui vous appelez « african-american », vous êtes les moins africains. Vous êtes des afro-saxons. » Parfois je suis très dur. Je dis « Mais regardez-vous, culturellement, qu'est-ce que vous avez d'africain ? Et vous nous critiquez parce qu'on parle pas d'Afrique. Moi, on est plus africain que vous... Un martiniquais est plus africain qu'un noir américain. Mais oui, un noir américain qu'est-ce qu'il a d'africain, à part la couleur. Mais moi, je veux dire que moi, je leur dis que « quand je suis devant vous, je vois un Afro-saxon : afro, parce qu'il est de couleur, et 'saxon', dans la tête. Afro-saxon. » Si, les Etats Unis sont peuplés d'afro-saxons et d'anglo-saxons, et je leur dis souvent « heureusement qu'il y a les hispaniques, et j'espère qu'il y aura de plus en plus d'hispaniques, [risas] pour envahir les Etats Unis [risas]

Et ils vous invitent encore aux Etats Unis ? [risas]

Non, mais ils ne peuvent pas arrêter. Je sais qu'il y a le problème au Mexique et tout ça, là, il y a des problèmes en ce moment, on tue... Mais ils peuvent pas dire ce qu'ils veulent. Dans un siècle les Etats Unis seront complètement hispaniques, ils ne peuvent rien faire. Parce que les femmes hispaniques font 4 enfants, les femmes noires font 2 enfants, et les femmes blanches font 1 enfant [risas]. Mais non, c'est des statistiques, c'est des statistiques, que j'ai lues le dernier mois. Les femmes qui font le plus d'enfants aux Etats Unis, ce sont des femmes hispaniques. Donc ils ont fait un calcul pour voir les afro-saxons, et les anglo-saxons deviendrons des minorités dans... Alors, le pays ne sera pas hispanique comme l'Amérique du Sud. Ça sera *Spanglish*, ou je ne sais pas quoi. En tout cas, je suis content, il ne sera plus « saxon ». [risas]. Et je leur ai dit ça. Et ils ne sont pas contents. [risas]

A un autre niveau, quel est votre avis sur l'indépendance de la Martinique ? Serait-elle viable et positive pour la Martinique? Quels seraient les problèmes ou défis?

En ben ! Moi je crois qu'elle est viable, parce que c'est pas la taille d'un pays qui fait qu'elle est viable. Il y a un petit pays, plus petit que la Martinique, qui s'appelle Barbade, qui vit normalement. Je vais souvent en Barbade, le niveau de vie n'est pas mal... C'est à dire qu'il suffit d'avoir des dirigeants qui orientent le pays d'une manière très particulière. Il y a l'île Maurice, qui est aussi indépendante, il y a des tout petit pays qui fonctionnent. Et en plus, il y a de grands pays comme le Congo où les gens meurent de faim. Et pourtant au Congo ils ont de l'uranium, ils ont du pétrole, ils ont tout. Non. Je pense que la question de la viabilité c'est une question politique. On peut quelque soit la taille, petit pays ou grand pays, si on n'a pas de dirigeants qui peuvent orienter les pays dans une bonne voie, on va à la catastrophe. Donc moi, je suis *pour* l'indépendance de la Martinique, j'ai toujours été pour l'indépendance de la Martinique, mais

malheureusement, il y a eu la semaine dernière, referendum, et 80% des martiniquais on voté, non pas contre l'indépendance, contre l'autonomie. Alors si c'était pour l'indépendance, ce serait 100%, qui aurait voté. Et depuis ce jour là, je me sens très mal, au point que j'ai presque envie de partir de la Martinique. Ah, oui, oui, oui. Je ne plaisante pas.

Et pour aller où ?

Ben, dans n'importe quel pays des Caraïbes, ou en Amérique Latine, ou n'importe où. Ou au Québec. Ou n'importe où, quoi. Je veux dire que, bon, je ne peux plus supporter de vivre dans un pays où les gens assistent à la mort de leur culture, et puis ils sont contents. Donc leur identité en train de disparaître, et ça ne les dérange pas. Ils sont tout à fait contents d'être assimilés, et d'être complètement isolés de leur environnement caraïbe, ils sont européens en Amérique, ce qui est une aberration. Quand on ouvre la télévision on a tous les nouvelles d'Europe, aucun de nous ne sait comment s'appelle le président de la Colombie, et bon, ils ne savent pas qui est le premier ministre, je ne sais pas... Ils connaissent Hugo Chávez, parce que Hugo Chávez il parle tout le temps, donc tout le monde le connaît. Mais bon, je veux dire que nous sommes totalement isolés de notre environnement. Et c'est comme si on était un morceau d'Europe qu'on a planté dans le Caraïbe. Toutes nos références sont européennes, nos renseignements, quand nos enfants lisent des livres, qu'on utilise, tout est européen. Et je dis que j'ai vécu ça toute ma vie, je ne peux plus supporter ça.

Mais la Martinique ne vous manquera pas si vous partez ?

Non, non... parce que j'y ai vécu longtemps, quand même. Je veux dire que bon, au bout d'un moment, je veux dire que si ce peuple, il ne veut pas changer, moi, je considère que

je peux vivre ailleurs. Bon j'avais ma mère, mais elle est décédée il y a deux mois, en fait, quatre mois. C'est elle qui me retenait vraiment en Martinique et les enfants sont grands et tout ça. Je veux dire que j'envisage sérieusement de partir... De toute façon j'ai décidé une chose après le referendum qui s'est fait : de ne plus écrire dans la presse, de ne plus participer à rien, et je voulais même supprimer mon site web, arrêter le site web. Et ce sont mes amis qui ont dit : « non, il ne faut pas le supprimer ». Alors je dis : « bon, ben, il continue », mais je suis dé-gou-té ! Je suis dégouté. Et vivre dans un pays où on ne participe plus à rien quand on est intellectuel, ça sera rien, quoi. Parce que si je ne veux plus écrire dans les journaux, je ne veux plus rien faire. Je me sens inutile. Peut être pas dans un an, peut être pas dans deux ans, mais à un moment où un autre, je pense que je partirai. Ah oui, oui, oui. De préférence dans un pays caraïbéen, ou je ne sais pas, Venezuela, Colombia, Costa Rica, il y a beaucoup des pays caraïbéen. Donc je verrai, le moment venu, quoi. Mais non, je suis dégouté. À la limite je veux même plus écrire mes livres, mes prochains livres ne vont plus se dérouler en Martinique, j'ai décidé ça. Non, je vais écrire mes livres, ça va se passer ailleurs, mais oui. Mais pourquoi pas. On peut être un auteur d'un pays, sans que ça se passe dans son pays, eh.

Vous aller revenir à ce livre de science-fiction que vous avez écrit sur la bananeraie et le mabouya qui grandit.... [risas]

[risas]. Non, mais ça c'est triste à dire, mais ça c'est franchement...

Ah, ça c'est triste à écouter

Oui, mais c'est la réalité !

Moi j'enseigne un cours de critique littéraire en Amérique latine, et le propos de ce cours c'est de faire voir aux étudiants que la littérature n'existe pas comme LA littérature, mais qu'il y a LES littératures, et aussi qu'il n'y a pas LA critique, qu'il y a LES critiques littéraires. Selon moi, la fonction du critique c'est d'ouvrir les mentalités à des nouveaux genres et caractéristiques textuelles, tel que le

« testimonio latinoamericano ». Je me dis régulièrement, en lisant des œuvres comme les antillaises, qu'il est nécessaire de penser la création littéraire selon de nouveaux critères, d'introduire d'autres notions et instruments pour en faire la critique. Comment voyez-vous ça, en tant qu'écrivain ?

Oui, c'est à dire, inventer des formes locales, quoi, oui ! C'est à dire que nous c'est ce qu'on a essayé de faire. Parce que quand Chamoiseau dit que nous ne sommes pas des écrivains, nous sommes des marqueurs de paroles ; c'est à dire que pour nous, le conteur est un modèle et on essaie de prendre sa manière de raconter et de la transposer à l'écrit. Par exemple, le conteur c'est quelqu'un qui conte de manière circulaire, chez nous, et non pas de manière linéaire. Ou alors quand il conte de manière circulaire, parfois il se trompe, il oublie des morceaux de son récit, il revient en arrière, c'est contradictoire, et donc c'est pour cela que souvent mes chapitres s'appellent des cercles. Donc je veux bien montrer par là que c'est la démarche du conteur créole que j'essaie d'imiter pour inventer une forme nouvelle à l'écrit. Je ne copie pas ce qu'il fait, parce qu'on ne peut pas à l'écrit copier l'oral, mais j'essaie de m'inspirer de sa manière de raconter pour voir si je peux récupérer des éléments qui vont me permettre d'inventer un roman créole. Moi, ce que j'ai écrit, je l'appelle « des romans créoles ». C'est à dire, pas créole au niveau de l'histoire qui est racontée, pas seulement au niveau des personnages ; créole au niveau de la forme aussi, au niveau de la construction du texte. Il y a un écrivain haïtien, Franketienne, qui a inventé un mouvement littéraire qui s'appelle le spiralisme. Et c'est à peu près la même chose. Moi, je ne savais même pas qu'il avait fait ça. J'ai lu ça dans la presse, « le spiralisme », et j'ai pris contact avec lui et je me suis rendu compte qu'on avait beaucoup d'idées communes, mais lui, il va plus loin. Lui alors il fait des textes dans lesquels il y a des photos, des collages, des marchands, c'est terrible ! Il va vraiment très loin dans la construction de ce qu'il a appelé le roman haïtien, le texte haïtien. Moi, je ne suis pas aussi audacieux, je dirais,

mais j'estime qu'on ne peut pas écrire aux Antilles ou en Amérique du Sud, en reprenant le modèle européen. Il faut le pervertir, il faut le transformer, il faut le bousculer. Et pas seulement au niveau de la langue. Il ne s'agit pas de mettre des américanismes, des créolismes ici et là, c'est pas ça. C'est au niveau de la structure même du texte qu'il faut changer ça. Et ça peut être très divers, eh. Par exemple, il y a un écrivain péruvien que j'adore, qui est Alfredo Bryce Echenique. Je le trouve... génial ! Mais ce n'est pas du réalisme, ce n'est pas le *real maravilloso*, Alfredo Bryce Echenique. Il a inventé une forme, mais que je n'ai jamais vu nulle part. *La vida exagerada de Martín Romana*, par exemple. Quand on lit ça, c'est une espèce de flow, c'est une espèce de... On se demande mais c'est quoi ce texte, est-ce que c'est une conversation, est-ce que c'est un délire, est-ce que c'est un roman, et je crois que Alfredo Bryce Echenique, il a inventé, il a réussi à inventer quelque chose qu'on ne trouve pas chez Vargas Llosa, par exemple. Parce que Vargas Llosa est extraordinaire, c'est vrai, mais c'est très classique. Je veux dire que sa construction ressemble au grand roman européen. Alors bien sûr il y a un petit côté latino-américain, mais enfin au niveau de la forme il n'invente rien, Vargas Llosa. Il est plus connu que Echenique. Echenique, vraiment, je trouve que ça c'est extraordinaire. Et il m'a beaucoup influencé dans certains de mes livres, ah si !

Alors, comme personne ne le connaît dans le monde francophone [risas].

« C'est magnifique ce que Confiant a fait » ils disent ! » [risas]

Voilà. Ils ne savent pas, sauf quand même, sauf quand même, un professeur d'espagnol à l'université de Montpellier, oui, Echenique a enseigné à l'université de Montpellier pendant dix ans. Il est à la retraite maintenant. Il [le prof] m'a dit : « Monsieur Confiant, vous connaissez Alfredo Bryce Echenique ? » Alors, moi j'ai été toute suite un peu inquiet, je dis « oui ». Il me dit : « Mais je trouve que dans tel et tel roman il y a des

choses qui ressemblent beaucoup ». Et je lui dis : « Oui, c'est un homme que j'admire beaucoup », etcetera. Et il m'a dit : « J'ai senti une influence de lui ». Mais bon, personne ne le connaît en France. Donc, c'est pas grave ! Mais j'ai voulu à un certain moment récupérer la forme qu'il a inventée... Je ne comprends pas qu'il soit si mal connu. Alors. Aussi Álvaro Mutis. J'ai récupéré des choses chez Álvaro Mutis, que j'aime beaucoup au niveau (alors, je sais qu'on le connaît plus comme poète ici), mais au niveau de ces romans.

Maqroll

Maqroll, etcetera, et puis le voyage avec Bashir... L'espèce de récit qui part et puis on ne sait pas où est-ce qu'il va... Et puis ils accostent dans tel endroit, et puis qu'est-ce qu'ils font là, on ne sait pas. Et tout ça je trouve ça extraordinaire. Alors Mutis et Alfredo Bryce Echenique, ce sont des gens chez qui je sens le désir de sortir du roman non seulement « maravilloso » mais aussi du roman à l'européenne, et bon. Mais c'est vrai que Llosa, *La fiesta del chivo* c'est extraordinaire. Mais ça n'apporte pas. Un américain aura pu écrire ça, avec le même talent, bien sûr. Un français, mais un français ne peut pas écrire ce que Bryce Echenique ou Mutis écrivent, non.

Et après, avec quelles autres écrivains, avez-vous dialogué (je n'aime pas le mot « influence ») ?

Ah oui, ce sont des écrivains latino-américains, ça c'est clair, oui, oui, oui.

Mais hier, à la conférence, vous avez parlé beaucoup de Rushdie...

Je ne suis pas du tout influencé par Naipaul, Rushdie, etcetera, mais ce sont des écrivains qui représentent la mondialité, en fin, parce qu'ils ne sont d'aucun pays. En fait, ils viennent de Trinité, et d'un état ou d'un autre de l'Inde, mais ce ne sont pas des écrivains

indiens. Mais à mon niveau personnel, la littérature qui m'a le plus marqué c'est la littérature latino-américaine. ça c'est clair. C'est à dire, Octavio Paz, Carpentier, Lezama Lima, tous ces auteurs. Surtout Jorge Amado, j'aime beaucoup Jorge Amado. Roa Bastos... la littérature latino-américain c'est la littérature que j'ai lue.

En espagnol ou en français ?

Alors, ça dépend... C'est très drôle, non ! J'arrive à lire la littérature espagnole en espagnol. J'ai moins de difficultés par exemple... J'ai lus *El salto del ángel*, de Zafón, mais c'est extraordinaire, en espagnol, sans difficulté ! Vous connaissez Zafón, cet auteur espagnol qui a un succès extraordinaire ? Et celui qui a écrit *La sombra del viento*.

Je ne le connais pas.

Mais il vend un million d'exemplaires en Espagne ! Oui, et il vend un million d'exemplaires dans le monde entier. Et Javier Marias de la Prada aussi, *El séptimo velo*. Donc je lis en espagnol la littérature espagnole, mais quand j'arrive à la littérature latino-américaine j'ai des difficultés à cause des américanisms. Parce que cet espagnol que j'ai appris à l'école c'est l'espagnol d'Espagne. Voilà, donc, je lis dans les deux, disons, mais plus en français, pour aller plus vite, et c'est vraiment une littérature extraordinaire. Quelques uns, comme Mutis, je les connais personnellement, eh. On s'est rencontré plusieurs fois, en France, au Festival Littéraire de San Malon, et c'est vraiment un tipe extraordinaire. Non, toute la littérature latinoaméricaine... Même Isabel Allende, je sais que c'est très commercial ce qu'elle fait, mais bon, moi j'aime bien. J'ai lu de tout. Alors, je suis influencé, inconsciemment, par la littérature française aussi. C'est pas volontaire. Mais comme je suis dans la sphère intellectuelle française je lis des ouvrages français, donc je suppose que inconsciemment, ça doit me travailler. Et puis j'adore la littérature

japonaise. J'adore ça. Ah, je trouve ça extraordinaire. Mishima, Yukio Mishima. J'adore la littérature japonaise, un auteur qui est plus ancien que Mishima, son nom m'échappe. Mais chez moi, j'ai une collection d'ouvrages japonais, et puis d'ouvrages érotiques chinois. J'adore lire la littérature... du XVII, XVIIIème siècle. Où rien n'est nommé. C'est à dire que absolument toutes les parties du corps ont des noms de fleurs, où le traducteur met une note au bas de page et puis il dit : « attention, n'oubliez pas que telle fleur ça veut dire le sein. Donc le personnage dit : « J'ai cueilli le sein » Alors il dit « j'ai cueilli telle fleur » mais il faut comprendre. J'ai toute une collection. Donc je suis très ouvert sur toutes les littératures, même un peu la littérature arabe, aussi, que j'aime pas mal.

Le Nord d'Afrique ?

En plus l'Egypte, et tout ça. Mafouz, etcetera.

Et Pamuk ?

Pamuk ? J'ai entendu parler de lui, le Turc, mais je ne l'ai jamais lu. On m'a dit qu'il est très bien, Pamuk, oui, on m'a dit ça.

J'adore Pamuk !

Je vais lire Pamuk parce que j'entend parler de lui, et il y a Yasar Kemal et tous ces auteurs, oui. En fait, si la littérature des Etats Unis... bon, il y des gens comme Faulkner ou Carlson MacCullers, les auteurs du Sud, que j'aime aussi et qui m'ont un peu influencé. Mais parfois je prends plaisir à lire des auteurs comme Phillip Roth, par exemple, ça m'arrive de temps en temps, Phillip Roth, je prends, et puis je lis. C'est pas souvent, eh ? Parce qu'il faut que j'oublie tout le côté anti-gringo que j'ai, qui est très fort chez moi, donc j'essaie de mettre ça de côté, et puis j'essaie de lire en oubliant. Mais c'est

difficile, quoi, parce que nous avons un rapport avec les Etats Unis, même si c'est pas notre colonisateur direct.

Et de la Caraïbe ?

Bon, de la Caraïbe, oui, j'aime bien tous les auteurs caraïbéens anglophones...

Même Sam Selvon ? Il n'y a personne qui parle de Sam Selvon ! Et je me dis, mais comment est-ce possible ?! il a de l'humour !

Il est extraordinaire, il est extraordinaire, il est extraordinaire. Je l'ai rencontré. Et le souvenir que j'ai de lui est très triste. On était dans un Colloque en France. En fait, ce n'était pas un Colloque, c'était plutôt une Manifestation d'écrivains caraïbéens. Et ils avaient invité Zoé Valdés, d'ailleurs, et lui pour Trinité. Et je me rappelle cet homme, ce grand homme il est, toujours solitaire, le regard perdu dans le vide. Et quand on repartait aux Antilles, donc on est reparti tous sur la Martinique et lui, après, il repartait à Trinité. Et à l'aéroport, je me souviens que je lui ai demandé : « Pourquoi vous êtes toujours immobile, et pourquoi votre regard est toujours fixé ? » Et il m'a répondu : « Je vois la mort qui vient, et je l'observe, je la vois venir. » Alors j'ai pris ça pour une parole d'écrivain, et quelques mois après il est mort. Mais il était très tranquille, comme un sage indien. Et il était toujours dans le Colloque comme ça, très tranquille, très immobile. Et tout le monde disait : « Mais il est étrange ce monsieur ». Alors les gens pensaient que c'était parce qu'il est devenu vieux et tout. Non ! Je lui ai posé la question, il m'a dit : « Je regarde la mort ». Et ce souvenir là est resté très fort chez moi, l'image que j'ai eue de Selvon : nous nous sommes assis à l'aéroport, à Paris, il est assis en face de moi, et c'est la seule fois que je lui ai parlé. Parce que pendant tout le Colloque cet homme m'a impressionné, il était très grand, et tout. Tout le monde avait peur de lui parler, et comme il restait toujours très immobile, fixe comme ça... et je me suis dit qu'un jour je

vais mettre ça dans un roman. Ah, non, c'est magnifique ça : « Je regarde la mort... » Ces sont des choses qui frappent, parce qu'un écrivain, ben ça frappe. Quand il a dit ça, je ne l'ai jamais oublié. Chaque fois que je vois un livre de Selvon ou que quelqu'un me parle de Selvon, c'est cette image et ces paroles que j'ai gardées de lui.

En tant qu'intéressé à l'écologisme, quels sont les effets du tourisme en Martinique, ou quels ont été les problèmes ou les discussions à ce niveau ?

Alors, non, il n'y a pas de problème à ce point, le tourisme est très faible en Martinique. Parce que nous avons un niveau de vie qui est très élevé, et les pays autour n'ont pas le moyen de venir comme touristes, et les américains ne viennent pas chez nous parce que personne ne parle anglais. Ils préfèrent aller dans les îles d'à côté, où ça coûte moins cher, et où les gens parlent anglais. Donc l'écologie n'a pas été détruite par le tourisme. Elle a été détruite par tous les gens qui veulent construire des villas partout. Donc beaucoup des terres agricoles sont détruites pour mettre de grandes villas, de grandes maisons, et des hôtels, et des choses comme ça. Et c'est une vraie catastrophe que nous avons, mais c'est pas le tourisme qui cause cette catastrophe. C'est la volonté de chacun d'avoir une villa... c'est trop petit.... En Colombie chacun peut avoir sa maison mais dans notre tout petit pays il faut construire des immeubles, même si ce sont des immeubles de 3, 4, 5... Non ! Chacun veut sa villa avec un jardin et tout. Mais si on fait ça c'est au détriment des terres agricoles ! C'est une véritable catastrophe, parce qu'un pays qui détruit ses terres agricoles, s'il y a une crise mondiale, comment il va faire pour subsister ?! C'est ça mon problème aussi !

Et pour finir, quel est votre secret pour écrire presque un roman par an [risas]

Alors, c'est pas un secret. C'est que, malheureusement, jusqu'à dernièrement, dans ma tête j'avais déjà tous les romans que je voulais écrire. C'est à dire que je savais tous les sujets que je devais traiter. Jusqu'à maintenant, j'en ai encore deux ou trois dans la tête. Donc, c'était assez ennuyeux, quand même, parce que souvent, je me disais : oh la la ! bon cette année je vais écrire sur les indiens, *La panse du chacal*. Et puis *Case à chine*, sur le chinois, et puis ceci. J'étais déjà programmé pendant des années. Donc pour le moment ça a fini par m'ennuyer. Je me suis dit : il faut un peu de fantaisie, changer et tout ça. Et je crois que je pourrai le faire maintenant, mais ce secret c'est pas un secret, c'est simplement que je me suis donné comme tâche d'écrire *La Comédie Créole*, parce que Balzac a appelé toute son œuvre *La comédie humaine*. Donc je me suis dit : Je vais faire comme Balzac. Balzac a écrit la comédie humaine, ben moi je vais écrire la comédie créole. Et donc je vais prendre chaque aspect de la société créole et je vais faire un roman. Et puis, il y a autre chose, qui est peut être un secret, c'est que je n'arrive jamais à écrire un livre, un seul livre à la fois. J'ai toujours trois, quatre livre à écrire ensemble. Donc tantôt j'écris trois mois sur celui là, je le laisse tomber, je l'oublie, et puis je reviens à un autre, j'écris six mois. Si bien que à un moment il y en a toujours un qui est fini. Donc je ne suis pas, comme certains écrivains, bon je prends un livre et puis je travaille dessus pendant un an ou deux, trois, et après je passe à un autre. Non. Je ne peux pas faire ça. Je suis trop anarchique. Bon, j'ai commencé à écrire un livre et depuis ça m'ennuie, je laisse ça de côté, j'écris un autre, et puis si celui là m'ennuie, j'écris un troisième, et puis je dis, tiens ! Je peux revenir au premier. C'est une manière très anarchique. Donc j'ai toujours deux ou trois livres qui s'écrivent en même temps. Et puis forcément il y en a un qui est plus avancé, et il arrive d'être publié, l'autre qui est déjà assez avancé, et puis il y a un autre qui vient. Donc c'est cette anarchie, bizarrement, qui donne de la productivité. Parce que je suis incapable de me raisonner et dire, bon, je vais

travailler sur un seul livre, par exemple... Maryse Condé ou Chamoiseau, le matin, ils s'assoient devant leur ordinateur et ils restent pendant 4 heures, et quand ils me disent ça : « Est-ce que tu... ? » Je dis « Oui, oui, oui » [risas]. C'est pas vrai. Au bout d'une demie heure, ça m'ennuie, je vais fumer une cigarette, j'appelle un copain, je vais boire un café, et puis deux heures après j'écris une demi heure, et puis, ah bon, ça m'embête. J'écrirai le lendemain. Totalement anarchique, quoi ! Mais quand je lis dans un livre... Une fois j'ai vu Chamoiseau rester pendant trois heures à écrire son roman, j'ai dit : « Mais comment il fait » Mais moi jamais je ne pourrai faire ça ! Mais je ne dis pas ça aux gens. Je dis, « non, je suis très sérieux, je travaille ». Mais c'est pas vrai. J'écris n'importe où, par exemple à la Fac quand j'ai pas cours, pendant une heure j'écris, dans les embouteillages, ah, j'ai une idée qui vient, je prends une feuille, j'ai toujours des feuilles, j'écris. N'importe où, quoi ! Et puis après je les rassemble. Mais je perds des choses aussi. Et je pique des crises de rage ! Non, je suis totalement anarchique. J'ai déjà perdu des manuscrits comme ça. Peut être 20-30 pages, 40 pages d'un texte. Et je suis obligé de réécrire. Et à ce moment là je me rends compte que, quand on réécrit, alors l'idée est encore fraîche dans la tête et on l'écrit, mais jamais on ne peut retrouver les mêmes termes. Et c'est fascinant, quoi. Ah, c'est fascinant. On ne peut *jamais* retrouver les mêmes termes. Souvent il m'est arrivé de perdre un texte. Par exemple, dix pages, et de les réécrire peut être le lendemain. J'ai écrit quelque chose de différent en ayant la même idée. Je me dis, mais c'est extraordinaire l'écriture. Ça ne peut jaillir qu'une fois. Et quand ça a jailli, la fois d'après, même si c'est la même idée, ce n'est jamais de la même manière. Et ça me fait comprendre que à chaque moment de notre vie nous sommes des êtres différents. En changeant. Parce que nous vivons avec l'idée de la permanence de nous-mêmes. Mais c'est totalement faux. Et l'écriture démontre qu'il n'y a pas de permanence, parce que la personne que j'étais hier, eh ben, elle n'est plus là aujourd'hui,

et elle n'est plus capable d'écrire ce qu'elle écrivait hier. Elle écrit d'une manière différente. Voilà.

LANGAGE DU DROIT ET DIGLOSSIE : ETUDE DE CAS

1. INTRODUCTION

Le langage juridique pose, dans tous les pays du monde, quelle que soit la langue utilisée, un problème au citoyen ordinaire. S'il relève du langage spécialisé, du technolècte comme disent les linguistes, de même que celui de la chimie ou de l'aéronautique, il a cette particularité qu'il s'agit d'un technolècte qui affecte la vie quotidienne de chacun contrairement à tous les autres. On peut passer toute sa vie sans jamais avoir affaire au langage de la chimie ou de l'aéronautique, tel n'est pas le cas du langage juridique. Il est omniprésent dans la vie quotidienne dans la mesure même où celle-ci est réglée, réglementée, par toute une série de textes, circulaires, documents de nature juridico-administrative. On sait aussi qu'il n'y a pas rupture entre les langues naturelles et la langue du droit, mais bien continuum et que ce dernier, le langage du droit, se sert de beaucoup de mots et d'expressions du langage courant qu'il prend dans un sens différents. L'exemple le plus fréquemment cité est celui du mot « meubles » qui pour le commun des mortels renvoie à du mobilier alors que pour un juriste cela peut renvoyer à du mobilier, à du bétail ou à une récolte encore sur pied. Il y a là donc une source de confusions qui peut être fort dommageable pour le citoyen moyen en tant que justiciable. Un deuxième problème réside dans le fait que le sens des mots juridiques évolue pour tenir compte des changements sociétaux. Ainsi « inculpé » a été remplacé, en droit français, par « mis en examen » pour mieux respecter les droits des personnes mises en cause dans une affaire.

D'autre part, au-delà des mots et des expressions, il y a, à un niveau plus profond, l'organisation même du discours juridique, son architecture, qui peut et est souvent un obstacle pour le non-initié. Si le discours se veut le plus neutre ou plutôt le plus impersonnel possible (d'où l'utilisation de la « non-personne » au niveau énonciatif et non du « je » ou du « tu/vous »), s'il affirme s'appuyer, notamment au niveau des décisions de justice, sur les seuls textes de loi, il n'en demeure pas moins que la loi, que le droit, ne parlent pas tout seuls. Derrière la célèbre balance, il y a des êtres humains, des personnes, des « je » donc, qui certes s'appuient sur les textes, mais jugent beaucoup aussi sur leur intime conviction. C'est dire que les textes de lois mais surtout les jugements peuvent parfaitement être analysés dans le cadre de la linguistique énonciative par exemple. Tout cela constitue ce vaste champ d'investigation que les Québécois ont été les premiers à labourer et qu'ils nomment la « jurilinguistique » ou linguistique du Droit. A ne pas confondre avec le droit linguistique, celui qui, dans un pays bilingue ou multilingue, définit les droits et devoirs des différentes communautés linguistiques en présence.

2. RENDRE LA JUSTICE EN DIGLOSSIE

Si donc le langage juridique pose problème dans les pays monoglossiques, c'est-à-dire ceux qui utilisent une seule langue comme la France, l'Angleterre ou l'Allemagne, la situation est autrement plus complexe dans les pays diglossiques tels que la Martinique au sein desquels deux langues évoluent au sein du même écosystème linguistique, l'une étant en position

dominante (en l'occurrence, le français), l'autre en position dominée (le créole), avec, entre ces deux pôles, toute une série de formes mixtes que l'on dit mésolectales. La langue dominante est celle dans laquelle s'exprime les instances du pouvoir c'est-à-dire l'administration, l'école, les médias et naturellement la justice. En Martinique, la justice est donc rendue en français, même si l'oralité des débats fait que d'autres langues, en particulier le créole, se manifestent fréquemment lors des procès. Divers problèmes naissent de cette situation puisqu'il suffit d'assister à une matinée d'audience au tribunal de Fort-de-France pour se rendre compte que la grande majorité des prévenus, d'extraction populaire, n'ont qu'une compétence passive en français. Le fait que la plupart des juges sont des gens de l'Hexagone et possèdent un accent jugé intimidant rend les interrogatoires particulièrement difficiles, entre des accusés qui se font répéter trois fois les questions, des avocats qui leur chuchotent quelque traduction à l'oreille et lesdits juges qui semblent souvent pris d'agacement. Dans certains cas, il est nécessaire de faire intervenir un interprète qui est tantôt un agent de police recruté sur le champ tantôt un véritable interprète, du moins quelqu'un qui se prétend tel et qui a été recruté sur cette base. Le problème qui surgit immédiatement est que maintenu durant trois siècles sous l'aile du français, le créole n'a jamais pu investir d'autres domaines que ceux de la communication quotidienne et surtout n'a jamais pu accéder à ce que J. Bernabé (1985) a appelé « la souveraineté scripturale ». Ce qui veut dire que cette langue n'a développé de langages spécialisés que dans quelques domaines particuliers (la pêche, l'artisanat, l'agriculture et l'industrie sucrière) et qu'elle est contrainte d'emprunter des lexèmes au français quand elle s'aventure dans d'autres domaines. Il n'existe donc pas de langage juridique en créole. En tout cas pas d'équivalent créole du langage juridique français. Ce qui fait que, dans la plupart des cas, la présence d'un interprète créole ne change absolument rien à la situation d'un prévenu qui ne comprend pas bien le français. Il ne comprendra pas davantage le créole ultra-francisé que lui parlera l'interprète.

Cette présence est, par contre, indispensable lorsque l'infraction qui a été commise, ou plutôt qui est reprochée à l'accusé, s'est déroulée dans un contexte créolophone et que les propos qui ont été tenus entre les divers protagonistes l'ont été en créole. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est un cas très fréquent, quasi-journalier, au tribunal de Fort-de-France et de Pointe-à-Pitre, au sein desquels il n'est pas rare d'assister à des scènes hilarantes, voire tragi-comiques, tel le cas de cet homme qui fut violé une nuit sur la Place de la Savane et à qui le juge métropolitain demanda : « Vous avez été donc agressé non loin de la statue de Joséphine... » et qui rétorqua, dans un jargon mi français mi-créole : « Non, misié li-jij, sans graissé ! », provoquant un éclat de rire général dans le public.

Plus sérieusement, nous allons nous arrêter sur deux affaires dans lesquelles il nous a été demandé d'intervenir en tant que créoliste par les avocats des parties plaignantes dans le premier cas ; des parties mises en accusation dans le second. L'une, la première, est à connotation raciale ; l'autre à connotation à la fois raciale et sexuelle. Le problème central, comme nous le verrons plus avant, est celui de la qualification de l'infraction lorsqu'elle a été commise en créole puisque le Nouveau Code Pénal, dans l'article 111-3, stipule que :

« Nul ne peut être puni pour un crime ou pour un délit dont les éléments ne sont pas définis par la loi, ou pour une contravention dont les éléments ne sont pas définis par le règlement ».

3. « CHABEN KA MANJE KOULI »

A la fin des années 80 du siècle dernier, l'avocat d'un Indien, cadre d'une société d'HLM, me demande d'intervenir à la barre du tribunal correctionnel pour expliquer une phrase injurieuse à connotation raciste qu'avait lancé à son client le directeur de ladite société lui-même « chaben ». Cette phrase, qualifiée donc de « délit », ce qui en droit la situe à mi-chemin entre le très grave qu'est le « crime » et le très banal qu'est la « contravention », était la suivante :

« Chaben ka manjé Kouli »

Littéralement, elle signifie « Les Chabins mangent les sales Indiens ». S'il n'était pas difficile d'expliquer que le terme « Kouli » était effectivement une dénomination injurieuse à l'endroit des descendants d'Indiens arrivés au milieu du XIXe siècle pour remplacer les esclaves noirs dans les champs de canne à sucre, plus difficile était de comprendre le sens de la phrase elle-même et de démontrer en quoi elle pouvait avoir une connotation raciste ou en tout cas dénigrante. En effet, si quelqu'un prononce, par exemple, la phrase « Les Français mangent les Bougnoules », on pourra toujours démontrer que « bougnoules » est péjoratif, mais on ne comprendra pas ce que la personne a voulu dire. S'agirait-il de cannibalisme ? Si oui, cela signifierait que l'insulteur s'accuse lui-même de quelque chose d'extrêmement grave, ce qui est peu probable. Faut-il prendre le sens de « manger/manjé » dans une acception métaphorique ? Auquel cas, le directeur de cette société d'HLM aurait voulu dire « Les Chabens dominant les Indiens » ou « Les Chabens sont supérieurs aux Indiens ». C'était là une interprétation possible, sauf que l'avocat du directeur de la société d'HLM n'eut aucune peine à démontrer que le terme « Chaben » pouvait, lui, aussi avoir des connotations péjoratives : « Chaben prel si », « Chaben tikté kodenn », « mové chaben » etc... Dès lors, dans la fameuse phrase incriminée, les deux termes raciaux utilisés, « Chaben » et « Kouli » étant aussi péjoratifs l'un que l'autre, il n'y avait là aucune intention raciste de la part du directeur de la société d'HLM. On peut imaginer la perplexité des juges hexagonaux pour lesquels ces désignations phénotypiques ne veulent pas dire grand-chose, étant peu au fait des subtilités pigmentocratiques de la société martiniquaise, mais aussi peu au fait de l'histoire de la société martiniquaise. En effet, seule cette dernière permet de comprendre le sens réel de cette phrase apparemment énigmatique : « Chaben ka manjé Kouli ». Comme nous l'avons dit, au milieu du XIXe siècle des travailleurs indiens et chinois sont conduits à la Martinique afin de suppléer à la désertion massive des champs de canne à sucre par les esclaves noirs. Au départ, le terme « Kouli », qui provient d'un mot chinois qui signifie « travail de force », était indifféremment utilisé pour les immigrants chinois et indiens. Puis, le Conseil général de la Martinique décidant d'arrêter l'immigration chinoise à cause du comportement particulièrement belliqueux de cette dernière, le terme « Kouli » finira par s'appliquer aux seuls Indiens dont l'immigration dura encore trois décennies. Et du même coup, la coutume chinoise de manger du chien, leur sera, à tort, attribuée. D'où l'expression péjorative créole :

« *Kouli ka manjé chien* » (Les Indiens mangent du chien)

En rapprochant cette expression créole de la phrase prononcée par le directeur de la société d'HLM, tout s'éclaire :

« *Chaben ka manjé Kouli* » -----« *Kouli ka manjé chien* »

Conclusion, subliminalement, le directeur de la société d'HLM avait voulu dire « *Kouli sé chien* » (Les Indiens sont des chiens)

Mais il nous fallait aller plus loin dans l'analyse dans la mesure où le terme « chien » en français est ambivalent : il peut être péjoratif comme en créole mais aussi laudatif comme dans l'expression « Cette femme a du chien » signifiant « Cette femme a beaucoup de charme ». Dans l'univers antillais, le rapport des gens de couleur avec le chien a toujours été un rapport de vive hostilité pour la simple raison que pendant l'esclavage, les maîtres blancs utilisaient des chiens spécialement dressés, souvent importés de Cuba, pour faire la chasse aux esclaves fugitifs, les fameux nègres marrons. Après l'abolition, les nouveaux libres ont continué et cela jusqu'aux années 70 du XXe siècle à traiter les chiens en ennemis et le jeu favori des garçons consistait à lapider les chiens qu'ils rencontraient sur leur passage. Ce n'est qu'à compter des années 80 qu'on a vu apparaître, dans la classe moyenne antillaise, des chiens de compagnie du genre teckel ou yorkshire. C'est dire que le mot « chien » a, en créole, une connotation nettement plus péjorative qu'en français et c'est d'ailleurs pourquoi, dans cette langue, « faire un sale coup » se dit « fè an kout chien », littéralement « faire un coup de chien ».

Forts de ces explications lexicologiques et historiques, les juges ne purent que condamner le directeur de la société d'HLM pour injure à caractère racial, lui infligeant dans le même temps une amende de 30.000 francs. Mais imaginons un instant que l'avocat de l'Indien n'ait pas eu la présence d'esprit de faire intervenir un créoliste, que se serait-il passé ? Le verdict aurait-il été le même ? Il est permis d'en douter. Dire le droit, rendre la justice en Martinique en omettant complètement le fait que nous relevons d'une histoire et d'une culture assez différentes de celles de l'Hexagone et que nous évoluons dans un écosystème diglossique peut dès lors conduire à des aberrations judiciaires.

4. « ANNOU KOKE YICH BETJE »

La deuxième affaire dans laquelle il nous a été demandé d'intervenir est très récente puisqu'elle date de 2009, au moment où éclata la grève générale qui paralysa la Martinique durant plus d'un mois. Au même moment, CANAL + diffusa un documentaire intitulé « Les Derniers maîtres de la Martinique » dans lequel étaient interviewés un certain nombre de Békés ou Blancs créoles qui tenaient des propos à la limite du racisme et, pour l'un d'entre eux, ouvertement raciste puisqu'il condamna le caractère métissé des Antillais de couleur, claironnant que chez les Békés tout le monde avait la même couleur de peau alors que chez les non-Békés régnait une sorte de dysharmonie pigmentaire. Ce documentaire provoqua un tollé en Martinique, une véritable levée de boucliers. Des gens, ulcérés, menacèrent, d'envahir la presqu'île du François où vivent la plupart des riches Békés, le quartier Cap Est, péjorativement désigné sous le vocable de « Békéland ». Parmi les réactions diverses et variées qui firent suite à cette émission, il y en a eu une pour le moins curieuse qui a valu à

ses promoteurs d'être gardés à vue durant quarante-huit heures et d'être mis en examen ensuite pour « incitation au viol et à la violence à caractère racial », double qualification de l'infraction qu'ils sont donc accusés d'avoir commis, infraction qui est un délit et relève là encore du tribunal correctionnel et non du tribunal de simple police. Ces personnes ont, en effet, créé un site-web intitulé « Annou koké yich Bétjé » dont la signification en français est sujette à caution. Dans une acception immédiate, cela signifie « Faisons l'amour aux enfants des Blancs créoles », mais les avocats de certains Békés qui ont porté plainte ont une traduction tout à fait différente. A les entendre, le vrai sens de cette phrase serait « Violons les filles des Blancs créoles ». Dès lors, les choses prennent une toute autre tournure et les promoteurs de cette initiative pour le moins douteuse, il faut le dire, se retrouvent en position difficile. L'expertise qui nous a été demandée (le procès doit se dérouler dans quelques semaines) porte sur deux termes de cette fameuse phrase : le terme « koké » et le terme « yich ». La justice veut savoir si « koké » signifie « faire l'amour » ou bien « violer » d'une part et si « yich », d'autre part, signifie « fille » ou « enfant ». Dans une première acception, celle des accusés, il ne s'agirait que d'une simple incitation au métissage par le biais de l'acte amoureux de manière à contrer le discours anti-métissage du Béké interviewé dans l'émission de CANAL + ; dans l'autre cas, celui des plaignants, il s'agirait tout au contraire d'une (inadmissible) incitation au viol des filles békées, d'une réactivation du vieux rêve de l'esclave qui veut par ce biais se venger de son maître.

Examinons le terme le plus délicat, le premier, à savoir « koké ». Comme dans n'importe quelle langue, les mots courants en créole sont polysémiques. On le sait, il n'y a guère que les mots techniques à être monosémiques. « Koké » donc dans une première acception signifie effectivement « faire l'amour », mais est perçu de manière vulgaire, si bien que dans un couple, par exemple, on dira plutôt, pour « Faisons l'amour ! », « Annou fè an ti bagay ! » ou « Annou fè an ti kéchoy ! », euphémisme qui signifie « Faisons un petit quelque chose ». Il faut rappeler, comme l'a démontré J. Bernabé, que le noyau central du lexique créole est centré sur la sexualité (par exemple dans « dékalé » qui signifie « détruire », il y a la racine « kal » qui signifie « verge ») et cela parce que la domination esclavagiste est aussi une domination sexuelle, celle de l'homme blanc sur la femme noire esclave. Il y a donc toujours de la violence dans la sexualité antillaise depuis de trois siècles et demi. Ce qui permet de comprendre qu'effectivement, le mot « koké », dans une seconde acception, puisse signifier « violenter » ou « faire l'amour par la force », car le créole dispose par ailleurs d'un mot spécifique pour « violer » qui est « anviolé ». Dans cette seconde acception, il s'agit davantage de punir l'autre, la femme donc, plus que de satisfaire un besoin sexuel. En même temps, il est clair que la frontière entre « violenter » et « violer » n'est pas très nette. Mais on peut fort bien avancer une troisième acception qui prendrait « koké » au sens figuré, qui signifie « dominer », comme dans la phrase « Yè oswè, Golden Star koké Klib Kolonial » (Hier soit, l'équipe du Golden Star a dominé celle du Club Colonial). Dans ce cas, la phrase incriminée signifierait « Dominons les descendants des Békés » et serait donc de nature purement politique.

A l'heure présente, notre religion n'est pas encore faite quand à la signification exacte à donner à ce mot « koké » car si l'on se rapporte au contexte dans lequel la phrase incriminée est apparue, on peut très bien y voir soit un appel au métissage généralisé soit un appel au viol des filles békées. Cela me permet d'ailleurs d'en arriver au deuxième terme à éclaircir à savoir « yich », mot créole qui vient de l'espagnol « hijo/hija ». Le créole est une langue dans laquelle la distinction masculin est très peu marquée, moins marquée encore qu'en anglais, par exemple. Si l'anglais distingue « he » (il) de « she » (elle), le créole, lui, ne dispose que d'un seul mot « i ». « Yich » donc signifie « enfant » sans distinction de sexe et peut signifier tout aussi bien « garçon » que « fille ». Notons d'ailleurs qu'en français, bien que la distinction masculin/féminin soit très forte comme dans toutes les langues latines, le mot « enfant » est lui aussi asexué au pluriel. Si au singulier on distingue « un enfant » d'« une enfant », au pluriel, on se retrouve dans exactement la même situation que le créole : « enfants » au pluriel peut renvoyer aussi bien à des garçons qu'à des filles ou aux deux à la fois. Quand donc les plaignants békés affirment que le mot « yich » signifie « filles », il s'agit là d'une interprétation que rien dans la langue ne vient appuyer. Sauf que effectivement, du moins au regard de la loi, le crime appelé « viol » met toujours en cause un agresseur de sexe masculin et une agressée de sexe féminin. Si donc on prend le mot « koké » au sens de « violer », il est logique d'en déduire que le mot « yich » ne peut signifier que « filles ».

Tout ce qui vient d'être exposé pose en fait une question bien connue des linguistes et des sémioticiens : celle du « sens littéral » et du « sens figuré » des mots. Ce distinguo, qui est enseigné dès l'école primaire comme s'il relevait de l'évidence ou du bon sens, a été fortement remis en question ces dernières années. C. Marque-Puceli (200 : 8) note ainsi que « ...Culioli et ses disciples ne distinguent pas de sens concret premier (*le lit où l'on s'étend* par exemple) et de sens abstrait second (*le lit du fascisme* par exemple), mais une seule identité de *lit* que doit résumer une « forme schématique » qui se décline de telle ou telle façon selon les contextes. ». Si l'on va dans cette direction, la troisième acception de « koké », celle de « dominer », est fortement sujette à caution.

Nous n'insisterons pas puisque le procès ne s'est pas encore déroulé et que c'est au tribunal de trancher, pas à nous. Mais cet exemple montre, une fois de plus, que l'exercice de la justice à la Martinique, mais encore plus en Guadeloupe et en Guyane, pays beaucoup plus créolophones que celle-ci, ne saurait ignorer l'existence de la diglossie et du conflit permanent entre la langue française et la langue créole.

4. CONCLUSION

Les deux cas qui viennent d'être analysés ne sont absolument pas des exceptions. Ils se produisent, à des degrés divers, à quasiment toutes les sessions des tribunaux aux Antilles et en Guyane, avec des conséquences qu'on imagine aisément défavorables pour ceux qui s'estiment légitimement diffamés, insultés ou agressés. Cette situation nous amène à penser qu'il serait nécessaire de créer dans nos pays des postes de ce que les Québécois appellent des « jurilinguistes » c'est-à-dire des personnes ayant une double qualification, une qualification dans tel ou tel secteur du droit et une formation en créolistique c'est-à-dire en

linguistique créole. Car cette situation existe depuis fort longtemps. Lors des deux procès de Léopold Lubin, l'homme de couleur qui avait été frappé par un Blanc, en 1870 et condamné aux travaux forcés, chose qui embrassa le Sud de la Martinique provoquant l'incendie de cinquante-deux plantations de canne à sucre et une insurrection quasi-révolutionnaire, la question diglossique s'est manifestée. Selon G. Souquet-Basiège (1979), lorsque le Blanc Augier de Maintenon reprocha à Lubin de n'avoir pas déplacé son cheval pour le laisser passer, sur l'étroit sentier reliant les communes du Marin et de Rivière-Pilote, cette remarque :

« ...ne fut pas du goût de Lubin qui riposta immédiatement en langage créole : « Eh bien ! venez, vous verrez ce qui vous arrivera ! »

Lors du second procès, après que Lubin a infligé une correction à Maintenon dans une rue du Marin quelque temps après le premier incident, on peut lire dans les minutes dudit procès les propos suivants de Maintenon :

« Après m'avoir lâché, Lubin m'a dit : « Ou tini compte ou, c'est tour camarade ou ». Je rapporte le sens de ces paroles, plutôt que les expressions propres, car je ne parle pas bien créole. »

Par deux fois donc, Lubin a été jugé et condamné à partir ou à cause de propos tenus en créole et dont le plaignant, comme on vient de le voir, n'était même pas certain de la teneur exacte. Il apparaît donc que la situation antillaise a de fortes ressemblances avec celle de la France du début du XVI^e siècle, celle de François 1^{er}, lorsque ce dernier décréta que désormais tous les actes légaux et notariés se feraient dans la « langue vulgaire » à savoir « le françois », et non en latin (il s'agit de la fameuse ordonnance de Villers-Cotterêts datant de 1539). Ne pourrait-on pas enfin, outre la création de postes de jurilinguistes__et là, on passe de la linguistique du droit aux droits linguistiques__envisager des tribunaux dans lesquels certains plaignants ou accusés, visiblement créolophones unilingues ou en tout cas francophones passifs, auraient la possibilité non seulement de s'exprimer en créole, mais d'avoir aussi en face d'eux des juges qui seraient en mesure de le faire ? C'est déjà le cas dans trois pays créolophones : Haïti, Sainte-Lucie et les Seychelles.

Bibliographie

BERNABE (Jean), 1985, *Fondal-Natal, grammaire comparée des créoles guadeloupéen et martiniquais*, L'Harmattan.

MARQUE-PUCELI (Christiane), 2001, *Présentation*, revue « Langue française », n° 129, pp. 3-20.

SOUQUET-BASIEGE (G.), 1883, rééd. 1979, *Le Préjugé de race*, éditions Désormeaux.

Scot T. Allen, trans., 26 Sep 2003

**Origins and Future of Creole Language and Culture,
an Interview with Raphael Confiant**
27 May 2003 at the UAG?, Fort de France, Martinique
Jacqueline Couti

Jacqueline Couti: I would like to hear your ideas about language and the way in which you've brought the French language closer to French Caribbean or Antillean culture, how you've appropriated it for yourself. Have you tried, instead of using Creole words, to find words in Old French or words from Canadian, Acadian, as we've seen in the works of Acadian authors like Antonine Maillet?

Raphael Confiant: There are two possibilities regarding our appropriation of French, for French Caribbean people or Antilleans. We can either sprinkle our French with Creole or decide to Gallicize these expressions, these Creole words. Patrick Chamoiseau, for his part, uses raw Creole words. In his writing, we find "*djok*," "*dorlis*," etc. I prefer the strategy of re-Gallicizing them. When I say re-Gallicizing, remember that 90% of the Creole lexicon comes originally from French, but be careful, not from today's standard French. Creole's roots are in dialectal French from the seventeenth century, which is to say from Norman, Poitou, Picardian, Vendean. The Acadian language you mentioned is simply Norman French that did not evolve because the links to France were cut, and as you know, Nova Scotia was colonized by England. So the current form of Acadian became fixed as their everyday language, Norman; but the first French colonists who came to the Caribbean were from Normandy, Picardie, the Vendee, and their language was fairly close to Old French. And when we say that Creole comes from French, we're wrong. Creole comes from French dialects of the seventeenth century, which, precisely, are not standard French because what

became standard French was the French of Paris, the Parisian dialect of the seventeenth century which was called Francien. So, if we take a Creole word like “*razié*,” which means bush, I can decide to write “Il était dans le *razié* (He was in the *bush*)” using the Creole word, or seeing that this word has an earlier French origin, which is “*hallier*,” I could write “*hallier*.” You see, what I do in the end is to return to an earlier stratum of French, a popular layer, a pre-classic layer because the seventeenth century emasculated the French language. Before then, it was rich with all its dialects and then as you know, Malherbe the grammarian decreed with his terrible expression that “We must de-Gasconize the French language (Il faut dégasconner la langue française).” And Antonine Maillet, whom I know well, describes this with a beautiful image; she says that “at the time of Rabelais, French had 100,000 words, and a century later, after Racine, there were only 5,000 left (à l’époque de Rabelais le français avait 100 000 mots et un siècle après chez Racine, il n’en reste plus que 5 000).” So we renew our language with an older source of French, forgotten by the French people today because classic French was imposed. In this way, when we create our own French, Antillean, we aren’t creating it *ex-nihilo*, from nothing. We create it starting from the roots of an earlier French: Old French and the dialects of the North of France and from words created here. The Creole language took root in the islands of the Antilles; it created its own words, its own vision of the world. Beyond words and expressions, we must recover a vision of the world and transplant it onto the French language. And this, this is a job that nearly requires Alchemy; it’s not a project that we can decorticate in a rational manner, or linguistically. It’s through the Alchemy of creation that this will happen. Of course, literary critics can always deconstruct the processes, analyze them, but for the moment, I mean, when we create them, we don’t do it as a mechanical game like Tinker Toys.

J.C.: Do you think that your approach with regard to the problem of protection of the language compares to that of Antonine Maillet? She speaks of a consciousness that the Acadian language is doomed to disappear and I remember that you said, in *La traversée paradoxale d'un siècle* that you were afraid for Creole. Do you still feel the same way?

R.C.: Oh, yes! Of course, there's been a lot of progress concerning Creole in the past thirty years: we have a recognized spelling system; there is a university diploma (*licence*); a certificate for teaching Creole (*Capes*); there are several schools where we teach Creole; there is even an oral exam at the high school level (*baccalaureat*) for those who choose to take it—that started in 2000, three years ago now. We've made a great deal of progress institutionally. However, the language has qualitatively lost its strength at the same time as it has found new spaces. Televised news is broadcast in Creole on two channels: ATV and RFO. But on the level of quality of the language, it's become frenchified. Because it hasn't been widely taught, once the people have been linguistically Gallicized, we no longer see the creative mechanisms of language in operation. And the creative mechanisms of Creole are blocked, which is to say that the Creole speaker, instead of creating a word, will borrow one from French. That wouldn't be serious if it was only a word, but it's whole phrases, for example, "Nou kai diskité de la grille dé salaire." Certainly part of this is Creole, "We are going to discuss (Nou kai diskité)," yes, but what about "the salary scale (la grille dé salaire)." You hear that kind of thing more and more. I'm very afraid for Creole. It won't die like a foreign language, like an Amerindian language encountering Spanish, or Breton running up against French because these languages are so different that one of them can die a brutal death. But since French is very close, since Creole is very close to French, it is paradoxically protected. For a long time, people will continue to speak, believing they are speaking Creole, but they will no longer be speaking Creole. We've tried to form a counter-movement by publishing

books, establishing the university degree in Creole, but it's at too low a level, as far as I'm concerned. I won't portend what will happen, but I have great apprehension for the survival of Creole. And if Creole disappears—and I tell Chamoiseau who doesn't take it seriously enough for me, I encourage him to write in Creole also, but he hasn't done it yet—our books will be hard to understand for future generations. Especially Chamoiseau's books, because he writes “*dorlis*” where I write “*incube*” (*incubus, evil spirit who enters women's bodies during sleep*); he writes “*razié*” where I write “*hallier*.” While I write books in Creole, paradoxically, I have a clearer conscience of the border between the two. But if the Creole language disappears, who will be able to read *Texaco* in fifty years? A reader needs a Creole frame of reference to understand that book, or at least to understand it well, because when a foreign reader reads us, he only understands half of what we recount, we shouldn't disillusion ourselves. Unless he has knowledge of Creole, he can only understand fragments of our text. This is serious for us; if Creole disappears, that means our texts will be only partially understood, even by our compatriots.

J.C.: Do you see the changes in Creole as an evolution or rather...

R.C.: A decreolization. All languages evolve, but they evolve in a manner I'd call natural, while the evolution of Creole is a restricted and forced evolution because French relentlessly encroaches on its territory. The only inviolate territory controlled by Creole was that of song. Creole was very strong there. Recently, we've observed an invasion of even this territory by French, for commercial reasons. People want to reach a larger market than just the Creole market. All this puts Creole in danger and I don't see this as an evolution at all. Evolution implies a normal process, while what's happening here is a decreolization, a loss of the language, a transformation of the language as a result of the pressure of exterior forces. And

since there are very few of us defending it, if there is no collective reaction in time, Creole is threatened.

J.C.: So the university degree, the teaching certificate, all your efforts, are not yet enough?

R.C.: No way! It's not that what we've done amounts to nothing, but I mean that we must act collectively, across the Martinican and Guadeloupean community, if we're to save Creole. Of course, we will delay its expiration. You know, if you go to the South of France where no one speaks Occitan, you'll find that they have a university diploma and a teaching certificate in Occitan. Only a tiny handful of people speak Occitan any more. We're lucky that we still have a language that remains relatively alive, but things change fast.

J.C.: Do you think that your growing readership can help you?

R.C.: The French that we write poses a danger for Creole. I mean that French can replace Creole. Do you see the problem? People feel the pleasure of Creole without taking the trouble of reading it. That's why I was reticent at the beginning, because in time Antillean French may replace Creole. Yes, it can replace it since in the end it unites the advantages of French and Creole—advantages of French because it's a major international language, and at the same time the advantages of Creole because it flatters our little navel, our Antillean ego. But then, what else could we do? I mean we're obliged to defend them both at the same time; the weapons don't make a fair match. French benefits from its whole international aura, while Creole is the official language in just two countries: Haiti and the Seychelles. And here, it's largely rejected. So much so that my hope is that people who come to Antillean French will come to Creole—that's Chamoiseau's theory, but I'm more skeptical. In any case, I won't

see Creole die during my lifetime. That reassures me. What I'm saying is egocentric. I think that what will occur is the same as what happened in the English-speaking Caribbean. In Jamaica for example, there was a very different English Creole, incomprehensible for an American. However, today the English-speaking Caribbean has a "Caribbean English," just as we have Antillean French.

J.C.: Thus, it's a common process...

R.C.: Of progressive absorption.

J.C.: But is this negative?

R.C.: For me it's negative because our language is Creole, that's what we've created. We are, black Antilleans, one of the rare American black peoples to have created a language. Therefore, I would fight to the death for Creole, but I am realistic. I know very well that languages are mortal. I find it negative that Creole could disappear. At least I know there is one country where it will never disappear, and that's Haiti. During the time that 90% of the population becomes literate, that another language takes the place of French, Creole is safe.

J.C.: Then is literacy is not all positive...

R.C.: Because it's not taught in Creole, that's all. It's taught in another language—the same thing is happening in black Africa. We can talk about literacy, yes, but in what language? If a people become literate in another language, we should expect the language of the country to disappear. In Martinique, the people have become literate only in French. Literacy in French

is detrimental to Creole, as it is detrimental to Wolof. In Haiti, literacy is taught in Creole and also in the Seychelles, partially. When the language is both spoken and written, it can survive. In Saint Lucia and Dominica, Creole is threatened, very threatened. I wonder if this isn't the same process that has happened in Trinidad, because in Trinidad in the nineteenth century, 70% of the people spoke Creole and the first Creole grammar with a French lexical basis was written by a Trinidadian, John Jacob Thomas, in 1869. It was entitled *The Theory and Practice of Creole Grammar* and the Creole described by John Jacob Thomas was Martinican Creole. And there are still regions of Trinidad where they speak our Creole. Creole is threatened everywhere except in Haiti, and on the other side [of the world] in the Indian Ocean, in the Seychelles. This is only because state power has taken charge of the question. Creole is the official language in Haiti, and it is an official language in the Seychelles. At the same time, it is barely tolerated in the French overseas departments (DOM), in Saint Lucia, in Dominica, but in these places the state power isn't protecting it. A language can't live alone in the modern world. Look at all the measures taken on behalf of French, look at what the Quebecois have done to save their language, even prohibiting public signs in English. Here, even the separatists consider the language a marginal issue while in the entire rest of the world, when there is a nationalist movement, language is one of the first elements. Take a look at any people in revolt who want to establish a strong identity, who are trying to affirm their self-identity.

Lafcadio Hearn : The Magnificent Traveler

Raphaël Confiant

I shall not forget the day when I suddenly realized that Lafcadio Hearn was the first person to have truly understood__or more precisely, to have put into words__the reality of a tropical nightfall. An extraordinary achievement for the Anglo-Greek journalist-poet-folk researcher and diarist who visited my mother country Martinique at the end of the nineteenth century. Not only that, but his other great triumph was to have described this event in a way both precise and poetic. This revelation came to me at the end of an April day, during the

dramatically short moment of time that we islanders generally hesitate to call « dusk ». I was staring at the summit of Mont Pelée, that famous volcano which erupted in 1902 destroying the 30.000 inhabitants of St. Pierre, the former capital of Martinique. It was then that I noticed that the sky around it was extremely clear and bright. This aura had a charming gray-pink color__ and even the flanks of the volcano were surrounded by a soft orange light that contrasted sharply with the massive folds of darkness that were settling over the land and the forest around me. In fact, the sky was still in daylight, whereas the earth had almost plunged into the mysterious arms of the tropical night.

At that moment, I remembered the strange lines I read three days before in Hearn's *Two Years in the French West-Indies*. This was a book in which, pursuing my ecological interests, I had looked for the confirmation that in the nineteenth century the *courbaril* tree, a now rare and precious wood, was extremely common. I had never paid much attention to Hearn before, considering him as just one more European dandy in search of exotic charms and landscapes. I was making a big mistake. Lets' listen to his description of Martinique's tropical night :

In these tropic latitudes Night does not seem « to fall »__ to descend over the many-peaked land : il appears to rise up, like an exhalation, from the ground. The coast-lines darken first ; __then the slopes and the lower hills and valleys become shadowed ; __then, very swiftly, the gloom mounts to the heights, whose very loftiest peak may remain glowing like a volcano at its tip for several minutes after the rest of the island is veiled in blackness and all the stars are out...

After less than two years of living in Martinique, Lafcadio Hearn had succeeded in penetrating one of the most jealously guarded secrets of our ancient *quimboiseurs* (witch-doctors) : that the secret spirits of the countless thousands of Caribs and Africans who perished uneder European colonization are still protecting us, the Creole people. These spirits don't live in the skies like Christian ones, but remain asleep during the day in the high branches of sacred trees such as the *fromager* (cotton-silk tree). Only once the last rays of the sun begin to glimmer, do they start roaming in the darkness that rapidly engulfs men, houses, animals and fields. Lafcadio Hearn had the intuition of their presence and this is why he paid so much attention to the Creole tales and legends that he gathered from the mouths of old maids or venerable storytellers. This magnificent traveler was sensitive to colors and sounds and the peculiar way they shape our everyday lives in the Caribbean islands.

First the colors : he discovered

DU CARNET DE CREDIT A LA CARTE DE CREDIT

Raphaël Confiant

L'AMDOR a organisé, les 27 et 28 mars, un colloque international sur la question de l'endettement des familles en Martinique avec des intervenants de France, du Québec, de la Jamaïque et de la Martinique.

Voici la communication que Raphaël Confiant y a présentée...

INTRODUCTION

Mesdames et messieurs,

La réflexion que je vous propose cet après-midi ne sera celle ni d'un économiste ni d'un spécialiste des questions bancaires ou financières ni d'un historien. Je suis avant tout un écrivain c'est-à-dire un observateur au quotidien de la société dans laquelle je vis d'une part et un explorateur de notre mémoire collective de l'autre. Si je m'autorise donc à aborder le thème intitulé « Du carnet de crédit à la carte de crédit », c'est que nul ne peut échapper à l'économie, aux échanges de biens et de services, à moins de vivre en ermite au fin fond des bois. On peut fort bien ignorer la littérature, la philosophie, les mathématiques ou l'astronomie, mais c'est chose tout à fait impossible s'agissant de l'économie car en devenant *homo sapiens*, l'homme est devenu en même temps un *homo economicus*, chose que l'on a trop tendance à oublier. Dès le premier troc *bokantaj* dirions-nous en créole aux tout premiers âges de l'humanité, il s'est retrouvé au cœur d'un phénomène qui ira en se complexifiant au fil des siècles et cela à un point tel que le citoyen d'aujourd'hui écoute, à la radio ou à la télévision, les nouvelles du CAC40 ou de l'indice NASDAQ sans trop bien savoir ce que recouvre ces expressions pour le moins ésotériques. Nous y reviendrons...

Avant de parler du carnet de crédit, je pense qu'il est nécessaire d'examiner notre rapport à l'argent et quand je dis nous, je veux parler de toutes les composantes de notre société à savoir Amérindiens caraïbes, Européens, Africains, Indiens, Chinois et Arabes (Syro-libanais si vous préférez), ceux que j'ai pris l'habitude de nommer les six peuples fondateurs de la culture créole. Pourquoi commencer par l'argent, ce mot devant être pris ici au sens de tout instrument permettant d'échanger des biens ou des services sans être obligé de fournir la même chose en contrepartie au vendeur, ce qu'est précisément le troc ? C'est que l'argent, sous toutes ses formes, permet d'économiser, de thésauriser parfois, bref de prévoir le lendemain, l'argent, étant une sorte de gage sur l'avenir.

RAPPORT DES SIX PEUPLES FONDATEURS AVEC L'ARGENT

Nos premiers ancêtres, les Caraïbes, qui vivaient ici, je le rappelle depuis des millénaires avant l'arrivée de Christophe Colomb, ignoraient, comme vous le savez, les échanges monétaires. Ils vivaient du troc, c'est-à-dire de l'échange : un bien contre un bien, ou un service contre un service. C'est ce qui explique que les conquistadors, pour gagner leur sympathie, leur offrirent des tissus, des lames, des verroteries etc...La cohabitation des Caraïbes et des Européens fut trop brève (environ une cinquantaine d'années) et le choc civilisationnel qui

s'ensuivit, avant le génocide des premiers par les seconds, n'ont pas permis aux autochtones de Jouanakaéra, nom caraïbe de notre île, de passer du troc à l'échange monétarisé, contrairement à leurs cousins plus nombreux et plus avancés technologiquement du continent sud-américain. L'Anonyme de Carpentras, retrouvé par Jean-Pierre Moreau, qui est le récit du séjour d'un équipage de marins français dans un village caraïbe de la Martinique entre 1618 et 1620, nous décrit comme suit le tout premier contact entre les deux peuples (2002 : 108) :

« De quoi les nôtres, ne faisant semblant de se méfier d'eux, leur montraient en s'approchant d'eux, des haches, serpes, couteaux et autres outils en criant toujours, « France bon, France bon », et ainsi abordèrent à terre où ils furent fort humainement reçus desdits sauvages, qui les menèrent dans leurs cases, où ils les firent tant manger que la plupart ne purent revenir. »

Le troc servit donc au départ de prise de contact, cependant il convient de rappeler que l'une des causes, sinon la principale, du massacre des Caraïbes n'est autre que l'or. Christophe Colomb et les siens n'étaient pas venus fonder une nouvelle civilisation en Amérique : ils cherchaient d'abord une route plus courte vers les Indes, puis, dans un deuxième temps, l'El Dorado, la cité mythique dont les rues étaient pavées d'or, quelque part dans les Andes. Cet or servait certes à fabriquer des bijoux au XVIe et XVIIe siècle, mais il était déjà une valeur-refuge, il était déjà le garant des unités monétaires européennes en usage à l'époque. Jusqu'à aujourd'hui, les stocks d'or nationaux garantissent la validité ou la solidité de ces unités monétaires. En caricaturant à peine, on pourrait donc dire que les Caraïbes ont été exterminés à cause de l'argent lequel en l'occurrence porte bien mal son nom puisqu'à l'époque il était plutôt question de l'or.

Quand on en vient aux premiers colons français qui, en 1635, s'installèrent en Martinique et en Guadeloupe, il convient de rappeler qu'ils étaient pour la plupart des paysans originaires des provinces du Nord-ouest de la France telles que la Normandie, le Poitou ou la Vendée, et qu'ils étaient évidemment presque tous analphabètes, l'école gratuite et obligatoire ne devant être instaurée en France qu'à la toute fin du 19^e siècle. Dans leurs provinces fonctionnait une double économie : une économie déjà largement monétarisée dans les bourgs et les villes et une économie largement dominée par le troc dans les campagnes. Une économie mixte au sein de laquelle le fameux « bas de laine » jouait le rôle de banque en quelque sorte. Cette expression renvoie au fait que l'argent était davantage utilisé comme élément permettant de surmonter les coups durs ou de faire des achats exceptionnels que comme outil d'échange quotidien comme c'est le cas de nos jours. Les bas de laine dormaient donc sous les matelas pour le cas où.

La découverte de la canne à sucre et la commercialisation de son sucre enrichiront brutalement les colons. Au 18^e siècle, par exemple, Saint-Domingue, l'Haïti d'aujourd'hui, était la plus riche colonie du monde et la France faisait

40% de son commerce extérieur avec cette seule île, chiffre absolument hallucinant pour notre conception moderne des rapports économiques entre pays. Mais cet enrichissement s'est fait grâce à la Traite et à l'esclavage de dizaines de milliers d'Africains qui étaient achetés sur le continent noir. Ce point est important car c'était peut-être la toute première fois dans l'histoire de l'humanité que des êtres humains étaient achetés. L'esclavage antique, lui, reposait plutôt sur des prises de guerre ou sur du troc. Des esclaves étaient ainsi échangés contre des barres de sel ou du coton. Aux Amériques, l'Africain qui débarque a été certes échangé contre des fusils, des verroteries ou des tissus, ou encore raflé, mais il a été aussi acheté et vendu en bonne et due forme par les fameux traiteurs dans ces baraquements qui jalonnaient la façade nord-ouest du continent africain et où les futurs esclaves étaient entassés durant des mois avant d'être envoyés de l'autre côté de ce qui s'appelait à l'époque la Mer des ténèbres. Parmi ces traiteurs, il y avait bien sûr beaucoup d'Européens, mais aussi des mulâtres, souvent d'origine portugaise, et même, plus rarement, certains rois africains. Il faut préciser ici que les Africains connaissaient l'argent avant l'arrivée des Européens, l'argent au sens d'outil monétaire : ils utilisaient des cauris, sortes de coquillages rares qui jouaient à peu près le même rôle que les pièces de monnaie ou les billets utilisés en Europe. Toutefois, ces cauris n'étaient utilisés que pour les échanges internes, les échanges entre Africains. A l'arrivée des Européens, l'argent au sens européen du terme commença à supplanter peu à peu les cauris, sans toutefois les faire disparaître totalement.

Faisons donc un petit résumé d'étape, si l'on peut dire : les Caraïbes ont été décimés à cause de l'or qui était le garant de l'argent au sens monétaire du terme ; les Africains ont été esclavagisés grâce à l'argent en grande partie. Les colons, devenus Békés, achetaient leurs esclaves, comme chacun sait. Sur la plantation, l'esclave est réduit au rang de bête de somme. Il est à peine un être humain, mais l'on sait aussi qu'en dépit de sa situation, il sera amené à manipuler de l'argent, cela à deux niveaux : d'abord, les Petits Blancs ou Békés peu fortunés qui possédaient deux-trois esclaves envoyaient certains d'entre eux qui ayant une compétence artisanale quelconque travailler chez de Grands Békés ou dans les bourgs et parfois, ils les récompensaient en argent ; d'autre part, les esclaves disposaient du fameux « jardin nègre » sur lequel ils pouvaient travailler le samedi après-midi et grâce auquel ils se procuraient de l'argent en revendant leurs fruits et légumes. Ce qui permit à certains d'entre eux de racheter leur liberté ! Ainsi dans « Le Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique » du père Labat, on voit notre ecclésiastique fulminer contre le prix du passage en canot entre Fort-Royal et Saint-Pierre qu'exigeait de lui un nègre libre qui, apparemment, disposait du monopole de cette ligne maritime. Nous sommes pourtant en 1694 c'est-à-dire en pleine période esclavagiste !

N'exagérons toutefois pas ! Ces exemples, pour intéressants qu'ils soient, sont anecdotiques. 98% des esclaves, jusqu'en 1848, date de l'abolition, vivaient en

dehors de toute circulation monétaire. Leur intégration à ce système ne se fera que progressivement au cours de la seconde moitié du 19^e siècle.

L'ENDETTEMENT PREMIER : CELUI DES PLANTEURS BEKES

Qui dit crédit dit dette et les tous premiers endettés de la Martinique, on l'oublie trop souvent, ne furent autre que les Békés. Endettement qui dura tout au long des deux siècles et demi d'esclavage et qui se poursuivit quasiment sans interruption tout au long de la période post-esclavagiste et cela jusqu'aux années 60 du siècle dernier, moment où le « système habitationnaire » s'effondra. Nous avons parlé d'un enrichissement brutal des colons grâce à la commercialisation du sucre de canne à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, c'est le moment de dire qu'il s'agissait en fait d'un enrichissement à crédit. Quel est la cause de cet endettement généralisé et jamais soldé ? Christian Schnakenbourg, dans La Transition post-esclavagiste (1848-18883), nous le révèle (2007 : 97) :

« Jusqu'en 1848, le financement de la production sucrière antillaise repose presque uniquement sur les crédits accordés aux planteurs par les commissionnaires établis dans les principaux ports de ces deux îles ; moyennant prise de gage sur la récolte future, ils leurs fournissaient chaque année les avances de trésorerie nécessaires au démarrage de la campagne avant l'encaissement de la première recette. »

En clair, les colons devenus Békés vivent bien, très bien même pour certains, mais ils vivent à crédit. Ils vivent à la merci des commissionnaires. Ou plutôt des aléas climatiques qui peuvent diminuer la production de leurs champs ou gâcher la récolte. Des révoltes sporadiques d'esclaves et des incendies qui s'ensuivaient. Du décès du chef de famille lequel, dans ce système patriarcal, était le seul à connaître le fonctionnement de son habitation et à en gérer les finances. Dans son extraordinaire journal, La Vie d'un colon à la Martinique au XIX^e siècle, le béké Pierre Dessales écrit ceci en date du samedi 8 février 1840 (1987 : 233) :

« Je suis tellement gêné que, pour ne pas acheter de morue, j'ai donné le grand samedi à mes nègres. »

Et Dessales n'est pas un petit *Béké griyav*, il possède l'Habitation Nouvelle Cité, à Sainte-Marie, la plus vaste de toute la Martinique avec près de 200 hectares, habitation qui existe encore aujourd'hui. Que dire donc des difficultés et de l'endettement des planteurs moins bien dotés !

Quand donc, on accuse le Nègre de vivre à crédit aujourd'hui, il faut arrêter de raconter n'importe quoi : le Béké, lui aussi, a vécu à crédit pendant trois siècles. Et l'on sait que les commissionnaires n'étaient guère compatissants envers leurs congénères planteurs, pourtant blancs comme eux, qui se trouvaient en difficulté. **Un chiffre, un seul : entre 1866 et 1884, 91 habitations-sucreries sont expropriées à la requête du Crédit Foncier Colonial.** Expropriés pour cause d'incapacité à rembourser les crédits contractés !

Quand on prend conscience de cet endettement de la fraction pourtant la plus riche de notre société, on mesure à quel point, l'économie antillaise a toujours été quelque chose d'extrêmement fragile.

L'HABITATION ET LE CARNET DE CREDIT

Ceci me permet d'en arriver au carnet de crédit qui nous occupe aujourd'hui. Comme on le sait, les anciens esclaves n'eurent qu'une alternative à l'abolition : ou bien émigrer vers les hauts mornes pour y défricher des terres gagnées sur la forêt et vers les bourgs pour s'installer comme artisans ou marins pêcheurs ou bien retourner travailler comme salariés, comme ouvriers agricoles, souvent sur les mêmes habitations où ils avaient été esclaves. Les chiffres montrent que près de 75% des anciens esclaves durent se résoudre à continuer à couper la canne pour le Béké. D'ailleurs, ni les Békés ni l'administration coloniale ne souhaitaient que les ex-esclaves s'établissent à leur compte. N'oublions jamais le décret du 13 février 1852 qui dit « organiser le travail » dans les vieilles colonies : il obligeait de facto les Nègres à rester sous la coupe de l'Habitation soit en acceptant un contrat de colonage soit en tant que travailleur occasionnel ou *djobè*. Sinon, le Nègre était considéré comme étant « en état de vagabondage » et était passible de prison. Précisons que le fait de cultiver son propre jardin créole et d'en vivre n'était pas considéré comme un travail, mais comme du vagabondage ! Christine Chivallon, dans Paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960) note même (1998 : 61) :

« Présent sur l'ensemble du territoire au Morne-Vert comme à Basse-Pointe, le groupe des Blancs contrôle de manière effective les terres situées en zone marginale, et ne semble pas disposé à abandonner la moindre parcelle à une occupation illicite. »

Quand aujourd'hui, certains reprochent au Nègre leur manque d'esprit d'entreprise, il y a de quoi rigoler : ce décret de 1852 visait à les empêcher de s'établir à leur compte. Heureusement, assez vite, les anciens esclaves reprirent leurs habitudes de résistance passive et peu à peu le décret devint caduc.

Ainsi donc, à l'abolition, le Béké dernier était désormais tenu de verser un salaire, hebdomadaire à l'époque (le samedi après-midi, jour de la paye, devint même presque jour de fête, cela jusqu'aux années 60 du 20^e siècle). On passe désormais du travail servile au salariat. Assez paradoxalement, la situation de la masse nègre devint pire qu'à l'époque esclavagiste, époque au cours de laquelle le Béké était obligé de nourrir l'esclave, de le vêtir, de le soigner et de le loger. Et aussi de le protéger ! Il peut paraître scandaleux de dire pareille chose, mais il ne faut jamais oublier que le planteur a acheté son esclave, qu'il a dû déboursier de l'argent pour ce faire. Quand vous achetez quelque chose, vous n'avez pas envie de l'abîmer trop vite sinon vous serez contraint de procéder à un nouvel

achat et donc de mettre à nouveau la main à la poche. Nous avons l'image caricaturale de l'esclavage au cours duquel le maître passait son temps à battre, à brutaliser ou à enfermer son esclave au cachot. Cette image est fautive. En effet, le maître a besoin que son esclave soit bien nourri et bien soigné pour qu'il soit en mesure de fournir un rendement maximal dans les champs. S'il le brutalise trop, c'est un bras en moins pendant la récolte et donc une perte sèche. En fait, les esclaves soumis, qui travaillaient sans rechigner, ne risquaient rien. Seuls ceux qui se rebellaient ou marronnaient subissaient de véritables sévices. Or que se passe-t-il après l'abolition ? Le père Labat (1972 : 194) écrit à cet égard :

« Ma coutume a toujours été d'envoyer à l'heure du dîner aux Nègres et aux Nègresses...un grand plat de farine de manioc, trempée avec du bouillon, avec un morceau de viande salée, des patates et des ignames, le tout accompagné d'un coup d'eau-de-vie...Par ce moyen, je les tenais contents, et assez bien nourris pour supporter la fatigue du travail, que je ne voulais point du tout voir languissant, ni les Nègres faibles et chancelants... »

Eh bien, désormais, le planteur, l'ex-maître, n'a plus aucune obligation de nourrir, vêtir, soigner et loger son ouvrier agricole, son ex-esclave. Il lui verse un salaire, point à la ligne. A l'ouvrier agricole de se débrouiller pour couvrir ses besoins quotidiens. Le planteur s'en moque ! Il faut quand même moduler les choses et préciser qu'à l'abolition, les planteurs sont en manque crucial de trésorerie pour assurer la paye puisque pendant l'esclavage, très peu de liquidités circulaient sur les habitations. Ainsi donc, les salaires étaient, jusqu'aux années 60 du siècle suivant, dérisoires, sinon ridicules. C'était, comme on dit en créole, « lanmonné-kod », c'est-à-dire des clopinettes en français. D'où le fait que paradoxalement, l'ancien esclave, avec la liberté, n'avait gagné qu'un seul et unique droit : celui de ne plus porter des chaînes aux pieds et de ne plus se faire fouetter. Autrement, sur tous les autres plans, il fut perdant. C'est paradoxal, mais c'est comme ça ! Il n'y a qu'à lire « La Rue Cases-Nègres » de Joseph Zobel pour s'en, convaincre.

Et le maître était si conscient de la dérisoires des salaires qu'il versait à ses ouvriers agricoles qu'il transforma les économats des habitations de la période esclavagistes en « boutik » en Martinique et en « lolo » en Guadeloupe. Ces boutiques, qui continuaient à recevoir ces marchandises importées qui sont entrées dans la constitution de la cuisine créole à savoir morue séchée, queue de cochon salé, pois rouge, riz, beurre rouge etc..., étaient la propriété des planteurs. Ils y pratiquaient les prix qu'ils voulaient presque sans aucun contrôle de la part de l'administration coloniale. **On comprend donc pourquoi le carnet de crédit et la notion elle-même de crédit font leur apparition : les salaires perçus étaient beaucoup trop faibles pour permettre d'acquiescer tout ce dont l'ouvrier agricole avait besoin.** D'ailleurs, plus souvent que rarement, la totalité de la paye passait dans l'achat de ces biens de consommation insuffisants, l'acheteur étant obligé de demander à la boutique un crédit afin de se procurer le reste. Sinon s'il se contentait juste de sa paye, il ne mangerait pas

à sa faim ou ses enfants, très nombreux à l'époque, ne mangeaient pas à leur faim. Dès le début donc, dès les tout premiers salaires versés à l'abolition, le Nègre fut contraint de demander crédit. Et il fut embarqué dès lors dans une spirale, dans un processus sans fin de crédit, que consignaient scrupuleusement les carnets prévus à cet effet. Ce n'est donc pas d'aujourd'hui que nous vivons à crédit et la carte bleue n'est en rien responsable de cette situation comme on le croit. Elle n'est qu'un nouveau moyen permettant la continuation d'une situation qui dure depuis un siècle et demi.

Pourquoi les Békés instaurèrent-ils ces boutiques et les carnets de crédit qui vont avec ? Pour une raison facile à comprendre : **après l'abolition, la main d'œuvre devint volatile, extrêmement volatile.** Autant pendant l'esclavage, les nègres étaient attachés, assignés à résidence même, sur la plantation où ils travaillaient, autant une fois devenus libres, ils étaient justement libres de proposer leur force de travail où ils le voulaient et cela au plus offrant. Devant la pénurie de main d'œuvre qui suivit l'immédiat après abolition, les Békés se disputaient les ouvriers agricoles, certains n'hésitant pas à proposer des salaires légèrement plus élevés que leurs voisins. C'est tout cela d'ailleurs qui les contraignit à faire appel aux immigrants indiens, chinois et congolais dans les années 50 du 19^e siècle. **La boutique et le carnet de crédit servent donc d'abord à lutter contre la volatilité de la main d'œuvre.** Comment ? Eh bien parce qu'ayant accumulé des dettes sur telle habitation, il est évident que l'ouvrier agricole ne pourra pas s'en aller, ne pourra pas aller proposer sa force de travail ailleurs, du moins tant qu'il ne les a pas soldées. Et comme l'extrême modicité des salaires rendait quasiment impossible ce soldage de dette, si l'on peut dire, eh bien les ex-esclaves se retrouvaient pour beaucoup obligés de demeurer à vie sur la même plantation où, jadis, on leur avait mis les fers aux pieds.

Ceci me permet de faire un crochet pour parler de l'immigration indienne, chinoise et congolaise. On sait que près de 20.000 Indiens tamouls, 1.000 Chinois, cantonais pour la plupart, et 9.000 Congolais arrivèrent à la Martinique dans la seconde moitié du XIX^e siècle afin de suppléer au manque de main d'œuvre sur les habitations. Ces Asiatiques et ces Africains, qui n'étaient donc pas des esclaves, mais des « travailleurs sous contrat » selon la dénomination officielle, percevaient eux aussi un salaire hebdomadaire. Exactement comme les nègres créoles ! Et comme les nègres créoles, ils étaient contraints de s'approvisionner à la boutique de l'habitation et modicité du salaire oblige, ils étaient eux aussi contraints de s'endetter. Or, leur contrat, d'une durée de 5 ans pour les Asiatiques et de 10 ans pour les Africains, prévoyait leur rapatriement dans leur pays natal, chose qui ne pouvait que déplaire aux Békés perpétuellement en manque de main d'œuvre. En le forçant à s'endetter, le Béké oblige le travailleur asiatique et africain sous contrat à résigner un nouveau contrat et au final, à oublier toute idée de retour dans son pays, surtout s'il a fait des enfants en Martinique. **Ici, la boutique et le carnet de crédit jouent le rôle**

de fixation de la main d'œuvre asiatique et congolaise à la Martinique, ce que ne prévoyait pas du tout le contrat de cette dernière. Indiens, Chinois et Congolais les ont donc vécus comme un véritable piège. On sait que les trois communautés ne réagirent pas de la même manière à cette entourloupe : autant les Indiens et les Congolais, en dépit de quelques révoltes, finirent par s'y soumettre (il y eut des « Indiens marrons »), autant les Chinois se révoltèrent, brûlèrent des habitations ou tuèrent des commandeurs, ce qui fit que nombre d'entre eux furent condamnés au bague de Cayenne ou de Toulon et que le Conseil Général de la Martinique finit par interdire l'immigration chinoise alors que l'indienne, commencée en 1853, continua encore pendant deux décennies, en fait jusqu'à la toute fin du 19^e siècle. Les Congolais, eux, finirent par se fondre dans la masse des Noirs créoles, « créole », je vous le rappelle signifiant « né et élevé en Amérique », quelle que soit l'origine ethnique et non seulement « Blanc créole » comme le définissaient à tort jusqu'à tout récemment la plupart des dictionnaires français.

LA BOUTIQUE DES BOURGS ET DES VILLES

Avec la crise sucrière, due à la betterave et au caractère obsolète de l'appareil de production, cela à la fin du XIX^e siècle-début du XX^e, il fut difficile de maintenir la masse des ouvriers agricoles sur les habitations. Celle-ci émigra dans les bourgs et les villes où elle s'adonna à des activités artisanales et commerciales ou à la pêche, sortant désormais « d'en-dessous des graines du Béké ». Des mulâtres et des nègres ouvrirent donc les premières boutiques non-liées à l'habitation et c'est tout naturellement qu'ils reprirent le système du carnet de crédit, les revenus monétaires de leurs clients étant demeurés très modestes en dépit du fait qu'ils ne dépendaient plus du Béké. Ces boutiquiers, souvent boutiquières d'ailleurs, constituèrent l'embryon de la petite-bourgeoisie de couleur, celle qui eut la possibilité d'envoyer ses enfants à l'école pour qu'ils apprennent le français et deviennent, c'était l'idéal jusqu'aux années 60 du 20^e siècle, instituteurs ou institutrices. N'oublions en effet jamais que la seule langue, la langue majoritaire des Martiniquais jusqu'au milieu des années 60, était le créole. *Pa djè ni lontan tout Neg ka palé fwansé !* Mon père était professeur de mathématiques et ma mère institutrice, mais je ne les ai jamais, je dis bien jamais, entendu parler français entre eux. A nous les enfants, nés dans les années 50, ils ne s'adressaient bien sûr qu'en français, mais leur langue naturelle, leur langue normale, bien qu'ils ne fussent pas ouvriers agricoles, était le créole et rien que le créole.

Deux de mes tantes possédaient une boutique dans la commune du Lorrain et j'ai donc pu observer de près le fonctionnement de celle-ci, fonctionnement en dehors du monde de l'habitation donc. D'abord, on retrouvait des boutiquiers qui savaient lire et écrire d'un côté et des clients qui savaient compter mais pas lire. *Pa ni lontan tout Neg sa li non pli !* Je me souviens très bien du regard

méfiant de maints clients à mon endroit lorsque je notais sur leur carnet de crédit, quand il m'arrivait pendant les vacances scolaires de donner un coup de main à mes tantes, la demi-livre de morue ou la *fey bè wouj* qu'ils venaient d'acheter. J'aurais pu fort bien, malgré ce regard, noter n'importe quoi sur ce carnet et je ne suis pas sûr que tous les boutiquiers fussent d'une honnêteté parfaite comme mes tantes qui étaient de ferventes chrétiennes. A la différence de la boutique de l'Habitation, où l'on payait chaque fin de semaine, dans celle du bourg et de la ville, on payait à la semaine, à la quinzaine ou au mois. Ou alors quand le client décidait, au jugé toujours, que sa note commençait à gonfler trop dangereusement. Je dis « au jugé » parce que le client, souvent illettré, ne pouvait évidemment se souvenir de tous les achats qu'il avait effectués, d'autant que les parents envoyaient souvent la marmaille « faire les commissions » comme on disait à l'époque. J'ai ainsi pu assister à des engueulades homériques entre mes tantes et certains clients furieux devant la note qu'on leur annonçait. En général, le client obtempérait car on ne pouvait posséder qu'un seul carnet dans le quartier ou dans la commune. Tout le monde connaissait tout le monde et aucun petit malin n'aurait pu pratiquer ce qu'aujourd'hui, on appelle « la cavalerie » c'est-à-dire faire des crédits dans plusieurs établissements à la fois et ne régler sa dette au coup par coup qu'aux plus pressant d'entre ses créiteurs. Le client était donc, comme sur l'Habitation, lié à une seule et même boutique. Il pouvait bien sûr, au cas où il n'avait plus de dettes dans telle boutique, ouvrir un autre carnet de crédit dans une autre boutique, mais il se retrouvait aussitôt lié à cette dernière.

Cette situation de survie permanente, d'endettement indéfini, a probablement eut pour conséquence d'engendrer deux formes d'esprit typiquement créoles : le « compère-lapinisme » ou débrouillardise d'un côté ; de l'autre, le refus d'économiser, de prévoir l'avenir et le goût de vivre au jour le jour, quitte à dépenser l'entièreté de sa solde en une journée dans les combats de coqs, le jeu de cartes ou tout simplement les « privé » ou débits de boisson. Vivre à crédit impose, en effet, d'avoir d'autres moyens de subsistance que son activité principale et dans l'économie coloniale post-abolitionniste, cela signifie *fè débouya*. D'ailleurs, le proverbe ne déclare-t-il pas *Débouya pa péché* ? La débrouillardise est un moyen d'éviter d'être dépendant d'une seule source de revenus et donc de l'argent. La débrouillardise réintroduit le troc dont le *koudmen*, agricole ou, plus tard, pour construire sa maison, est le plus bel exemple. Je ne peux pas payer un ouvrier agricole ou un maçon, alors je vais travailler à ses côtés dans son champ ou sur le chantier de construction de sa maison, et plus tard, il me rendra la pareille. En général, on insiste sur le côté négatif de la débrouillardise en n'y voyant que le côté « couillonneur » et égoïste (ce qu'exprime le proverbe *chak bet-a-fé ka kléré pou nanm-li*), mais on oublie trop souvent son côté positif. La solidarité créole est une forme de débrouillardise dans un système économique où la masse des gens n'avait pas de moyens monétaires suffisants pour accéder à une vie décente.

Mais, cet endettement généralisé et permanent a aussi généré, une autre tendance, une tendance inverse, celle que les anthropologues nomment le « potlatch » : on consomme tout ce que l'on a au cours de grandes fêtes (premières communions, Noël, mariages etc...) sans songer au lendemain et en s'endettant encore plus. Il ne s'agit pas là d'un comportement infantile ou irresponsable comme certains analystes ont cru devoir le définir, mais plutôt d'une sorte de défiance envers l'avenir, teinté de fatalisme. L'argent a toujours été du côté du Béké, et un peu moins, du côté du mulâtre, si bien que la masse nègre sait bien qu'elle aura beau s'escrimer, s'esquinter au travail, jamais elle ne parviendra à vraiment échapper à la misère. Autant donc profiter tout de suite de ce que l'on a !

Pour en revenir au carnet de crédit, j'ai souvenir qu'ils étaient attachés par des ficelles au comptoir des boutiques de mes tantes. On ne les déplaçait donc qu'au moment de faire les comptes devant le client, ce qui, probablement, donnait à ce dernier le sentiment que son carnet n'avait pu être l'objet d'aucune manipulation. Mais, je l'ai dit, une certaine méfiance régnait tout de même, la force ou plutôt le droit étant du côté de l'écrit et non de l'oral. L'écrit est du côté du boutiquier, l'oral du côté du client lequel, pour autant que je m'en souviens, ne disposait pas de son côté d'un autre carnet, d'un carnet personnel, sur lequel il aurait noté ses différents achats, chose qui, au moment de solder ses dettes, lui aurait permis de contrôler les totaux que lui présentait le commerçant. **Nous avons là une donnée majeure de notre société : la césure, voire la fracture, entre l'univers de l'écrit et l'univers de l'oral.** Elle se retrouve à tous les niveaux : le quimbois nègre et le *Bondié Kouli* sont du côté de l'oral tandis que le christianisme et sa Bible sont du côté de l'écrit ; la langue française est du côté de l'écrit tandis que le « patois » créole, comme on disait à l'époque, était du côté de l'oral etc...

LE CARNET DE CHEQUES ET LA CARTE DE CREDIT

A compter de la fin des années 60, les premiers effets de la loi de départementalisation de 1946 commenceront à se faire sentir. L'économie martiniquaise se monétariera de plus en plus, grâce notamment au sursalaire de 40% versé aux fonctionnaires créoles, sursalaire qui, je vous le rappelle, n'était au départ prévu que pour les fonctionnaires de l'Hexagone en poste chez nous. Toutefois, ce sera une monétarisation perverse, c'est-à-dire sans contrepartie productive. On sait, en effet, que la masse monétaire en circulation dans un pays doit, peu ou prou, correspondre à la production économique de ce pays, sinon ce dernier risque l'inflation et la dévaluation c'est-à-dire la perte de valeur de sa monnaie. Récemment, nous avons entendu parler de pays, comme l'Argentine ou le Zimbabwe, où il fallait 1 million en monnaie locale pour acheter un litre de lait, la somme devant être apportée par le client en mallette, voire en brouette. Il s'agit là de pays indépendants alors que nous sommes devenus départements

d'Outre-Mer. L'unité monétaire antillo-guyanaise, le franc antillo-guyanais, a finalement été supprimée au milieu des années 70 et il n'y a plus eu de Banque de la Martinique permettant de stocker des réserves monétaires propres à notre pays. Un département français n'a pas, à proprement parler, de balance commerciale, le déficit de la Corrèze étant comblé automatiquement par les bénéfices de l'Île-de-France ou de la Gironde. Si la continuité territoriale entre l'Île-de-France et la Corrèze assure la viabilité de ce système, dit de péréquation, il n'en va pas de même pour nous qui sommes situés à 7.000kms de l'Hexagone et sur un autre continent. Il n'y a qu'à voir d'ailleurs comment jusqu'à aujourd'hui, nos parlementaires continuent à se battre pour obtenir une pleine et entière continuité territoriale, bataille qu'aucun député ou sénateur de Corrèze n'a jamais dû à mener.

Je disais donc qu'au moment même où notre économie se monétarisait fortement, elle devenait, selon l'expression d'Edouard Glissant, une « économie-prétexte ». Cela signifie qu'il existe bien des entreprises, des commerces, voire quelques usines, mais que tout cela ne tient que parce qu'il y a une perfusion monétaire permanente en provenance de la bien nommée « mère-patrie » et plus récemment de la Communauté Européenne. Supprimez ou même diminuez cette perfusion et toute cette pseudo-économie s'effondre comme un château de cartes. L'exemple le plus criant est celui des 40% qui sont le véritable poumon économique de la Martinique, puisque notre banane, notre rhum et notre tourisme ne couvre que 12% de nos dépenses ou plutôt de nos importations. Notre taux de couverture des importations par les exportations est même devenu l'un des plus bas du monde. Nous sommes quasiment en cessation de paiement alors qu'avant 1946, la balance commerciale de la colonie-Martinique était bénéficiaire ou en tout cas équilibrée. Alors bien sûr, on évoquera les conquêtes sociales, l'augmentation des salaires et les diverses subventions aux entreprises, chose sur lesquelles il ne faut pas cracher puisqu'elles ont permis une amélioration considérable du niveau de vie des Martiniquais, leur donnant même le deuxième de toute la Caraïbe après Puerto Rico. Mais gardons-nous d'oublier que cette amélioration s'est faite sans qu'une économie viable se substitue à l'ancienne économie de plantation !

Au niveau du simple citoyen, cela a entraîné d'abord la généralisation du carnet de chèques, puis, beaucoup plus tard, de la carte bleue. Une majorité d'entre nous n'a toujours pas compris que ces deux outils n'étaient, en réalité, que la continuation du carnet de crédit d'antan sous une autre forme. Avoir un carnet de chèque, brandir son carnet de chèques au moment de l'achat, devint même un signe de distinction sociale chez certains. Mais, hélas, la sanction tombait très vite puisque jusqu'à aujourd'hui, l'IEDOM nous apprend que la Martinique et la Guadeloupe sont les départements français qui ont le plus fort taux d'interdits bancaires. La grande majorité de nos concitoyens n'a toujours pas intégré le fait que le chèque est certes quelque chose de très pratique, mais d'éminemment dangereux à la fois. Dangereux parce que le commerçant peut le

verser à n'importe quel moment : le lendemain même de votre achat ou trois semaines plus tard. Vous mêmes, à votre niveau, vous pouvez espérer une rentrée d'argent au moment où vous pensez que votre chèque sortira, mais parfois celle-ci tarde à venir et vous vous retrouvez dans le rouge. Bref, le chèque exige une comptabilité personnelle rigoureuse et une prudence d'utilisation maximale. Chose qui m'a poussé à n'avoir jamais eu de toute ma vie un chéquier, ne me voyant pas passer du temps à éplucher des relevés de compte ou à supputer sur la date d'encaissement de tel ou tel chèque. Avant l'arrivée de la carte bleue, j'ai toujours préféré faire la queue au guichet de ma banque pour retirer des espèces ou, dans les cas où je devais obligatoirement payer par chèque, demander un chèque de caisse qui m'était facturé. Ce comportement, qui a toujours étonné ma famille et mes collègues, relève à la fois d'une sorte de paresse mentale et d'une défiance envers ma propre capacité à contrôler mes dépenses, une sorte de garde-fou contre mon propre je-m'en-fichisme. Toujours est-il que l'usage du carnet de chèques a aggravé l'endettement des ménages martiniquais, surtout avec le système du « achetez en janvier et commencez à payer en avril » ou encore « payez en dix chèques qui seront chacun versé en fin de mois ». Combien de fois n'ai-je pas vu des amis s'arracher les cheveux parce qu'un commerçant, peu respectueux de sa parole, avait versé la totalité des dix chèques d'un seul coup ! Sans compter qu'une fois que vous figurez sur les listings d'interdits bancaires de la Banque de France, vous êtes mort. Retrouvez une crédibilité auprès de votre gestionnaire de compte et donc un chéquier relève dès lors du parcours du combattant ou de la mission impossible.

Par bonheur, si je puis dire, l'arrivée de la carte bleue dans les années 90 a modifié quelque peu les choses, mais pas de beaucoup. La carte à débit immédiat ne pose aucun problème : elle ne fonctionne que si votre compte est approvisionné. C'est la carte à débit différé qui est dangereuse par contre puisqu'elle fonctionne un peu sur le modèle du chéquier : je paye maintenant et la somme est débitée de mon compte un mois ou un mois et demi plus tard. Cela nécessite forcément une comptabilité rigoureuse laquelle, si j'en juge par le fait que pratiquement personne ne conserve ses tickets de carte bleue, peut vous mettre très vite dans le noir ou dans le rouge, si vous préférez. On a moins de retraits de cartes de crédit que de chèquiers, mais celles-ci continuent à nous placer sous le joug du crédit, du vivre perpétuellement à crédit, d'autant plus que nombre de fonctionnaires se voient autorisés des découverts égaux au montant de leur salaire mensuel. On a presque l'impression de vivre avec un double salaire et une fois que l'on est pris dans cette spirale, il devient très difficile d'en sortir. C'est pourquoi le taux d'endettement des ménages des DOM est considérablement plus élevé que celui des ménages hexagonaux.

CONCLUSION

Pour terminer, je dirais que le Martiniquais a toujours vécu à crédit et cela dès le début de la colonisation au XVII^e siècle et nos Békés furent et demeurèrent longtemps les premiers endettés.. Que ce soit avec le prêt accordé par le Crédit Foncier Colonial ou la Banque de la Martinique ou les banques d'aujourd'hui, que ce soit avec le carnet de crédit avant-hier, le chéquier hier ou la carte bleue aujourd'hui, nous demeurons un peuple qui entretient un rapport mal aisé avec l'argent. C'est qu'à mon sens, nous n'avons jamais eu la responsabilité de nos propres affaires, nous n'avons jamais décidé librement de ce que nous voulions être et nous n'avons toujours aucun projet d'avenir crédible, même si dans le SAR et l'Agenda 21, il y a des choses fort intéressantes. Ou du moins, ceux d'entre nous qui, historiquement avaient la possibilité de responsabiliser notre pays, d'impulser une économie viable, je veux parler des Blancs créoles, se sont toujours refusés à s'engager sur la voie de la rupture avec le système colonial, puis néo-colonial, en vigueur chez nous. Quand, par exemple, l'Etat, en 1849, leur a versé une indemnité en dédommagement de la perte de leurs esclaves, au lieu d'exiger un moratoire sur leurs dettes ou un rééchelonnement de celles-ci, la quasi-totalité de cette somme s'est retrouvée entre les mains de leurs créanciers ! Et lorsque petit à petit, ils ont réussi à se refaire et à sortir du joug du Crédit Foncier Colonial, ils ont littéralement colonisé la Banque de la Martinique, devenue plus tard le Crédit Martiniquais, considérant ce dernier comme leur portefeuille personnel et s'octroyant des prêts à des taux ridicules que souvent, ils ne s'embarrassaient même pas de rembourser. Ce qui a fait que, décennie après décennie, cette banque s'est affaiblie jusqu'à couler définitivement à la fin des années 80, cela sans qu'aucune sanction pénale ne vienne sanctionner ce comportement prédateur. Car je vous pose la question : qui voulait-on, après l'abolition, qui prenne les rênes de la Martinique, qui développe la Martinique ? Les descendants des colons, certes endettés, mais enrichis tout de même grâce à trois siècles de travail gratuit fourni par les esclaves ou bien les descendants impécunieux pendant très longtemps, de ces mêmes esclaves ? Soyons sérieux ! La réponse ne souffre d'aucune tergiversation.

Aujourd'hui, si la Martinique était un état et non pas un département français d'Outre-mer, elle serait en cessation de paiement.

Mesdames, messieurs, je vous remercie !

Bibliographie

CHIVALLON (Christine), 1998, *Paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-19860)*, CNRS Editions, 298p.

DESSALLES (Pierre), rééd. 1987, *La Vie d'un colon à la Martinique au XIX^e siècle*, tome deuxième, Editions Désormeaux, 379p.

LABAT (père), rééd. 1972, *Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique*, tome deuxième, Editions Désormeaux, 426p.

MOREAU (Jean-Pierre), 2002, *Un Flibustier français dans la mer des Antilles*, Petite Bibliothèque Payot, 327p.

SCHNAKENBOURG (Christian), 2007, *La Transition post-esclavagiste (1848-1883)*, L'Harmattan, 161p.

« *M aksepte ale...* » : dékatiyaj let démision Jean-Bertrand Aristide (7 février 2004)

1. BAYALE

Tout moun suiv sa ki té woulé nan péyi Ayiti panna sé dé primié mwa lanné 2004 la ek soutou gawoulé¹⁹-a ki blijé prezidan Jean-Bertrand Aristide pati-kité péyi-a vitman-présé lavey sé fos ribel la té pou antré lavil Pòtoprens. Sa ki ritienn latansion anlo obsèvatè sé ki Aristide rimet anbasadè méritjen an, ki té ka akonpayé'y jou dépa'y anlè laéwopò-a, an let démision ki té matjé anni ki an kréyol. Asiparé, i pa té mété pies transbòday²⁰ ki an fwansé ki an anglé épi'y. An kèsion ka pozé kò'y lamenn : ki manniè an jes kon-tala – démision prezidan an péyi – ki ni si-telman pòtalans²¹ pé fet adan an lang ki, abo i trapé rikonésans ofisiel adan konstitision Ayiti nan lanné 1987, poko toutafetman an lang matjé ek poko admet kon an lang diplomatik ? Pou sa réponn kèsion-tala, fok, dabò-pou-yonn, fè an deviré asou listwè Ayiti ek gadé-wè ki model rilasion ki té ni, dépi an tan Sen-Domeng, kivédi dépi lépok ladjoukann²², ant lang kréyol la épi sé diféran pouwè politik la. Adan an déziem balan, nou ké dékatiyé²³ teks let démision Aristid la li-menm pou chaché konpwann ki jan i yé a nivo leksik, sentaks ek rétorik toupannan nou ké katjilé asou difikilté an lang oral kon kréyol ka trapé lè yo lé sèvi'y pou esprimen dot lidé ki sa ki lianné épi lavi tou lé jou.

2. KRÉYOL AN TAN LADJOUKANN ATÈ SEN-DOMENG

2. 1. *Pwoklamasion an kréyol an tan Ranboulzay 1789 la*

Kon nou sav, sé Fwansé-a otjipé Sen-Domeng ant finisman XVII^e siek-la ek koumansman XIX^e la. Lè bitasion kann simayé atravè péyi-a, i vini pli rich koloni asou latè ek sé épi'y la Fwans té ka fè twa-ka konmes andéwò'y. Nan tan-tala, kréyol-la té lang tout moun nan péyi-a ki Neg, ki Milat ki Blan. Sé Blan-an pa té ka sèvi kréyol-la anni pou palé épi Neg oben Milat, kon anlo moun ka kwè, men ant yo menm, adan lavi tou lé jou yo davwè kréyol té lang-nennenn²⁴ anlo adan yo, si sé pa pres yo tout. Bagay-tala estébékwe²⁵ anpil an vréyajè suis, Girod de Chantrans (1785, rééd. 1980 : 159) ki, adan liv-li *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique*, ka ékri :

« *Le langage créole de cette colonie n'est autre chose que le français remis en enfance... Quoiqu'il en soit, le langage créole a prévalu. Non seulement, il est celui des gens de couleur, mais même des Blancs domiciliés dans la colonie, qui le parlent plus volontiers, soit par habitude, soit parce qu'il leur plaît davantage.* » (sé nou ka souliyen'y)

¹⁹ Révolte.

²⁰ Traduction.

²¹ Importance.

²² Esclavage.

²³ Analyser.

²⁴ Langue maternelle.

²⁵ Etonner.

Dayè, sé nan menm lépok-tala ki sé primié teks litère an kréyol la paret ek sé sé Blan-an ki matjé yo davwè sé enki yo ki té konnet li ek ékri pis « Kod nwè a » (1685) té ka opozé sé met-la apwann djouk²⁶-yo bagay-tala. Anlo pies téyat an kréyol woulé ki Pòtoprens ki Kap Fwansé ek yo té ka trapé anpil siksé. Poem ek chanté an kréyol té ka fè siwawa tou ek anlo wouchachè²⁷ ka konsidéré ki an poem-chanté yo ka kriyé *Lisette quitté la plenn* (1754 oben 59, dat-la pa klè), éti an Blan-péyi yo ka kriyé Duvivier de la Mahautière matjé, sé primié teks an kréyol ki ni an vokasion litère. Mé, atravè tout lépok-tala, kréyol té ka rété an wanni-wanna²⁸ adan jan-vwè²⁹ moun, an mové fwansé ki dé sèten adan yo té ka sèvi pou matjé dé bagay ki pa sérié oben ki pa pòtalan³⁰ kontel poem oben chanté. Pou zafè ki sérié, pou ladministrasion, lajistis, larmé, kisasayésa³¹...sé fwansé ki té met a manyok. Epi mi anwala Ranboulzay³² fwansé 1789 la pété ek i chouboulé sikti³³ sosiété la Fwans lan ek, titak pli ta, sikti sosiété Sen Domeng lan pis i aboli ladjoukann nan lanné 1793. Sé Neg-la touvé yo lib ek laplipa pati-kité sé bitasion-an éti yo té ka sèvi djouk la. Men konmva popilasion-tala té pé riprèzanté an danjé davwè i pa té bastilié³⁴, sé diféwan riprèzantan la Fwans lan desidé fè an ranboulzay langistik tou : yo pibliyé pwoklamasion an kréyol. Kantité sé pwoklamasion-tala ka étonnen nou jis jòdi : karant (40). Karant pwoklamasion enki an lang kréyol !

Primié-a, sé Etienne Polverel ek Léger Félicité Sonthonax ki pwan'y, nan lavil Kap Fwansé, li 11 juiyé 1793 ek, adan'y, yo té ka mandé sé djouk-la ki té fini libéré a mayé épi fanm-yo. Kon nou sav, pa té ni zafè mayé pou Neg an tan ladjoukann pis yo pa té moun. Délè, sé plantè-a té ka jik fè an étalon neg monté sé fanm bitasion'y lan ekzaktiman kon yo ka fè pou zannimo. Kifè, nan lespri Polvérel ek Sonthonax, si sé Neg-la té ka mayé douvan lalwa, sa té oblijé ba yo an diyité yo pa té ni, sa té ka pèmet yo wosé kò-yo adan léchel limanité. Déziem pwoklamasion-an, sé François Delpech ki pwan'y li 12 juiyé 1793, nan lavil Kay, ek sé té pou ponmet sé djouk-la ki té lévé gawoulé a ba yo an lamnisti si ou vwè yo té ka batjé adan larel larépublik, si yo té ka rijwenn larépublik. Pou tout bon, anlo djouk pa kontanté kò-yo pa chayé chenn nan chivi-yo ankò : yo koumansé brilé yonn-dé bitasion ek atatjé dé sèten fanmi blan kréyol ki té ni répitasion séléra, ka dépotjolé yo délè. Sitiyasion-tala té ké fini adan an trafalga ki té mové pou divini koloni Sen Domeng lan. Sé dila François Delpech fè pwoklamasion-tala pou rasiré sé djouk-la ek di yo ki yo pa té kay trapé pies kalté pinision si yo té rijwenn larépublik.

²⁶ Esclave.

²⁷ Chercheur.

²⁸ Patois.

²⁹ Conception.

³⁰ Important.

³¹ Etc...

³² Révolution.

³³ Structure.

³⁴ Eduquée.

An 1803, sé Primié Konsil la li-menm, kivedi Napoléon Bonaparte, ki mété déwò pliziè pwoklamasion an kréyol pou séyé konvenk sé Neg-la viré djoubaké³⁵ anlè sé bitasion kann-*lan* etc...Mi an ti mòso ki sòti adan an pwoklamasion 1802 éti nou ké viré vini anlè'y lè nou ké dékatiyé let démision Jean-Bertrand Aristide la :

*« Proclamation là tiré dans Régiste Consuls la République
Paris, 17 Brimer, An X République francé, yon et indivisible*

PROCLAMATION

*Consuls la République Francé a tout zabitans Saint-Domingue,
Zabitans, et vous tous qui dans Saint-Domingue. Qui ça vous tout yé, qui couleur vous yé, qui côté papa zote vini, nous pas gardé ça : nous savé tan seleman que zot tout libre, que zote tout égal, douvant bon Dieu et dans zyé la République.*

Dans tan révolution, la France voir tout plein misère, dans la même que tout monde te fere la guerre contre français. Français lèvé les ens contre les otes. Mes jordi là tout fini, tout fere la paix, tout embrassé Français ; Français tout Français zami, tout hémé gouverneman, tout obéi li. Nasion même qui té en guerre, yo touché la main avec Français. Vini don zote de Saint-Domingue : es que vous pas Français itou ?... ».

Malérezman, poko ni pies létid ki sérié ek pwofondé asou sé 40 pwoklamasion an kréyol tala (éti yonn-dé ka konsèné Gwadeloup ek la Guiyàn) men Jean Bernabé (1991) dékatiyé woulaj-yo ek i ka espitjé nou ki sé teks-tala pa té fet pou sé Neg-la té li yo (pis yo pa té sa li), sé pa té afich ki té la men pwoklamasion kivedi teks ou ka « pwoklamé », teks ou ka li tou fò ba lapopilasion. Pratik-tala pa té nef : an Fwans menm, an tan sé wa-a té ka mennen péyi-a, sé lwa-a té pwoklamé anlè laplas piblik. An tanbouyé té ka bat tanbou pou fè moun vini ek an riprèzantan pouvwè santral la té ka li tou fò an teks lwa an fwansé ek lamenn apré, an moun natif-natal koté-tala, té ka transbòdé³⁶,y, toujou an pawol, ba popilasion-an. Fok pa bliyé ki lè Ranboulzay fwansé a pété, an labé yo ka kriyé labé Grégoire fè an antjet asou sé dives lang-*lan* éti moun té ka palé an Fwans lan ek i dékouvè ki asou 28 million abitan la Fwans té ni...anni 3 million té konnet fwansé an manniè obidjoul³⁷. Kidonk zafè pwoklamasion an kréyol tala, sé pa pou Sen Domeng espésialman yo té fè'y men sa ki entérésan, sé ki adan ka-tala, yo té bliyé sévi an lang ki pèsonn an lépok-la pa té ka konsidéré kon an vré lang (an plis ki méprizasion ras neg la té ka pézé anlè'y tou). Lè yo té ka transbòdé³⁸ an lwa fwansé adan an lang li sid la Fwans, sé pa té toutafetman menm bagay-la davwè lang oksitan an té an lang ki té matjé avan lang fwansé a ek ki té pwodui an litérati (ta sé Twoubadou-a) ki té mapipi menm. Epi sé moun-*lan* ki té ka palé oksitan an, sé té Blan, kivedi moun

³⁵ Travailler.

³⁶ Traduire.

³⁷ Convenable.

³⁸ Traduire.

ki moun, sé pa té Neg kivedi sou-chien ki té fini libéré anba ladjoukann. Men magré diférens-tala, objektif pouvwè a ki matjé pwoklamasion an kréyol oben an oksitan té menm parey ek sa H. Boyer (1991 : 89, 92) ka espitjé ba oksitan valab ba kréyol :

« *Dans la situation diglossique qui est celle du domaine occitan au moment de la Révolution, le surgissement d'un écrit imprimé en langue dominée est donc pour le moins surprenant, même si ses jours sont comptés...[...]...Et l'on doit admettre que le choix du texte en occitan n'a pas qu'une pertinence linguistique. Sa pertinence majeure me semble être d'ordre sociopragmatique, à la mesure d'un projet de communication complexe mettant en jeu plusieurs contrats et stratégies liés au jeu des places dans la communication sociale durant la Révolution.* »

Silon sa nou sav di listwè Sen Domeng, itilizasion kréyol la adan sé pwoklamasion-an pa ba pies rézilta ki pozitif ba pouvwè fwansé a. I té lé palé ba sé ansien djouk-la adan pwop lang-yo, konpwann i té konpwann i té kay kouyonnen yo pli bien men Neg pa ritounen djoubaké anlè bitasion kann. Okontrè, yo lévé gawoulé pli rachmabab ankò lè Napoléon voyé bo-frè'y, jénéral Leclerc, épi an larmé 50.000 solda pou sa viré jouké³⁹ koloni-a. An final di kont, sé Neg-la ek sé Milat-la érisi dékalé larmé fwansé a ek mété doubout primié péyi neg ki endépendan lépok modèn la.

2. 2. *Kréyol palé/kréyol matjé adan sé pwoklamasion-an*

An lekti rapid sé diféran pwoklamasion an kréyol lépok ranboulzayé⁴⁰ a pé fè kwè ki oben sé moun-lan ki matjé yo a pa té konnet kréyol (sa ki tibwen lojik davwè sé teks ki té pibliyé anba lopsion gouvelman métropolitén an, an pouvwè ki ka méfié kò'y di sé Blan kréyol la) oben kréyol-la sé an lang ki two pov, two flègèdè pou asimen ek vréyé douvan lidé jiridik ek politik. Pou tout bon, lè nou ka koutviyé⁴¹ kalté model kréyol la yo ka sèvi a, nou ka konstaté ki sé an kalté migannay⁴² :

mòso fraz ki an vré kréyol (antouléka ki pé sanm kréyol jòdi-jou) :

« *...qui côté papa zote vini* »

« *...zote tout égal douvan bon Dieu et dans zyé la République.* »

« *...sé la pè li porté.* » etc...

mòso fraz ki an fwansé tjòlòlò⁴³ :

« *...vous tous qui dans Saint-Domingue.* »

« *...empêché personne de prend li encore.* »

« *...cé pour gardé liberté là.* » etc...

E. Glissant, adan *Le Discours antillais* (1981), lè i ka katjilé asou an pwoklamasion an kréyol ki fet atè Matinik anba lopsion gouvènè Husson, apré labolisasion ladjoukann, kivedi an 1848, ka di konmkwa kalté migannay kréyol ek

³⁹ Mettre sous le joug.

⁴⁰ Révolutionnaire.

⁴¹ Examiner.

⁴² Mélange.

⁴³ Edulcoré.

mové fwansé tala ka démontré volonté sé Blan-an rabésé neg, kontinié konsidéré yo kon an bann moudong⁴⁴ ek, ba'y, sé an kout ponya an do lang kréyol la. Ki pou sé pwoklamasion lépok ranboulzayè a ki pou ta Husson an, nou pa toutafetman dakò épi dékatiyaj matjè⁴⁵ matinitjé a. Ba nou, ni an primié tjak⁴⁶ éti ou ka bité anlè'y lè ou lé sèvi kréyol pou matjé lidé i pa ni labitid esprimen : kréyol-la toujou dépann di lang fwansé a a nivo leksik ek, oblijéman, a nivo sémantik. Sé sa J. Coursil (1999 : 40) lé di lè i ka ékri :

« Créole et français sont des langues parentes, mais cette parenté est presque exclusivement lexicale. Leur phonologie et leur syntaxe les différencient radicalement et ainsi, chacune des langues développe parallèlement une sémiotique autonome. Mais parce qu'il est dépendant lexicalement, le créole n'a pas de sémantique propre. Le lexique est la base sémantique des langues ; c'est le lieu à partir duquel se fonde le discours (concept, jugement, raisonnement). » (sé nou ka souliyen)

Sa pa lé di ki kréyolopal sé moun ki kouyon, moun ki pa ka pansé. Tout pep ka pansé, tout pep ni lidé ki ta'y men fok pa konfonn « lidé » oben « nosion » épi « konsep ». Sé dé bagay toutafetman diféran. An konsep sé an konstriksion gran-grek ki an moun ka fè, yon sel moun, ek konstriksion-tala pa ni liannaj direk épi réyalité matériel la tandiski an lidé, li, oblijé ni liannaj-tala ek sé pou sa lidé ka pèmet nou rézoud poblem éti nou ka jwenn adan lavi tou lé jou nou. An konsep pa ni an itilité direk, sé plis an manniè konsivwè réyalité-a ek konpwann li pou sa aji anlè'y an mizi an mizi.

Kidonk, menm jòdi-jou, lè an enstitision lé fè paret an teks an kréyol, i ka bité asou menm kalté dépendans-tala : fwansé-a andidan bway kréyol la ki adan sé pwoklamasion XVIII^e siek la, ki adan plodari René Préal oben let démisyon Jean-Bertand Aristide an koumansman XXI^e siek la. Sa ka montré londjè chimen an kréyol-la ni pou fè a drénestan⁴⁷ i lé vini an lang matjé ek an lang litéré ki met kò'y, ki pa blijé apiyé asou bétji fwansé a pou i vansé. Men, adan ka Ayiti a, es zafè bétji fwansé a vréman pòtalan pis lang fwansé a ka disparet, jou apré jou, an péyi-a ? Mèyè⁴⁸, larel « *déviance optimale* » la pa nésésè kon adan dot péyi kréyolopal kon Matinik oben la Réinion éti lang fwansé a djok ek ka minasé gloubap kréyol-la. Men an tout manniè, kisiswa péyi kréyolopal la, fok i rivé défini an larel-langann⁴⁹ ba kréyol matjé a.

3. KRÉYOL AN LÉPOK AYITI, DÉZIEM PÉYI ENDÉPANDAN L'ANMÉRIK

3. 1. Kréyol ek fwansé pannan XIX^e siek la

Lè Jean-Jacques Dessalines, met a manyok ranboulzay sé Neg Sen Domeng la, pwoklamé lendépendans péyi'y, li lé janvié 1804, atè lavil

⁴⁴ Sauvage.

⁴⁵ Ecrivain.

⁴⁶ Ecueil.

⁴⁷ Dès l'instant où ; à partir du moment où.

⁴⁸ Peut-être.

⁴⁹ Norme (linguistique).

Gonayiv, nou sav ki adan an jes démon-bobech⁵⁰ i mofwazé⁵¹ non péyi a : Sen Domeng viré pwan ansien non amérendien'y, « Ayiti » kivédi « Péyi ki ni montany ki wo » adan lang sé Taino-a. Apré, i raché mòso blan an adan drapo la Fwans lan pou kréyé nouvo drapo aysisien an ki té ké ni dé koulè : blé épi wouj. Adan menm balan lojik tala, nou sé pé sipozé ki i té ké déklaré konmkwa lang nasional Ayiti té ké lang boul pep neg la, kivédi kréyol-la, ek pa lang sé ansien kolon-an kivédi fwansé-a. Dayè, Dessalines fè plodari⁵² lendépendans-lan an kréyol men lamennm dèyè sa, sigrètè'y, an jenn neg bastilié yo té ka kriyé Boisrond-Tonnerre, transbòdé'y an fwansé ba pep-la ki té sanblé la-a abo pres pèsonn adan'y pa té ka ni ka palé ni ka konpwann fwansé. Maximilien Laroche (1981 : 32) ka espitjé kon sa an atitid ki pé pasé pou an dékontwolaj⁵³ :

« En effet, le 1^{er} janvier 1804, après le discours en haïtien de Dessalines, Boisrond-Tonnerre opéra, sans s'en rendre compte peut-être, la plus paradoxale des manœuvres militaires, en faisant, en français, sa proclamation au nom du général en chef de l'armée indigène. Soldat jusque dans son écriture, le secrétaire de Dessalines crut profiter de la victoire des armées haïtiennes pour porter l'offensive sur le terrain le plus intime de l'adversaire : celui de la langue et de sa conscience. Il lança ainsi le néologisme célèbre : « lugubrer » par lequel il prétendit traduire à la fois sa victoire et sa volonté d'affronter l'adversaire sur son propre terrain. Mais cette percée audacieuse masquait un repli stratégique : d'abord dans le fait de revenir au français, pour la proclamation, après le discours en haïtien du général en chef ; ensuite en acceptant de se battre avec des armes d'emprunt puisqu'il se transportait sur le terrain de l'adversaire. En tout état de cause Boisrond-Tonnerre renonçait à prolonger la rupture que voulait marquer Dessalines en changeant le nom français de Saint-Domingue en celui d'Haïti. »

Pou sézi atitid Boisrond-Tonnè, fok nou riplasé kò-nou adan doukou⁵⁴ istorik koumansman XIX^e siek la éti pa té ni pies péyi neg asou latè ki té ka gouvèné kò'y an manniè ki lib, sof l'Étiopi (mé sé té an péyi ki, ba sé Ewopéyen-an, té an vitjournakwenn⁵⁵ ek ki té pres mitik). Fok nou chonjé ki kréyasyon Ayiti té an véritab eskandal nan zié sé bidim pouvwè lépok-tala kivédi dabò-pou-yonn la Fwans ki, jik an 1825, rifizé rikonnèt lendépendans Ayiti, men nan zié L'Espay, l'Anglité ek menm Lé Zéta-Zini abo politik péyi-tala sé té fè sé pouvwè éwopéyen an pwan lavol di kontinan méritjen an. Adan primié Kongré sé péyi l'Anmériki la ki fet anba lopsion lé Zéta-Zini nan péyi Péwou, nan mitan XIX^e siek-la, yo pa envité Ayiti abo sé té déziem péyi kontinan-an ki té rivé

⁵⁰ Extraordinaire.

⁵¹ Transformer.

⁵² Discours.

⁵³ Contradiction.

⁵⁴ Contexte.

⁵⁵ Aux antipodes.

kaskod⁵⁶ épi kolonializm éwopéyen an ! Kon Dolores Hernandez G. (2001 : 344) ka ékri :

« *Su liberacion habia roto el esquema seguido por los procesos libertarios precedentes (Estados Unidos) y subsecuentes (Hispanoamérica y el Brasil).* »⁵⁷

Kidonk Dessalines ek lémetjwas⁵⁸ ki mennen Ayiti apré lanmò'y (an 1806) té blijé gadé lang fwansé a kon lang ofisiel nouvo léta-a pou sé péyi andéwò a té sa respekté'y. An péyi neg, an péyi ansien djouk, ki, an plis, té ké pwan kréyol kon lang ofisiel, té ké kondanen kò'y nan zié kominoté toutwonlatè lépok-tala. Toutfwazékant⁵⁹, lè nou ka gadé sa atitid réyalis tala rapòté Ayiti, nou ka konstaté ki sé pa ayen ki bon : sa pa rann sé lézot péyi-a pli dous épi Ayiti, sa pa fè yo ba'y plis konsidérasion ek sa pa opozé yo ba'y an sérajlantou⁶⁰ ki té jis pli red ki tala Kiba ka sibi jòdi-jou a.

Kidonk, adan tout XIX^e siek-la, sé diféwan gouvelman ayisien an pa janmen ba lang kréyol la rikonésans-lan ek plas-la i té mérité a ek lè, an mizi an mizi, krey-titjap⁶¹ milat la pwan pouvwè-a, yo konsidéré kò-yo kon riprézantan a kilti fwansé-a, kon dé moun ki té ni dèvwà ilistré lang fwansé a. Dayè, yo pa otjipé konstwi lékol pou sa éditjé pep-la, sé enki Pòtoprens, Jakmel ek Kap Ayisien té ni yonn-dé ki té rézèvé pou yich sé met-lespri⁶² a. Yonn-dé matjè kon Oswald Durand (1885) oben Georges Sylvain (1905) té ka kontinié tradision matjé poem lanmou ek transbòdé fab La Fontaine la men a nivo piblik, lang kréyol la pa té ni pies plas adan lavi Ayiti.

3. 2. *Kréyol ek fwansé pannan XX^e siek la*

Rapò ant kréyol ek fwansé mofwazé an Ayiti atravè XX^e siek-la, soutou adan dézienn lanmwatié'y. Adan primié lanmwatié a, nou ka wè dé atitid dékontwolan⁶³ :

Anba otjipasion sé Méritjen-an (1915-1939), lémetjwas ayisien, éti pres yo tout té Milat, kouri-séré kò-yo adan lang ek kilti fwansé a davwè sé té sel mannié yo té ni opozé kò-yo a Blan méritjen an. Pannan Neg té ka goumen red, anba koumandman Charlemagne Péralte, pou fouté larmé méritjen an bon zoy, adan sé salon Pòtoprens lan, matjè, doktè, avoka, fanmasien kisasayésa...té ka bavagé asi « *latinité* » ek « *francité* » kilti ayisien an. Nan lespri-yo, kilti méritjen an, té an bagay moudong, ki pa té ni ganm ek djez kilti fwansé a. Adan doukou-tala, kréyol-la pa té ni pies wol pou jwé. Adan dézienn lanmwatié siek-la, atitid-tala pa disparet menm lè krey ti-tjap neg-la vréyé sé Milat-la alé ek enstalé kò'y an pouvwè-a. Kon W. Smarth (1989 : 148) ka ékri :

⁵⁶ Rompre les liens. ?

⁵⁷ « *Libérasion'y té pété larel-la éti sé mouvman libérasion an ki té avan'y lan (lé Zéta-Zini) ek sé tala ki suiv li a (Lanmèrik panyol ek Brésil) té pwan an.* »

⁵⁸ Classe dirigeante ; élite.

⁵⁹ Cependant.

⁶⁰ Blocus.

⁶¹ Petite-bourgeoisie.

⁶² Elite intellectuelle.

⁶³ Contradictoire.

« Néanmoins, François Duvalier, personnalité habitée par la contradiction, semble avoir honte, quoiqu'il en dise, de ses origines africaines. Ainsi le voit-on affirmer à plusieurs reprises notre appartenance à la civilisation occidentale et notre place dans le christianisme. »

Adan primié lanmwatié siek la, yonn-dé gran-grek⁶⁴ kon Jean-Price Mars koumansé gadé kilti pep ayisien an lot manniè, an manni ki pli favorab. Adan liv-li, ki vini séleb, *Ainsi parla l'oncle* (1925), J-P. Mars ka rikonnèt valè rèlijion vodou a ek ta lang kréyol la toupannan i ka vréyé bon labou anlè sa i ka kriyé « *bovarysme* » lémetjwas ayisien kivedi labitid-yo toujou révé di la Fwans ek ajounou douvan kilti fwansé a. Sé kon sa an mouvman kiltirel yo kriyé « *l'Indigénisme* » vini paret ek anlo etnolog, womansié, poet, sikolog kisasayésa...batjé adan'y. Men, jénérasyon sé womansié endijénis la, ki paret titak pli ta a, kontel Jacques Roumain oben Jacques-Stephen Alexis, pa matjé liv-yo an kréyol.

Toutfwazékant, sé anni an 1945 ki dé pastè méritjen, McConnell ek Laubach, défini an lékriti ba kréyol la lè yo pibliyé primié transbòday Labib an kréyol. Jik nan finisman sé lanné 80 an, lémetjwas ayisien an rézisté kont kalté lékriti-tala ki i té ka rijété kon « anglo-sakson » davwè i té ni twop « w », « y » et « z » adan'y ! Sa pa opozé an bel literati an kréyol tijé épi dé matjè kon Félix Morisseau-Leroy, Frankétienne, Carrié Paultré, Pierre Bambou oben Georges Castéra. Dépi sé lanné 1970 la, an jounal katolik kon *Bon nouvel* ka tiré chak simenn a 30.000 ekzanplè kivedi anchay fwa plis ki an gran jounal an fwansé kon *Le Nouvelliste* (10.000 ekzanplè). Men pèsonn pa katjilé vréman asou pòblem-la nou lévé pi wo a : ki sa pou fè ek ki manniè fè pou konstwi an véritab lang kréyol matjé ki pa té ké ni anba jouk kréyol palé ni anba jouk lang fwansé a. Jòdi-jou, sé an kréyol matjé fwansizé ki ka dévlopé kò'y an Ayiti.

4. DÉKATIYAJ⁶⁵ LET DÉMISION JEAN-BERTRAND ARISTIDE LA

4. 1. Poutji an let an kréyol

Avan nou koumansé jété an zyé anlè teks let démision Jean-Bertrand Aristid la, fok nou bay teks-la kon i té yé a. Mi li adan grafi ofisiel kréyol ayisien an ki tibwen diféran di tala nou ka sèvi a:

« 21 févriyé 2001, m té sèmanté pou respekté e fè respekté konstitisyon an. Aswè a, 28 févriyé 2004, mwen toujou deside respekté e fè respekté konstitisyon an. Konstitisyon an sé garanti lavi ak lapè, konstitisyon-an pa dwe nwaye san pèp Ayisien. Se pou sa, si aswè a se demisyon m ki pou evite yon beny san, m aksepté ale ak espwa va gen lavi e non lanmò.

Lavi pou tout moun.

Lanmò pou pèsonn.

Nan respekté konstitisyon-an, Ayiti va gen lavi ak lapè.

Mèsi.

Jan-Bètran Aristid »

⁶⁴ Intellectuel.

⁶⁵ Analyse.

An kèsion douvan-douvan ka vini nan lespri-nou lamenn : poutji Aristide matjé let-la an kréyol aloski i té pou rimet li nan lanmen anbasadè méritjen an ki pa oblijé sa li kréyol ? Déziem bagay : Aristide té sav yo té ké li let-la douvan sé gran média toutwon-latè⁶⁶ a ek sé anglé, panyol oben fwansé sé jounal, radio ek télévizion tala ka sèvi, kivedi sa té ké nésèsè pwan tan transbòdé let-la adan an « gran » lang. Pou konpwann rézon Aristide fok sav, dabò-pou-yonn, ki i pa té lé démisionnen, ki i té ka konsidéré zafè Méritjen, Kanadien ek Fwansé té lé fè'y pati a kon an véritab anvilaj⁶⁷ konstitision Ayiti : i té éli pou 5 lanné ek tan'y poko té bout. Kidonk, a nivo jiridik, i pa té pou chapé ek sé gawoulè⁶⁸ « *L'Armée cannibale* » la pa té ni pies dwa ekzijé ki i té foukan. Aristid té ka konsivwè ki i té an dwa'y ek i matjé let-la an kréyol pou vréyé lavwa kont sé bidim-péyi⁶⁹ a ki, dépi Ayiti vini endépendan an 1804, pa janmen sispann pézé anlè politik-li ek chaché enfliyansé'y. Ek poutji yo té toujou ni atitud-tala sé davwè yo pa janmen asepte lekzistans an péyi neg ki mété kò'y doubout li-menm aprézavwè i fouté an péyi blan an dal⁷⁰ san-manman. Kon M-R. Trouillot (1986 : 62) ka ékri :

« Elle était, pour tout dire, un pays sans alliés naturels, un anachronisme international. Déjà plus une colonie, mais Nation pourtant pas intégrée dans le système étatique tel que l'a conçu l'Occident, elle ne pouvait point jouir de son indépendance durement gagnée. Le monde, tel que le définissait l'Autre, n'était pas prêt pour accepter le témoignage même de son existence. »

An déziem rézon ki fè Aristide matjé let-li a an kréyol, sé ki i té lé adrésé kò'y an primié ba pep-li, ba sé tilili⁷¹ moun-lan ki pa konnet ni fwansé ni anglé a ek ki ka viv kon dé rat adan sé bidonvil-la. I pa té lé ki sé moun pov la té tann di i démisionnen, i té lé yo té tann li direktiman, adan pwop lang-yo, an manniè pou'y montré yo ki nan zyé'y, sé yo ki té ka konté ba'y, sé yo i té toujou défann ek i té ka kontinié défann pis dépa'y té sipozé anpéché gwo ladjè pété nan mitan Pòtoprens. Nou pa la pou chaché sav es Aristide té sensè oben pa sensè, es i té vini an dikaté, pi mové ki François Duvalier, ki té plen poch-li lajan oben es i té rété an défansé pep-li kon i té ka prétann lan : nou pa andwa pòté pies jijman, adan kad artik-tala, asou politik-li. Sa ki ka entérésé nou, sé manniè let-la fet ek poutji i fet kon sa.

4. 2. *Ki manniè let-la siktiré*⁷²

Primié bagay pou di avan nou antré adan bway let-tala sé ki let démision an prézidan la Républik (oben an wa) sé an bagay ki ra pasé ra fet atravè listwè Ayiti. Si péyi-a pasé 32 maté-gouvelman⁷³ avan Jean-Bertrand Aristide té blijé

⁶⁶ International.

⁶⁷ Viol.

⁶⁸ Rebelle.

⁶⁹ Grande puissance.

⁷⁰ Défaite.

⁷¹ Nombre considérable.

⁷² Structurer.

⁷³ Coup d'état.

chapé, pres tout fet an manniè raché-koupé, krazé-brizé kivedi swa épi gabanday⁷⁴ swa épi lanmò met a manyok péyi a : sé kon sa yo asazinen Dessalines atè Pon wouj an 1806, wa Kristof suisidé kò'y oben an 1915, an boul moun déchennen enki varé prezidan Villebrun Guillaume Sam ek déchèpiyé'y. Men kon G. Barthélémy (2000 : 280) ka di :

« *L'exil constituait en général la sanction ultime prise contre le potentat déposé.* »

Pi souvan ki rarman, sé té an gabanday anba-fey, « anba-chal » kon yo ka di Ayiti, ek prezidan-an pa té ni tan kite pies let démission. Kidonk let Aristide la sé an konpowtasion ki nef adan tradision politik Ayiti. Toutfwazékant, dépi réjim Jean-Claude Duvalier té kalpaté en 1986, kréyol-la koumansé rantré toupatou adan dotjiman ofisiel léta ayisien an, anlè afich élektoral, bilten votman, plodari minis ek prezidan. Kontel Jean-René Préval, prezidan-an ki éli apré Aristid la, fè « *exposé général de la situation du pays* » an kréyol an 1998. Sé an plodari éti konstitision-an prévwè ki pou fet chak 2è lendi mwa janvié ek sé douvan lachanm léjislatif, adan primié sésion'y, i ka woulé. Dabitid, sé an fwansé gran ekspozé-tala té ka fet. R. Preval chanjé sa ek mi an ekstrè teks-li a :

« *Ki jan sitiyasyon jénéral péyi-a yé ? Lè wap fè yon bilan, ou blije gade ki kote w soti. Ki kote nou soti ? M ap repete l yon lòt fwa, menm si m di l mil fwa deja : Ayiti : se yon peyi kraze. M ap repete l paske lè moun ap di pa konstwi wout, Leta pa bay dlo potab, Leta pa bay elektrikite, sé pa de Leta pa nou an y ap palé... »*

Annou gadé let Aristid la atjèman. Primié bagay ki ka konyen lespri-nou, sé zafè i ka matjé « *konstitision* » olié i matjé « *manman lwa péyi-a* ». Tout moun ka chonjé sé li ki té kréyé pawol-nef⁷⁵ tala lè i vini éli prezidan pou primié fwa, an pawol-nef ki té trapé anpil siksé ki an Ayiti menm ki adan dot péyi kréyolopal kontel Matinik oben Gwadeloup. Men dèyè belté mo-a, té ni an védi⁷⁶ ki té pli fondok : Aristid té ka, an manniè senbolik, mété pli gran lwa péyi-a anba lopsion fanm (« *manman lwa* ») kivedi i té ka boulvésadé lespri mal-nonm Ayiti a, lespri sé met-pies la, sé « *pè fondasiè*⁷⁷ a » kon Toussaint, Dessalines, Pétion kisassayésa...ki yo tout té dé nonm. Fok pa nou janmen bliyé ki an 2 siek lendépendans épi etsétéra mofwaz⁷⁸ gouvelman, Ayiti pa janmen trapé an prezidan oben an primié minis ki sé an fanm. Adan an dézienn balan, Aristid té ka jwé asou doub védi mo « *lwa* »-a an kréyol ayisien : « *lwa* » sé lespri vodou ek « *lwa* » sé an teks jiridik. Kivedi Aristid, toupannan i té labé toujou, té ka mété pli gran lwa péyi-a (konstitision-an) anba lopsion sé lwa rèlijon pep-la (vodou). Mi sé sa ki ni dèyè pawol-nef « *manman lwa péyi-a* » ek sé pou sa sé jounalis oksidantal la té fè an lère lè yo té transbòdé'y an « *la mère des lois* » oben « *the mother-law* ». Transbòday-tala pa ka pèsivwè volonté Aristid mété sé

⁷⁴ Exil.

⁷⁵ Néologisme.

⁷⁶ Sens.

⁷⁷ Fondateur.

⁷⁸ Changement.

gran met a manyok istorik péyi-a asou koté (Toussaint, Dessalines, Pétion, Christophe, Boyer kisasayéa...) ek lianné konstitision-an épi kwayans fondal-natal pep-la. Sé anni koté jénital la moun l'Oksidan pèsivwè : an manman lwa ki ka akouché anlo piti lwa.

Ki sans fok ba zafè Aristide bandonnen pawol-nef « *manman lwa péyi-a* » pou viré itilisé mo tradisonel la, « *konstitision* », ki moun toujou sèvi Ayiti ? Padavwè ni an bagay fok chonjé, sé ki péyi-tala sé yonn adan pli gran pwodikète konstitision anlè latè. Si konstitision té an machandiz, Ayiti té ké an péyi ki rich kité rich ka alé. Dépi finisman XVIII^e siek-la, lè sé kolon blan-an koumansé katjilé asou kaskod épi la Fwans, lè, titak tan apré, Tousen-Louvèti pwan direksion koloni a épi lè péyi-a vini endépandan an 1804 épi, apré ankò, lè, atravè tout XIX^e siek-la, chak 18 mwa té ni an maté-gouvelman, Ayiti pwodui konstitision alé-pou-viré. Daprè nou, adan let démision'y lan, Aristide ka rikonnet ki gran rev-la i té fè a di mofwazé péyi'y, di palantjé'y asou chimen libèté, fini bat : sé poutji i ka sèvi « *konstitision* » olié di « *manman lwa péyi-a* ». Primié mo-tala ka ramennen'y adan lawonn⁷⁹ oksidantal la tandiski déziem-la té an rev mennen Ayiti alé adan an lot larel, an larel ki ta'y, ki i té ké envanté li-menm. Dayè mo « *konstitision* »-an ka rivini 5 fwa adan an let ki ni apenn 6 lin !

Lè nou ka gadé teks-la pli pré, ni an lot bagay ki ka frapé nou, sé estil-li : let-tala, magré manniè i kout, foubak épi répétision. Annou gadé :

« *konstitision* » : 5 fwa.

« *respekte* » : 4 fwa.

« *lavi* » : 4 fwa.

« *lanmò* » : 2 fwa.

« *san* » : 2 fwa.

« *lapè* » : 2 fwa.

Dé kèsion ka vini lamenn nan lespri-nou : si Aristide té matjé let-tala an fwansé (oben an anglé pis madanm-li anglopal⁸⁰ ek sé ba anbasadè méritjen an i té pou rimet li), es i té ké ni otan répétision adan'y ? Ki védi lo répétision-tala ni ? Nou ka kwè ki dwet ni tjek lesplikasion rèlijjié adan'y davwè fok pa nou janmen bliyé ki Aristid rété pasé 20 lanné labé avan i vini prézidan Ayiti. Kidonk sé an moun ki ni labitid fè plodari-bondié⁸¹ ek estil plodari-tala ka mandé anlo répétision pou sa konyen fò anlè lespri (oben nanm) sé kwayan-an. Fok pa nou bliyé non pli ki anpil plodari politik Aristid té ni an estil moun ka préché. Nou pé ranplasé mo « *konstitision* » an pa mo « *bondié* » a, adan let démision-an, ek nou ka abouti a an rézilta ki klè : let-tala pa an let politik vréman. Sé mo-a i ka sèvi a, « *respekte* », « *lavi* », « *lanmò* », « *lapè* » kisasayéa..., sé dé mo ou pito ka jwenn adan langaj rèlijjié a. Dayè, Aristide pa ka ba pies lesplikasion politik asou dépa'y, sel argiman i ka sèvi sé ki sa ké anpéché san pep la koulé. An final di kont, i ka prezanté kò'y, an zyé pep-li

⁷⁹ Giron.

⁸⁰ Anglophone.

⁸¹ Sermon.

dabò-pou-yonn ek an ta lakominoté toutwon-latè, kon an moun-lapidanm⁸². Kon an Jézi-Kri ki monté anlè lakwa pou pwopté tout péché nonm fè asou latè. Lakwa'y, li Aristid, sé té avion méritjen an ki chayé'y an jou bonmaten bonnè pou chayé'y...an Afrik. Koté-tala pa endiféran pies adan védi bibliik la pis Jézikri, lè i mò, ritounen nan « wayom Bondié » kivedi « kay papa'y ». Li, Aristid, lè i sakrifé kò'y, i ritounen « *lan Ginen* », kon sé djouk-la té ka di antan lakoloni, « an péyi zanset-li » kidonk « akay papa'y ek manman'y » tou. Alò, si ou wè Aristid té matjé let-tala an fwansé oben an anglé, es i té kay menm manniè-a ? Nou pa sèten. Davwè istil rèlijyé a, sé an istil ki kolé bò pawol palé : let-la ka sanm lanmanniè Aristide té ni labitid palé ba pep-li, tandiski, si i té sèvi an lang oksidantal, lang i pito té ka sèvi pou matjé, asiré pa pétet, i té ké pwan an kanman⁸³ pli politik, pli esplikatif antouléka. Kidonk let démision-tala ki an koté enkantatwè ki liann épi dé bagay : zafè kréyol sé an lang ki plito palé ; zafè Aristid sé an ansien labé ki ni labitid fè plodari-bondié menm lè i té adan woulaj⁸⁴ politik li.

5. FINALDIKONT

Si yo sèvi lang kréyol la dépi dé siek adan zafè politik (sé pwoklamasion finisman XVIII^e siek-la) ek si, atravè listwè sé diféran péyi kréyolopal⁸⁵ la, yo pa janmen sispann sèvi'y a nivo-tala, fok rikonnet ki, davwè kréyol pòkò érisi machoké⁸⁶ an lang matjé ki ta'y, i toujou ka batjé abò kannot rétorik lang fwansé a. Adan an péyi kon Ayiti éti fwansé mantjé disparet aprézavwè Dessalines té mandé pep-la fini épi ras sé Blan-an, éti fwansé sirviv adan an tou piti krey milat ek jòdi-jou, i pres ranplasé pa anglé méritjen an, nou pé mandé kò-nou es, an final di kont, sé pa an bon bagay ki i sisé rétorik fwansé-a olié i débat kò'y pou kréyé pwop rétorik-li. Lanjwel⁸⁷-la diféran adan sé péyi kréyolopal la ki anba lopsion la Fwans lan davwè adan sé péyi-tala, fwansé-a fò, i met, i toupatou dépi sé lanné 60 ventiem siek-la. Matinik, Gwadeloup, Guiyàn ek la Réinon, sé défansè kréyol la blijé goumen pou mété doubout an kalté kréyol ki toutafetman diféran di fwansé-a davwè si yo pa fè sa, kréyol-la pé anni disparet andidan bway fwansé a. Sé sa J. Bernabé kriyé « *déviante maximale* », an lidé ki an koumansman XXI^e siek-la, i viré formilé an « *déviante optimale* ». Kon fwansé-a pa ka ekzisté an Ayiti ankò a nivo pawol palé, kon i ké disparet a nivo pawol matjé an mizi an mizi douvan anglé méritjen an, es i pé ké vini kon laten té ba fwansé nan lépok La-Rénésans lan ? Kivedi an lang ki mò éti ou pé pwan bagay adan'y kon ou lé san ou riské dénativé pwop lang-ou. Si sé évolision-tala ki fet, ni parkont an danjé ki klè : kréyol matjé ayisien an ké toutafetman diféran di kréyol matjé matinitjé oben gwadeloupéyen an.

⁸² Martyr.

⁸³ Coloration.

⁸⁴ Fonction.

⁸⁵ Créolophone.

⁸⁶ Forger.

⁸⁷ Enjeu.

SANBLAJ LIV⁸⁸

- BARTHELEMY Gérard, 2000, *Créoles-Bossales - Conflit en Haïti*, Ibis Rouge.
- BERNABE Jean, 1985, *Fondal-Natal, grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéens et martiniquais*, 3 tomes, L'Harmattan.
- COURSIL Jacques, 1999, « L'Eloge de la muette », in *Espace Créole* n° 9, p.40, Presses Universitaires Créoles/ibis Rouge.
- BOYER Henri, 1991, *Langues en conflit- Etudes sociolinguistiques*, L'Harmattan.
- GIROD de Chantrans, 1782, rééd. 1980, *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique*, Tallandier.
- Glissant (Edouard), 1981, *Le Discours antillais*, Le Seuil.
- HERNANDEZ Dolores G., 2001, « Política colonial francesa y grupos de poder y de presión : el caso del reconocimiento de Haití como nación independiente (1814-1825) », in *Regards sur l'histoire de la Caraïbe. Des Guyanes aux Grandes Antilles*, s. d. S. Mam Lam Fouck, J. G. Mendoza, J. Adelaïde-Merlande, J. Zonzon et R. Alexandre, Ibis Rouge.
- LAROCHE Maximilien, 1981, *La littérature haïtienne, identité, langue, réalité*, Leméac, Montréal.
- SMARTH William, 1989, « L'Eglise concordataire sous la dictature des Duvalier (1957-1983) », in *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe*, s. d. Laënnec Hurbon, CIDIHCA, Montréal.
- TROUILLOT Michel-Rolph, 1986, *Les racines historiques de l'état duvalérien*, éditions Deschamps, Port-au-Prince.

⁸⁸ Bibliographie.

Présence-absence du paysage dans la littérature créolophone des Amériques

RAPHAEL CONFIANT

1. Introduction

Il s'agira pour nous d'interroger la présence-absence du paysage et donc le statut du descriptif dans un certain nombre de textes fictionnels (romans et nouvelles) écrits en créole entre la fin du XIX^e siècle et le début du XXI^e. On sait que tout texte de fiction repose sur un triple agencement : le premier narratif, le second descriptif et le dernier dialogal. Nous employons le mot « agencement » pour bien indiquer l'imbrication de ces trois modes d'écriture, le fait que l'un ne saurait aller sans l'autre quand bien même ils assument des fonctions diamétralement opposées au sein du texte. Le narratif, en effet, a trait au récit, et progresse de manière linéaire, en tout cas logique (d'où l'expression « logique narrative ») alors que le descriptif s'inscrit plutôt dans la spatialité et qu'il se déploie de manière arbitraire. On ne peut parler de « logique descriptive » car une description littéraire peut non seulement commencer à partir de n'importe quel élément de l'objet décrit, mais de plus, elle est par définition non exhaustive, innarêtable. Lorsqu'un Balzac décrit une chambre et son mobilier, il n'y a pas de raison logique à ce qu'il commence par la description de tel fauteuil ou de tel tableau, ni qu'il s'arrête à celle du parquet. Le dialogal, quant à lui, sert à donner voix aux personnages, à crédibiliser ces êtres de papier, en les faisant intervenir directement au sein du texte.

Dans la prose de fiction, la description, sur qui nous nous pencherons, a un statut problématique dans la mesure où elle se laisse immédiatement repérer et apparaît souvent comme un élément superflu ou alors un ornement que le lecteur peut sauter parce que parfois ennuyeux. Or, elle concourt à l'édification du fameux « pacte narratif » bien mal nommé puisqu'il aurait dû s'appeler « pacte narrativo-descriptif ». Un récit qui serait totalement dépourvu de toute

dimension descriptive semble impossible, même si la description a été à différentes époques vouées aux gémonies, notamment par les Surréalistes dans la première moitié du XXe siècle.

Toutefois crédibiliser le récit ne signifie pas dire la vérité du réel car une description n'est pas une photographie ou une photocopie du réel, mais une interprétation du réel. La description construit donc une vision particulière de ce même réel. S'agissant de la littérature francophone antillaise post-esclavagiste, des régionalistes du XIXe siècle aux auteurs de la Créolité en passant par Aimé Césaire et Edouard Glissant, on trouve ainsi différentes interprétations du réel antillais à travers la description :

- . chez les poètes régionalistes, tels que Daniel Thaly ou Osman Duquenay, le réel antillais est réifié, exotisé. C'est le fameux « Je suis né dans une île amoureuse du vent où l'air a des odeurs de sucre et de vanille ».

- . chez Césaire, le réel (colonial) est dénoncé, voire abhorré. D'où « cette ville plate, échouée... » comme est désignée Fort-de-France dans Cahier d'un retour au pays natal

- . chez Glissant, le paysage devient un personnage du récit. Le paysage est aussi histoire. Il est monument dans des lieux où n'ont été érigés ni pyramides ni Taj Mahal.

- . chez les auteurs de la Créolité, le réel antillais est assumé et célébré dans toutes ses facettes, belles ou laides, sublimes ou grotesques.

Tout cela a déjà été bien étudié et notre propos portera sur la littérature antillaise et guyanaise d'expression créole chez qui nous examinerons le statut du descriptif ou plutôt le statut de l'absence du descriptif. Pourquoi la plupart des romans et nouvelles écrits en créole sont vides de descriptions ? Pourquoi lorsqu'on y trouve des descriptions, celles-ci sont à la fois sommaires et purement ornementales, chose qui renvoie à la toute première fonction de la description dans l'Antiquité gréco-latine, fonction totalement abandonnée en Europe depuis des siècles ? Cela tient-il à la langue créole, à son niveau de développement, à ses trous lexicaux puisque toute description exige la maîtrise d'une certaine palette lexicale pour pouvoir frapper le lecteur ?

Nous nous poserons ces questions au travers d'une dizaine de textes de fiction en partant du premier roman en créole, datant de 1885, « Atipa », dû au Guyanais Alfred Parépou jusqu'au roman « Ti Anglé-

a » du Martiniquais Hughes Bartéléry datant de 2008 en passant par le tout premier roman en créole haïtien, « Dézafi » de Frankétienne datant de 1975 ainsi que diverses autres œuvres qui seront sollicitées au cours de notre analyse.

1. STATUT DE LA DESCRIPTION DANS LE TEXTE LITTÉRAIRE

1. 1. Description et écriture

Mais avant d'en venir à l'analyse des textes proprement dite, il convient de réfléchir à de cette unité de discours qu'est la description, le descriptif étant la capacité que chacun a de produire des descriptions, ce que certains analystes ont appelé la « compétence descriptive ». Or, ici une question se pose d'emblée : pourquoi les descriptions sont-elles quasiment absentes de l'oraliture et en particulier des contes, qu'ils soient russes, comme ceux qu'a analysé Wladimir Propp, français, africains ou créoles ? Pourquoi le conteur ne mobilise presque jamais cette compétence descriptive, apparemment aussi innée que la compétence linguistique dont elle est une composante ? Nous reprendrons ici la distinction qu'établit Philippe Hamon entre le narrateur/conteur d'une part et le descripteur de l'autre. Si le rôle du premier est bien connu et ne nécessite pas d'amples développements (il est celui, pour aller vite, qui conduit le récit), celui du second semble plus problématique. A cet égard, P. Hamon (1993 : 38) nous dit ceci :

« Le personnage du descripteur est plutôt du côté des savants austères peu diserts, des scientifiques en chambre, des livres en tant qu'ils s'opposent à la vie, du savoir stocké en tant qu'il s'oppose à l'imagination vive... Il est du côté de la classification écrite plutôt que du côté de la parole, il classe organise et régit son propre texte plus qu'il ne le laisse filer et dériver, il est plutôt du côté du métalangage que du langage... »

La description serait donc intimement liée à l'univers de l'écrit, ce que démontre de façon convaincante Jack Goody, dans son ouvrage, La Raison graphique, rappelant que les tous débuts de l'écriture, quelque soit la zone géographique considérée (Mésopotamie, Chine,

monde pré-colombien), est liée à l'établissement de listes de toutes natures. Ce qui fait, qu'à l'intérieur d'un texte, un élément descriptif n'a pas besoin d'être répété alors qu'un élément narratif a besoin de l'être. Ainsi un roman de type classique, disons de Balzac décrira, une fois pour toute un personnage ou une pièce alors qu'il ne cessera, tout au long de chacun de son texte, de revenir sur tel ou tel élément narratif sans que jamais le lecteur ait l'impression de redite. Au contraire, ce dernier est tout heureux qu'on lui rafraîchisse la mémoire de temps à autre, la mémoire dudit lecteur lui permettant de retenir une fois pour toute la description d'une maison alors qu'elle peut lui faire défaut à cause de la multitude d'éléments narratifs contenus dans le texte. Un lecteur reviendra en arrière pour mieux comprendre un élément narratif, ce qu'il ne fera presque jamais pour un élément descriptif.

1. 2. Description et lexique

Élément immédiatement repérable au sein du texte, élément qui ralentit le déroulement du récit, à tel point que maints lecteurs, sautent les descriptions, ces dernières mettent en question la relation du lecteur avec le lexique de sa langue maternelle. Elle interroge sa compétence lexicale et encyclopédique, chose qui forcément l'intranquillise. Autant le lecteur peut remettre à plus tard la compréhension d'un élément narratif car il sait fort bien, pacte de lecture oblige, que celui-ci sera explicité plus avant dans le texte (c'est d'ailleurs la base même d'un genre tel que le roman policier), autant il se doit d'interpréter immédiatement un élément descriptif. S'il tombe sur la description d'un vêtement accompagné, par exemple, de l'adjectif « garance » et qu'il ignore qu'il s'agit d'une couleur particulière, il a le choix entre sauter ou ignorer ce terme, ou, humiliation suprême, recourir au dictionnaire. Or, nous savons bien que peu de gens lisent une œuvre littéraire en tenant ladite œuvre d'une main et un dictionnaire de l'autre, sauf si celle-ci est écrite dans une langue morte ou étrangère. C'est que l'usage du dictionnaire détruit la lecture-plaisir, qui est au fondement même de la lecture du texte littéraire, pour nous diriger vers la lecture-travail qui elle relève de la science. Une œuvre marquée par la prolifération lexicale nous gênera ou nous agacera le plus souvent, sauf si cette prolifération se

présente sur un mode ludique comme chez Rabelais : « *sorbonnard* », « *sorbonagre* », « *sorbonicole* » etc... Mais force est de reconnaître que la description ludique, celle qui s'inscrit dans la lecture-plaisir donc, est quand même rarissime. En général, la description, ou la liste pour employer le terme de Goody, se fonde sur le neutre et le sérieux, elle est savoir et chez le lecteur à compétence lexicale limitée, la preuve ou l'exhibition de son non savoir. A l'inverse, la narration, si elle peut nous surprendre (par exemple dans les romans de science-fiction), fait appel à notre capacité d'imagination et, en cas de non compréhension de tel ou tel passage, ne remet pas personnellement en cause le lecteur. Si j'ignore le sens du mot « *garance* », c'est de ma faute à moi, cela a dû à ma compétence lexicale limitée, alors que si j'ai du mal à saisir tel élément narratif, c'est soit qu'il me sera expliqué plus avant soit que le narrateur est obscur et donc que celui qui lui tire les ficelles, à savoir l'auteur, un mauvais écrivain.

2. LE DESCRIPTIF DANS LA PROSE EN CREOLE

On sait que si la langue créole a commencé à être couchée sur le papier dès la fin du XVIIIe siècle et que des textes à vocation littéraire ont commencé à voir le jour au milieu du siècle suivant, celle-ci n'est toujours pas parvenue à accéder à ce que Jean Bernabé (1975) appelle « la souveraineté scripturale », cela pour des raisons diverses d'ordre sociolinguistiques et sociopolitiques largement décrites et analysées, le fait de vivre à l'ombre ou sous l'aile du français depuis toujours en étant l'une des raisons majeures. Il nous a donc semblé intéressant d'examiner les romans et les nouvelles écrits en créole, de la fin du XIXe siècle à nos jours, sous l'angle du descriptif, notre hypothèse, vous l'aurez compris, étant que l'accession à la souveraineté scripturale d'une langue passe nécessairement par l'activation de la compétence descriptive. Le tout premier roman en langue créole, *Atipa*, date de 1885 et a été écrit par un Guyanais Alfred Parépou. Perdu ou en tout cas introuvable durant un bon siècle, il ne fut retrouvé et publié qu'en 1980, provoquant à la fois agréable surprise et déception. Agréable surprise parce qu'on l'imaginait disparu à tout jamais, déception parce que ce texte, sous-titré « roman guyanais », est aux antipodes de ce qu'il est convenu d'appeler « roman ». En fait, quand on l'examine, on s'aperçoit qu'il est composé d'environ 70%

de dialogues, de 20% de narratif et d'à peine 10% de descriptif. Les historiens, qui se frottaient déjà les mains, en s'attendant y trouver une description de la ville de Cayenne à la fin du XIXe siècle, en ont été pour leurs frais. Chacun des chapitre est, en effet, composé d'un dialogue entre le héros, Atipa, et l'un de ses amis rencontré par hasard dans la rue qu'il invite à prendre un verre dans le bar le plus proche. Une fois installés, nos personnages deviseront sur des sujets tels que le créole, le quimbois, la politique ou les femmes, Atipa, chercheur d'or en vacances à Cayenne pour une semaine, lâchant, de temps à autre une anecdote sur la vie dans les « placers » ou mines d'or au fin fond de la forêt guyanaise.

Pour mieux cerner cette absence du descriptif dans cette œuvre, examinons le début de quelques chapitres :

. chapitre 1 : « *Oune jou jédi, cété la beautemps, Atipa, oune ovrié mine d'ò, té ka fè so promeinnade la lavancé...* »

. chapitre 2 : « *Dimanche, kou lhabitoude, Atipa descendne fait oune tou, bò di lavancé.* »

. chapitre 5 : « *Lendimain mardi, a nèvhè, Atipa filé tout drait bò di Sazi pou wè Neinanmoin...* »

. chapitre 11 : « *Vandrédi, Atipa rouçouvrai visite di Jean Gailla...Yé soti ; yé pran chimen la-sous crique* ».

Trois lieux emblématiques du texte sont nommés : « *la lavancé* » qui est une sorte de place du bord de mer à Cayenne ; « *la Sazi* » qui est le bar favori du héros, celui où il entraîne ses amis ; « *la crique* » qui est, jusqu'à aujourd'hui, un quartier plébéen de la capitale guyanaise. Ces lieux ne sont jamais décrits par Parépou, tout juste nommés. D'où la déception que nous évoquions plus haut. Le lecteur ne saura pas quels arbres ornaient « *la lavancé* », ni quel décor offrait le bar « *La Sazi* », ni dans quel état se trouvaient les ruelles du quartier « *la Crique* ». Or, Parépou écrivait à la toute fin du XIXe siècle, était sans doute, car il s'agit d'un pseudonyme, un homme cultivé, un conseiller général de Cayenne comme l'a prouvé Marguerite Saint-Jacques Fauquenoy et donc quelqu'un qui avait forcément lu Balzac, Zola ou Stendhal, même si à l'époque, la Guyane était l'un des endroits les plus déshérités culturellement de l'empire français. Ici, trois hypothèses sont possibles :

. ou bien l'état de développement du créole à l'époque empêchait tout développement descriptif

- . ou bien la compétence lexicale de l'auteur était limitée
- . ou bien il a délibérément cherché à s'écarter du modèle canonique du roman pour forger un « roman guyanais »

Avant de nous pencher sur ces hypothèses, faisons un bond dans le temps d'environ cent vingt ans et arrivons en l'an 2008 avec la publication du roman en créole martiniquais, Ti Anglé-a de Georges Barthéléry. On constate d'emblée un énorme changement par rapport à Parépou puisque dans ce texte, le narratif prend très largement le pas sur le dialogal, même si ce dernier demeure important. Par contre, le descriptif, lui, n'a pas progressé d'un pas. Il n'y a pas davantage de descriptions dans Ti Anglé-a daté de 2008 que dans Atipa daté de 1885. Si l'on prend le cas du héros dans chacun de ces textes, leur description, ou plus exactement, leur portrait est très sommairement esquissé :

- . Atipa est présenté comme « *oun nègue Oyac...oune gorè solide, résonnabe* ».

- . Chal, le héros de G. Bartéléry, est présenté comme « *an sélibatè di kon kann...an gran bladjè doiuvan létènel...* »

Quand à la description de l'hôpital de Trinité où Chal vivra ses derniers jours, elle est aussi peu éloquente que celle de la place de « *la lavancé* » chez Parépou :

« *Lopital la Trinité té plasé an mitan lanbouk, pa lwen konmes Eloyiz la, pa lwen lanméri, pa lwen maché lédjim la.* »

Les hypothèses que nous avons formulées au sujet d' Atipa sont tout à fait applicables à Ti Anglé-a. Avant de tenter d'y répondre, il est bon de faire un détour par un autre roman qui se situe, chronologiquement entre ces deux œuvres à savoir Dézafi de l'Haïtien Frankétienne publié en 1975.

3. 1. Frankétienne ou la surlexicalisation du tissu textuel

Ce tout premier roman en créole haïtien, à l'inverse d' Atipa et de Ti Anglé-a qui commencent par la présentation de leur héros respectif, est absolument étonnant dans la mesure où ses premières pages ne comportent aucun personnage anthropomorphe. Qu'on en juge :

« *Branch bwa makònen lan fon youn vié lakou koté vivan dé pié pasé raman. Youn ponyen sel kòmansé fonn lan youn dlo cho. Youn bonm dégradé, kolboso toupatou, nwa anba kouch lafimen...* »

Que fait Frankétienne ? Il nous décrit une vieille cour dans laquelle un fait-tout cabossé repose sur un feu de branchages. Il ne se passe rien. Un narrateur omniscient fait parler les choses ou se métamorphose en un mystérieux « nous » qui égrène des sentences mystérieuses (« *Nou pédi lan chémen kwazé* ») pose des questions dérangementes (« *Kiles ki chaché konpwann sa nou vlé di ?* »). Ou, chose récurrente à travers tout le texte, dresse des listes de mots apparemment hétéroclites, mais s'inscrivant dans un champ sémantique commun : *Youn rev long san pié ni tet, badé mové bet ak madigra. Aganman. Koulev. Mabouya. Eskòpion. Anipié. Frizé. Malfini. Lasigouav. Madanbrino. Chaloska*. Surgissent enfin les personnages, Rita, Sentil, Siltana, mais ceux-ci ne font que dialoguer :

- . « *Siltana pitit-mwen !* »
- . « *Wi, papa* »
- . « *Kouté bien sa m-ap di ou* »
- . « *Wi papa* »

Dans Dézafi, le descriptif et le dialogal prennent le pas sur le narratif lequel semble avoir été congédié d'où l'insuccès qu'a connu cette œuvre lors de sa publication tant il dérangeait les habitudes de lecture de l'élite haïtienne. En fait, on comprend qu'un hougan, Sentil, dirige une armée de travailleurs zombifiés sous la garde d'un commandeur appelé Zofè dont la fille de Sentil, Siltana tombe amoureuse, mais sans plus. On voit aussi apparaître deux amateurs de gallodromes, Carmélo et Philogène, qui battent la campagne pour faire se battre leurs volatiles, mais sans que leur itinéraire soit indiqué. Mieux l'incipit du roman (la description du fagot dans une vieille) cour revient à intervalles réguliers tout au long du texte comme pour le scander et surtout pour faire de ces « choses » ou ces « objets » des personnages à part entière quoiqu'ils soient non anthropomorphes.

Toutefois, le trait marquant de ce roman est ce que R. Berrouët-Orriol (1987 : 23) a appelé « la surlexicalisation du tissu textuel ». Dans « *Dezafi* », en effet, le lecteur est confronté à une véritable avalanche lexicale, certains termes relevant du lexique ésotérique du vaudou ou des combats de coqs, d'autres de l'activité néologique propre à l'auteur dans ce qui à tout l'air d'un effort gigantesque pour pousser les potentialités lexicales de la langue à son maximum. Ce roman ridiculise les glossaires et dictionnaires créoles de son époque et jusqu'à aujourd'hui, il n'est pas certain que les plus modernes

d'entre eux aient intégré la totalité des termes qu'il contient. Cependant, Déafi ne semble pas avoir ouvert une voie pour le roman en créole haïtien tant il a désarçonné ses lecteurs au moment de sa publication. Il demeure donc comme une sorte d'OVNI dans le ciel littéraire de la première république noire du monde moderne.

4. LE DESCRIPTIF COMME ACTIVATEUR LEXICAL

Ayant toujours vécu sous l'aile du français, comme nous l'avons vu, la langue créole a forgé son lexique fondamental à partir de cette dernière, même si elle contient une quantité non négligeable de termes d'origine amérindienne (faune, flore, artisanat), africaine (magico-religieux) et indienne (culinaire et magico-religieux). Pendant ses deux premiers siècles d'existence, à une époque où le français était peu utilisée dans la vie quotidienne, y compris par les maîtres blancs, comme s'en indigne Girod de Chantrans, le créole a su emprunter du lexique au français en modifiant, voire métamorphosant complètement ces derniers, en les créolisant en somme. De même que le français était capable de reprendre l'anglais « riding-coat » pour en faire « redingote » ou l'espagnol le mot arabe « al-caid » pour faire « alcalde », le créole sut transformer « monde » en « moun » ou « mer » en « lanmè ». Certes, il ne modifiait pas tous ses emprunts (« soley », « planch », « chez » etc...), mais grâce à l'apérèse et l'apocope notamment, il parvint à donner une coloration créole à la grande majorité d'entre eux. Ce que l'on peut appeler la crise lexicale du créole, c'est-à-dire son incapacité à créoliser ses emprunts est un phénomène relativement récent puisque jusqu'au début des années 70 du XXe siècle, la machine à récolter mécaniquement la canne à sucre appelée en anglais « cane-loader » était facilement naturalisée en « kannodè ». Que s'est-il donc passé ? Dans les Petites Antilles et en Guyane, c'est la scolarisation massive des populations à compter de cette époque qui, en faisant progressivement du français, la langue première des nouvelles générations a comme grippé la machine lexicale du créole. En effet, tant que la population était majoritairement créolophone, elle créolisait automatiquement les emprunts au français, mais dès qu'elle cessa de l'être, le mot ou l'expression en français furent intégrés tels quel à la langue entraînant un processus que l'on désigne sous le nom de décréolisation, processif

mortifère à terme s'il en est. Les remèdes qui ont été proposés pour lutter contre lui se situent sur deux plans différents : celui de l'aménagement linguistique d'une part, et notamment de l'introduction du créole à l'école et à l'université ; celui de la création littéraire, celle-ci étant perçue comme une sorte de laboratoire linguistique permettant à la fois de sauvegarder les formes anciennes, jugées plus authentiques, et de se lancer dans des expérimentations, en particulier au niveau de la néologie. C'est ce dernier point qui nous intéresse et nous venons donc de voir que, malheureusement, ces expérimentations demeurent, à part le contre-exemple étonnant de Frankétienne et de quelques rares autres auteurs (R. Confiant, J-M. Rosier), très timorées, ce qui n'a pas permis à ce jour à la langue écrite créole de vraiment progresser sur la voie de la souveraineté lexicale.

Toutefois, il convient de préciser que le créole fut, durant des siècles, la langue de l'« habitation », c'est-à-dire de la plantation de canne à sucre et qu'elle a donné sa pleine mesure lexicale dans les différents domaines liés au développement et à la transformation de cette culture, une fois, le système plantationnaire disparu (au tournant des années 60 du XXe siècle), la langue s'est trouvée complètement démunie lorsqu'elle a été littéralement sommée d'exprimer des réalités qui lui étaient inconnues ou étrangères. L'exode rural aidant, des dizaines de milliers d'habitants des campagnes ont investi la périphérie des bourgs et des villes où la langue française règne en maître et où se pratiquent des activités nouvelles liées à la modernité euroaméricaine : presse, médias-audiovisuels, métiers administratifs et libéraux, activités commerciales de grande ampleur etc... Du coup, le créole qui se nourrissait du français en le transformant selon ses règles propres, qui naturalisait donc ses emprunts, s'est retrouvée comme asphyxiée par un afflux massif d'items lexicaux qu'elle n'a pas su gérer et absorber. Désormais donc, il apparaît que le dégrippage de la machinerie lexicale du créole ne peut passer que par l'écriture et singulièrement l'écriture littéraire, tout particulièrement la prose. Le descriptif, en effet, qui est l'un des éléments forts de la prose fonctionne comme un véritable activateur lexical, comme nous l'avons vu dans Dézafi de Frankétienne dans la mesure où il pousse le descripteur à mobiliser les ressources lexicales de la langue, voire même à les outrepasser ou plutôt à les enrichir par le biais de l'archaïsme et du néologisme. Dans une langue demeurée

majoritairement orale telle que le créole et surtout relativement peu enseignée à l'école, des pans entiers du lexique disparaissent corps et bien au fur et à mesure que les activités humaines liées aux lexiques en question disparaissent. Dans les langues de tradition écrite, à l'inverse, ces pans de lexique devenus obsolètes sont conservés et enseignés par le biais de l'institution scolaire. C'est ce qui fait qu'un jeune Français d'aujourd'hui connaît le lexique du monde médiéval : « pont-levis », « douve », « donjon » etc..., même s'il n'a jamais vu un château-fort de sa vie alors qu'un jeune Créole d'aujourd'hui ignore le lexique de la plantation de la canne à sucre : « jère » (administrateur de plantation), « marez » (femme chargée de lier en paquets les cannes coupées), « arimè » (homme chargé d'entasser les paquets de canne sur les wagons des locomotives) etc...L'école ne jouant pas son rôle de conservatoire du lexique s'agissant du créole, c'est donc à la littérature qu'il incombe de faire cet indispensable travail.

5. CONCLUSION

Ce bref tour d'horizon de l'écrit en créole de la fin du XIXe siècle à nos jours, à travers les textes en prose, a de quoi provoquer, toutefois, un certain pessimisme quant à l'avenir de la langue dont l'évolution semble, même en Haïti, plutôt chaotique. En effet, la littérature n'a plus le poids et le statut qui fut le sien durant des siècles et on peut se demander si elle pourra assumer la tâche de recréoliser les nouvelles générations. Ne faudrait-il donc pas envisager désormais de confier ladite tâche à l'Internet ? Il s'agit cependant d'un outil nouveau, dont l'utilisation est encore peu réglée et qui fonctionne beaucoup sur le mode ludique auxquels les littéraires sont en général peu familiers. L'écrit-Internet parviendra-t-il à jouer le même rôle de conservatoire du lexique que l'écrit-papier ? Avouons humblement que nous n'en savons rien.

Bibliographie

- Bartéléry (Georges), 2008, *Ti Anglé-a*, K-Editions.
Hamon (Philippe), 1993, *Du descriptif*, Hachette Supérieur.

Parépou (Alfred), 1885, rééd. 1980, Atipa, Editions Caribéennes.

Traduire la langue dominée en contexte de mondialisation

Raphaël Confiant
Université des Antilles

1. Introduction

Le phénomène de mondialisation (que les Anglo-saxons préfèrent nommer « globalisation ») modifie depuis près de trois décennies les rapports entre les sociétés, les peuples, les cultures et en particulier les langues. S'agissant de ces dernières, on assiste à un deuxième processus massif de déterritorialisation/reterritorialisation après celui qui a vu l'installation des langues européennes en Afrique et aux Amériques à compter de la fin du XV^e siècle. Si le premier processus s'est déroulé sous les auspices de la conquête et donc de la destruction (/marginalisation) des langues indigènes – l'anglais, l'espagnol et le portugais aux Amériques, le français, l'anglais et le portugais en Afrique s'imposant presque sans partage –, le deuxième s'opère dans un contexte de contestation de la domination occidentale, le chinois, l'arabe, l'hindi etc., exigeant désormais leur place, sans compter que cette contestation se déroule aussi à l'intérieur de l'Occident lui-même puisque francophonie, hispanophonie et lusophonie tentent de s'opposer à un monde en passe de devenir entièrement anglophone. Ce qui explique que bien qu'inventeurs de l'Internet, les anglophones n'ont pu maintenir leur monopole sur la Toile que durant une petite dizaine d'années, Google, qui est leur fer de lance en la matière, étant contraint de se mettre à près de cinq cent langues et dialectes à la date d'aujourd'hui, y compris certaines aussi exotiques que le beachlamar (Océanie) ou l'abkhaze (Caucase). M. Oustinoff (2014 : 2) note ceci :

« Souvenons-nous : au début des années 2000, la messe semblait dite. La langue d'Internet, sans conteste, serait l'anglais. Sa présence était écrasante : 80% de l'ensemble. Aujourd'hui, sa part ne représente plus que 25% du total environ. »

A cette contestation de l'omnipotence anglo-saxonne et occidentale, s'ajoutent des phénomènes migratoires sans précédent dans l'histoire de l'humanité qui voient des populations entières se déplacer d'un continent à l'autre (Afrique et Moyen-Orient vers Europe) ou d'un sous-continent à l'autre (Amérique du Sud vers Amérique du Nord, Asie du Sud-Est vers le Japon, la Corée du Sud et la Chine), populations qui apportent dans leurs bagages des cultures et des langues dont certaines sont en passe de modifier l'écosystème linguistique des pays d'accueil. Le « *spanglish* », sorte de sabir en voie de créolisation, né du contact entre Hispaniques et Etasuniens, en est ainsi l'exemple le plus spectaculaire.

C'est dire que la mondialisation entraîne une modification de la perception de l'Autre et donc une redéfinition de la notion d'identité. Divers concepts sont apparus pour caractériser l'identité « globalisée » : mosaïque, multiple, multiculturelle, créole, transnationale, postcoloniale etc., tous s'appuyant sur le constat que la notion d'identité unique, close et parfaitement délimitée ne semble plus faire sens aujourd'hui, même si elle continue à fonctionner plus ou moins efficacement au plan idéologique. C'est d'ailleurs en son nom que

divers conflits ethniques (ex-Yougoslavie, Rwanda, etc.) ont ensanglanté la planète à la fin du XXe siècle. Si donc nous vivons de plus en plus dans un monde non seulement multiculturel et donc multilingue, mais aussi et surtout dans lequel les langues et les cultures se frottent et se mélangent, se pose de manière nouvelle la question du Soi (/Même) et de l'Autre, question centrale lorsqu'on réfléchit à ce véritable paradigme de la relation intersubjective qu'est la traduction. Traduction qui peut être définie comme « *cet art du vertige et de la salutaire errance* » selon la belle formule d'E. Glissant (1996 : 117).

II. L'AUTRE DANS LA REFLEXION TRADUCTOLOGIQUE EUROPEENNE : DE L'EFFACEMENT DE L'AUTRE A LA NEGATION DE L'AUTRE

Si la « traductologie » ne s'est constituée en science séparée de la linguistique que depuis une trentaine d'années, entraînant la création de cursus académiques dans les universités anglo-saxonnes et germaniques principalement, la réflexion sur la traduction, elle, existe, depuis que l'homme traduit et il le fait depuis l'époque mésopotamienne⁸⁹. Dans le monde occidental, c'est Saint-Jérôme, devenu le saint-patron des traducteurs, qui est perçu comme le fondateur de cette réflexion laquelle a accompagné chez lui la traduction de la Bible en latin, la célèbre « Vulgate », en l'an 322, devenue la version officielle de l'Eglise catholique et qui l'est restée jusqu'à tout récemment. Il y a toutefois quelque chose d'extrêmement paradoxal dans cette traduction. Alors même que Saint-Jérôme se montra respectueux de la langue-source et du texte-source, en hébreu donc, allant même jusqu'à dire dans la Bible « même l'ordre des mots est sacré », chose qui interdisait, sous peine de commettre un grave péché, de s'en écarter, la « Vulgate » sera utilisée par l'Eglise catholique comme le texte premier de la Bible, effaçant ou occultant du même coup la source hébraïque. Cet exemple n'est aucunement anecdotique : il montre les deux faces que comporte toute traduction à savoir d'une part, l'acclimatation de l'Autre, de l'Etranger, dans une langue et dans une culture, cela avec des méthodes et des procédés souvent forts différents et qui ressortissent en priorité à l'activité langagière ; d'autre part, la place qu'occupe ou le rôle qu'est amenée à jouer la traduction au sein de la culture qui l'accueille, lesquels relèvent du domaine socio-historique. Il y a donc l'Autre en tant que langue étrangère et l'Autre en tant qu'entité culturelle étrangère, ce qui n'est pas exactement la même chose⁹⁰. L'exemple de Saint-Jérôme montre que l'on peut fort bien respecter l'Autre au niveau de sa langue tout en l'occultant au niveau de son identité culturelle. C'est ainsi que cette religion moyen-orientale qu'est le christianisme, utilisant des langues sémitiques (araméen, hébreu), se voit européanisée au point que son centre décisionnel finira par se situer en territoire européen, au Vatican plus précisément. L. Lamy (2003 : 188) écrit à cet égard :

« Le repli sur soi, la tentation d'assimilation unilatérale de l'étranger, appartient à la tangente patrimoniale du traduire qui en fait un outil stratégique au service des forces

⁸⁹ A. Volodine (2002 : 37) note ainsi : « *A partir du moment où les traductions existent, chaque langue du monde porte en elle l'héritage de TOUTES les cultures du monde.* » (souligné par l'auteur)

⁹⁰ Ce distinguo entre « langue » et « culture » est d'ailleurs valable au sein d'une seule et même communauté nationale. M. Dollé (2001 : 63) note ainsi : « *Ainsi, les déclarations terriblement subversives des Surréalistes seront rédigées dans une prose impeccable et soucieuse de bien agencer ses périodes : on peut mettre la société à feu et à sang, mais pas la syntaxe* ».

centripètes de l'atavisme s'attachant au sol et au sang...Un exemple probant est le sort qu'a subi la traduction de Luther qui a cessé d'en être une le jour où elle a été annexée au patrimoine et nolisée à divers escients. »

H. Meschonnic (1999 : 76) avait déjà radicalisé cette idée lorsqu'il écrivait :

« L'Europe est née de la traduction et dans la traduction. L'Europe n'est fondée que sur des traductions. Et elle ne s'est constituée que de l'effacement de cette origine toute de traduction. Ce qui vaut pour ses textes fondateurs, ceux de ses deux piliers, le grec pour sa science et sa philosophie, l'hébraïque pour la Bible. »

Et de faire remarquer qu'il en va différemment dans les autres grandes cultures du monde où il existe une relation de continuité et de contiguïté entre les textes fondateurs et les textes modernes : « *Ramayana* » de l'Inde antique, textes de Confucius pour la Chine, Coran dans le monde arabo-musulman n'ont, en effet, pas été transmis par le biais de la traduction. Il en résulte que la relation à l'Autre est complètement différente en Europe et dans le reste du monde. L'Europe, et cet extrême-Europe que sont les Etats-Unis, ont sans doute été les premiers continents à avoir véritablement été amenés à penser l'existence de l'Autre justement parce qu'ils n'ont pu se constituer que dans et par la traduction. A ce propos, l'accaparement de l'héritage de la Grèce antique par une certaine intelligentsia occidental-centrée relève d'un coup de force, sinon d'une forme de mystification intellectuelle car la Grèce antique n'a jamais traduit et en grec, il n'existe même pas de mot pour dire traduire, cette notion étant rendue par « interpréter » (hermenein). Pour les Grecs, le reste du monde n'est constitué que de « barbares » c'est-à-dire par des peuples qui ne parlent pas ou alors qui n'utilisent que des borboryghmes. En fait, la Grèce antique, dans ses fondements, relève tout autant de l'Europe que de la Mésopotamie et de l'Egypte pharaonique, ce qui n'est presque jamais souligné, et d'ailleurs son héritage fut perdu pendant des siècles et l'aurait été définitivement si les Arabes (à Bagdad, puis en Andalousie) n'avaient pas massivement traduit Platon, Aristote ou Hérodote.

L'Europe donc, grâce à la traduction, a pensé l'Autre en l'ingurgitant, en le digérant, en l'assimilant jusqu'à le rendre méconnaissable. Elle a ainsi presque totalement dominé l'Autre. C'est à peine si un chrétien moyen sait que Jésus ou Saint Jean n'étaient pas des Européens, qu'ils ne parlaient aucune langue européenne et que le Jourdain n'est pas un affluent de la Seine ou de la Tamise. Nous pouvons appeler cela la « traduction cannibale », la traduction qui phagocyte l'Autre. Ce faisant, ce continent s'est enrichi en se métissant. L'Europe est le premier continent métis. Et cet enrichissement, elle le doit en grande partie à la traduction. L'exemple des traductions de la Bible dans nombre de langues européennes, dans le sillage de celle de Saint-Jérôme, est frappant. L'allemand, l'anglais, le russe, le roumain, le finlandais etc...ne sont devenues des langues écrites (et donc de plein exercice) qu'à partir des dites traductions. Le cas de l'allemand est fort éclairant à cet égard. Martin Luther, insatisfait des quelques traductions existantes, décide, en 1522, de donner une traduction novatrice du texte biblique. Il invente alors de toutes pièces un allemand littéraire, langue artificielle que personne ne parlait à son époque, composée d'éléments prélevés dans différents dialectes germaniques. Cinq siècles plus tard, il est bon de

remarquer que ces dialectes n'ont toujours pas disparu et sont encore quotidiennement utilisés. Martin Luther crée donc l'allemand littéraire tout en fondant une nouvelle religion ou plus exactement une nouvelle branche de la religion chrétienne, ce qu'on appellera plus tard le protestantisme. La traduction de Luther inspirera d'ailleurs celle de la Bible en anglais, Bible publiée en 1611 et connue sous le nom de « *King James Version* », qui donnera naissance à l'anglais littéraire, langue que beaucoup plus tard des auteurs aussi différents que Dryden, Melville ou Wordsworth choisiront comme modèle. On peut aussi se référer à l'exemple des langues slaves, exemple beaucoup plus ancien puisqu'il date du IX^e siècle. Deux moines Cyrille et Méthode décident de traduire la Bible alors même que ces langues ne disposent pas d'alphabet. Ils s'emploient alors à en créer un de toutes pièces à partir de l'alphabet grec, ce qui donne l'alphabet glagolitique (forme première de ce que l'on appelle de nos jours l'alphabet cyrillique, du nom de Cyrille justement). Cyrille et Méthode font donc encore mieux que Martin Luther puisqu'ils créent tout à la fois un alphabet, ensuite une langue littéraire, le slavon, qui est une espèce de koiné littéraire comprise par tous les Slaves, enfin une nouvelle sous-branche du christianisme, la religion orthodoxe. Tout cela grâce à un texte, la Bible, émanant d'une culture qui n'entretient rigoureusement aucun rapport avec la culture slave. Cette dernière s'est donc enrichie d'apports sémitiques qu'elle a complètement digérés. Comme nous le verrons plus avant, cette cannibalisation n'a été possible que parce que l'Autre était loin, l'Autre était l'Etranger, celui qui ne vivait pas dans la place, ne posait pas problème et n'avait donc pas la possibilité de contester cette cannibalisation.

III. L'AUTRE DANS LA REFLEXION TRADUCTOLOGIQUE POST-COLONIALE

Le succès des « *post-colonial studies* » dans les universités étasuniennes à compter des années 80 du XX^e siècle a quelque peu éclipsé le fait que le Discours dominant occidental avait déjà subi de multiples contestations dès le début dudit siècle avec les mouvements de la « Black Renaissance » et de la Négritude dans les années 30-40 du XX^e siècle, suivis de tous ceux se réclamant peu ou prou de la pensée de Frantz Fanon à compter du milieu du même siècle. Toutefois, on doit noter que ceux-ci s'étaient construits dans un monde non encore globalisé alors que la « pensée postcoloniale » surgit au moment même où le processus de globalisation se met en place. Il convient ici de distinguer la première mondialisation (celle découlant de la geste de Christophe Colomb) de celle que dont nous faisons présentement l'expérience. En effet, si la première a bien « inventé » un monde nouveau tout en mettant fin à l'inventaire de notre planète, dénommé « Amérique », si cette invention a enrichi l'Europe durant des siècles grâce à une formidable accumulation du capital, force est de constater qu'elle a peu modifié l'identité européenne. Les « Sauvages » de Montaigne au XVI^e siècle comme les Persans de Montesquieu au XVIII^e vivaient loin, très loin, des berges de la Seine ou de la Tamise. Or, la deuxième mondialisation a ceci de particulier qu'elle affecte directement l'Europe et les Etats-Unis. Cette fois, les « barbares » sont dans la place et vraisemblablement pour très longtemps, voire définitivement. L'identité occidentale se trouve donc sommée de répondre/réagir à cette présence de

l'Autre, à cette omniprésence même de l'Autre. Un autre qu'elle ne peut plus, qu'elle ne semble plus en mesure de digérer et de cannibaliser comme elle l'a fait durant des siècles.

Qu'en est-il de cette sommation au niveau de la réflexion traductologique ? Comment la globalisation ou, plus précisément, la babélisation de la planète, affecte-t-elle celle-ci ? Il y a tout d'abord remise en cause la notion de « langue normée », notion forte qui a accompagné la naissance des états-nations en Europe à compter des XVe et XVIe siècles et l'a confortée. Mais pas seulement en Europe, à travers tout l'ancien monde également comme le montrent les exemples de l'arabe classique et du chinois mandarin, la maîtrise de ces langues étant indispensable à qui voulait accéder à des postes de responsabilité au sein de ces sociétés. En déterritorialisant des langues, mais aussi des locuteurs, la globalisation chahute la norme : non seulement un français d'Afrique noire et du Maghreb est en train d'émerger, mais dans l'ancienne métropole elle-même, la présence massive de locuteurs immigrés d'origine africaine, antillaise et maghrébine modifie le français quotidien. Le « parler banlieue » peut, en effet, être considéré comme un « français avancé » c'est-à-dire la manière avec laquelle une majorité de Français s'exprimeront dans trente ou quarante ans. On voit donc apparaître des sortes de sous-normes endogènes qui contestent la norme, académique (/étatique). Dans les pays arabes, l'arabe classique, quant à lui, se voit sérieusement concurrencé par l'arabe dialectal. Au Maroc, un journal, assez vite interdit par le pouvoir, a même été publié en dialecte marocain, dit « *darija* », chose tout à fait impensable dans la mesure où l'arabe classique a toujours détenu le monopole de l'écrit. M. Yellès (2002 : 13) :

« Comment concevoir que la langue du Coran, langue inimitable, proprement miraculeuse, du Livre et des chefs d'œuvres de la littérature classique, puisse, en quelque manière que ce soit, avoir un rapport quelconque (emprunt ou influence) avec de vulgaires « parlers » autochtones ? »

Première conclusion donc : le traducteur globalisé, contrairement à son confrère du passé, doit travailler dans un monde où les langues ne sont plus soumises à la loi d'airain de normes établies, reconnues et respectées. Les normes, sans pour autant voler en éclats, ne parviennent plus à exercer une domination sans partage. C'est ainsi que lorsqu'une importante maison d'édition de New-York a acheté les droits de traduction du roman « *Texaco* »⁹¹ de P. Chamoiseau, en 1992, son traducteur vedette en français, un WASP⁹² excellent connaisseur du français classique, s'est cassé les dents pendant deux mois sur le texte avant de capituler, obligeant cette maison d'édition à se rabattre sur une traductrice haïtiano-américaine c'est-à-dire quelqu'un possédant une triple compétence en français, en créole et en anglais. On le voit, la traduction cannibalisante, celle qui digère l'Autre et efface toute trace de sa présence, n'est plus du tout possible dans un monde globalisé. Une traduction cannibalisante de « *Texaco* », par exemple, aurait consisté à traduire ce roman en anglais standard, donc à trahir, déformer, voire éradiquer le travail sur la langue effectué par son auteur car, outre la spécificité du français français « habité » par le créole selon la

⁹¹ Prix Goncourt 1992.

⁹² White Anglo-Saxon Protestant (Blanc américain d'origine anglo-saxonne).

propre expression de l'auteur, il y a également ce qu'il faut bien appeler, quoique ce terme soit aujourd'hui décrié, le style⁹³ propre à ce dernier. Ce que G. Deleuze (1993 : 15) caractérisait de la manière suivante :

« Ce que fait la littérature dans la langue apparaît mieux : comme dit Proust, elle y trace précisément une sorte de langue étrangère, qui n'est pas une autre langue, ni un patois retrouvé, mais un devenir-autre de la langue, une minoration de cette langue majeure, un délire qui l'emporte, une ligne de sorcière qui s'échappe du système dominant. »

Ensuite, au-delà du langagier, il y a aussi l'intrication des imaginaires qui fait qu'à l'intérieur d'un seul et même texte, le traducteur sera confronté à des références, à des images, et plus crucial, à de l'implicite, relevant d'aires civilisationnelles très différentes. L'exemple du roman du Mexicain Carlos Fuentes, *« Cristobal nonato »* (Christophe et son oeuf), est fort éclairant à cet égard. Voici ce qu'écrit dans sa préface la courageuse traductrice en français de cet ouvrage, Céline Zins (1990 : 4) :

« Carlos Fuentes s'est non seulement amusé – féroce – à malmener, faire jouer, disloquer, parodier sa propre langue dans tous ses aspects (« la barbare, la corrompue, l'anglo, la gallico, la latino, la populo, l'élito, la provinciale et la catholique »), mais il l'a littéralement métissée. Métissée d'anglais, de nahualt, de français, parfois d'italien. Pour mieux faire entendre la désintégration de la société, il pulvérise le langage. »

Fuentes multiplie aussi les jeux de mots, les calembours, les contrepèteries, non pas par pur jeu verbal mais pour bouturer des imaginaires étrangers à l'imaginaire mexicain. Deux exemples :

« Whatamock père de la patrie ou grillade pattes en guise de grillade de patrie. »

Ce « Whatamock », écrit à l'anglaise, fait référence évidemment à Cuauhtémoc, gendre de Moctezuma, dernier chef aztèque à résister à l'envahisseur espagnol, et à qui Cortès fit brûler les pieds. Ecrire ce patronyme avec un « Wha » et con un « Cua » comme en espagnol est une manière de relier la geste de Cuauhtémoc à celle d'un autre père de la patrie, l'Américain Washington, Georges Washington. Et donc d'invalider subtilement l'opposition prétendument irréductible qui existerait entre Amérique latine et Amérique Anglo-saxonne. Nous sommes bien là dans un processus d'intrication des imaginaires. Pour le lecteur cultivé et globalisé à tout le moins, le lecteur moyen, lui, risquant de s'imaginer qu'il s'agit là d'une simple fantaisie d'auteur ou d'une coquille. Il ne peut s'agir de cela tant le procédé est récurrent à travers le roman de Fuentes puisque par exemple derrière le personnage de José Jugos Viles (littéralement : José Jus Vils), il faut voir une hispanisation hilarante de Joseph Djougachvili (alias Staline). La traductrice française en donne un équivalent génial : Joseph Degauche Avilie.

On mesure donc à quel point, la traduction, dans un monde globalisé, est une véritable gageure. Non seulement le traducteur doit pouvoir maîtriser, ou à tout le moins avoir une connaissance partielle, de plusieurs langues (nous vivons désormais avec « l'écho de toutes les langues du monde » selon E. Glissant, 1996), mais il doit dans le même temps pouvoir jongler avec une multiplicité d'imaginaires, de références anthropologique, historiques et

⁹³ « Le chamoisien » ou « le français chamoisien » sous la plume de certains critiques.

psychologiques. Rien à voir avec traduire un Balzac, un Dickens ou, pour prendre des exemples plus modernes, un Camus ou un Alberto Moravia, auteurs qui n'usent que d'une seule et même langue (avec ses différents niveaux certes) et qui évoluent à l'intérieur d'un seul et même imaginaire. « L'Étranger » de Camus se passe bien à Alger et uniquement à Alger, mais l'imaginaire arabe en est totalement absent, le seul personnage arabe du roman étant d'ailleurs assassiné par le héros ou l'anti-héros qu'est Meursault. Ce n'est pas un reproche : Camus ne vivait pas dans un monde globalisé.

IV. TRADUIRE DU/EN CREOLE ET EN SPANGLISH

Le phénomène de globalisation, tant celui inauguré par la découverte/conquête de l'Amérique que celui que nous vivons présentement, entraîne par conséquent la naissance de langues nouvelles – dont la plupart n'ont pas le statut de « langue » – les plus remarquables étant les créoles qu'ils soient à base lexicale française, portuguo-espagnole (papiamentu) ou anglaise (langue des Bushinenge). Dans le même temps, les langues européennes se sont nativisées, autochtonisées, se démarquant de leurs sources européennes au plan phonétique, morphologique, lexical et syntaxique, cette nativisation se faisant au contact ou non de langues amérindiennes. En effet, la nativisation de l'espagnol paraguayen, par exemple, est différente de celle de l'espagnol argentin : au Paraguay, une langue amérindienne, le guarani, est parlé par presque toute la population alors qu'en Argentine, c'est l'arrivée massive d'immigrés italiens qui a marqué ce processus, faisant au passage disparaître la fameuse « jota » si emblématique du castillan. Créolisation et nativisation sont donc les deux phénomènes linguistiques marquants de la première mondialisation, celle qu'inaugure Christophe Colomb. Quant à la mondialisation actuelle, elle a provoqué, pour ne prendre que cet exemple, la naissance de deux types de sabirs :

- l'un à l'échelle de la planète, le *Global English*, dit plus couramment *Globish*, qui résulte de l'appropriation de la langue de Shakespeare et surtout son utilisation par des milliards de locuteurs dont l'anglais n'est pas la langue maternelle, au point que les anglophones natifs sont devenus minoritaires au sein de l'anglophonie. Cette majorité de locuteurs non natifs imprime journalièrement sa marque, tant au plan phonétique que lexical et syntaxique, à une langue qui semble s'éloigner inexorablement de celle d'Oxford et de Cambridge. Les quelques études qui ont été consacrées au *Globish* le décrivent comme un idiome au lexique assez limité et à la syntaxe réduite, idiome qui n'est d'ailleurs utilisé qu'à l'oral. Il n'y a pas, jusqu'à ce jour, de texte écrit ou d'œuvre littéraire se présentant comme étant écrits en *Globish*. Cela ne présage en rien de son avenir car il exerce ce que Max Weber appelle le troisième type de « domination légitime »⁹⁴ à savoir la « domination charismatique ». Certes, cette classification s'applique à la sphère du politique et des communautés/classes sociales, mais elle peut être aussi appliquée aux langues⁹⁵ lesquelles font partie de leurs tout premiers instruments de légitimation et donc de pouvoir. Cette domination charismatique de l'anglo-saxon (standard ou *globish*) affecte non seulement le monde de l'*entertainment*

⁹⁴ Les deux autres étant la « domination légale » et la « domination traditionnelle ».

⁹⁵ M. Weber (2014 : 291) écrit ceci qui vaut aussi pour la langue : « *La validité effective de la domination charismatique repose sur la reconnaissance par les dominés de la personne concrète comme étant celle qui est charismatiquement qualifiée et confirmée.* »

(les loisirs) tels que la chanson ou le cinéma, mais aussi celui des sciences et cultures puisque, par exemple, dans les colloques internationaux, les communications se déroulent massivement en anglais standard tandis que les débats utilisent beaucoup le *globish*. Tout le monde semblant donc être persuadé de la supériorité de la langue de Shakespeare.

- l'autre à l'échelle des Etats-Unis : l'*ebonics* chez les Noirs et le *spanglish* chez les Hispaniques, sabirs qui pour le deuxième en tout cas semble être en passe de devenir à terme un créole, c'est-à-dire une nouvelle langue. Le premier s'exprime principalement, pour l'instant, dans le parler de certains ghettos et à travers la musique rap, mais il est en train d'acquérir une certaine légitimité à mesure que ceux qui s'auto-désignent désormais comme « *African-American* », voient s'approcher le moment où ils finiront par se fondre dans le *mainstream* racial et culturel étasunien.

Créoles nés de la première mondialisation et sabirs nés de l'actuelle mondialisation posent de redoutables problèmes aux traducteurs car ces idiomes, même s'ils sont la plupart du temps plongés dans l'oralité, aspirent à gagner d'une manière ou d'une autre la sphère de l'écrit. Les textes rédigés en créole martiniquais, langue vieille de trois siècles, ou en *spanglish*, idiome vieux d'une quarantaine d'années environ, opposent une résistance à l'acte traductif, non seulement parce qu'ils accusent un déficit lexical dans divers domaines, notamment celui des sciences et techniques, mais aussi parce qu'ils sont porteurs d'une rhétorique, celle de l'oralité, difficilement transposable dans les langues très anciennement écrites telles que le français, l'anglais ou l'espagnol. On peut éclairer ce point en prenant l'exemple ci-après dans un roman de Tézé Léotin, « *Lespri lanmè* » (1990) :

« *Sé lanm-lan té ka dévidé chwaa anlè sab nwè a.* »

Le terme « *chwaa* » en créole est une onomatopée exprimant l'idée d'une chute ou d'un déversement progressif et doux⁹⁶. Comme il s'agit d'un ouvrage bilingue, l'auteur a auto-traduit cette phrase par :

« *Les vagues se déversaient doucement sur le sable noir* »

Sauf que « doucement », n'étant pas une onomatopée, n'imite pas comme le fait « *chwaa* » le bruit que font réellement les vagues et qu'il y a une perte réelle dans le passage du créole au français⁹⁷, cela sans qu'on puisse pour autant en déduire une quelconque supériorité expressive de l'une ou l'autre langue puisqu'un poète comme Saint-John Perse (1957 : 15) rend la même image de manière aussi forte :

« *La Mer, en nous, portant son bruit soyeux du large...* »

Cette rhétorique de l'oralité ne se limite bien sûr pas aux seules onomatopées. Elle est, autre exemple, dans l'usage fréquent de la répétition, chose difficilement concevable à l'écrit dans une langue de vieille tradition littéraire ou encore dans ce qu'on pourrait appeler les « périodes » c'est-à-dire l'organisation même du discours qui, au sein de l'oralité, n'obéit pas à la logique linéaire et implacable de l'écriture, mais fonctionne souvent sur le mode de

⁹⁶ Cf. « BLOGODO. Lexique des onomatopées en créole martiniquais », R. Confiant, Ibis Rouge, 2013.

⁹⁷ Comme le souligne, dans un autre contexte, U. Eco (2006 : 29) : « *Ce serait là un cas où l'équivalence référentielle... ne coïncide pas avec l'équivalence connotative... qui concerne la façon dont des mots ou des expressions complexes stimulent dans l'esprit des auditeurs ou des lecteurs les mêmes associations et réactions émotives.* »

la circularité. On comprend mieux pourquoi lorsque l'écrivain haïtien Frankétienne, auteur du tout premier roman en créole haïtien, « *Dézafi* » (1975), l'a traduit en français, sous le titre « *Les Affres d'un défi* » (1981), il a été conduit à remanier le texte, presque à refaire en certains endroits un autre texte ou en tout cas un texte autre. A tel point que Frankétienne se refuse à parler de traduction, préférant le terme « transposition »⁹⁸. Devant ce qui, aux yeux du traducteur professionnel, constitue un aveu d'échec, ne peut-on pas se poser la question de savoir comment traduire une langue dominée, comment traduire dans une langue dominée ou au contraire, à partir d'une langue dominée et qui n'a pas encore acquis sa souveraineté scripturale pour reprendre l'expression de Jean Bernabé (1975) ? Car il ne fait pas de doute que les théories traductologiques ont été construites, les concepts et les outils méthodologiques liés à la traduction ont été élaborés pour les langues de vieille tradition écrite, soit les très vieilles comme l'araméen, l'hébreu, le grec ancien, les moyennement vieilles comme le latin et l'arabe ou les récemment vieilles, si l'on peut dire, comme le français, l'anglais, l'espagnol ou l'italien. On pourrait formuler aussi la question de la manière suivante : comment traduire en diglossie dans la mesure où tous les sabirs et les créoles vivent tous en situation diglossique, voire triglossique, en occupant toujours la position basse sur l'échelle sociolinguistique ? La question qui est posée, et qui demeure ouverte, est celle d'une traductologie dédiée aux langues « basses » ou « dominées » en contexte de mondialisation.

S'agissant des nouveaux sabirs tels que le *spanglish*, mélange donc d'espagnol sud-américain et d'anglo-américain, quel statut donner aux phénomènes de *code-switching* et de *code-mixing* qui y sont omniprésents. Dans le roman du Dominicain vivant à New-York Junot Diaz, « *The brief wondrous life of Oscar Wao* » (2007), on trouve de nombreuses séquences du genre :

« *Hey man, what are you doing ? Abre la puerta, son of a bitch !* »⁹⁹

Comment, dans une traduction en français, rendre cela, sauf en recourant à une note de bas de page qui préciserait régulièrement « en anglais dans le texte » ou « en espagnol dans le texte » quand on sait que la note de bas de page est généralement considérée comme la défaite du traducteur. Toujours chez Junot Diaz dont le roman a été salué par la critique littéraire étasunienne comme le roman fondateur du *spanglish* littéraire, on trouve de nombreux verbes, relevant du *code-mixing* du genre :

« *awékear* » qui vient de l'anglais « to awake » (se réveiller) ou « *forgettear* » qui vient de l'anglais « to forget » (oublier)

Que doit faire le traducteur ? Sans compter que ce genre d'idiome, notamment l'*ebonics* des Noirs américain, comporte un nombre considérable de jeux de mots, de sous-entendus et de termes humoristiques lesquels sont déjà difficiles à traduire dans les langues anciennement établies. Dans le titre du livre de Junot, par exemple, « *The brief wondrous life of Oscar Wao* », ne faut-il pas voir derrière « Oscar Wao », une carnavalisation du nom de

⁹⁸ Un peu plus d'un siècle avant Frankétienne, le fabuliste martiniquais François Marbot employait le terme « *travesties* » et non « *traduites* » dans le titre de son ouvrage « *Les Bambous. Fables de Lafontaine travesties en patois créole par un vieux commandeur* » (1844).

⁹⁹ « Hé, mon gars, tu fais quoi ? Ouvre la porte, fils de pute ! ».

l'auteur anglais Oscar Wilde ? Toutes questions passionnantes pour qui traduit et réfléchit sur le phénomène traductif.

V. CONCLUSION

Le phénomène de globalisation ne doit être ni idéalisé ni diabolisé sous peine de tomber dans l'idéologie, d'autant qu'il présente tous les signes d'un phénomène irréversible, d'un bouleversement civilisationnel sans précédent dans l'histoire de l'humanité. A notre sens, ce que l'on appelle les « *post-colonial studies* » dans le monde académique anglo-saxon nous semble pencher dangereusement dans le premier sens, celui de l'idéalisation, dans la mesure où elles n'analysent pas la situation en termes d'écologie culturelle et surtout d'écologie linguistique. En effet, il n'y a désormais plus de niches écologiques préservées ni préservables, cela tant au niveau du milieu naturel, qu'à celui des langues et des cultures. Ce qui veut dire que la mise en contact permanente de toutes les langues et cultures du monde provoque forcément une compétition entre celles-ci, une sorte de lutte pour la vie, qui, sans sombrer dans un darwinisme primaire, semble peu favorable aux cultures et aux langues faibles, dominées mal armées. Et nous employons « armées » ici au sens militaire du terme, au sens de la formule qui dit qu'une langue n'est qu'un dialecte qui a réussi. Réussi grâce à quoi ? A fait d'être adossé à un pouvoir d'état et à une armée. Les « *post-colonial studies* » autonomisent beaucoup trop les langues et les cultures par rapport aux autres réalités, notamment économiques et politiques, lesquelles sont, pour reprendre une expression marxiste, sont déterminantes en dernière instance. A l'inverse, le mouvement antimondialiste nous semble avoir trop tendance à diaboliser la globalisation en qui il voit un rouleau compresseur qui finira par écraser toutes les langues et cultures, hormis deux ou trois qui, un jour, règneront sans partage. Cette vision était d'ailleurs si exagérée que le mouvement antimondialiste a fini par muter en mouvement altermondialiste et a désormais pour mot d'ordre : « Une autre mondialisation est possible ».

Au niveau de la traduction qui nous occupe, la possibilité pour les cultures et les langues dites « dominées » de se confronter à celles qui sont dites « dominantes » peut être l'occasion pour les premières d'une part d'imposer leur présence au monde (et le roman « *Texaco* » impose d'une certaine manière la présence du créole), d'autre part de s'aguerrir, certes dans la confrontation, à des concurrents réputés omnipotents. Mais aussi dans une sorte de mouvement apparemment contradictoire de témoigner à la fois de leur universalité (dans le sens où F. Rosenzweig (1982 : 68) disait qu'« *on peut traduire parce que, en toute langue, potentiellement, toute autre langue est contenue* ») et de leur diversité (Bernabé et alii., 1989) c'est-à-dire ce qui permet à l'identité multiple d'advenir : le roman en *spanglish* de Junot Diaz ne témoigne-t-il pas de l'émergence d'une Amérique du Nord à la fois anglo-saxonne et non anglo-saxonne ? D'une Nouvelle Amérique du Nord en quelque sorte, loin de l'obsession ethno-classificatoire qui est jusqu'à présent, mais plus pour très longtemps si l'on en juge par l'augmentation exponentielle des locuteurs hispanophones, sa marque de fabrique.

Bibliographie

- BERNABE (Jean), 1975, *Fondal-natal. Grammaire comparée des créoles guadeloupéens et martiniquais*, 3 vol., L'Harmattan.
- BERNABE (Jean), CHAMOISEAU (Patrick), CONFIANT (Raphaël), 1989, *Eloge de la Créolité*, Gallimard.
- CHAMOISEAU (Patrick), 1992, *Texaco*, Gallimard.
- DELEUZE (Gilles), 1993, *Critique et Clinique*, Minuit.
- DOLLE (Marie), 2001, *L'Imaginaire des langues*, L'Harmattan.
- DIAZ (Junot), 2007, *The Brief wondrous life of Oscar Wao*, Riverhead Books.
- ECO (Umberto), 2003, *Dire Presque la même chose. Expériences de traduction*, Grasset.
- FRANKETIENNE, 1975, *Dézafi*, éditions Fardin, Port-au-Prince.
- FUENTES (Carlos), 1987, *Cristobal nonato*, Fondo de Cultura Economica, Mexico.
- GLISSANT (Edouard), 1990, *Poétique de la Relation*, Gallimard.
1996, *Introduction à une poétique du Divers*, Gallimard.
- LAMY (Laurent), 2003, *De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption : Frantz Rozenweig ou l'utopie messianique en l'absence de dieu*, in revue TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction), volume XVI, numéro 1, « Controverses en traductologie/Controversy in translation studies » (dir. Annick Chapdelaine), pp. 185-214.
- LEOTIN (Térez), 1990, *Lespri lanmè*, L'Harmattan/Presses Universitaires Créoles.
- MESCHONNIC (Henri), 1999, *Poétique du traduire*, Verdier, 468p.
- OUSTINOFF (Michaël), 2014, *La diversité linguistique, enjeu central de la mondialisation*, Revue française des Sciences de l'Information et de la Communication, <http://rfsic.revues.org/328>.
- PERSE (Saint-John), 1957, *Amers*, Gallimard.
- ROSENZWEIG (F.), 1982, *L'Etoile de la Rédemption*, Le Seuil.
- VOLODINE (Antoine), 2002, *Ecrire en français une littérature étrangère*, revue « Chaoïd » n° 6.
- WEBER (Max), 2014, *Les trois types purs de la domination légitime*, in « Sociologie », vol. 3, p. 217-293.
- YELLES (Mourad), 2002, *Les miroirs de Janus. Littératures orales et écrites postcoloniales (Maghreb-Caraïbes)*, Office des publications universitaires (Alger).

PAYSAGE, HISTOIRE ET LITTÉRATURE DANS L'ARCHIPEL DES CARAIBES

Raphaël Confiant

Monsieur le Doyen,
Mesdames et messieurs les professeurs,

Permettez-moi tout d'abord de vous remercier de m'accueillir dans votre prestigieuse université et surtout de dire un grand merci au professeur Janeth Olga Casas avec laquelle j'ai tissé des liens d'amitié et de travail depuis un certain nombre d'années. La communication que je vous présenterai aujourd'hui est intitulée « Paysage, histoire et littérature dans l'archipel des Caraïbes », sujet très vaste, vous vous en doutez bien, mais que je m'efforcerai de traiter de manière concise en définissant tout d'abord les trois termes de mon intitulé.

Paysage donc, que signifie ce mot pour un Caribéen ? Ceci que le visiteur étranger, le touriste, et parfois même l'autochtone, oublie : aucune région du monde n'a été aussi bouleversée, aussi remodelée, que l'archipel des Caraïbes. Remodelée au niveau humain, au niveau de la flore, au niveau de la faune. Au niveau humain parce, comme vous le savez sans doute, les populations autochtones de nos îles ont été totalement décimés par les différents colonisateurs européens : Tainos dans les Grandes Antilles et Caraïbes dans les Petites Antilles ont disparu dans le fracas de la découverte/conquête de ce que l'on appellera désormais le Nouveau Monde. Des populations nouvelles, venues d'Europe, d'Afrique et d'Asie les ont remplacés au fil des siècles jusqu'à presque faire oublier que nos îles furent habitées durant des millénaires avant l'arrivée de Christophe Colomb. Ce n'est pas le cas de la Caraïbe continentale, de la Colombie par exemple, où certains peuples amérindiens ont pu survivre et conserver partiellement leurs langues et leurs cultures. Chez nous, l'homme amérindien a disparu suite au génocide perpétré par les Européens, quoique l'écrivain Edouard Glissant, dans un néologisme devenu fameux, préfère utiliser le terme « désapparu ». Ce qu'il veut dire par là, c'est que l'Amérindien s'est tout de même maintenu, à notre insu,

dans notre inconscient, et cela grâce aux techniques de pêche, de poterie et de vannerie qu'il nous a léguées et surtout à l'important vocabulaire servant à désigner la faune et la flore. Dans la langue créole d'aujourd'hui, la plupart des termes désignant les arbres et les animaux autochtones sont d'origine taino ou amérindienne, cela sans que le locuteur en soit tout à fait conscient.

Mais ce remodelage humain s'est accompagné d'un remodelage de la faune et de la flore. La carte postale qui représente si fréquemment les îles antillaises est ainsi un faux. Ni la canne à sucre, ni le café, ni la banane, ni l'arbre à pain, ni le filao, ni le bambou etc. ne sont originaires de notre archipel. Ce sont des espèces importées qui, progressivement, ont remplacé la forêt tropicale humide que connaissait les Amérindiens. Cette dernière s'est réfugiée dans des îlots que l'on essaie de protéger, sauf à Saint-Domingue où grâce à une politique écologiste avant la lettre du président Trujillo, l'essentiel du couvert forestier originel a été conservé. Quant à la faune, inutile de préciser que le cheval, le bœuf, la chèvre, le cochon ou la poule ont été importés de l'Ancien Monde. La Caraïbe continentale n'a pas subi un tel remodelage au niveau de la flore et de la faune, car à côtés des animaux ou des plantes importées, il reste, dans vos forêts, une quantité considérable d'animaux ou de plantes autochtones.

Le paysage caribéen est donc aujourd'hui presque entièrement un paysage artificiel, remodelé, reconstruit par l'homme. On oublie souvent que la première chose qui a été créolisée chez nous est l'espace naturel. N'oublions pas que « créole » vient du latin « creare » qui signifie « créer » ! Ceci me sert de transition pour en arriver au deuxième terme de ma communication : l'histoire. Porte du Nouveau Monde (le mot « Antilles » vient aussi du latin « ante ilae » c'est-à-dire « les îles placées au-devant », au-devant du continent américain), notre archipel y a vu s'affronter la plupart des grandes puissances européennes des XVIe et XVIIe siècles : l'Espagne, l'Angleterre, la France et la Hollande bien sûr, mais aussi, ce que l'on sait moins le Danemark et la Suède. Cela a produit une fragmentation irréversible qui fait qu'aujourd'hui, l'archipel est divisé entre Antilles hispanophones, Antilles anglophones, Antilles néerlandophones et Antilles francophones, sans compter l'apparition de langues nouvelles, dites « créoles » comme le créole à base lexicale française de la Martinique et d'Haïti ou le papiamentu de Bonaire, Curaçao et Aruba.

Partout, sauf à Saint-Domingue une nouvelle fois, c'est la canne à sucre qui fut le pilier de la nouvelle société qui se mettait en place, celle que les sociologues ont appelé « la société de Plantation ». Canne à sucre mais aussi café et tabac. L'autre pilier de cette économie fut l'esclavage des Noirs durant deux siècles et demi et le servage des Indiens et des Chinois durant un siècle. Si dans la Caraïbe continentale, les Blancs ou métis de Blancs sont majoritaires, comme en Colombie, dans l'archipel des Antilles, les planteurs blancs importèrent des dizaines de millions d'esclaves africains qui devinrent vite majoritaires et qui le sont encore aujourd'hui en dépit d'un important métissage. L'esclavage est une histoire de souffrances, d'horreurs et de racisme sur laquelle je n'insisterai pas puisqu'elle est connue de tout le monde aujourd'hui. Ce qu'il convient de retenir c'est que s'il fut aboli au XIX^e siècle, à des dates différentes selon chaque île, les structures mentales qu'il a générées demeurent encore très présentes et continuent, en particulier dans les Antilles françaises, à modeler l'esprit des populations. Longtemps, le sujet fut tabou, occulté même, comme si nous avions honte des souffrances endurées par nos ancêtres, mais dans maintes attitudes quotidiennes, et cela y compris dans les îles devenues indépendantes, ses stigmates perdurent. Le plus nocif étant le préjugé de couleur qui veut que plus on est clair de peau, métissé donc, mieux on est considéré socialement et plus on a des chances d'appartenir à la classe privilégiée. Il s'agit enfin d'une histoire largement occultée car longtemps, très longtemps, seuls les faits et gestes des colons européens étaient pris en compte. Notre histoire s'est longtemps résumée à celle de Christophe Colomb et à celle de ses successeurs français, anglais, néerlandais, danois ou suédois. Ce n'est que depuis peu que « la voix des vaincus », celle des Noirs, des Indiens, des Chinois et des Levantins commence à se faire entendre.

Entendre grâce aux études historiques, mais aussi et surtout grâce à la littérature. Il faut préciser que durant l'esclavage, le Code Noir français et le Código Negro espagnols interdisaient d'apprendre à lire et à écrire à leurs esclaves noirs. Ce qui fait que ce qui nous a tenu lieu de littérature était les poèmes ou les pièces de théâtre écrits par les colons et leurs descendants, œuvres littéraires marquées par un fort mimétisme envers les littératures européennes. Cette littérature, que l'on peut appeler coloniale, décrivait les Antilles comme une sorte de

paradis terrestre, chosifiant le réel dans lequel n'étaient valorisés que la mer bleue, le soleil, les oiseaux tropicaux ou les belles femmes. Littérature exotisante qui se refusait à évoquer l'esclavage, sauf par allusions ou qui donnait des Noirs une image de grands enfants contents de leur sort. Après l'abolition, la classe mulâtre, les fils des maîtres blancs et de leurs esclaves noirs, furent donc les premiers à accéder à l'école et donc à produire des textes littéraires. Cependant, cette littérature, que l'on peut qualifier de régionaliste, a continué dans la même voie exotisante que la littérature coloniale blanche qui l'a précédée. Nos poètes régionalistes comme Daniel Thaly ou Victor Duquesnay, ont, eux aussi, chanté la beauté des îles, la mer bleue, les cocotiers et les belles mulâtresses.

Littérature que dans les années 30 du XXe siècle, aux Antilles françaises, le grand poète Aimé Césaire se promet de « déchirer » en créant le mouvement littéraire de la Négritude tandis qu'en Haïti, naissait l'indigénisme sous la plume de Jean-Price-Mars. Quant aux Antilles anglophones, avec un poète comme Claude MacKay, elles étaient influencées, communauté de langue oblige, par la « Black Renaissance » qui se déroulait chez les Noirs américains à la même époque. Il s'agissait là de revaloriser l'image du Noir et de l'Afrique, de dénoncer le racisme et l'exploitation économique de la majorité de la population par une poignée de colons blancs. Dans les Antilles hispanophones où le nombre de descendants de Blancs est beaucoup plus important que dans les autres îles, la situation est un peu différente. Certes, un mouvement de revendication identitaire, appelé « Criollismo » avait vu le jour dès la fin du XIXe siècle, mais il était surtout le fait d'écrivains blancs ou métis de Blancs. Criollismo qui s'opposa d'abord à la domination espagnole, puis à la domination des Etats-Unis lesquels avaient conquis en.....l'île de Puerto-Rico. Ce qui fait que la Caraïbe hispanophone n'a pas connu de mouvement comparable à la Négritude et que les Noirs de ces pays vivent encore dans une incertitude identitaire. Incertitude comique qui fait que le Dominicain est vu comme noir par les Portoricains lesquels sont vus comme noirs par les Cubains lesquels sont vus comme non-blancs ou « Hispanic » lorsqu'ils émigrent aux Etats-Unis. Chacun donc s'imagine pouvoir trouver plus noir que lui !

Ainsi donc la Négritude, grâce à l'œuvre du Martiniquais Aimé Césaire et du Guyanais Léon-Gontrand Damas a joué en quelque sorte

de rôle d'une thérapeutique mentale pour les peuples caribéens. Mieux : ce mouvement a acquis une reconnaissance, d'abord française, puis européenne et enfin mondiale. Il est vrai qu'aux deux poètes précédemment nommés s'étaient adjoints un poète sénégalais de grand talent, Léopold Sédar Senghor. Le mouvement de la Négritude caribéenne est cependant assez différent de son alter ego africain, car là où Senghor célèbre la beauté des paysages sénégalais, à peine effleurés par la colonisation, Césaire et Damas dénonce un univers putride, un monde hostile, dans lequel le champ de canne à sucre ou la mine d'or sont des lieux d'asservissement pour les Noirs. Il y a donc chez eux un rejet, ou plus exactement une défiance, envers le paysage antillais tel qu'il a été remodelé par la colonisation. Fort-de-France, la capitale de la Martinique, est ainsi décrite par Césaire comme une « ville plate, échouée... ». L'exotisme des écrivains de la période coloniale est ainsi contesté au profit d'une vision plus exacte du réel insulaire car derrière la beauté des champs de canne à sucre, il y a toute la souffrance de l'esclave noir, puis de son descendant ouvrier agricole. En fait, la préoccupation de la Négritude, en inventant un « homme noir » semblable partout des Amériques à l'Afrique ou de l'Afrique à la Mélanésie, est de l'ordre de la psychologie : redonner au Noir confiance en lui-même et en son humanité quel que soit l'endroit du monde où il habite.

Dans les années 60 du XXe siècle, la quasi-totalité des îles anglophones accédèrent à l'indépendance sous la forme d'une fédération politique, la « Federation of the West-Indies » qui réunissait ces îles de la Jamaïque au Nord jusqu'à Trinidad au sud. La problématique de la construction nationale pris dès lors le pas sur celle de la revendication raciale. Le colonisateur blanc étant parti, il fallait désormais construire des états viables, ce qui compte tenu de l'exiguïté des îles, ne pouvait se faire qu'à travers une union politique c'est-à-dire une fédération. Au sentiment d'être nègre fut donc substitué le sentiment d'être caribéen. D'autant qu'on prenait aussi conscience que l'archipel comptait aussi des populations blanches, indiennes, chinoises et levantines assez importantes. A Trinidad, par exemple, les Indiens sont devenus majoritaires. La Caribéanité ne pouvait donc être seulement nègre, elle devait inclure toutes les autres composantes ethniques. A côté de la « Caribbeanness » des Anglophones est apparue l'Antillanité de l'écrivain martiniquais

Edouard Glissant. Cet auteur a été l'un des premiers à penser le paysage insulaire en déclarant que si notre archipel n'a pas de monuments historiques grandioses tels que les pyramides d'Égypte ou le Taj Mahal, nos monuments étaient notre paysage et notre paysage était notre histoire, reflétait notre histoire. Les champs de canne à sucre, de café ou de tabac, les jardins créoles, les rues « Cases-nègres », les maisons des maîtres blancs et les cachots d'esclaves, tout cela, qui n'avait guère changé un siècle et demi après l'abolition__ nous sommes dans les années 60 du XXe siècle, rappelons-le__ nous définit tout autant sinon plus que les archives coloniales ou les ouvrages des chroniqueurs. Dans l'œuvre de Glissant, mais aussi dans celle d'un autre romancier martiniquais, Joseph Zobel, le paysage est ainsi un personnage à part entière. Très significativement l'un des plus célèbres ouvrages de ce dernier s'appelle « La Rue Cases-Nègres » tandis que le premier roman de Glissant a pour titre, « La Lézarde » qui est le nom d'une rivière qui traverse le centre de la Martinique.

Dans les Antilles hispanophones, indépendantes dès le XIXe siècle et où, rappelons-le, la population blanche est importante, on a assisté à un mouvement similaire de revendication de l'Antillanidad. Le Criollismo qui l'a précédé ne s'intéressait qu'aux îles hispanophones, l'Antillanidad, elle, eut pour ambition, surtout après la Révolution cubaine et la création de l'institution « Casa del Caribe », section de « Casa de las Americas », de recentrer les Caribéens hispanophones jusque là uniquement préoccupés par l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Les Caribéens francophones, anglophones, néerlandophones et créolophones étaient désormais perçus comme des frères, aussi proches, sinon plus proches, en dépit de la différence linguistique, des Caribéens hispanophones que ne l'étaient les Mexicains, les Costariciens ou les Colombiens. Une pensée de l'archipel commença à se former. Du « méta-archipel » même comme le dit le Cubain Alfredo Benitez-Rojo dans son bel ouvrage « La Isla que se repite » c'est-à-dire un lieu dépourvu à la fois de centre facilement assignable et de limites, de frontières précises. Car, outre la Caraïbe continentale à laquelle fait partie la Colombie et l'Amérique centrale, il faut aussi ajouter les trois Guyanes__ l'anglophone, la néerlandophone et la française__ même l'état de Floride aux États-Unis. Il y a donc une sorte de plasticité du monde caribéen qui en fait

une région unique, une sorte de préfiguration de ce que deviendra le monde à compter des années 80, c'est-à-dire de la deuxième mondialisation que les Anglo-saxons appellent « globalisation ».

Ce la nous permet d'en arriver au troisième mouvement littéraire antillais du XX^e siècle, le mouvement de la Créolité. Ses fondateurs, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé, Ernest Pépin et moi-même sont les premiers écrivains antillais à vivre dans cette globalisation, ce qui n'était bien sûr pas le cas des générations précédentes, celles du Régionalisme, de la Négritude de Césaire et de l'Antillanité de Glissant. La globalisation impose de voir le monde d'une toute autre manière. En effet, les notions de « nation », de « territoire », de « langue maternelle » et d'« identité » demandent à être remises en question. Nous avons déjà souligné le fait que l'archipel des Antilles fut aux XVI^e et XVII^e siècles le lieu de la toute première mondialisation. Toutefois, la deuxième, celle que nous vivons aujourd'hui est d'une toute autre ampleur. Elle bénéficie des formidables moyens que nous offrent les nouvelles technologies de l'information et de la communication, en particulier l'Internet. Le virtuel semble désormais damer le pion au réel. Le paysage s'efface devant l'image en trois dimensions.

Le mouvement de la Créolité a d'abord voulu chanter le réel insulaire sans retomber dans l'exotisme de la littérature blanche et du régionalisme mulâtre. Il s'est agi, dans le sillage d'Edouard Glissant, de nous réconcilier avec notre histoire tragique et de reconnaître que le processus de créolisation, bien qu'il s'est forgé dans le déni de l'humanité amérindienne, nègre et asiatique, a, dans le même temps donné naissance à une nouvelle conception de l'humanité, l'identité multiple, qui s'oppose à l'identité unique de l'Ancien monde. Ainsi en Europe ou en Afrique, on ne peut pas être à la fois chrétien et musulman tandis qu'aux Antilles, on peut parfaitement vénérer Jésus-Christ, la déesse hindoue Mariémen et les divinités africaines sans que cela relève ni de la contradiction ni du dédoublement de la personnalité. Nous avons appelé cela d'un néologisme devenu célèbre : la Diversalité. Cette notion remet en question l'Universalité occidentale, porteuse le plus souvent, sans vraiment l'avouer, de l'idée de domination de l'Occident sur le reste du monde. Cette même universalité qui a hissé l'homme sur un piédestal et a considéré qu'il était le maître de la nature. Qu'il pouvait saccager forêts, plaines,

montagnes ou mangroves, détourner le cours des fleuves, à son seul et unique profit. Dans les romans du mouvement de la Créolité, la nature est non seulement personnage comme chez Glissant, elle est non seulement histoire, mais elle est aussi une entité qui doit être respectée et protégée à l'égal des êtres humains.

Mesdames et messieurs, je vous remercie de m'avoir écouté.

ETRE CHERCHEUR CARIBEEN

La position du chercheur caribéen natif n'est pas des plus aisées dans la mesure où il est confronté à une sorte de triple contrainte qui peut le paralyser.

La contrainte axiologique

Tout d'abord, comme tout chercheur en Lettres, Arts et Sciences humaines et sociales, de quelque pays qu'il soit, il est sommé de se soumettre à ce que Max Weber appelle la « neutralité axiologique », chose difficile dans la mesure où, au contraire du chercheur en sciences dites « dures », il est partie prenante de la réalité qu'il étudie. Weber soulignait, en effet, le fait que ladite réalité est infinie alors que le chercheur, lui, est un être fini, et que par conséquent, il est contraint de découper au sein de celle-ci un domaine, un secteur ou un objet d'étude à partir de présupposés qui, eux, ne sont pas scientifiques. S'il y a cent fois plus de thèses ou d'ouvrages consacrés à Balzac qu'à Mérimée, pour prendre un exemple, ce n'est pas parce que le premier est objectivement plus digne d'intérêt que le second, mais bien parce que l'institution littéraire française a consacré Balzac comme un auteur majeur et Mérimée comme un auteur mineur. Aucun chercheur en sciences dites « molles » (celles qui se prêtent difficilement aux critères de falsifiabilité tels que les énonce un Karl Popper, par exemple) ne saurait échapper totalement au poids des diverses institutionnalisations qui, au fil du temps, se mettent en place au sein du corps social. L'important est qu'il en soit conscient et qu'à un moment où un autre, il interroge ce qui peut être défini comme une contrainte de départ. Mais à côté du phénomène d'institutionnalisation intervient également la subjectivité du chercheur lequel décide d'étudier tel auteur, tel mouvement d'idée ou tel fait social plutôt que tel autre : il peut préférer Balzac à Mérimée et donc se consacrer à Balzac. L'exercice de ce qui est rien moins qu'une préférence n'a, de toute évidence, rien de scientifique. Selon Weber (1965 : 134) :

« Il en résulte que toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de points de vue spécifiquement particuliers. Quand nous exigeons de l'historien ou du spécialiste des sciences sociales la présupposition élémentaire qu'il sache faire la distinction entre l'essentiel et le secondaire et qu'il possède les points de vue nécessaires pour opérer cette distinction, cela veut tout simplement dire qu'il doit s'entendre à rapporter__ consciemment ou non__ les éléments de la réalité à des « valeurs universelles de la civilisation » et choisir en conséquence les connexions qui ont pour nous une signification. Et si resurgit sans cesse l'opinion affirmant que ces points de vue se laisseraient « tirer de la matière même », cela ne provient que de l'illusion naïve du savant qui ne se rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui importe ».

Le chercheur caribéen, à ces deux niveaux (institutionnalisation et préférence), se trouve dans la même position que n'importe quel autre chercheur de part le monde.

Toutefois, la neutralité axiologique ne consiste pas à refuser de porter tout jugement de valeur comme certains l'ont cru (d'où les critiques émises par Aron, Boudon et d'autres), mais bien à refuser les jugements de valeur *a priori*. Si l'on prend un sujet comme l'esclavage qui traverse toute l'histoire caribéenne et cela jusqu'à aujourd'hui (à travers ce que l'on nomme ses « séquelles »), le chercheur caribéen doit pouvoir s'efforcer, quoique le plus souvent descendant ou partiellement descendant d'esclave lui-même, de l'aborder de façon dépassionnée, non idéologique en somme. Si jugement il y a, ce ne peut donc être qu'*a posteriori*, une fois l'étude achevée et cela en gardant bien à l'esprit que ledit jugement, forcément négatif dans le cas de l'esclavage, ne fait pas partie de la discipline scientifique (sociologie, histoire, psychologie etc.) qui a servi à l'étudier, mais à un autre domaine, dénué, lui, de prétention scientifique quand bien même ce dernier se parerait de la dénomination de « sciences morales ». En clair, s'il existe une éthique du chercheur, elle ne peut se fonder que sur le principe de neutralité axiologique, libre au chercheur qui est par ailleurs un homme ou un citoyen comme les autres, au terme de sa recherche, d'endosser d'autres formes d'éthique (religieuse, humaniste laïque, marxiste etc.)

et de porter des jugements de valeur. Dans tous les cas, il faut chercher à comprendre avant de juger.

La contrainte du Caribéanisme

La deuxième contrainte qui pèse sur ce dernier à trait à ce que l'on pourrait appeler le « Caribéanisme », pendant de l'« Orientalisme » qu'Edward Saïd a remis en question dans l'ouvrage célèbre (1979) du même nom. Selon l'initiateur de ce qui deviendra les « Post-colonial Studies » :

« The Orient was almost a European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences »

On peut dire que la Caraïbe__et plus largement l'Amérique__est aussi une « invention européenne » laquelle date non pas de l'Antiquité comme la notion d'Orient, mais des cinq derniers siècles c'est-à-dire de la découverte/conquête de ce que l'Europe nommera le Nouveau Monde. Un immense corpus de textes de toute nature, non encore totalement inventorié comme on peut le constater aux « Archives des Indes » à Séville, a dessiné une image particulière de la Caraïbe, textes émanant de voyageurs, chroniqueurs et autres savants européens dont certains n'avaient d'ailleurs même pas traversé l'Atlantique. Même si, au fil des siècles, des scripteurs locaux ou « créoles » prendront le relais, comment pourrait-on ignorer les écrits d'un Lopez de Gomara, d'un Garcilaso de la Vega ou d'un Bartolomé de las Casas ? Et, plus tardivement, pour la zone francophone, d'un Moreau de Saint-Méry, d'un père Dutertre ou d'un père Labat ? Cela d'autant plus que lorsque les « Créoles » prendront enfin la plume, ils émaneront pour la plupart du groupe dominant à savoir les Blancs créoles lequel hésiteront longtemps entre mimétisme et différentialisme envers leurs « madre patria » respectives. Hésitation qui se manifeste dans les déclarations suivantes du grand écrivain argentin Ernesto Sabato en 1991 soit à la veille de la célébration du 500^e anniversaire de la « découverte » de l'Amérique :

« Si la légende noire était une vérité absolue, les descendants de ces indigènes asservis devraient conserver un ressentiment atavique envers l'Espagne ; non seulement ce n'est pas le cas, mais deux des plus grands poètes de langue espagnole de tous les temps, métis, ont chanté l'Espagne dans des poèmes immortels : Ruben Dario du Nicaragua, et César Vallejo, au Pérou. »

Cette ambivalence à l'endroit du Vieux Monde n'est pas propre à la zone hispanophone quand on sait qu'après une guerre de douze années qui vit les esclaves noirs de Saint-Domingue arracher l'indépendance de l'île aux troupes napoléoniennes et fonder la première république noire du monde moderne (et le deuxième état indépendant de tout le continent américain après les Etats-Unis), cela en 1804, les élites du pays devenu « Haïti » n'ont jamais eu de cesse de révéler la France, chose qui amena Jean-Price Mars à dénoncer, en 1925, plus d'un siècle donc après l'indépendance, leur « bovarysme ».

En fait, il a fallu attendre le début du XXe siècle pour qu'apparaissent des mouvements d'idées ou des courants littéraires qui affichent une volonté de rupture radicale non seulement avec l'image exotique de la Caraïbe et de l'Amérique développée par les chroniqueurs européens mais aussi celle, auto-exotique, des Créoles d'abord blancs, puis de toutes ascendances ethniques. Car comment comprendre autrement cette affirmation du même Ernesto Sabato :

« Non, il n'y a pas eu ici cette infériorisation qu'est le racisme ; et cela depuis Hernan Cortes, conquistador du Mexique, dont la femme fut indigène, jusqu'à ces hommes qu'une formidable entreprise conduisit sur les rives du Rio de la Plata et qui s'unirent à des Indiennes. Je dois à ce mystère génétique d'avoir une jolie petite-fille qui révèle discrètement des traits incas. »

Ici encore, il faut se garder de croire que cette vision des choses est propre à la zone hispanophone, l'émiettement linguistique de la Caraïbe-Amérique étant propice à doter le chercheur d'oculaires (ce sera notre troisième contrainte que nous développerons plus avant). En effet, les œuvres des sociologues brésiliens Gilberto Freyre, *Casa-Grande é Sanzala* (1933), Sergio Buarque de Holanda, *Raizes do Brasil* (1936) et Caio Prado Junior, *(Formação do Brasil Contemporâneo)* (1942), exhibent très exactement la même vision de l'histoire du Nouveau monde, vision qui sera magnifiée par les innombrables romans de leur compatriote Jorge Amado. D'elle naîtra

l'un des concepts-phare du Caribéanisme, celui de *miscigenação/mestizaje*/métissage toujours en vigueur de nos jours et de « démocratie raciale brésilienne » qu'en 1980, Georges Freyre justifiait de la sorte :

« Os Gregos, aclamados como democratas do passado clássico, conciliaram sua democracia com a escravidão. Os Estados Unidos, que foram os continuadores dos Gregos como exemplo moderno de democracia no século XVIII, conciliaram essa democracia também com a escravidão. »

Ainsi donc si le Caribéanisme fut mis en place par des auteurs non natifs, il se trouva, comme pour l'Orientalisme, relayé par des auteurs natifs dont la plupart n'étaient même pas conscients qu'ils ne faisaient qu'emprunter des schèmes de pensée aux premiers. Il importe donc, dans un premier temps que le chercheur caribéen moderne déconstruise les concepts élaborés par le Caribéanisme__et en tout premier lieu ce dernier__avant d'envisager d'en proposer de nouveaux. Cela ne signifie nullement qu'il faille se défier systématiquement de tous les concepts élaborés par les non natifs. Ainsi, le concept de *libertine colony* proposé par Doris Garraway (2005) pour définir les premiers temps de la colonisation des Petites Antilles par les Français nous semble très intéressant :

« Through the concept of « libertinage », we examine the roles of desire and sexuality in mediating colonial power relations...It refers on one hand to a central anxiety in colonial texts concerning the mature of the creolization process. »

Dépasser le Caribéanisme, tout comme l'Orientalisme, demande donc de forger des théories et des concepts nouveaux. S'agissant des théories, en littérature, on peut citer celle du « *real maravilloso* » du Cubain Alejo Carpentier, en anthropologie, celle de la « *transculturación* » du Cubain Fernando Ortiz, en philosophie, celle de la « *poétique de la Relation* » du Martiniquais Edouard Glissant et tant d'autres. S'agissant des concepts, étant entendu que « ...les concepts ne sont pour partie, que des moyens de résumer des théories. En tout cas leur rôle est principalement instrumental et on peut toujours les remplacer par d'autres concepts » (K. Popper), en voici deux qui ont réussi à s'imposer :

__le concept de **Détour** du Martiniquais Edouard Glissant développé dans *Le Discours antillais* (1981). Selon l'auteur :

« *Le Détour est le recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée : il faut chercher ailleurs le principe de la domination qui n'est pas évident dans le pays même : parce que le mode de domination (l'assimilation) est le meilleur des camouflages, parce que la matérialité de la domination (qui n'est pas l'exploitation seulement, qui n'est pas la misère seulement, qui n'est pas le sous-développement seulement, mais l'éradication globale de l'entité économique) n'est pas directement visible. Le Détour est la parallaxe de cette recherche...La langue créole est la première géographie du Détour... »*

Un tel concept a l'avantage d'une part, d'éviter le recours mécanique au concept d'« acculturation » mis en œuvre par maints anthropologues occidentaux, concept qui ne conçoit la rencontre/choc des cultures que de manière unidirectionnelle (de la culture occidentale pourvoyeuse à la culture « sauvage » emprunteuse) et d'autre part, le recours à un marxisme primaire qui voudrait que toute réalité trouve son explication dans l'exploitation économique et la lutte des classes. Il permet aussi, entre autres, de relativiser la geste du Nègre marron unanimement considéré comme un héros par rapport à son frère demeuré sur la plantation, le « nègre d'Habitation ». Il suffit de parcourir les *Mémoires d'un colon à la Martinique au XIXe siècle* du Béké martiniquais Pierre Dessalles pour se rendre compte à quel point le sabotage quasi-quotidien opéré par ses esclaves (disparition d'outils, empoisonnement des mulets, incendies nocturnes de parcelles, étrangement des bébés à la naissance à l'aide du cordon ombilical par les négresses « pour ne pas faire d'enfants pour l'esclavage » selon l'expression créole etc.) le préoccupait davantage que le marronnage. A la posture héroïque, mais finalement peu dangereuse pour l'institution esclavagiste, du Nègre marron s'oppose le Détour du Nègre d'Habitation.

__le concept de **Méta-archipel** du Cubain Antonio Benitez-Rojo développé dans *La Isla que se repite* (1995 : 4). Concept que l'auteur définit de la sorte :

« *The Caribbean is not a common archipelago, but a meta-archipelago (an exalted quality that Hellas possessed, and the great Malay archipelago as well), and as a meta-archipelago it has the virtue of having neither a boundary nor a center.* »

Cette conception nous est précieuse dans la mesure où elle permet de sortir de l'éternel débat concernant les frontières de la Caraïbe, débat trop marqué au coin de la simple géographie : la Caraïbe est-elle seulement insulaire ou doit-elle intégrer les rives orientales des pays centraméricains, de la Colombie et du Venezuela ? Un méta-archipel, nous dit, en effet, Bénitez-Rojo, n'a « ni frontières ni centre ». Ses frontières sont toujours ouvertes et ses centres multiples. On remarquera que l'auteur s'appuie sur la théorie du Chaos, forgée en Occident, de même qu'avant lui, E. Said, dès l'introduction de son livre *Orientalism* (1979 : 3), se place sous l'égide de Michel Foucault :

« *I have found it useful here to employ Michel Foucault's notion of a discourse, as described by him in The Archeology of Knowledge and in Discipline and punish, to identify Orientalism.* »

Quant à E. Glissant, il s'appuie beaucoup sur les thèses de Deleuze et Guattari. Ce point est très important dans la mesure où dépasser l'Orientalisme ou le Caribéanisme ne consiste absolument pas à rejeter d'un bloc tout ce qui a été pensé en Occident, ce qui serait absurde et reviendrait en fait à adopter une attitude occidentaliste. Ce n'est pas parce que l'Occident s'est toujours employé (avec succès) à dissimuler ses sources moyen-orientales, asiatiques et africaines que nous devons en faire de même à son endroit. Cette dissimulation est d'ailleurs beaucoup plus subtile qu'on ne le croit généralement. Un exemple : dans les textes de l'Antiquité grecque traduits dans les langues européennes modernes, on trouve souvent l'expression « par Dieu ». Ainsi dans l'*Apologie de Socrate*, Platon fait ce dernier s'exprimer de la sorte lors de son fameux procès :

« *Or, par Dieu, Athéniens, car je vous dois la vérité, voici à peu près ce qui m'arriva...* »

Or, la Grèce antique était polythéiste et même dans le cas où l'on pense que le philosophe fait référence à la divinité la plus importante, il aurait dit « par Zeus ». Quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que le texte grec ancien dit, en traduction littérale, « par le chien » ! Cette curieuse exclamation ne l'est pas du tout quand on sait tout ce que la Grèce antique doit à l'Égypte et que ce fameux « chien » ne peut être qu'une référence à la divinité égyptienne à tête de chien appelée Anubis. En traduisant donc de manière cibliste (« par Dieu »), on dissimule habilement ce qu'une traduction sourcière (« par le chien ») aurait révélé. D'où l'importance de la traduction et de la traductologie sur lesquelles nous nous pencherons dans la troisième contrainte pesant sur le chercheur caribéen.

La contrainte du multilinguisme

La troisième contrainte qui pèse sur le chercheur Caribéen (et Américain) est, nous l'avons indiqué, l'émiettement linguistique. S'agissant de la seule Caraïbe, on dénombre quatre langues européennes (espagnol, anglais, français et hollandais), deux créoles en voie de standardisation (le créole à base lexicale française et le papiamentu) ainsi que diverses autres formes dialectales au statut incertain (*broken english*, *spanglish* portoricain etc.). A ces langues, il faut ajouter le portugais dès l'instant où l'on admet la notion de « Grande Caraïbe » ou d' « Amérique des Plantations ». Le problème est que les chercheurs caribéens sont, d'une part, trop souvent enfermés dans leurs zones linguistiques respectives, d'autre part, victimes d'un tropisme extra-insulaire, les Anglophones lorgnant vers les États-Unis, les Hispanophones vers l'Amérique du Sud et les francophones vers la France. Or, il est manifestement impossible d'analyser et de comprendre les sociétés caribéennes sans croiser les approches c'est-à-dire sans faire référence aux autres zones linguistiques. Sans compter qu'à l'intérieur même desdites zones, il y a des comparaisons intéressantes à faire également pour éviter de sombrer dans le ridicule de certaines études qui étudient la Négritude de Césaire (1939) sans jamais faire référence à Anthénor Firmin, *De l'égalité des races humaines* (1890), et à Jean-Price Mars, *Ainsi parle l'oncle* (1925), fondateur de l'Indigénisme haïtien.

Dépasser la contrainte linguistique exige donc du chercheur caribéen qu'il puisse lire les principales langues en usage dans la région et surtout qu'il s'interdise de travailler à une question de manière mono-insulaire ou monolingue. A ce propos, il existe une zone d'ombre dans la recherche caribéenne : celle qui concerne les territoires de colonisation hollandaise. On a tendance à négliger ces territoires pourtant nombreux (Saba, Saint-Eustache, Saint-Martin, Aruba, Bonaire Curaçao et Surinam) et peuplés d'environ 700.000 habitants qui ont une histoire assez similaire à celle des territoires hispanophones, anglophones et franco-créolophones. Il y a urgence à se pencher sur la zone néerlandophone.

Mais cette maîtrise (à l'écrit principalement, répétons-le) des principales langues en usage dans la Caraïbe ne sert pas uniquement à connaître ce que nos voisins qui parlent d'autres langues ont pensé ou écrit. Elle est surtout utile parce que fort souvent nous utilisons les mêmes mots pour désigner des notions fort différentes. Ainsi le terme portugais *crioulo* se décline en espagnol *criollo*, en français *créole*, en anglais *creole*, en néerlandais *kreolische* et en créole *kréyol*. On est tenté de penser que tous ces termes sont synonymes, ce qui n'est pas tout à fait le cas :

. en portugais, *crioulo*, a d'abord fait référence aux Portugais et aux Noirs nativisés comme en espagnol, puis, par un processus de désémantisation-resémantisation, aux seuls Noirs. Aujourd'hui, au Brésil, *crioulo* est une insulte et équivaut au français « Sale nègre ! ».

. en espagnol, *criollo* fait surtout référence, tout comme en portugais, d'une part, au phénomène de nativisation des Espagnols et des Noirs en terre américaine et au mode de vie qu'ils y ont forge (*comida criolla*, *musica criolla* etc.).

. en français, *créole* désigne avant tout une langue tout à fait distincte de la langue du Maître (ou de l'ancien Maître), ce que ne sont ni l'espagnol caribéen ni le *caribbean english*. Il désignera aussi, par un processus de désémantisation-resémantisation intervenu après l'abolition de l'esclavage (1848), les Blancs créoles ou Békés. Puis, il reviendra à sa signification de départ, à savoir « né et élevé aux

Amériques », grâce aux auteurs de « l' ELOGE DE LA CREOLITE » (1989).

. en néerlandais, *kreolische* désigne surtout les mulâtres et tous les autres métis de Blancs et de Noirs.

. en créole, *kréyol* fait d'abord référence à la langue comme en français, mais aussi, par une sorte de résistance à la désémantisation-resémantisation, au groupe des Non-Blancs et à leurs pratiques culturelles. « *An manman kréyol* », par exemple, expression qui vante la générosité des mères antillaises ne peut en aucune façon faire référence à une femme békée, ces dernières d'ailleurs se déchargeant de l'allaitement de leurs nouveaux-nés, durant la période esclavagiste, sur les femmes noires ou mulâtresses. De même qu'il est peu imaginable qu'un Béké travaille dans « *an jaden kréyol* » lequel a toujours été un moyen de résistance à l'omnipotence de l' « Habitation » ou Plantation. En fait, il y a, dans les territoires franco-créolophones, une concurrence sémantique entre le terme français *créole* et le terme créole *kréyol*, concurrence qui n'a jamais été étudiée à ce jour.

On pourrait procéder à la même comparaison pour nombre d'autres notions : *mulato* en espagnol ne renvoie pas à la même réalité que *mulâtre* en français laquelle diffère de *mulatto* en anglais. A la vérité, il y a nécessité de procéder à une vaste étude qui pourrait s'appeler « Concepts Caribéens Comparés » en conservant cependant à l'idée cette mise en garde de M. Foucault (1969 : 27) :

« *L'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de ses divers champs de constitution et de validité, celle de ses règles successives d'usage, des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration.* »

Seule une traductologie caribéenne peut s'atteler à cette tâche laquelle traductologie serait également fort utiles pour la (re)traduction des œuvres littéraires caribéennes par les Caribéens eux-mêmes. Pour l'heure, celle-ci est le fait de traducteurs étrangers

peu au fait des réalités linguistico-culturelles de notre région. Ainsi dans le roman *Texaco* traduit en espagnol par Emma Catalayud chez l'éditeur barcelonais Anagrama, les termes « mulâtre », « chabin » et « câpresse » sont tout uniment rendus par *mestizo* là où un traducteur caribéen distinguerait entre *trigueno*, *jabao* et *morena* (ou *india*). Cependant, il ne suffit pas d'être Caribéen pour se considérer automatiquement comme un traducteur-né de la réalité caribéenne. Cette dernière demande à être étudiée par les Caribéens et cela d'abord à l'intérieur de leurs zones linguistiques respectives, faute de quoi le traducteur natif risque de commettre des erreurs généralement imputables au traducteur non natif. Ainsi, dans sa traduction en français, sous le titre *Le Gouverneur des dés* (1995), du roman en créole de Raphaël Confiant, *Kod Yanm* (1986), Gerry L'Etang, Martiniquais et par ailleurs excellent traducteur, traduit la phrase « *Man kay résité anlè tet-ou* » par « *Je vais réciter sur ta tête* », ce qui peut être obscur pour le lecteur martiniquais moyen et qui, en tout cas, est incompréhensible pour le lecteur francophone non martiniquais. Or, « *résité anlè tet an moun* » signifie en réalité « *jeter un sort à quelqu'un* » et renvoie à une pratique magique propre au monde des « quimboiseurs ». Le fait donc d'être créolophone natif ne confère donc pas automatiquement un savoir inné sur la langue et la culture créoles comme d'aucuns se l'imaginent. De même qu'un Espagnol n'est pas un hispaniste ou un Anglais un angliciste, un Créole n'est pas un créoliste.

(Re)penser la Caraïbe

Tout ce qui vient d'être énoncé démontre une chose fondamentale : la Caraïbe n'est pas du tout une donnée objective comme le croient la plupart des historiens, géographes, anthropologues, sociologues ou linguistes. C'est une notion qui demande à être problématisée. Repensée. Et repensée sans cesse afin de ne pas tomber dans une vision fixiste ou essentialiste puisque plus que toute autre région du monde elle est au cœur des bouleversements historiques. Ne fut-elle pas, il y a cinq siècles, le lieu de la toute première mondialisation ? Celui où cinq civilisations (l'amérindienne, l'européenne, l'africaine, l'indienne et la moyen-orientale) s'affrontèrent, se confrontèrent, se

mélangèrent pour donner naissance à une culture inédite, « mosaïque (E. Glissant), dont le principe fondamental est l'identité multiple.

Repenser la Caraïbe demande donc d'en finir avec une vision continuiste de l'histoire au profit d'une vision discontinuiste comme le préconise M. Foucault (1969 : 11) :

« L'histoire continue est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée... »

En effet, nulle part ailleurs dans le monde, l'histoire n'a été autant faite de hasards, de ruptures, de brusques mutations, que dans le Nouveau Monde, en un mot à ce que Glissant appelle (1990), « l'imprévisible » : hasard de la « découverte » d'un nouveau continent alors qu'on cherchait une route plus rapide vers l'Asie ; rupture, dans les Petites Antilles, entre le colon venu chercher de l'or et celui qui se retrouve contraint de devenir planteur de canne à sucre ; brusque mutation linguistique qui fait la langue créole naître en à peine 50 ans (1620-70) alors que généralement les langues mettent des siècles à se former etc... Ecrire donc l'histoire de la Caraïbe avec la même méthodologie que celle employée pour l'histoire de la France, de l'Angleterre ou de l'Allemagne, comme on peut le voir dans les 3 tomes de la forte intéressante « Histoire de la Martinique » d'Armand Nicolas, relève d'un mimétisme pour le moins troublant. D'aucuns se sont gaussé du mimétisme de nos littérateurs (les romantiques créoles, les naturalistes créoles, les parnassiens créoles, les surréalistes créoles dont Césaire lui-même a fait brièvement partie etc.), mais il faudra bien qu'un jour, on se penche sur celui, moins spectaculaire mais tout aussi profond, de nos historiens, sociologues, psychologues, voire même linguistes.

En fin de compte, il faut envisager l'élaboration d'outils conceptuels et méthodologiques originaux qui permettraient d'appréhender au plus près et au plus juste l'ensemble de nos réalités.

Raphaël Confiant

Bibliographie

- Benitez-Rojo, 1995, *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*, Duke University Press.
- Chamoiseau, 1994, *Texaco*, Anagrama, Barcelona.
- Foucault (Michel), 1969, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard.
- Garraway (Doris), 2005, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press.
- Glissant (Edouard), 1981, *Le Discours antillais*, Le Seuil.
- Popper (Karl), 1999, *La Connaissance objective*, collection « Champs », Flammarion.
- Sabato (Ernesto), 1991, *Entre deux mondes*, in « Le Monde Diplomatique », n° 688, juillet 2011, p. 27.
- Weber (Max), 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Plon.

Di kont lavéyé a kont podiom

Raphaël Confiant

Pannan pasé twa siek, moun lé Zantiy té ka mò lakay-yo, adan kabann-yo, épi tout lafanmi-yo ek zanmi-yo alantou yo. Menm nan lépok lestravay, sé met bétjé-a toujou respekté moman-tala, yo toujou ba lanmò lonnè épi respé i mérité. **Sé kon sa si zot wè yo entèdi tanbou-a vitman-présé, yo pa janmen opozé sé djouk-la véyé moun-mò yo.** Yo pa janmen chaché migannen adan lavéyé neg. Kidonk lavéyé té an lawonn, an lespas, éti djouk-la té lib, menmsi sé té pou an ti chiktay tan. I té lib otjipé di moun-mò a kon i té lé. Lib palé ba'y, bwè wonm, jwé domino, tiré kont ek vréyé titim-bwachech alé. Ek kon nou sav, met-pies lavéyé-a, anfwá moun-la ki té ka lavé kò-a té bout travay-li, sé té kontè kréyol la. Tiré kont-la, majolè-a kon yo té ka di an tan lontan.

Silon wouchach man fè asou sé kontè-a nan sé lanné 80 ek 90 siek-la ki fini pasé a, wouchach ki pibliyé adan dé liv *Les Maîtres de la parole créole* ek *Contes créoles des Amériques*, man konstaté an bagay ki étonnen mwen toubannman : **adan lavi tou lé jou, ayen pa té ka pèmet distendjé an met-lapawol di sé lézot moun-lan.** Sa étonan davwè lè ou ni an talan, ou ni an fos ki lézot pa ni, sosiété-a toujou ka wè'w an lot manniè, i toujou ka ba'w an plas espésial. Adan sosiété modèn-la, an gran artis oben an gran siantifik, moun pa ka konsivwè'y, moun pa ka gadé'y, menm manniè ki nenpot moun. Enben, kontè kréyol, abo i té an mapipi adan zafè vréyé pawol monté-désann lan, abo dé serten lè i té kapab pòté anlè zépol-li tou sel an lavéyé antiè, abo i té kapab résité délé 50 kont yonn dèyè lot, enben magré tou sa, sosiété-a, adan lavi tou lé jou, pa té ka gloriyé'y. Ki manniè nou pé espitjé bagay-tala ? Daprè mwen, sé nan lépok lestravay fok nou chaché répons-lan. Kon man di zot, lavéyé té sel lespas éti Neg-la té ka érisi trapé an ti mòso libèté, mé ki li, Neg-la, ki met bétjé-a, yo té sav ki mòso libèté tala té kout, ki i té éfèmè. Kivédi i té ka diré an lannuit, sé tout ! Landimen bomaten lavéyé-a, kontè-a té ka deviré an esklav kon tout sé lézot esklav-la. **Zafè i té ni bel pawol anba lang-li pa té ka ba'y pies dwa, pa té ka pwotjiré'y pies favè espésial koté met-la.** Okontrè, falé menm i té fè an manniè pou yo pa té rimatjé'y, fok pa i té fè pies kalté model ganm pou koumandè-a oben met bétjé-a pa té soupsonnen'y di chofé lespri sé esklav-la ek pousé yo a préparé tjek gawoulé. Annou pa janmen bliyé ki sé met bétjé-a pa té ka viv an ti lavi siwo-miel ek trantjil kon nou ka imajinen an. Adan liv-li, Pierre Dessales, ki nan XIXe siek-la té pwopiété pi gran bitasion Matinik éti non'y sé Bitasion « Nouvelle Cité », nan lakanpay Sent-Mari, an bitasion ni té ni apochan 200 ekta é ki ka ekzisté toujou dayè, enben Dessales, ki ka rakonté lavi'y adan journal personnel li, ka yenki palé di lanmanniè lespri'y toujou entjet. Ki manniè i ka lévé an bomaten épi yo ka apwann li ki an moun pwézonnen tout milé

labitation-an. Oben ki yo volè sé zouti travay-la kivedi koutla, fouch ek madjoubé. Oben ankò ki manniè tjek moun fouté difé an bonmitan lannuit-la adan tel pies-kann. Kifè, davwa i ka viv an lavi ki entjet, met-la blijé véyé sé Neg-la, i oblijé mandé koumandè'y ek jéré jété an zié asou konpowtasion sé neg-la, kouté pawol-yo, chanté-yo, pou sav es pa ni tjek mové lidé gawoulé ki ka koumansé fòmé kò'y. Kidonk nou ka konpwann ki adan kalté model lavi-tala, kontè neg la pa té pé fè flann, i pa té ni lentéré montré ki i té diféran di sé lézot esklav-la. Enben, i gadé menm latitud-tala menm apré lestravay touvé aboli.

Pou apiyé sa man ka di-a, annou gadé lanmanniè i ka konté tou. Ni dé kalté model kontè, silon wouchach man fè : **sa ki pa ni lavwa klè ek sa ki ni lavwa klè**. Kontè éti moun té ka respekté plis, kontè ki té konsidéré kon pli mapipi, sé té toujou kontè ki pa té ni lavwa klè kivedi sa ki té ka vréyé pawol-la désann si-telman vit ki abo ou té pijé zowey-ou pou éséyé konpwann yo, pi souvan ki rarman, ou pa té ka rivé. Edouard Glissant ka kriyé sa, adan liv-li, *Le Discours antillais* (1981), « *la parole en rafales* ». Pou tout bon, ou ka ni lenprésion ki pawol kontè ki pa ni lavwa klè ké tijé kon bal an mitrayet toubannman. Enben, manniè konté tala ka rantré adan menm konpowtasion anba-fey kontè-a. I ka té ka palé vitman-présé pou pies neg-mako ki adan lavéyé-a pa mal konpwann sa i ka di-a ek pa kouri rapòté ba met bétjé ki kontè-a ka mandé sé djouk-la lévé gawoulé kont li. Tou sa nou fini wè a ka montré nou ki abo lespas lavéyé-a té an lespas libèté, sé té kanmenm an libèté ki té ni bawo oben fil bablé alantou'y, « *une liberté surveillée* » kon nou té ké di an fwansé.

Pou rivé a sijé-mwen an, « Di kont lavéyé a kont podiom », man ké koumansé pa di ki lavéyé an tan lontan, sé pa té an espektak. Dayè, pèsonn pa té ka péyé pou antré adan an lavéyé ek nenpot moun, menm lè zot wè i pa té konnet moun-mò a, té ni dwa vini asiz, kouté, bwè, manjé kisasayésa... An tan man té ka fè wouchach anlè téren-an, Sent-Mari, épi Marcel Lebielle, sa rivé mwen an patjé fwa partisipé adan lavéyé éti man pa té menm konnet non moun-mò-a. **Délè menm, man pa té ka antré adan chanm moun-mò a pou gadé fidji'y**. Sé pou sa lè an mòtalité, kon yo té ka di an lépok-la, té fet adan an kartié, kòn lanbi té ka kònen anlè tout tet mòn, biyé lantèman té ka fè siwawa (oben sikilè kon kréyol gwadloupéyen an ka di) pou vèti tout moun ki yo pé vini jou oswè-a menm lakay entel. Jou oswè-a menm davwa pa ni si-telman lontan yo ka mété réfrijérasion andidan serjez ek adan an klima twopikal kon ta nou an, si ou pa ni sistenm-tala, ou blijé téré moun-mò a lè landèmenm menm di jou-a i monté an Galilé a. **Zafè nenpot moun té pé vini adan an lavéyé ka montré nou ki lespas-tala té an manniè sanblé sé neg-la, lianné yo yonn a lot, risoudé rilasion yo té ni ant yo**. Sa telman vré ki menm an moun ki té rayi'w oben an moun ou té trapé bab épi'y ek ki pa té ka di'w bonjou ankò, enben lènmi-tala té ni dwa partisipé adan lavéyé'y tou davwa moman lanmò a té ka aboli tout vié lidé, tout movezté, tout rayisans ki té ni ant neg. **Kivedi lavéyé-a pa té an espektak, sé té an lespas dimi-sakré**. Poutji dimi-sakré ? Sé davwè ou té ni dwa mété moun-mò a a lafet tou. Ou té ni dwa fè jé épi tet-li. Konmen lavéyé

man asisté éti man wè dé gran-nonm ka vréyé ba mò a tou fò : « Enben, entel, fout ou salop ! Ou pati épi ou pa ranbousé mwen di mil fwan-an man té prété'w la mwa passé a. ». Man jis wè an fanm ki mété kò'y ka ripwoché moun-mò a davwa i té ladjé'y pou an lot fanm ki té pli jenn. Lè sé kalté pawol-tala té ka woulé, sé véyé-a té ka pété ri. Yo jis té ka batjé délè abò pawol-la pou mété dot ripwoch, dot kritik, asou moun-mò a déwò. Sé pou sa man ka di ki lespas lavéyé-a té an lespas dimi-sakré davwa si i té toutafetman sakré, moun pa té ké fè lafet kon sa. Yo pa té ké bwè wonm ek konyen domino non pli. Ki manniè nou pé konpwann sa ? **Man kèsionnen an patjé konté asou sa ek yo réponn mwen ki fok pa té pwan lanmò kon an bagay ki two sérié, ki sa initil mété pléré atè, sof si ou sé mari, fanm oben yich moun-mò a.** Dapré mwen, fok viré an tan lestravay pou sa bien konpwann konsepsion lanmò tala. Annou pa bliyé ki lespérans lavi an esklav sé té 30 lanné ! Sé Bétjé-a té ka fè yo djoubaké si-telman red ki lè ou wè an koupè kann té pwan laj-tala, i té pres krazé, i té pres viékò. Dayè, pri an esklav ki ni 15 lanné té 4 fwa pi wo ki pri an esklav ki té ni 30 lanné. Kivédi, ba sé esklav-la, lavi-a pa té an bagay yo té pé si-telman aprésie ek déparfwa, lanmò té an model délivrans ba yo. **Anni chonjé ti pawol sé manman nègres-la ki, lè yo té ka fini akouché, té ka tranglé yich-la épi kodlonbrik li !** Ti pawol-tala, sé té : « Pa fè yich ba lestravay ! ». Manman-an té pisimié yich-li mò jou-a menm i fini né a olié i té passé 10 oben 15 lanné ka travay kon an bouwo pou lapéti met Bétjé-a.

Mé lavéyé-a, abo moun ka fè rigoladri ek ka bwè-manjé kon sansannalé, sé an koté ki ki an fidji sakré kanmenm davwè i ka mété déwò tou konsepsion sé esklav-la té ni di lavi ek lanmò. I ka fè nou pèsivwè filozofi-a yo té ni di lavi-a. Annou pa bliyé non pli ki abo lestravay té aboli, sitiyaision sé neg-la pa té sitelman mofwazé ! Nan péyi Eta-Zini, yo ba (oben yo ponmet) chak esklav 22 kawo tè épi an milé (*22 acres and a mule* kon yo ka di an anglé), mé ki Matinik, ki Gwadeloup, ki Guiyàn, yo pa ofè yo an tjou-patat pou sa rikoumansé an lavi ki nef. Yo enki tiré sé chenn-la nan pié-yo épi yo di yo kon sa : « Alé fè zafè-zot ! ». **Kifè anlo esklav té blijé déviré djoubaké anlè sé menm bitasion-an éti yo té esklav-la, mé fwa-tala kon ouvriyé agrikol éti yo té ka ba dé fwan-kat sou, éti yo té ka rimet an lanmonné-kod nan finisman simenn-lan.** Abo lestravay té an vré salopté, met Bétjé-a té achté esklav-la kivédi lè ou wè ou ka achté kéchoy, ou pa anvè ped li lamenn, ou pa anvè dékalé'y two vit. Si ou fè sa, enben ou oblijé mété lanmen an poch pou viré achté menm bagay-la ! Lentéré sé Bétjé-a sé té konsèvé sé esklav-la vidjò pli lontan ki sa té posib. Sé pou sa yo té ka ba yo bwè-manjé, yo té ka ba yo rad, yo té ka swen yo lè yo té malad ek yo té ka konstwi ti kaz pou yo té rété. Mé anfwal lestravay aboli ek Neg-la vini ouvriyé agrikol, Bétjé-a sanfouté. I ka ba'w dé fwan-kat sou é sé wou ki pou démerdé kò'w pou manjé, pou rad, pou rimed, pou kay kisasayésa... **Kifè menmsi yo pa té ka ba yo kout fwet ankò ek menmsi yo pa té ni chenn an pié yo ankò, sitiraision an Ouvriyé agrikol pa té djè diféran apré labolisyon ki ta an esklav.** Pétet menm i té pli red ! Lè nou ka li roman Joseph Zobel la, ki

ka woulé nan sé lanné 1920-30 la, nou ka rimatjé ki pou tout bon, djoubaké anlè an bitasion kann apré lestravay ek ek djoubaké anlè menm bitasion-an apré labolision, sé pres menm-parey. Tou sa pou esplitjé zot ki filozofi neg kréyol la pa rapot a lavi ek lanmò té espésial. **Ba'y, lavi pa té ni menm valè ki ba an Bétjé ki ka blez kò'y bonmaten-an-midi-oswè ek lanmò pa té ni menm sans ba neg-la non pli : sé té pli souvan ki rarman an délivrans.**

Kidonk lavéyé-a té an lespas dimi-sakré ek sé pa té an espektak. Mé sa ki ka fet lè zot wè moun koumansé mò lopital ek fè lavéyé pa té posib ankò ? Enben, kont-lan koumansé kalpaté, i koumansé ka disparet an mizi-an mizi ek sé pou sa yonn-dé manmay kon Marcel Lebielle épi mwen, nou té kréyé, nan sé lanné 1980-90 la, kon man ja di zot, an asosiyasion kontè ki nou té kriyé *Kontè sanblé*. Nou té bat tout anba bwa lakanpay Sent-Mari (Péwou, Bizoden kisasayésa) ek nou té rivé sanblé apochan an douzenn vié kontè. Nou dékouvè a moman-tala ki sa pa té fasil, sé pa té rédi chez bò tab. Poutji ? **Davwa sé kontè-a té ni rivalité ant yo.** Dé serten kontè té ka akizé dot di vòlè kont-yo ! An jou-oswè, adan an lavéyé ki fet nan kartié Péwou, man jik wè an kontè, ki man pé ké nonmen, ki rifizé konté adan an lavéyé. Lè man mandé'y poutji, i réponn mwen : « Ou wè misié ki la-a, sé an chef-volè ! Travay-li sé vini nan vey, kouté pawol-ou ek ripwan-yo pou kont-li. ». **Déparfwa, sèten kontè té ni dé ladjè ki pa té ni ayen pou wè épi kont. Dé ladjè madanm oben dé ladjè fanmi. Sa nowmal, an kontè sé an moun kon tout moun.** Mé magré sa, nou rivé mété asosiyasion *Kontè Sanblé* doubout ek lè 1é out 1985, nou òganizé, andidan lakou an lékol kartié Péwou jistiman, 1é Lannuit Kont Matinik. Jòdi-jou, ni kont ka woulé toupatou, adan lafet patwonal, adan festival kont, bagay kon sa, mé premié moun ki rivé fè kontè jwenn kò-yo ek tiré kont andéwò di lavéyé__man ka bien di andéwò di lavéyé__sé asosiyasion-nou an. Nou jik rivé fè an émission 1h di tan épi yo asou RFO. Sé té an émission litère ki Patrick Chamoiseau, Jean-Pierre Arsaye ek mwen menm, nou té ka mennen. Non'y sé té « *Cratère* ».

Sé té premié fwa kont kréyol la té ka sòti an gran adan nich ékolojik li ki sé lavéyé moun-mò. Mé sé lannuit kont-la nou koumansé fè a pa té toutafetman dé espektak pis nou pa té ka fè moun péyé pou vini kouté sé kontè-a. Sel bagay laspé dimi-sakré a té disparet net-é-pwop pis moun té vini pou anmizé kò-yo, pa pou gloriyé mémwè an moun ki té fini trapé lanmò'y. A lè-tala, man rimatjé an bagay ki konyen lespri-mwen anlo : **kontè ki té ni lavwa klè, kivédi sa ki pa té ka konté vit ek ki tout moun té pé konpwann, té ni otan valè, délè plis valè, ki sé kontè-a ki pa té ni lavwa klè a.** Sé premié chouboulman ki té ka fet ek ki té ka montré nou ki kont lavéyé sé pa menm bagay ki kont podiom. Lè piblik-la ka vini kouté an kont podiom, menm si i pa péyé pies titjé pou antré, i bizwen pwan plézi'y kivédi konpwann sa ka woulé la-a, tandiski lè ou adan an vey, sé véyé-a pa oblijéman bizwen konpwann tout plodari kontè-a pis sa yo vini fè, sé plis an sanblaj fanmi, zanmi ek lavwézinay, sé plis an manniè soudé liannaj sosial la. Déziem chouboulman, nou rimatjé sé ki rilasion ant sé kontè-a té chanjé : adan an vey, yonn ka pasé lanmen ba lot san pies tjak, an manniè flouz

tandiski adan kont podiom, kon moun ka aplodi tala plis ki an lot, tala yo ka aplodi a, zot ka bien konpwann i pa lé ladjé podiom-la pies toubannman. I ka vini an kalté vèdet. Man ka raplé zot ki adan an lavéyé, lè an kontè ka ladjé lanmen ba an lot, i ka sispann kont-lan épi i ka koumansé chanté « Tiré mwen la, man pa bien la ! Tiré mwen la, mwen pa bien la ! » ek i ka koumansé an mizi-an mizi sòti di lawonn-lan pou ladjé plas-la ba an lot. Enben, adan kont podiom, konvivialité-tala ka disparet. Pliziè fwa sa rivé asisté a dé ladjè ant kontè davwa yonn pa té lé ladjé plas-la ba pèsonn. Konmva i té ka trapé anlo siksé, konmva moun té ka aplodi'y, enben i té ka anni anchouké anlè podiom-la ek abo nou té ka fè'y sin sispann pawol-la, i té sanfouté, i té ka kontinié vréyé pawol désann san-manman. **Konklizion-an nou pé tiré di konpowtasion-tala, sé ki kont podiom la, olié i soudé liannaj sosial kon kont lavéyé a ka fè a, okontrè i ka désoudé'y.** I ka kréyé an lespri endividualis lakay sé kontè, an rivalité menm pou sav kiles ki pli fò. Sé vré ki menm adan kont lavéyé té ni rivalité kon sa, men i pa té ka povotjé ladjè sérié. Man ja di zot ki kontè sé moun kon tout moun, kifè sa nowmal té pé ni ti jalouzté ant yo, mé sa pa té kay osi lwen ki lè zot wè kont podiom fè tan paret.

Lè yonn-dé minisapilité Matinik konstaté siksé sé Lannuit Kont asosiyasion *Kontè Sanblé* té ni, yo fè nou pwopozision vini fè prestasion adan lafet patwonan. A moman-tala, sé té an lot konba. Dabò-pou-nyonn, pli souvan ki rarman, pa té ni zafè tiré kont lannuit ankò. Sé té pres toujou laprémidi, lè gran jou ka woulé toujou ek la, man pé di zot ki yonn-dé kontè rifizé konté net-é-pwop. Kon zot sav, kontè pa ni dwa vréyé kont gwo lajounen. Tout tan nwèsè pa tonbé asou latè, yo pé pa palé di konpè Tig oben konpè Zanmba. **Tradision-an ka prétann ki si zot wè an kontè sé fè malè anviolé reg-tala, i ka tounen an panyen Matinik oben an boutey an Ayiti.** Ki sa sa lé di ekzaktiman ? An panyen oben an boutey sé an fom ki vid, kidonk vréyé kont gwo lajounen sé konsidéré palé an pawol ki vid, ki flo kon koko flo. Sé dérespekté kont-lan tou, sé foutépamal di tet zanset-nou. Mé pliziè kontè di kon sa toujou té ni kont lajounen lakay-nou, kont yo té ka tiré adan « lavéyé vivan ». Espréson-tala tibwen dwol pis « lavéyé » ka ranvoyé a lanmò ek lè ou ka kolé'y épi mo « vivan » an, sa ka fè kon an dékontwolaj, an kontradiksion. Sé kontè-tala té ni rézon, mé sa yo pa té ka di sé ki lavéyé-vivan té toujou an bagay ki té familial. I pa té ouvè ba nenpot moun ek pa té ni bwè wonm ek jwé domino adan'y. An plis, sé té souvanman fanm ki té ka tiré kont ba yich oben ti-yich yo anba véranda kay-la oben adan lakou-a ki té alantou kay-la. Sé té an distraksion an lépok éti poko té ni radio ek télévizion. **Dayè, sé té soutou adan lavéyé-vivan ki moun té ka tiré titim-bwachech.** Man dékouvè sa lè man té ka fè antjet pou liv-mwen an, *Dictionnaire des titim et des sirandanes*. Sé lavéyé-vivan an té ni an fonksion pédagojik. Yo té ka sèvi pou filé lespri sé jenn manmay-la, pou antrennen yo fè katjil, délè katjil ki konplitjé kon zot pé wè adan liv-la.

Kidonk lè sé kontè-nou an té ka di ki toujou té ni kont gwo lajounen, yo té ni rézon, sof ki sé pa nonm ki té ka tiré yo ek sé kont-tala té titak diféran di sé kont

tradisionel la. Dèlè, té jis ni anpami sé kont-la ki té dé kont fwansé kon *Cendrillon* oben *Blanche-Neige*. Mé sa pa grav pis sé kontè-a té bizwen an rézon pou sa konté gwo lajounen ek pétet espikasion-tala té ka rasiré yo sikolojikman. Kidonk *Kontè Sanblé* anni vini an kalté sosisié pwodiksyon kont, abo i té an asosiyasyon Lwa 1901, ek Lebielle épi mwen, nou té vini dé kalté enprézario. Nou té ka chayé sé kontè-a alé atravè tout Matinik abò estafet ki nou té ka lwé ek sé kontè-a té ka pwodui kò-yo adan sé lafet patwonal la, asou podiom, ant chantè, mizisien, animatè radio kisasayésa. Poblem-la ki pozé kò'y lamenn-lan, sé ki sé òganizatè sé lafet patwonal la di nou ki sa pa té posib pèmet chak konté konté kon i té lé : **falé té miziré tan pawol chak kontè pou pa té débòdé asou dot espektak ki té pou fet asou podiom-la**. Kifè sé mésié di nou chak konté té ni enki 5 minit pou konté. Man ka bien di zot 5 minit ba chak konté. Lè nou té mennen 5 konté, pa ekzanp, sa té ka fè 25 a 30 minit kont. Zot ka bien konpwann ki ekzijans-tala té an bagay red toubannman ba sé kontè-a. Déjà yo té ka konté gwo lajounen, sa ki tradision-an ka entèdi, ek mi anvwala yo té ka ba yo an vié ti zizing tan pou tiré kont. A lè-tala, yonn-dé konté di awa ! Yo pa lé fè kont djendjen. Atitid-yo konprènb davwè adan an lavéyé, pèsonn pa ka miziré londjè an kont, pèsonn pa ka ba an konté an kantité tan pou i palé. **Kontè-a ka konté silon gou épi lidé'y, silon si i an fom jou-oswè tala oben si i tibwen las**. Dé serten lè, kon man ja di zot, lè sé dé konté ki té vini adan an vey, yo té oblijé konté san rété. Man jis wè an vey éti sé yon sel konté ki té vini ek misié konté san fébli di di zè di swè jik a 2d di maten.

Lot poblem-la sé lafet patwonal la té ka pozé a, sé ki té ni an zafè lajan ki té ka woulé pis sé té an espektak. Kivédi *Kontè Sanblé* té ka risivwè lajan di sé minisipalite-a ki i té ka séparé apré ant sé kontè-a, mé kon zot sav, ladministrasyon sé pa an sikti ki janmen présé pou péyé'y. Kifè dé sèten lè, yo té ka mété dé mwa, twa mwa, si mwa pou vréyé lajan-an anlè kont labank asosiyasyon-nou an. Bagay-tala té danjéré toubannman davwè yonn-dé konté té konpwann ki Lebielle épi mwen, nou té ka mété lajan-an poch-nou. **Kon toujou té ni etnolog, folkloris k lengwis étranjé ki té ka siyonnen sé lakanpay-nou an, ki té ka anrèjistré kont ek chanté ek ki pa té ka menm vréyé an kaset oben an CD ba sé kontè-a. Kifè sé kontè-a té sav té ni moun ki té labitid kouyonnen yo**. Lè man wè sa, man démisionnen di asosiyasyon-an davwa man pa té lé kontinié trapé bab épi sé kontè-a, mé Lebielle touvé lafos épi kouraj pou kontinié 3 lanné ankò. Poblem ki pozé la-a sé ki sa ? Sé ki nou té mofwazé kont-lan adan an kalté machandiz. An espektak sé an machandiz. I ni an valè ek ou ka achté'y. Adan sé lavéyé lanmò-a, pa ni lanmonné ka woulé ek adan sé Lannuit kont lan nou té ka fè okoumansman-an, pa té ni sa non pli. Kidonk lè nou kréyé asosiyasyon *Kontè Sanblé*, nou té pati di an bon lidé : sovè kont kréyol-la ek pèmet tradision-an kontinié. **Nou té jis mété an pwojé « Lékol kont » doubout Sent-Mari**. Dé jenn manmay té ka vini lé sanmdi aprémidi pou apwann konté lakay sé kontè-a. Man ka chonjé an ti konté 12 lanné ki té estwòdinè ! I té ka konté kon an gran-nonm 75 an, épi an lavwa ki pa té klè ek épi an vites kraché-

difé. Mé vini an lèssé paran-an di nou kon sa ki timanmay-yo té bizwen fè dèvwà lékol-yo ek ki an tout fason konté kont pa té ké sèvi yo hak adan lavi-yo. Kifè nou sispann zafè « Lékol kont » tala.

Mé an final di kont sa ki sovè kont-lan, sé ki an nouvo jénérasyon kontè paret, boug ki té ni ant 30 ek 40 an. Sé kontè-nou an té ni alantou 70-80 lanné. Sé nouvo kontè-a pa té ni twop pobleman épi zafè kontè gwo lajounen, ni épi zafè monté anlè podiom pou tiré kont ni épi zafè miziré londjè kont yo. **Pobleman sé sav es sa yo ka fè a sé kont vréman oben es sé an lot bagay ?**

Mèsi davwè zot kouté mwen !

*Raphaël Confiant*¹⁰⁰

La créolité comme dépassement de l'ethnicité en Martinique et en Guadeloupe

(Congrès littérature antillaise, Leipzig, Allemagne, 2005)

1. INTRODUCTION

Les Antilles françaises, tout comme les îles voisines anciennement colonisées par l'Espagne, l'Angleterre ou les Pays-Bas, furent, trois siècles durant, le lieu de confrontations ethniques sans précédent. Il y eut tout d'abord, le choc entre le conquérant européen et l'autochtone (qualifié par la suite d' « Amérindien ») qui s'est achevé par l'extermination totale du second. Sans doute l'un des premiers génocides réussis de l'histoire. Cela a continué par la mise en esclavage de dizaines de milliers de Noirs arrachés à l'Afrique lesquels furent dès lors désignés par le terme de « Nègres ». Forme inouïe d'asservissement qui n'a que peu à voir avec l'esclavage antique ou celui pratiqué dans le monde arabo-musulman. Il s'est poursuivi par l'importation de travailleurs sous contrat, originaires du sud de l'Inde et de la Chine, affublés, eux, du qualificatif dépréciatif de « Coolees » pour se terminer au tournant des XIXe et XXe siècles par l'arrivée de commerçants Syro-Libanais dont l'image ne fut pas meilleure. C'est dire que l'ethnicité est une donnée fondamentale à la fois de la construction des sociétés antillaises et de l'identité qui en a émergé. Aux Antilles, avant d'être homme ou femme, médecin ou maçon, catholique ou athée, on est d'abord membre d'une catégorie phénotypique. Nous préférons cette expression à celle de « catégorie raciale » parce d'une part, comme on le sait, la notion de « race » ne possède aucune pertinence scientifique et de l'autre parce qu'en dépit de la violence des confrontations que nous venons d'évoquer, il s'est produit un fort mouvement de métissage qui a conduit à une prédominance du « phénotypique » sur le « génotypique ». On est souvent ce que l'on paraît être, ce que montrent la texture de ses cheveux ou les traits de

¹⁰⁰ Maître de conférences en langues et cultures régionales à l'Université des Antilles et de la Guyane.

son visage, ou encore la couleur de son épiderme, et non ce que l'on est de par son ascendance avérée.

Longtemps donc, les groupes sociaux antillais se sont définis à partir de critères ethniques dont les deux pôles furent le « blanc », figurant l'élément valorisé et donc désirable, et le « nègre » figurant l'élément inverse. Diverses idéologies ont été fondées à partir de ces critères, parmi lesquelles on peut distinguer, dans leur ordre historique d'apparition, l'idéologie blanche créole ou békée (« la blanchitude » pourrait-on oser) dès la fin du XVIIIe siècle, l'idéologie mulâtre (le « mulâtrisme ») au XVIIIe, l'idéologie nègre (la « négritude ») au début du XXe et l'idéologie indienne (l' « indianité ») au milieu de ce dernier. A compter des années 80-90 de ce même XXe siècle est apparue une nouvelle idéologie qui s'est proclamée « Créolité » à travers un manifeste, Eloge de la Créolité (1989) lequel bénéficia d'un retentissement international puisqu'il est traduit dans au moins une quinzaine de langues (dont le japonais). La Créolité se veut d'emblée un dépassement de l'identité à référent ethnique, comme l'indiquent les tous premiers mots du manifeste (1989 : 13) :

« Ni Amérindiens, ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. »

Une nouvelle identité, dite « créole », est mise en avant qui ignore l'appartenance ethnique et privilégie l'expérience historique commune ainsi que la langue et la culture. Il semblerait que ce modèle soit peu à peu en train de s'imposer dans les sociétés des Antilles françaises où l'on constate une inflation dans l'utilisation du terme « créole » qui concurrence, voire remplace, ceux de « nègre » ou d' « antillais » habituellement utilisés jusque-là. Avant de tenter de décrire et de comprendre ce phénomène, il est important de s'arrêter sur un certain nombre de données concernant la question ethnique sur laquelle on a peu insisté jusqu'ici.

2. Du NEGRE-OBJET au NEGRE-HOMME

La colonisation, on l'a souvent écrit, invente littéralement le « nègre ». Ce vocable vient redoubler celui de « Noir » en lui adjoignant une coloration péjorative extrême. Le nègre sera donc razié, vendu, transporté à bord de bateaux négriers, esclavagisé sur les plantations du Nouveau Monde et marqué au fer rouge ou torturé en cas de révolte, voire mis à mort. Considéré comme une bête de somme quand il coupe la canne à sucre ou ramasse le coton et le café, il devient un simple objet en cas de transaction commerciale. Dans les actes de ventes, il figure en queue de liste derrière le bétail et les meubles. Les justifications, sur lesquelles nous n'insisterons pas, de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une ignominie, sont diverses et variées : malédiction de

Cham, robustesse plus grande des Nègres par rapport aux Amérindiens, absence de civilisation africaine, nécessité de les évangéliser etc. Toujours est-il que, dans un premier temps, l'esclave va intérioriser le déni d'humanité contenu dans le mot « nègre ». Il se haïra et cherchera par tous les moyens à échapper à sa condition, cela jusqu'au milieu du XXe siècle. On connaît les analyses de Frantz Fanon dans Peau noire, masques blancs. Ce que l'on sait moins, par contre, c'est que dans un second temps, la culture composite qui s'est créée sur place et la langue qui la porte, à savoir le justement nommé « créole », vont s'employer à déracialiser, à désethniciser le mot « nègre ». En créole, en effet, le tout premier sens de ce mot est « homme, individu » comme dans l'exemple suivant :

« *Fout neg-tala kapon !* » (Qu'est-ce que ce type est peureux !)

C'est là le sens le plus courant d'ailleurs de « neg ». C'est pourquoi il est nécessaire, lorsqu'on veut donner une signification raciale à ce terme, de lui ajouter un adjectif désignant une couleur :

- neg blan (*nègre blanc*) : albinos
- neg jòn (*nègre jaune*) : chabin ou grimaud
- neg wouj (*nègre rouge*) : noir au teint cuivré
- neg nwè (*nègre noir*) : noir
- neg blé (*nègre bleu*) : noir au teint d'ébène

Et c'est prenant acte de cette déracialisation du mot « nègre » que la toute première constitution de l'Etat haïtien, en 1804, stipulera que désormais « tous les habitants de ce pays seront appelés nègres quelle que soit la couleur de leur peau ». Cette prise de position extraordinaire permettra d'intégrer, entre autres, les centaines de déserteurs polonais de l'armée napoléonienne qui avaient préféré rejoindre les rangs des révoltés nègres et mulâtres.

Aujourd'hui même, dans un pays comme la Martinique, le mot « nègre » signifie très souvent « autochtone » ou « indigène ». C'est ainsi que la phrase « *Misié sé an neg* » ne signifiera pas forcément « *Cet homme est un Noir* », mais bien « *Cet homme est un Martiniquais* », quelle que soit l'appartenance ethnique de la personne en question, par opposition au Français de l'Hexagone dit aussi « Métropolitain ». Ainsi, il convient de relativiser quelque peu l'idée que c'est le seul mouvement de la Négritude, impulsé par le poète Aimé Césaire dans les années 30 du XXe siècle, qui a permis de repositiver le mot « nègre ». Ce dernier l'était déjà dans la langue créole tout en y conservant, il est vrai, de par l'ambiguïté native même de la culture créole, des relents d'autodénigrement.

3. Du BLANC-DIEU au BLANC-DIABLE

Symétriquement à la diabolisation de la couleur noire et du nègre, le système colonial engendrera une survalorisation de la couleur blanche et de l'homme blanc. Couleur de l'innocence et de la pureté, le blanc sera opposé au noir, symbole du péché et des ténèbres. Toutefois, comme nous l'avons déjà vu pour le nègre, il ne faut pas s'imaginer une dichotomie tranchée et définitive. Le maître blanc, en effet, s'il est sans doute perçu par l'esclave comme un dieu, ou le plus souvent comme un roi¹⁰¹, ne provoque pas toujours une vénération sans bornes. La dureté du travail dans les champs de canne, de café ou de coton, la cruauté des sévices infligés aux nègres récalcitrants, la libre disposition sexuelle des femmes noires par tout homme à peau blanche etc. ont généré aussi un sentiment inverse : celui de l'aversion, sinon de la haine. Au cours d'une enquête ethnographique que nous avons menée autour du métier de fossoyeur dans le nord de la Martinique, nous nous sommes rendu compte que la figure du Diable la plus courante n'est pas celle du vilain judéo-chrétien, du diable noir cornu muni d'une fourche, mais bien celle...d'un bel homme blanc. Ici, en terre créole, il se fait non point monstre, mais séducteur. Notre informateur nous déclara ainsi (2002 : 61) :

« *Ou ka wè tout manniè ou wè Satan, sé ké an bel Bétjé. An Bel Bétjé toujou dè blan.* » (Chaque fois que l'on voit Satan, il s'agit toujours d'un beau Blanc créole. Un beau Blanc créole toujours vêtu de blanc.)

Comme le note F. Degoul (2000 : 135) :

« L'imaginaire du pacte diabolique¹⁰² associe donc, à travers certains récits ou énoncés, la figure du diable et celle du Béké. »

Il est également celui qui, dans un conte créole célèbre, est le beau cavalier blanc qui arrive au domicile des parents d'une jeune fille à marier, jeune fille si difficile que pendant des années elle a refusé tous les prétendants qui se sont présentés. Ce cavalier si élégant, si raffiné, au beau parler français, fera tourner la tête de la jeune fille qui acceptera de le suivre et de convoler en justes noces avec lui, cela en dépit des recommandations de sa mère, méfiante. Cette dernière fournit, en effet, une aiguille à sa fille en lui demandant de piquer discrètement l' élu de son cœur : s'il en sort du sang, il s'agit bien d'un être humain ; si au contraire, il en sort du pus, il s'agit du Diable. Follement amoureuse, la jeune fille ne révélera point à sa mère que les veines de son beau cavalier recèlent du pus et le suivra chez lui où là, celui-ci révélera sa vraie nature, celle du Diable. Quand on sait par ailleurs, qu'autrefois, le pus était, dans la société antillaise, assimilé à la lèpre, maladie fréquente jusqu'aux années 50 du XXe siècle, on

¹⁰¹ C'est le fameux *Misié li Wa* (Monsieur le Roi) de maints contes créoles.

¹⁰² En créole, ce pacte diabolique s'appelle « engagement » et ceux qui l'ont contracté des « engagés ». Ce dernier mot désignant au début de la colonisation, les personnes d'origine française qui avaient signé un contrat de « trente-six mois » pour travailler dans les plantations insulaires, souvent aux côtés des esclaves noirs.

mesure à quel point la blancheur peut être retournée, détournée et finalement dévalorisée.

Enfin, le terme « créole » désignant les descendants des colons ayant fait souche dans les îles, à savoir *Béké*, déviara lui aussi, dans une moindre mesure certes, de sa signification purement raciale. On pourra ainsi dire d'un homme de couleur riche, et au comportement autoritaire ou dictatorial :

« *Misié sé an Bétjé nwè !* » (C'est homme est un Béké noir !)

4. Du MULATRE RACIAL au MULATRE SOCIAL

Si le Nègre comme le Blanc peuvent avoir des significations inverses de celles qu'impose le système colonial, le groupe intermédiaire dit « mulâtre », n'échappe pas, lui non plus, à cette contestation souterraine. Tout d'abord, on constate que ce terme va, aux Antilles, dériver de son sens premier qui est celui de rejeton d'un Blanc (-che) et d'un (e) Noir (e), sens qu'il conservera à travers toute l'Amérique Latine¹⁰³, pour désigner des métis au phénotype presque blanc (dits « quarterons » ou « octavons » dans l'ancienne nomenclature raciale de l'époque coloniale). Ces métis sont issus du mélange entre mulâtres proprement dit et personnes d'origine européenne. Mais dans le même temps, le terme « mulâtres » deviendra le synonyme de « gens de couleur libres » alors que cette expression recouvre aussi bien les métis (mulâtres, chabins, câpres etc.) que les Noirs libres lesquels existent dès le tout début de la colonisation des îles au XVIIe siècle, aussi étrange que cela puisse paraître. Enfin, après l'abolition de l'esclavage, le terme « mulâtre » va entamer un lent processus de déracialisation qui, dans un premier temps, le fera désigner tout homme de couleur, riche¹⁰⁴ ou exerçant une profession prestigieuse, fût-il du plus beau noir, puis dans un deuxième temps, toute personne fourbe ou traître (cette dernière acception renvoyant au fait que souvent, dans l'histoire des Antilles, les Mulâtres se sont alliés aux Blancs et se sont rangés contre les Noirs). De nos jours donc, l'expression « *Misié sé an Milat* » peut avoir trois sens différents, selon le contexte dans lequel elle est employée :

- « Cet homme est un mulâtre » : sens ethnique.
- « Cet homme est un bourgeois » : sens social.
- « Cet homme est un fourbe » : sens moral.

¹⁰³ « Mulâtre », en français d'es Antilles n'est donc absolument pas l'équivalent de « mulato » en espagnol sud-américain, le premier terme désignant un métis de Noir et de Blanc proche du Blanc tandis que le second désigne un métis de Noir et de Blanc proche du Noir.

¹⁰⁴ Ainsi, un proverbe haïtien affirme *Milat pov sé Neg, Neg rich sé milat* (Le mulâtre pauvre est un nègre, le nègre riche est un mulâtre).

Dans le même ordre d'idées, un autre élément important sur lequel on n'insiste guère, est la fin du vieux clivage colonial entre nègres et mulâtres, cela à compter du début du XXe siècle. En effet, jusqu'à la toute fin du XIXe siècle, le groupe mulâtre, issu du croisement des maîtres blancs et de leurs esclaves noirs, se vivra comme différent du groupe nègre et sera même appelé « la race jaune » par certains chroniqueurs coloniaux. Des journaux¹⁰⁵ et des partis politiques ouvertement mulâtres, s'adressant en priorité aux mulâtres, verront le jour, notamment à Saint-Pierre de la Martinique. Ce groupe s'appuiera toutefois, au niveau électoral sur le groupe nègre pour évincer les Blancs créoles¹⁰⁶ de la plupart des postes électifs. Mais dans le même temps, nombre de préjugés négrophobes ou crypto-négrophobes émaneront des Mulâtres, notamment la hantise du cheveu crépu ou le rejet du créole qualifié pour l'occasion de « patois de vieux nègres ». Cependant, à compter de l'apparition du mouvement socialiste à la fin du XIXe siècle, puis communiste aux Antilles au début du XXe, suivi de l'émergence du mouvement de la Négritude, la frontière entre le « groupe noir » et le « groupe jaune » ira en s'estompant, du moins au niveau socio-économique et politique puisque désormais la constitution d'un parti ouvertement « mulâtre » est devenue impossible.

5. Des IDEOLOGIES RACIALISANTES A CELLE DE LA CREOLITE

Si la Créolité met en avant une définition non raciale de l'identité antillaise (puisque « créole », qui vient, à travers le portugais « crioulo », du latin « creare », signifie « créer »), cela pour la toute première fois dans l'histoire de ces pays marqués dès le départ par des clivages ethniques forts, il convient de relier son succès au fait que les termes raciaux en usage dans ceux-ci avaient commencé, depuis longtemps, à être contestés de l'intérieur. Si chacun des groupes ethniques a pu, cela à différentes époques, affirmer avec vigueur sa singularité biologique (fut-elle le plus souvent fantasmatique), si les différentes désignations phénotypiques engendrées par le métissage sont encore très présentes dans le langage quotidien, il n'en demeure pas moins que de plus en plus, les Antillais mettent en avant leur identité culturelle commune, par-delà les barrières de classe, au lieu de leur identité ethnique. C'est ainsi qu'au niveau des « nègres », les mouvements promotionnant l'idée d'un retour à l'Afrique-mère

¹⁰⁵ Cf. « Les Colonies », organe du parti mulâtre dirigé par Marius Hurard, puis par Julien Confiant.

¹⁰⁶ L'opposition Mulâtres contre Blancs créoles tient à l'ostracisme des seconds envers ces derniers en dépit de leurs liens de parenté. Comme le note J-L. Bonniol (1992 : 61) : « Toute proximité familiale entre Blancs et gens de couleur, marquée en particulier par le port des mêmes patronymes, devait être occultée. »

sont minoritaires (mouvement rastafari notamment) et l'on constate peu de passages à l'acte, c'est-à-dire de réinstallation sur le continent noir. De même, chez les Antillais d'origine indienne, la valorisation de l'Inde et de l'hindouisme indien au détriment de ce que Jean Benoist a appelé « l'hindouisme créole » demeure davantage au niveau de l'incantation que de celui, là encore, d'un retour à la terre des ancêtres. On constatera, par contraste, que les Békés, eux, n'ont jamais fantasmé sur un quelconque retour en Vendée, en Picardie ou en Normandie, chose qui, peut-être, explique le fait qu'ils aient tenté de s'emparer de la dénomination de « Créoles » pour leur seul groupe une fois l'esclavage aboli. Avant l'abolition, en effet, on parlait couramment des « Blancs créoles » et des « Noirs créoles »¹⁰⁷ et le rapt sémantique tenté (et partiellement réussi) par les Békés visait en fait à s'arroger une certaine forme de néo-autochtonie (la « vraie » autochtonie ne pouvant être réclamée que par les Indiens Caraïbes, hélas, disparus). Dans leur esprit, ils devenaient les seuls vrais propriétaires des îles et les nègres n'avaient plus qu'à retourner en Afrique, et l'un de leurs journaux, « La Défense coloniale », pouvait écrire en mars 1882 :

« Il n'y a de véritables Français ici que nous, les blancs, entendez-le bien, vaniteux Africains, car nous le sommes de naissance, quant à vous, vous ne l'êtes que par décret. »

De moins en moins donc, les Antillais regardent vers les « pays d'Avant », vers l'Ancien Monde (Europe, Afrique, Asie) pour considérer le pays réel, c'est-à-dire la Martinique et la Guadeloupe. Ils tentent de le penser dans son environnement géographique naturel, celui de la Caraïbe, et non selon les seuls liens tissés avec les anciennes (ou toujours actuelles) métropoles coloniales. Ils se rendent compte du même coup que le terme « créole » dans ses déclinaisons anglophones, hispanophones et lusophones, quoique différentes entre elles, non seulement n'a jamais cessé d'être employé, mais recouvre peu ou prou tout ce qui est « indigène » ou « local ». Ils se rendent compte que si le préjugé de couleur n'a pas disparu de ces pays, il s'est très largement effacé devant la nécessité de construire des états-nation.

6. Conclusion

En contournant l'obstacle ethnique et en problématisant autour de la langue et de la culture créoles la question de l'identité antillaise, la Créolité a conduit à ce

¹⁰⁷ Le père Labat écrit, en 1694 : « Le Nègre qu'on m'avoit donné étoit créolle, il avoit déjà servi d'autres Curés, il connoissoit le quartier où j'allois... ». Victor Schoelcher écrit pour sa part, à propos d'une loi visant à intégrer les Noirs dans les forces armées des Antilles, loi à laquelle s'opposaient violemment les Békés (1979 : 67) : « ...*mais ils repoussent une loi qui les met sur le même pied que leurs compatriotes les créoles noirs...* » (souligné par nous).

que l'on pourrait appeler « le partage des ancêtres »¹⁰⁸ selon le titre du beau roman de Jean Bernabé. En fait, ce partage a toujours existé, mais en secret : le Béké n'a jamais craint de consulter, en cas de force majeure, le quimboiseur¹⁰⁹ nègre ni le Nègre de faire appel au *pousari*¹¹⁰ indien, par exemple. D'ailleurs, de nos jours, en Martinique, la majorité des participants aux cérémonies hindoues sont des non Indiens tandis qu'on constate, dans cette île, mais encore davantage en Guadeloupe, une forte attirance des Indiens pour les nouveaux cultes protestants en provenance des Etats-Unis (baptisme, évangélisme, témoins de Jéhovah etc.). Ce qui a donc changé, c'est que ce partage se fait ouvertement, sans crainte d'être stigmatisé ou rejeté par les membres de son groupe ethnique. C'est cette évolution inexorable vers la déracialisation des rapports sociaux que s'efforce de prendre en charge, non sans difficultés tant les pesanteurs historiques sont fortes, le discours de la Créolité.

Bibliographie

- Bernabé, Jean/Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël 1989 : *Eloge de la Créolité*, Paris: Gallimard
- Bonniol, Jean-Luc 1992 : *La couleur comme maléfice – Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris: Albin Michel
- Confiant, Raphaël 2002 : *Mémwè an fonséyè – Les 90 pouvoirs d'un mort*, Ibis Rouge
- Degoul, Franck 2000 : *Le Commerce diabolique*, Matoury: Ibis Rouge
- Fanon, Frantz 1995 : *Peau noire, masques blancs*, Paris: Le Seuil
- Labat, Jean-Baptiste 1972 : *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, Fort de France: éditions des Horizons Caraïbes
- Schoelcher, Victor 1979 : *Polémique coloniale (1882-1885)*, Fort de France: Editions Désormeaux.

¹⁰⁸ Editions Ecriture, 2005.

¹⁰⁹ Sorcier.

¹¹⁰ « Prêtre hindouiste » en langue tamoule.

*Raphaël Confiant*¹¹¹

La créolité comme dépassement de l'ethnicité en Martinique et en Guadeloupe

(Congrès littérature antillaise, Leipzig, Allemagne, 2005)

2. INTRODUCTION

Les Antilles françaises, tout comme les îles voisines anciennement colonisées par l'Espagne, l'Angleterre ou les Pays-Bas, furent, trois siècles durant, le lieu de confrontations ethniques sans précédent. Il y eut tout d'abord, le choc entre le conquérant européen et l'autochtone (qualifié par la suite d' « Amérindien ») qui s'est achevé par l'extermination totale du second. Sans doute l'un des premiers génocides réussis de l'histoire. Cela a continué par la mise en esclavage de dizaines de milliers de Noirs arrachés à l'Afrique lesquels furent dès lors désignés par le terme de « Nègres ». Forme inouïe d'asservissement qui n'a que peu à voir avec l'esclavage antique ou celui pratiqué dans le monde arabo-musulman. Il s'est poursuivi par l'importation de travailleurs sous contrat, originaires du sud de l'Inde et de la Chine, affublés, eux, du qualificatif dépréciatif de « Coolees » pour se terminer au tournant des XIXe et XXe siècles par l'arrivée de commerçants Syro-Libanais dont l'image ne fut pas meilleure. C'est dire que l'ethnicité est une donnée fondamentale à la fois de la construction des sociétés antillaises et de l'identité qui en a émergé. Aux Antilles, avant d'être homme ou femme, médecin ou maçon, catholique ou athée, on est d'abord membre d'une catégorie phénotypique. Nous préférons cette expression à celle de « catégorie raciale » parce d'une part, comme on le sait, la notion de « race » ne possède aucune pertinence scientifique et de l'autre parce qu'en dépit de la violence des confrontations que nous venons d'évoquer, il s'est produit un fort mouvement de métissage qui a conduit à une prédominance du « phénotypique » sur le « génotypique ». On est souvent ce

¹¹¹ Maître de conférences en langues et cultures régionales à l'Université des Antilles et de la Guyane.

que l'on paraît être, ce que montrent la texture de ses cheveux ou les traits de son visage, ou encore la couleur de son épiderme, et non ce que l'on est de par son ascendance avérée.

Longtemps donc, les groupes sociaux antillais se sont définis à partir de critères ethniques dont les deux pôles furent le « blanc », figurant l'élément valorisé et donc désirable, et le « nègre » figurant l'élément inverse. Diverses idéologies ont été fondées à partir de ces critères, parmi lesquelles on peut distinguer, dans leur ordre historique d'apparition, l'idéologie blanche créole ou békée (« la blanchitude » pourrait-on oser) dès la fin du XVIIe siècle, l'idéologie mulâtre (le « mulâtrisme ») au XVIIIe, l'idéologie nègre (la « négritude ») au début du XXe et l'idéologie indienne (l'« indianité ») au milieu de ce dernier. A compter des années 80-90 de ce même XXe siècle est apparue une nouvelle idéologie qui s'est proclamée « Créolité » à travers un manifeste, Eloge de la Créolité (1989) lequel bénéficia d'un retentissement international puisqu'il est traduit dans au moins une quinzaine de langues (dont le japonais). La Créolité se veut d'emblée un dépassement de l'identité à référent ethnique, comme l'indiquent les tous premiers mots du manifeste (1989 : 13) :

« Ni Amérindiens, ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. »

Une nouvelle identité, dite « créole », est mise en avant qui ignore l'appartenance ethnique et privilégie l'expérience historique commune ainsi que la langue et la culture. Il semblerait que ce modèle soit peu à peu en train de s'imposer dans les sociétés des Antilles françaises où l'on constate une inflation dans l'utilisation du terme « créole » qui concurrence, voire remplace, ceux de « nègre » ou d'« antillais » habituellement utilisés jusque-là. Avant de tenter de décrire et de comprendre ce phénomène, il est important de s'arrêter sur un certain nombre de données concernant la question ethnique sur laquelle on a peu insisté jusqu'ici.

2. Du NEGRE-OBJET au NEGRE-HOMME

La colonisation, on l'a souvent écrit, invente littéralement le « nègre ». Ce vocable vient redoubler celui de « Noir » en lui adjoignant une coloration péjorative extrême. Le nègre sera donc razié, vendu, transporté à bord de bateaux négriers, esclavagisé sur les plantations du Nouveau Monde et marqué au fer rouge ou torturé en cas de révolte, voire mis à mort. Considéré comme une bête de somme quand il coupe la canne à sucre ou ramasse le coton et le café, il devient un simple objet en cas de transaction commerciale. Dans les actes de ventes, il figure en queue de liste derrière le bétail et les meubles. Les justifications, sur lesquelles nous n'insisterons pas, de ce qui nous apparaît

aujourd'hui comme une ignominie, sont diverses et variées : malédiction de Cham, robustesse plus grande des Nègres par rapport aux Amérindiens, absence de civilisation africaine, nécessité de les évangéliser etc. Toujours est-il que, dans un premier temps, l'esclave va intérioriser le déni d'humanité contenu dans le mot « nègre ». Il se haïra et cherchera par tous les moyens à échapper à sa condition, cela jusqu'au milieu du XXe siècle. On connaît les analyses de Frantz Fanon dans Peau noire, masques blancs. Ce que l'on sait moins, par contre, c'est que dans un second temps, la culture composite qui s'est créée sur place et la langue qui la porte, à savoir le justement nommé « créole », vont s'employer à déracialiser, à désethniciser le mot « nègre ». En créole, en effet, le tout premier sens de ce mot est « homme, individu » comme dans l'exemple suivant :

« *Fout neg-tala kapon !* » (Qu'est-ce que ce type est peureux !)

C'est là le sens le plus courant d'ailleurs de « neg ». C'est pourquoi il est nécessaire, lorsqu'on veut donner une signification raciale à ce terme, de lui ajouter un adjectif désignant une couleur :

- neg blan (*nègre blanc*) : albinos
- neg jòn (*nègre jaune*) : chabin ou grimaud
- neg wouj (*nègre rouge*) : noir au teint cuivré
- neg nwè (*nègre noir*) : noir
- neg blé (*nègre bleu*) : noir au teint d'ébène

Et c'est prenant acte de cette déracialisation du mot « nègre » que la toute première constitution de l'Etat haïtien, en 1804, stipulera que désormais « tous les habitants de ce pays seront appelés nègres quelle que soit la couleur de leur peau ». Cette prise de position extraordinaire permettra d'intégrer, entre autres, les centaines de déserteurs polonais de l'armée napoléonienne qui avaient préféré rejoindre les rangs des révoltés nègres et mulâtres.

Aujourd'hui même, dans un pays comme la Martinique, le mot « nègre » signifie très souvent « autochtone » ou « indigène ». C'est ainsi que la phrase « *Misié sé an neg* » ne signifiera pas forcément « *Cet homme est un Noir* », mais bien « *Cet homme est un Martiniquais* », quelle que soit l'appartenance ethnique de la personne en question, par opposition au Français de l'Hexagone dit aussi « Métropolitain ». Ainsi, il convient de relativiser quelque peu l'idée que c'est le seul mouvement de la Négritude, impulsé par le poète Aimé Césaire dans les années 30 du XXe siècle, qui a permis de repositiver le mot « nègre ». Ce dernier l'était déjà dans la langue créole tout en y conservant, il est vrai, de par l'ambiguïté native même de la culture créole, des relents d'autodénigrement.

3. Du BLANC-DIEU au BLANC-DIABLE

Symétriquement à la diabolisation de la couleur noire et du nègre, le système colonial engendrera une survalorisation de la couleur blanche et de l'homme blanc. Couleur de l'innocence et de la pureté, le blanc sera opposé au noir, symbole du péché et des ténèbres. Toutefois, comme nous l'avons déjà vu pour le nègre, il ne faut pas s'imaginer une dichotomie tranchée et définitive. Le maître blanc, en effet, s'il est sans doute perçu par l'esclave comme un dieu, ou le plus souvent comme un roi¹¹², ne provoque pas toujours une vénération sans bornes. La dureté du travail dans les champs de canne, de café ou de coton, la cruauté des sévices infligés aux nègres récalcitrants, la libre disposition sexuelle des femmes noires par tout homme à peau blanche etc. ont généré aussi un sentiment inverse : celui de l'aversion, sinon de la haine. Au cours d'une enquête ethnographique que nous avons menée autour du métier de fossoyeur dans le nord de la Martinique, nous nous sommes rendu compte que la figure du Diable la plus courante n'est pas celle du vilain judéo-chrétien, du diable noir cornu muni d'une fourche, mais bien celle...d'un bel homme blanc. Ici, en terre créole, il se fait non point monstre, mais séducteur. Notre informateur nous déclara ainsi (2002 : 61) :

« *Ou ka wè tout manniè ou wè Satan, sé ké an bel Bétjé. An Bel Bétjé toujou dè blan.* » (Chaque fois que l'on voit Satan, il s'agit toujours d'un beau Blanc créole. Un beau Blanc créole toujours vêtu de blanc.)

Comme le note F. Degoul (2000 : 135) :

« L'imaginaire du pacte diabolique¹¹³ associe donc, à travers certains récits ou énoncés, la figure du diable et celle du Béké. »

Il est également celui qui, dans un conte créole célèbre, est le beau cavalier blanc qui arrive au domicile des parents d'une jeune fille à marier, jeune fille si difficile que pendant des années elle a refusé tous les prétendants qui se sont présentés. Ce cavalier si élégant, si raffiné, au beau parler français, fera tourner la tête de la jeune fille qui acceptera de le suivre et de convoler en justes noces avec lui, cela en dépit des recommandations de sa mère, méfiante. Cette dernière fournit, en effet, une aiguille à sa fille en lui demandant de piquer discrètement l' élu de son cœur : s'il en sort du sang, il s'agit bien d'un être humain ; si au contraire, il en sort du pus, il s'agit du Diable. Follement amoureuse, la jeune fille ne révélera point à sa mère que les veines de son beau cavalier recèlent du pus et le suivra chez lui où là, celui-ci révélera sa vraie nature, celle du Diable. Quand on sait par ailleurs, qu'autrefois, le pus était, dans la société antillaise,

¹¹² C'est le fameux *Misié li Wa* (Monsieur le Roi) de maints contes créoles.

¹¹³ En créole, ce pacte diabolique s'appelle « engagement » et ceux qui l'ont contracté des « engagés ». Ce dernier mot désignant au début de la colonisation, les personnes d'origine française qui avaient signé un contrat de « trente-six mois » pour travailler dans les plantations insulaires, souvent aux côtés des esclaves noirs.

assimilé à la lèpre, maladie fréquente jusqu'aux années 50 du XXe siècle, on mesure à quel point la blancheur peut être retournée, détournée et finalement dévalorisée.

Enfin, le terme « créole » désignant les descendants des colons ayant fait souche dans les îles, à savoir *Béké*, déviera lui aussi, dans une moindre mesure certes, de sa signification purement raciale. On pourra ainsi dire d'un homme de couleur riche, et au comportement autoritaire ou dictatorial :

« *Misié sé an Bétjé nwè !* » (C'est homme est un Béké noir !)

4. Du MULATRE RACIAL au MULATRE SOCIAL

Si le Nègre comme le Blanc peuvent avoir des significations inverses de celles qu'impose le système colonial, le groupe intermédiaire dit « mulâtre », n'échappe pas, lui non plus, à cette contestation souterraine. Tout d'abord, on constate que ce terme va, aux Antilles, dériver de son sens premier qui est celui de rejeton d'un Blanc (-che) et d'un (e) Noir (e), sens qu'il conservera à travers toute l'Amérique Latine¹¹⁴, pour désigner des métis au phénotype presque blanc (dits « quarterons » ou « octavons » dans l'ancienne nomenclature raciale de l'époque coloniale). Ces métis sont issus du mélange entre mulâtres proprement dit et personnes d'origine européenne. Mais dans le même temps, le terme « mulâtres » deviendra le synonyme de « gens de couleur libres » alors que cette expression recouvre aussi bien les métis (mulâtres, chabins, câpres etc.) que les Noirs libres lesquels existent dès le tout début de la colonisation des îles au XVIIIe siècle, aussi étrange que cela puisse paraître. Enfin, après l'abolition de l'esclavage, le terme « mulâtre » va entamer un lent processus de déracialisation qui, dans un premier temps, le fera désigner tout homme de couleur, riche¹¹⁵ ou exerçant une profession prestigieuse, fût-il du plus beau noir, puis dans un deuxième temps, toute personne fourbe ou traître (cette dernière acception renvoyant au fait que souvent, dans l'histoire des Antilles, les Mulâtres se sont alliés aux Blancs et se sont rangés contre les Noirs). De nos jours donc, l'expression « *Misié sé an Milat* » peut avoir trois sens différents, selon le contexte dans lequel elle est employée :

- « Cet homme est un mulâtre » : sens ethnique.
- « Cet homme est un bourgeois » : sens social.
- « Cet homme est un fourbe » : sens moral.

¹¹⁴ « Mulâtre », en français d'es Antilles n'est donc absolument pas l'équivalent de « mulato » en espagnol sud-américain, le premier terme désignant un métis de Noir et de Blanc proche du Blanc tandis que le second désigne un métis de Noir et de Blanc proche du Noir.

¹¹⁵ Ainsi, un proverbe haïtien affirme *Milat pov sé Neg, Neg rich sé milat* (Le mulâtre pauvre est un nègre, le nègre riche est un mulâtre).

Dans le même ordre d'idées, un autre élément important sur lequel on n'insiste guère, est la fin du vieux clivage colonial entre nègres et mulâtres, cela à compter du début du XXe siècle. En effet, jusqu'à la toute fin du XIXe siècle, le groupe mulâtre, issu du croisement des maîtres blancs et de leurs esclaves noires, se vivra comme différent du groupe nègre et sera même appelé « la race jaune » par certains chroniqueurs coloniaux. Des journaux¹¹⁶ et des partis politiques ouvertement mulâtres, s'adressant en priorité aux mulâtres, verront le jour, notamment à Saint-Pierre de la Martinique. Ce groupe s'appuiera toutefois, au niveau électoral sur le groupe nègre pour évincer les Blancs créoles¹¹⁷ de la plupart des postes électifs. Mais dans le même temps, nombre de préjugés négrophobes ou crypto-négrophobes émaneront des Mulâtres, notamment la hantise du cheveu crépu ou le rejet du créole qualifié pour l'occasion de « patois de vieux nègres ». Cependant, à compter de l'apparition du mouvement socialiste à la fin du XIXe siècle, puis communiste aux Antilles au début du XXe, suivi de l'émergence du mouvement de la Négritude, la frontière entre le « groupe noir » et le « groupe jaune » ira en s'estompant, du moins au niveau socio-économique et politique puisque désormais la constitution d'un parti ouvertement « mulâtre » est devenue impossible.

5. Des IDEOLOGIES RACIALISANTES A CELLE DE LA CREOLITE

Si la Créolité met en avant une définition non raciale de l'identité antillaise (puisque « créole », qui vient, à travers le portugais « crioulo », du latin « creare », signifie « créer »), cela pour la toute première fois dans l'histoire de ces pays marqués dès le départ par des clivages ethniques forts, il convient de relier son succès au fait que les termes raciaux en usage dans ceux-ci avaient commencé, depuis longtemps, à être contestés de l'intérieur. Si chacun des groupes ethniques a pu, cela à différentes époques, affirmer avec vigueur sa singularité biologique (fut-elle le plus souvent fantasmatique), si les différentes désignations phénotypiques engendrées par le métissage sont encore très présentes dans le langage quotidien, il n'en demeure pas moins que de plus en plus, les Antillais mettent en avant leur identité culturelle commune, par-delà les barrières de classe, au lieu de leur identité ethnique. C'est ainsi qu'au niveau des

¹¹⁶ Cf. « Les Colonies », organe du parti mulâtre dirigé par Marius Hurard, puis par Julien Confiant.

¹¹⁷ L'opposition Mulâtres contre Blancs créoles tient à l'ostracisme des seconds envers ces derniers en dépit de leurs liens de parenté. Comme le note J-L. Bonniol (1992 : 61) : « Toute proximité familiale entre Blancs et gens de couleur, marquée en particulier par le port des mêmes patronymes, devait être occultée. »

« nègres », les mouvements promotionnant l'idée d'un retour à l'Afrique-mère sont minoritaires (mouvement rastafari notamment) et l'on constate peu de passages à l'acte, c'est-à-dire de réinstallation sur le continent noir. De même, chez les Antillais d'origine indienne, la valorisation de l'Inde et de l'hindouisme indien au détriment de ce que Jean Benoist a appelé « l'hindouisme créole » demeure davantage au niveau de l'incantation que de celui, là encore, d'un retour à la terre des ancêtres. On constatera, par contraste, que les Békés, eux, n'ont jamais fantasmé sur un quelconque retour en Vendée, en Picardie ou en Normandie, chose qui, peut-être, explique le fait qu'ils aient tenté de s'emparer de la dénomination de « Créoles » pour leur seul groupe une fois l'esclavage aboli. Avant l'abolition, en effet, on parlait couramment des « Blancs créoles » et des « Noirs créoles »¹¹⁸ et le rapt sémantique tenté (et partiellement réussi) par les Békés visait en fait à s'arroger une certaine forme de néo-autochtonie (la « vraie » autochtonie ne pouvant être réclamée que par les Indiens Caraïbes, hélas, disparus). Dans leur esprit, ils devenaient les seuls vrais propriétaires des îles et les nègres n'avaient plus qu'à retourner en Afrique, et l'un de leurs journaux, « La Défense coloniale », pouvait écrire en mars 1882 :

« Il n'y a de véritables Français ici que nous, les blancs, entendez-le bien, vaniteux Africains, car nous le sommes de naissance, quant à vous, vous ne l'êtes que par décret. »

De moins en moins donc, les Antillais regardent vers les « pays d'Avant », vers l'Ancien Monde (Europe, Afrique, Asie) pour considérer le pays réel, c'est-à-dire la Martinique et la Guadeloupe. Ils tentent de le penser dans son environnement géographique naturel, celui de la Caraïbe, et non selon les seuls liens tissés avec les anciennes (ou toujours actuelles) métropoles coloniales. Ils se rendent compte du même coup que le terme « créole » dans ses déclinaisons anglophones, hispanophones et lusophones, quoique différentes entre elles, non seulement n'a jamais cessé d'être employé, mais recouvre peu ou prou tout ce qui est « indigène » ou « local ». Ils se rendent compte que si le préjugé de couleur n'a pas disparu de ces pays, il s'est très largement effacé devant la nécessité de construire des états-nation.

¹¹⁸ Le père Labat écrit, en 1694 : « Le Nègre qu'on m'avoit donné étoit créolle, il avoit déjà servi d'autres Curés, il connoissoit le quartier où j'allois... ». Victor Schoelcher écrit pour sa part, à propos d'une loi visant à intégrer les Noirs dans les forces armées des Antilles, loi à laquelle s'opposaient violemment les Békés (1979 : 67) : « ...*mais ils repoussent une loi qui les met sur le même pied que leurs compatriotes les créoles noirs...* » (souligné par nous).

6. Conclusion

En contournant l'obstacle ethnique et en problématisant autour de la langue et de la culture créoles la question de l'identité antillaise, la Créolité a conduit à ce que l'on pourrait appeler « le partage des ancêtres »¹¹⁹ selon le titre du beau roman de Jean Bernabé. En fait, ce partage a toujours existé, mais en secret : le Béké n'a jamais craint de consulter, en cas de force majeure, le quimboiseur¹²⁰ nègre ni le Nègre de faire appel au *pousari*¹²¹ indien, par exemple. D'ailleurs, de nos jours, en Martinique, la majorité des participants aux cérémonies hindoues sont des non Indiens tandis qu'on constate, dans cette île, mais encore davantage en Guadeloupe, une forte attirance des Indiens pour les nouveaux cultes protestants en provenance des Etats-Unis (baptisme, évangélisme, témoins de Jéhovah etc.). Ce qui a donc changé, c'est que ce partage se fait ouvertement, sans crainte d'être stigmatisé ou rejeté par les membres de son groupe ethnique. C'est cette évolution inexorable vers la déracialisation des rapports sociaux que s'efforce de prendre en charge, non sans difficultés tant les pesanteurs historiques sont fortes, le discours de la Créolité.

Bibliographie

- Bernabé, Jean/Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël 1989 : *Eloge de la Créolité*, Paris: Gallimard
- Bonniol, Jean-Luc 1992 : *La couleur comme maléfice – Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris: Albin Michel
- Confiant, Raphaël 2002 : *Mémwè an fonséyè – Les 90 pouvoirs d'un mort*, Ibis Rouge
- Degoul, Franck 2000 : *Le Commerce diabolique*, Matoury: Ibis Rouge
- Fanon, Frantz 1995 : *Peau noire, masques blancs*, Paris: Le Seuil
- Labat, Jean-Baptiste 1972 : *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, Fort de France: éditions des Horizons Caraïbes
- Schoelcher, Victor 1979 : *Polémique coloniale (1882-1885)*, Fort de France: Editions Désormeaux.

¹¹⁹ Editions Ecriture, 2005.

¹²⁰ Sorcier.

¹²¹ « Prêtre hindouiste » en langue tamoule.

L'ENSEIGNEMENT DES L.C.R. A L'UNIVERSITE : PROBLEMES ET PERSPECTIVES

par Raphaël CONFIANT
Maître de conférences
GEREC-F (Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créole et Francophone)
Université des Antilles et de la Guyane

(Intervention au « 1^{er} KABAR DE LA CREOLITE », Saint-Gilles, La Réunion, 2002)

Introduction

Un très long chemin a été parcouru depuis l'année 1973 au cours de laquelle Jean Bernabé, alors maître-assistant dans ce qui n'était encore à l'époque que le Centre Universitaire des Antilles et de la Guyane, structure rattachée à l'Université de Bordeaux, introduisit un cours, un simple cours d'introduction à la linguistique créole au sein du DEUG de Lettres Modernes et la situation présente où, devenue depuis vingt ans université de plein exercice, l'UAG offre, sur le campus de Schoelcher, en Martinique, une Licence, une Maîtrise, un DEA et un Doctorat de Langues et Cultures Régionales-*option créole*. Cela depuis 1994 c'est-à-dire 7 bonnes années. Entre ces deux dates__ 1973 et 2002 soit 29 ans, presque le tiers d'une vie__ le chemin fut long, difficile, parsemé d'embûches génératrices à la fois de découragement et d'enthousiasme renouvelé. Que l'on me permette dans cette introduction de faire un petit bilan en évoquant *Linivèsité Livènay Kréyol* (Université d'été créole) qui se tint en Martinique en 1983 et qui, pour la première fois rassembla des créolistes de la Martinique autour d'une volonté d'impulser un enseignement des Langues et Cultures Créoles. Il y avait là, du côté des formateurs, Jean Bernabé évidemment, Lambert-Félix Prudent et moi-même pour la Martinique, Robert Fontès, Donald Colat-Jolivière et Jack Penture pour la Guadeloupe, Elie Stephenson pour la Guyane, Maximilien Laroche pour Haïti et j'en oublie. Dès cet instant-là se sont posées les questions fondamentales de l'enseignement des LCR au niveau universitaire : quoi enseigner qui ne soit pas un simple collage d'éléments linguistiques, littéraires, historiques, anthropologiques et autre ? Et cela dans quelle langue : le français ou le créole ? Et en cas d'utilisation du créole, comment faire avec un outil qui n'avait pas encore atteint sa souveraineté scripturale ? Quoiqu'il en soit, au cours de *Linivèsité Livènay Kréyol* une bonne trentaine d'enseignants du primaire et du secondaire, originaires de nos trois pays, fut amenée à réfléchir à cette problématique et il n'était aucunement étonnant que l'on retrouvât presque les mêmes dans le DULCC (Diplôme universitaire de langues et cultures créoles) lancé, en 1984, par Jean Bernabé et le GEREC-F, diplôme d'université, qui devint plus tard, en 1992, le DULCR (Diplôme universitaire de Langues et Cultures Régionales) pour se conformer à la terminologie française en vigueur mais aussi par souci d'ouverture sur d'autres langues présentes chez nous, à savoir le tamoul en Martinique et en Guadeloupe ainsi que les langues amérindiennes et bushinenge (Noirs marrons) en Guyane. Le DULCR a ainsi formé en langues et cultures tamoules, cela pendant 5 ans, des étudiants et des pratiquants du culte hindouiste et le GEREC-F a même publié une méthode d'apprentissage du tamoul écrite par le professeur Singaravelou de l'Université de Bordeaux.

Mais nous ne pouvions nous contenter d'un simple diplôme d'université, il fallait franchir une nouvelle étape qui fut, en 1994, la création de la Licence de Langues et Cultures

Régionales-option Créole, diplôme « national » toujours selon la même terminologie. On verra plus avant que la terminologie n'est pas innocente, qu'elle influe même fortement sur la nature même de l'enseignement que nous avons à dispenser. Il faut enfin aborder la quatrième étape, après *Université Livèney Kréyol*, après le DULCC et le DULCR, après la Licence de LCR : celle du CAPES de créole. Certes, ce concours de recrutement des professeurs du secondaire n'intéresse pas directement l'Université puisqu'elle est du ressort de l'IUFM mais les étudiants qui s'inscrivent dans ce dernier proviennent forcément de la première. C'est dès l'année 1996 que le GEREK-F a commencé à envoyer des dossiers au Ministère de l'Éducation Nationale pour demander à ce que notre langue soit traitée à l'égal de toutes les langues régionales françaises et qu'elle obtienne donc son propre CAPES. Demandes restées sans réponse jusqu'à l'an 2000, année au cours de laquelle un homme auquel je veux aussi rendre hommage ici, Jack Lang, décida de franchir le pas.

Je ne saurais terminer mon introduction sans lancer un appel à la réconciliation des créolistes, de tous les créolistes, qu'il soit des Antilles ou de l'Océan Indien, d'Europe ou d'Amérique du Nord. L'heure des nécessaires, et parfois violentes batailles est terminée. Ou du moins il est grand temps de rengainer nos baïonnettes et de terminer ce qui menace d'être une guerre de Cent ans et qui n'aboutira qu'à la mort à terme de ce que nous voulons défendre.

1. Les LCR à l'Université : enseigner quoi ?

Lorsqu'en 1994, nous créons la Licence de Langues et Cultures Régionales-*option créole*, nous nous sommes appuyés sur trois éléments :

__ l'expérience d'enseignement du créole dans les collèges de Capesterre-Belle-Eau en Guadeloupe sous la houlette d'Hector Pouillet et de Sylviane Telchid et du collège de Basse-Pointe en Martinique sous la houlette d'Yvon Bissol et de Paul Blamèble

__ la propre expérience des enseignants-chercheurs du GEREK-F après *Université Livèney Kréyol* et les différents cours de linguistique et de littérature créole qui s'étaient multipliés depuis l'acte fondateur de 1973.

__ l'expérience des autres langues régionales françaises, en particulier celles du breton et du corse qui nous paraissaient deux voies parallèles, sinon opposées.

L'expérience de Capesterre et de Basse-Pointe démontrait, sans discussion aucune, qu'il était possible de dispenser un enseignement de qualité en LCR, cela dans le cadre même d'un système marqué au coin du jacobinisme le plus obtus. Il montrait aussi que l'utilisation d'un système graphique à base phonétique et donc radicalement différent de l'orthographe française, ne posait pas de problème majeur. La plupart des élèves, au bout de trois mois de cours, parvenaient à le maîtriser sans que cela affectât le moins du monde leur compétence orthographique en français, bien au contraire. Quant aux cours de linguistique et de littérature créoles dispensés à la Faculté des Lettres de l'UAG, l'engouement même qu'il suscitait auprès d'un nombre croissant d'étudiants nous contraignait à aller plus loin. Mais c'est l'expérience des langues régionales françaises qui nous inspira le plus puisque celles-ci, depuis plus de quinze ans parfois, disposaient de licences et de maîtrises et bien sûr de CAPES. Il nous fallait choisir entre le modèle breton et le modèle corse autant dire entre un système minimaliste et un système maximaliste. Nous avons choisi la voie médiane. Autrement dit, en 1994, nous avons bâti notre licence uniquement avec des enseignements de LCR (linguistique, littérature, anthropologie, histoire etc.) mais enseignés en langue française, sauf pour la littérature.

1. 1. Une discipline mixte

Dès le départ, nous avons eu le sentiment d'une discipline à construire dans le moment même où nous la mettions en place, d'une discipline qui devrait apprendre à gérer sa multidisciplinarité sans pour autant sombrer dans l'éclectisme superficiel. Pour ce faire, nous avons privilégié deux « disciplines-poteau-mitan », la linguistique et la littérature, autour desquelles graviteraient trois autres disciplines secondes (mais pas secondaires) à savoir la sociolinguistique, l'anthropologie des aires créolophones, l'histoire des aires créolophones, et enfin des disciplines annexes, proposées en option telles que la littérature antillo-guyanaise francophone, l'informatique, l'initiation à une langue étrangère rare (breton, chinois, égyptien ancien etc.). Ce modèle à trois étages a fonctionné de 1994 à 2000, formant plus de trois cent étudiants originaires de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane mais aussi, quoiqu'en nombre beaucoup plus restreint, de Sainte-Lucie, de la Dominique et d'Haïti.

2. Enseigner dans quelle langue : français ou créole ?

Nous avons été évidemment confrontés dès le départ à la langue d'enseignement et cela dès *L'université Livèney Kréyol* au cours de laquelle beaucoup des formateurs s'étaient jetés à l'eau et avait tenté d'enseigner leur discipline en créole pour la première fois de leur vie, cela avec des succès contrastés. Il apparaissait que le créole n'était pas suffisamment armé, faute d'avoir développé un méta-langage scientifique, pour être utilisé comme langue d'enseignement dans des matières telles que la linguistique et la sociolinguistique. Par contre, il trouvait sa place en anthropologie et en histoire, aux côtés du français, tandis qu'en littérature, il pouvait parfaitement occuper l'espace le plus grand, toujours aux côtés du français. Il est tout à fait possible d'enseigner par exemple la littérature orale, ou l'oraliture, si vous préférez en créole, d'analyser des proverbes, des devinettes et des chansons sans tomber dans le petit-nègre. Toutefois, ce partage des tâches entre créole et français ne pouvait tout à fait nous satisfaire d'autant qu'il n'était que la représentation fidèle de ce que Pierre Davy (1975) avait appelé d'une jolie expression « le mal diglottique ». En effet, le français servait aux matières les plus « scientifiques », pour autant qu'on puisse qualifier ainsi la linguistique ou la sociolinguistique alors que le créole était réservé à la moins scientifique à savoir la littérature. Certes, nous n'étions pas naïfs au point de croire que nous pouvions d'un seul coup briser des siècles de minoration du créole et arracher le créole à sa « situation patoisante » selon le mot de Guy Hazaël-Massieux. Mais cela nous faisait toucher du droit une problématique inédite par rapport aux autres langues régionales françaises : nous devons construire la langue créole écrite dans le même temps où nous décidions de l'utiliser comme langue d'enseignement. Tâche prométhéenne, folle aux yeux de certains, mais indispensable si l'on veut sortir le créole de sa situation. En effet, la plupart des langues régionales françaises sont des langues écrites, parfois bien avant le français, et disposant comme l'occitan, le catalan ou le breton d'une littérature ancienne et assez prestigieuse.

Que signifie donc « construire le créole écrit » ? Deux choses : plier la langue à la logique de l'écrit c'est-à-dire de la communication *in absentia* et réactiver la créativité lexicale de notre langue. La première concerne la syntaxe et la rhétorique ce qui veut dire, pour aller vite, apprendre à faire des phrases en créole. Cela peut sembler bête mais il faut garder à l'esprit qu'à l'oral, nous faisons, quelque soit la langue d'ailleurs, rarement des phrases. La phrase est une notion relevant de l'écrit tandis qu'à l'oral, on peut tout au plus parler d'énoncés, souvent lacunaires d'ailleurs, inachevés, répétitifs etc. Lorsqu'un locuteur, en français ou en anglais par exemple, fait des phrases, on peut être sûr qu'il est en train, inconsciemment d'oraliser de l'écrit, d'oraliser des phrases qu'il a apprises par le biais de l'enseignement scolaire le plus souvent. En créole donc, il faut construire des phrases et pour ce faire, il n'y a pas de mystère : il faut faire appel à des outils grammaticaux tels que les connecteurs, les relateurs et autres qui permettent de « souder » entre eux des morceaux de phrases, ce que j'ai appelé plus

haut des énoncés. Dans la plupart des grandes langues du monde, ce travail ne s'est pas fait de manière volontariste ou concertée : il est le fruit d'une maturation séculaire grâce au travail des écrivains et de tous ceux qui font profession de plume. Or, à nous Créoles, le temps n'est pas donné. Nous sommes rattrapés par la vitesse des communications modernes. Nous sommes sommés de faire en quelques décennies ce que d'autres peuples ont fait en plusieurs siècles. Quant à la rhétorique, il s'agit de la mobiliser, de repérer dans les discours oraux, surtout les discours formels liés à l'oraliture tout ce qui peut être utile à l'écrit.

Le deuxième problème est celui de la créativité lexicale. On sait que le créole s'est toujours nourri du français à ce niveau, le dévorant, le phagocytant, parce qu'il a toujours vécu sous l'ombre par trop protectrice de ce dernier et qu'il lui a toujours été plus facile de lui emprunter que de créer ses propres mots. Le problème auquel nous sommes confrontés est celui de la décréolisation lexicale qui doit être comprise de manière claire : ce qui est dommageable pour le créole ce n'est pas l'emprunt (celui-ci est constitutif du créole) mais l'incapacité du créole à créoliser les emprunts. C'est cela la décréolisation et pas autre chose. Ce que j'appelle le « créole stabilisé » des Antilles et de la Guyane, celui qui s'est formé et installé entre 1680 et 1960, soit près de trois siècles empruntait à tour de bras au français mais créolisait aussi ces emprunts avec la même énergie. « Locomotive » devenait « komotif », « hallier » devenait « razié », « bréhaïne » devenait « bwareng » par exemple. Et il empruntait pas seulement au français mais aussi à l'anglais : « side-board » devenait « saybot » (buffet), « man-of-war » (bateau de guerre) devenait « manawa » (la prostituée qui monte sur les bateaux) ou à l'espagnol « gachupino » qui devient « katjopin » (petite fille espiègle). Le problème aujourd'hui, c'est que le créole n'arrive plus à créoliser ses emprunts et cela pour deux raisons :

__les Créoles sont devenus massivement francophones à partir de la deuxième moitié du Xxe siècle.

__la quantité des emprunts est devenue trop grande.

LANGUE ET RELATION THERAPEUTIQUE EN MILIEU DIGLOSSIQUE : LE CAS DE LA MARTINIQUE

1. Introduction

La relation thérapeutique, on le sait, passe d'abord et avant tout par le langage : langage oral pour les questions du thérapeute et les réponses du patient ; langage écrit pour l'ordonnance médicale et les notices ou modes d'emploi des médicaments. Dans les pays où est utilisée une seule langue ou du moins où une seule langue est massivement partagée, tels que ceux d'Europe occidentale ou d'Amérique du Nord, le rapport entre acte thérapeutique et langage sont fonction de l'appartenance de classe des patients laquelle appartenance renvoie à une compétence et une performance linguistique différente selon le cas considéré. Il apparaît ainsi qu'un patient issu des classes supérieures sera mieux à même de comprendre les questions du soignant, d'y répondre de manière claire, de discuter parfois avec celui-ci du mal dont il est atteint et surtout de manipuler les objets thérapeutiques que sont l'ordonnance et les notices de médicaments. A l'inverse, le patient issu des classes dites inférieures aura tendance à moins bien verbaliser sa souffrance et à ne pas discuter le diagnostics et les prescriptions du soignant, se soumettant ainsi au **pouvoir médical** qui n'est jamais qu'un avatar du pouvoir politique ou du pouvoir religieux.

Qu'en est-il des pays où cohabitent deux ou plusieurs langues et, en particulier, ceux qui sont, comme c'est le cas de la Martinique, frappés par le **mal diglossique**, selon l'expression de Pierre Davy ? On constatera d'emblée que cette expression, « mal diglossique », renvoie d'emblée la situation sociolinguistique de ce pays au pathologique. Ici, nous avons, certes, comme partout ailleurs, « mal à la tête », « mal au ventre » ou « mal au reins », mais nous avons surtout « mal à la langue ». Et parce qu'en français, on se sert du même mot pour désigner tout à la fois l'organe rétractile qui se trouve à l'intérieur de notre bouche et cette chose qui en sort sous forme de son articulés nous permettant d'entrer en communication avec l'Autre, j'utiliserai plutôt l'expression **mal à l'idiome**. Or, s'il existe des stomatologues, des pneumologues ou des ostéopathes, il n'existe pas d'« idiomologues ». Précisons tout de suite que nous ne confondons pas les thérapeutes des troubles du langage__les orthophonistes, par exemple__ avec ceux que nous appelons les idiomologues. Les premiers s'attèlent, à l'aide de protocoles scientifiquement établis, à identifier et soigner des pathologies clairement identifiées (la confusion, par exemple, entre les phonèmes « b » et « p » au niveau de l'oral ou

l'incapacité à tracer correctement les lettres de l'alphabet au niveau de l'écrit), pathologies qui, à chaque patient, nécessite une analyse des symptômes et une prise en charge spécifique. On aura compris que nous n'aurons pas ici l'outrecuidance d'empiéter sur le terrain des orthophonistes, des psychologues et des psychiatres dont le travail est utile et nécessaire et les résultats souvent mesurables. En effet, ce que nous avons appelé le mal diglossique n'est pas à proprement parler un trouble du langage. Ou du moins, s'il l'est, il n'affecte pas tel ou tel individu, mais la collectivité toute entière, quelle que soit l'appartenance sociale, ethnique ou religieuse. Il vient s'ajouter aux troubles individuels du langage. Nous voulons dire par là qu'un bègue ou un dyslexique martiniquais souffre à la fois de bégaiement ou de dyslexie, mais aussi du mal à l'idiome. Si bien que se contenter de soigner le mal individuel, ne pas chercher à savoir quelles interactions le premier mal entretient avec le second, a de quoi laisser perplexe. Autrement dit, le mal diglottique est sans doute un frein à la bonne prise en charge et à la guérison de ceux qui sont atteints de troubles du langage classiques.

2. Le mal diglossique

Mais qu'est-ce que le mal diglossique ? Comment se manifeste-t-il ? Les linguistes, traditionnellement, le considèrent comme une variante de l'**insécurité linguistique** laquelle peut être définie comme Cette définition ne comporte donc aucun aspect pathologique et s'appuie exclusivement sur une analyse sociolinguistique laquelle analyse conduit à proposer des solutions sociétales relevant du socio-économique ou du pédagogique. Or, à notre sens, l'insécurité linguistique est tout autre selon qu'on se trouve dans une société monoglotte ou au contraire une société diglotte. Dans le premier cas, un traitement sociétal peut se justifier alors que dans le second, il nous semble que le problème doit être traité à un double niveau : individuel et sociétal. Précisons d'abord que l'analyse que nous tenterons de proposer ici n'est pas applicable à toutes les situations de diglossie. La diglossie maghrébine, par exemple, qui met face à face l'arabe littéraire et l'arabe dialectal est très différente de la diglossie antillaise qui met face à face le français et le créole. Cela pour diverses raisons dont la plus évidente est qu'au niveau du locuteur maghrébin, il n'a pas du tout le sentiment de parler deux langues différentes, mais bien deux variétés d'une même langue, alors que le locuteur antillais sait quand il parle français et quand il parle créole, et cela même si la matérialité des énoncés linguistiques n'avalise pas, dans bien des cas, l'existence d'une dichotomie aussi tranchée.

La diglossie antillaise est donc particulière pour trois types de raisons :

. **raisons historiques** : tout au long de notre histoire, nous n'avons cessé de nous écarter de cette langue qui, dès la première moitié du 17^e siècle, a permis à des groupes ethniques très différents__ Caraïbes, Français, Européens, puis, plus

tard, Indiens, Chinois et Syro-libanais__d'établir un minimum de communication et qui a fini par devenir la langue maternelle de tous, y compris celle des colons européens et de leurs descendants. Le succès de la commercialisation du sucre de canne à partir de 1680-90 va conduire, en effet, le groupe blanc créole à renier le créole ; puis dès la fin du 18^e siècle et surtout au 19^e, ce sera au tour du groupe intermédiaire, métis, celui des Mulâtres, d'en faire de même avant qu'au 20^e, Noirs, Indiens et autres ne leur emboîtent le pas. **Le créole a donc été très peu de temps après sa naissance une langue rejetée, reniée, cela pendant plus de trois siècles.**

. **Raisons sociologiques** : la division de la société martiniquaise en castes socio-ethniques à compter du tristement fameux « Code Noir » de 1685 va conduire la caste dominante à rejeter le créole dans la « nègrerie », dans la caste inférieure, niant du même coup sa contribution à l'édification de l'idiome en question. Le créole deviendra ainsi « le jargon des Nègres » ou « le patois des Noirs » alors même que les premiers colons du 17^e siècle, la plupart paysans analphabètes venus de Normandie, de Vendée ou du Poitou, ne parlaient pas le français (lequel n'existait pas encore d'ailleurs) et furent incapables d'imposer leurs dialectes d'oïl à leurs esclaves africains, contrairement à leurs alter ego portugais ou espagnols qui, eux, disposaient déjà d'une langue unifiée et standardisée. Rappelons que la toute première grammaire espagnole, celle de **Nebrija**, date de 1493. Le rejet du créole, au plan sociologique, a donc partie liée avec le rejet du Nègre et la créolophobie n'est, tout compte fait, qu'une variante de la négrophobie.

. **Raisons linguistiques** : le créole sera accusé, en outre, de ne pas être une vraie langue, mais bien un patois, une sous-langue, un outil dépourvu de grammaire et d'écriture selon des expressions couramment utilisées ici, et donc incapable de satisfaire aux exigences intellectuelles d'une société digne de ce nom (traduisez « civilisée»). On dira, par exemple, « le créole n'a pas de vocabulaire » ou « le créole ne peut pas s'écrire ». Nous ne nous apesantirons pas sur ces jugements pseudo-linguistiques ni ne chercherons à en démontrer la fausseté. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'on les tienne, qu'on les a toujours tenus, et qu'on continue à les tenir pour vrai en dépit des tonnes d'articles et d'ouvrages de créolistique publiés depuis un demi-siècle. Linguistiquement parlant donc, dans la conscience profonde du locuteur antillais, le créole, qu'il utilise pourtant quotidiennement, est un parler infirme.

Le mal diglossique se situe donc à la jonction de ces trois types d'argumentations, historiques, sociologiques et linguistiques, à leur imbrication dans la conscience collective martiniquaise pour produire ce que nous appellerons le **désamour de la langue**. Tous les peuples aiment leur langue, d'une manière ou d'une autre, aucun peuple n'accepte aisément d'être privé de sa langue ou de la voir disparaître, sauf les peuples créoles. Il n'y a là aucune exagération : s'ils pouvaient, d'un coup de baguette magique, s'en débarrasser au profit du français ou de l'anglais, ils n'hésiteraient pas une seule seconde. On

aura compris que l'autre pôle de la diglossie bénéficiera, à l'inverse, d'une valorisation extrême pour des raisons là encore historiques, sociologiques et linguistiques. Historiquement, parce que le français est la langue du pouvoir (colonial), sociologiquement parce qu'il est celle qui permet d'accéder aux couches supérieures et linguistiquement parce qu'il dispose d'un corpus écrit et d'une littérature multi-séculaires. Ce qui signifie qu'aucun usage de ces deux langues n'est neutre, n'est normal, n'est naturel : quand je parle créole, je suis, au plus profond de moi, convaincu de son infériorité native ; quand je parle français, je suis quelque part écrasé par l'omnipotence de cette langue dont je sais pertinemment qu'elle n'était pas mienne au départ.

Le mal diglossique antillais, pour résumer, consiste donc à n'être bien dans aucune langue. Ce mal ne concerne pas seulement le créole, il a à voir aussi avec le français et l'usage qu'en fait le Martiniquais. Nous sommes, en effet, placés dans la situation pour le moins aberrante de n'aimer aucune de nos deux langues : ni celle de nos mères esclaves, ni celle de nos pères esclavagistes. Nul étonnement donc à ce que des enquêtes réalisées en milieu scolaire en 1995 montrent qu'à la question « Quelle langue aimez-vous le plus ? », une majorité d'élèves ait répondu sans sourciller l'espagnol, ensuite l'anglais, langues pourtant peu présentes dans leur quotidien. Nul étonnement non plus à ce qu'on trouve des gens du peuple, parfois semi-analphabètes, capables d'apprendre par cœur sans faute des chansons en espagnol, plus rarement en anglais, et de les chanter à longueur de journée, cela sans en comprendre un traître mot. Une employée de maison de mes parents, à la fin des années 50, devant laquelle je m'étonnais de son aptitude à cet exercice, me fit comme réponse, en créole évidemment :

« Panyol sé an lang ki bel ! Man enmen'y anpil. »

3. **Mal diglossique et relation thérapeutique**

Ceci nous ramène à notre questionnement de départ à savoir l'usage des langues dans la relation thérapeutique en Martinique dans le cadre de ce mal diglossique diagnostiqué plus haut.

CULTURAL DIVERSITY AS A NEW UTOPIA

Raphaël CONFIANT

(Conférence prononcée à Sainte-Lucie dans le cadre de la “Journée Internationale de la Francophonie”, 2003)

Ladies and Gentleman,

I am delighted to be here with you today, on this day in which we are celebrating on five continents the French language, one of my two native languages. The other is Creole which is similar to the one you speak in Saint Lucia. I am not going to discuss the institutional or political aspects of what one could call “the francophonie movement”, or the movement of French-speaking communities. The ambassador of France in Saint Lucia excellently engaged in this exercise earlier. For my part I would like to talk about my experience as a bilingual writer and a polyglot academic in order to show you to what degree the defence and illustration of French, as Joachim du Bellay said, is a major component of cultural diversity. But first of all, what does “cultural diversity” mean to me? What meaning does it have in a world where ethnic violence, religious wars and linguistic conflicts are more prevalent than ever? It is a little over ten years ago since I published along with my writer friends Patrick Chamoiseau and Jean Bernabé a short piece entitled *Eloge de la Créolité*, or *In Praise of Creoleness*. In this book we attempted to examine our place in the world as a Caribbean person on the one hand and to sketch out a vision of what one calls mondialisation in the Latin world or globalization in the Anglo-Saxon world.

By “place in the world” we meant our contribution as Caribbean people to the grand concert of nations. Allow me just a brief parenthesis: we must not confuse “state” and “nations”. A single state may contain several nations: it is the case with Switzerland, Russia, Indonesia and the overwhelming majority of black African countries. Even if the French centralizing system, known as Jacobin, affirms that the Republic is “one and indivisible”, that does not change anything in the feelings of the nations. Many Corsicans, Basques, Bretons and then Caribbean people consider themselves as whole nations apart, but politically integrated into the French state. What then have we brought to the world, to its enrichment, in the course of this brief history of three centuries? I think it is something fundamental, the fact of knowing about multiple identity. It is the Caribbean archipelago in its entirety which, from the moment when Christopher Columbus first touched its soil in 1492, inaugurated this great meeting of the peoples which we speak about so much today. Consider this: it

is in our countries, in Haiti, Cuba, Saint Lucia, Martinique or Trinidad that four of the five great civilizations that share the globe have met. I want to speak about the Caribbean or Amerindian civilization, the European civilization, the African civilization and the oriental civilization in which I include Hindu, Chinese and Syro-Lebanese people. There is only the civilization of Oceania that did not participate in this process that historians and anthropologists designate as creolization. We see, then, that diversity of civilizations is at the base of Caribbean identity as before 1492, the majority of people lived in a singular identity: we knew who was French, Russian, Chinese or Persian and the empires which were forming themselves resembled the peoples who were relatively close geographically or ethnically. The Roman Empire or the Arab Empire in the Middle Ages are a good example of this. Singular identity defines itself by a language, a flag, a territory, a national anthem, a passport, a currency. Whereas this kind of identity was reinforcing itself in Europe, from the sixteenth-century in the Americas, in the Caribbean therefore, it was becoming obsolete, unadaptable to the realities of what they correctly called “The New World”. To move quickly, the Old World, or Europe, Africa, Asia and Oceania, lived and still live to a large degree, under the reign of a singular identity whereas the New World invented by force of circumstance a multiple identity.

I told you at the beginning of my paper that I would constantly draw from my own experience. I will take the example of religion to show you how rich in gods was the small plantation world of the northern part of Martinique in which I spent most of my childhood: the Christian god which was taught to me through the catechism, Hindu gods that I heard invoked by agricultural workers in the rituals honouring the goddess Mariémen, black gods, survivors of lost Africa, referred to by healers and sorcerers. As the anthropologist Simonne Henry-Valmore says in her magnificent work *Dieux en exil, or Gods in Exile*: “The Caribbean is not a world without gods but, on the contrary, a world marked by an overabundance of gods.” It is the same on the linguistic plane where at home my parents used to speak to me in French, my childhood friends outside of the home in Creole, at catechism we were taught prayers in Latin and from the Hindu rituals I used to hear the raucous and solemn accentuation of the Tamil language. All of which show that in a tiny area the gods and languages of four continents were drawn together, that this new identity that we call Creole was continuing, in disorder certainly, in the discontinuity of forging itself, of forging us. To be Creole is to stand up automatically for all worlds. The problem – and it relates to our subject today – is that I did not have what the writer Edouard Glissant calls “the imaginary of diversity”: I had no awareness of this cultural plurality, either me or those around me, and that because it was imposed on us by the bias of the French schools which is notably that of the imaginary singular identity. The Creole language, Tamil language, Amerindian beliefs, Hindu gods etc...were pathetically suppressed by the education system, rejected into a non-

being that threatened their very existence. The problem of Creoles – and by this word I mean all the inhabitants of the New World – is simple: they created a multiple identity but they were not at all conscious of it.

Allow me to explore the etymology of the term “Creole”: we know that it comes from the Portuguese “crioulo”, passed onto Spanish in the form of “criollo” and ending up in French as “créole” and English as “Creole”. This word defines from its origin everything that was born and raised in the Americas in opposition to, on the one hand, the native Amerindians, and on the other, to the people born in Europe, Africa and Asia. The interesting aspect of this neologism appears at the end of the fifteenth-century where it contains no racial connotation: they would talk indifferently about “white Creoles” and “black Creoles” and much later about “Hindu Creoles” or “Chinese Creoles”. Even more interesting is the fact that this word came in time to be applied all aspects of reality:

- to the animal kingdom: Creole cocoons, Creole cows etc...
- to the vegetable kingdom: Creole cane, Creole bananas etc...
- to realia: Creole language, Creole cooking, Creole architecture etc...

“Creole” thus ended up designating the autochtonisation process of people, animals and plants that were not native to the Americas as well as the mixing of different languages, religions and cultures lasting three centuries. It is a complex, mosaic, unpredictable process, which, to my mind and those of the other writers of *Eloge de la Créolité*, prefigured what is happening in the world today under the name of mondialisation/globalization. This phenomenon which stunned the Old World (Europe, Africa, Asia and Oceania, I repeat) is very familiar to us. What is happening today for example, in the French or English suburbs in which very different languages and cultures are brutally put together (Arab, African, Asian, Caribbean) strongly resembles, without being exactly the same, what happened in the sugar plantations in the Caribbean between the seventeenth and twentieth centuries. There is therefore a place to distinguish between a “historic creolization” and the current process of creolization which we could call neo-creolization. Without presenting the former as a model, I think there are lessons to draw from it. For my part I perceive three:

- First: to live day-to-day in a world where several cultures cohabit does not necessarily entail an awareness of this diversity. In the historic creolization of the Caribbean, the hierarchy of cultures between, on the one hand, a European culture that is supposedly superior, and, on the other, those that are allegedly inferior – Amerindian, African and Asian – overshadowed this diversity. In effect, a single culture had a say in the matter, was considered a real culture, whereas the others were thrown into obscurity and non-being. A single language was judged worthy of this name, French, whereas Creole was rejected as black jargon or patois.

- Secondly: this eclipse was reinforced, in the case of French colonization which concerns us, by a phenomenon which distinguishes France from other European nations: centralism or Jacobinism which makes the capital, Paris, the centre of almost all the political, economic and cultural activities of the country. This Jacobinism which led to the progressive wiping out of the so-called regional cultures of the Hexagon (Basque, Breton, Corsican, Occitane etc) was transplanted to the American islands, resulting in the exclusion of the Creole language, a linguistic miracle born out of the confrontation between Amerindians, Europeans and Africans.

To come back to my subject, how could we briefly define diversity? I believe that Martinican linguist and novelist Jean Bernabé's expression the sharing of ancestors is the best definition of this diversity. What does this term that seems somewhat esoteric actually mean? It means that since 1492 when the world entered into creolization, the cultures of the world started to mix despite wars, genocide, slavery, and deportations. They started to overlap in an inexorable fashion, gradually as capitalism and its avatars progressed across the planet. From then on, it is difficult to claim a single ancestor, a single root. We are the products of a rhizomatic identity that simultaneously plunges its roots into Greco-Latin logic, Judao-Christian and Muslim metaphysics, African art and Oriental mysticism. To take some banal examples, who today could qualify jazz as black music? There are more orchestras of white jazz than there are of black jazz because the black people in the United States prefer to devote themselves to rap or RNB. Who could pretend that Chinese cuisine is exotic? It is easier to buy a Chinese meal on the street corner than it is to cook with recipes from the region or its territory. The current displacement of populations in countries from the South towards the richer countries of the North (South Americans to the United States, Africans and Arabs to Europe, South-East Asians to Japan etc...) only reinforces this phenomenon of a generalized interface of the cultures and languages of the world, to the point of dizziness. There is a great danger of conflict between the civilizations according to Huntington as it is very difficult for a people accustomed to a singular identity to change and welcome a multiple identity. It is very difficult for people who have always thought of themselves as superior to share their ancestors with those people thought of as under-developed and backward.

And even within the rich and developed world, the West if you prefer, there exists a fracture which separates on the one hand the Anglo-Saxons and their allies and on the other the so-called Latins, in particular France. France is at the point of combat in respect of cultural diversity because its language, formerly brilliant, dominant, spoken in all the royal courts of Europe, is in the process of crumbling, of giving way to English or rather Anglo-American. The French, who for a long time remained deaf to the desperate cries of Bretons, Basques,

Corsicans or Creoles, are starting to understand what it is to lose one's language, what it means to dilute one's culture. From an imperial conception, if not imperialist about French-speaking communities, France has moved in the last ten years to a more open and diverse understanding. France has ended up understanding that it cannot lead two battles at once: a battle against the invasion of Anglo-American on the one hand and on the other a battle against the regional languages of its own territory and those of its old colonies such as Wolof, Malinké, Berber, Tahitian or Creole. At this rate France will end up exhausting itself and will fade away completely. If one is not to make Anglo-American the devil, it is important to recognize that it is advancing like a steamroller erasing differences, pathetically ironing out everything that does not come from the American Way of Life. Because, and it is a paradox, even inside the Anglo-Saxon camp a fracture has formed: English films scarcely succeed in the United States and are replayed with American actors or post-synchronized with American accented voices. Without demonstrating a primary anti-Americanism, such blindness towards the Other makes you wonder. Let us not be overwhelmed by the Americans as for a long time in France it was impossible to succeed, to become someone if you had a regional accent that was too strong: it was impossible to be a star television presenter on a national station if you had a Marseillais accent that was too pronounced. It was impossible to succeed in oral exams, particularly in the Arts aggregation, if your accent was too strongly Alsatian.

All of which demonstrates that everyone must undertake self-criticism, every people must question its relationship to other languages and other cultures and to accept calling it into question. On a personal level, I succeeded in accomplishing this difficult and painful procedure: in fact, for twelve years, between 1977 and 1989, I only wrote in a single language: Creole. I published five books in Creole: a collection of poems, a collection of short stories and three novels. At this time I led the battle for Creole identity against the French one. That is to say I attempted to turn against the French language the same weapons it had used against Creole: the weapons of refusal and exclusion. I wanted the language I considered my mother tongue to become the equal of French at any price. In reality, I was wrong. First of all, whether I wanted it or not, I did not possess a single native language but two: Creole and French. Certainly Creole was a bit more like a mother tongue to me than Creole as it is a Caribbean creation while French was born in Europe. But history ordained that French was gradually established in our countries, it became naturalized, acquired an undeniable legitimacy that only an obtuse mind refused to see. I was obtuse at that time, more so because the miserable destiny which awaited the Creole language constituted an unmitigating circumstance. Thus after twelve years of writing exclusively in Creole, I changed to French with intense satisfaction as I had amassed the Creole imaginary, the powerful images of

Creole and from then on I was able to graft them, almost in the botanic sense of the word, onto the French language. I invented, we the Caribbean writers invented, a renewed French, enriched by the Creole offering and everyone could benefit from it. We, the Caribbean people, because it is a richness to feel at ease in two languages and the French people because new blood has been injected into their language. New blood which has become indispensable in the fight which is led not against Anglo-American but against the propensity of Anglo-American to dominate the world and to reject other languages as useless. Thus since my transition to French in 1988-1989 I have published about fifteen books, especially novels and essays which have enjoyed success in France, in the francophone world and even overseas since Patrick Chamoiseau, Ernest Pépin and myself have been translated into German, Italian, modern Greek and Japanese. And into English of course!

Ladies and Gentleman, I thank you.

LE C.A.P.E.S DE CREOLE : ARRIERE-PLAN HISTORIQUE, SOCIOLOGIQUE ET POLITIQUE, STRATEGIES ET EN JEUX

par

*Jean Bernabé et Raphaël Confiant, membres du GEREC-F¹²²
Université des Antilles et de la Guyane*

Introduction

Au terme de la circulaire Savary de 1982 sur l'enseignement des langues régionales, la pénétration du créole dans les écoles des départements d'Outre-Mer¹²³ cessait d'être illégale¹²⁴. De fait, très vite, dès 1984, des expériences étaient mises en respectivement aux collèges de Capesterre-Belle-Eau (Guadeloupe) et de Basse-Pointe (Martinique). Pourtant, le créole n'ayant jamais été listé dans la loi Deixonne (1951) ne bénéficiait pas du statut explicite de langue régionale de la République Française. On peut donc penser que c'est par effet de système (les D.O.M. étant devenus des régions de France, au sens administratif défini par la loi de décentralisation de 1982) que le créole a été considéré *de facto* comme une langue régionale. Alors que la signature par l'Etat français de la charte européenne des langues minoritaires a été déclarée anticonstitutionnelle, le créole, par décret en date du 09 février 2001, s'est pourtant vu attribuer un C.A.P.E.S dont le premier concours se déroulera les 5 et 6 mars 2002.

Les langues créoles dites à base lexicale française, qui sont parlées par près de 2 millions de personnes dans les quatre D.O.M. et leurs prolongements migrants en France métropolitaine peuvent certes entrer dans la définition de « langue régionale ». Il convient cependant de ne pas oublier que le créole possède le statut de « langue nationale » en Haïti (6 millions de locuteurs) et de « langue co-officielle » aux Seychelles (80.000 locuteurs). A cet égard, sa situation présente certaines analogies avec l'alsacien, qui est une variété d'allemand, langue inscrite dans une officialité étatique outre-Rhin. La semi-officialisation du créole à l'intérieur du système politique et culturel français soulève un certain nombre de questions qui relèvent à la fois de l'analyse glottopolitique, de la didactique des langues et de la problématique de l'affirmation identitaire. Des débats, souvent polémiques, agitent les communautés concernées et interfèrent avec les travaux scientifiques, cela depuis des décennies. Chacun, en effet, se rend bien compte que l'on se trouve à un moment-charnière de l'évolution de cette langue. L'introduction dans l'Ecole__ et donc dans la sphère de l'écrit__ d'un idiome jusque là majoritairement oral ne peut pas être sans conséquences sur celui-ci et peut donner le sentiment à maints locuteurs mal informés que la maîtrise symbolique de ce qu'ils considèrent, à tort ou à raison, comme leur langue maternelle, est en train de leur échapper au profit des linguistes, des idéologues et autres « fous de langues ». Il

¹²² Groupe d'Etudes et de recherches en Espace Créolophone et Francophone.

¹²³ À savoir la Guadeloupe, la Guyane, La Martinique et la Réunion

¹²⁴ de nombreuses mesures disciplinaires plus ou moins lourdes ont été prises à l'encontre d'enseignants du primaire ou du secondaire utilisant le créole dans leurs cours. Seule l'université, en raison de son statut des cultures échappait à une telle répression.

convient d'avoir une vision claire et objective de la problématique de la langue et de la culture créoles telle qu'elle agite nos sociétés, dès leurs origines.

I. Analyse socio-historique et glottopolitique de la diglossie créole/français

Les pays créolophones font partie de ces régions du monde qui sont affectées par ce que le linguiste américain C. Ferguson (1959) a qualifié de « diglossie » c'est-à-dire la coexistence au sein d'une même communauté linguistique de deux langues dont l'une est minorée et réservée aux usages familiaux, l'autre considérée comme supérieure et réservée aux échanges officiels. Il prend comme exemple trois types de situations linguistiques : dans les pays arabes, l'arabe du Coran et l'arabe dialectal, en Grèce, le grec démotique et le grec dit *katharévoussa*, aux Antilles, le créole et le français. Cette situation est très différente de celles de pays « bilingues » ou « multilingues », très rares il est vrai, tels que la Suisse au sein de laquelle l'allemand, le français et l'italien, grâce à un système de « cantonisation » du territoire vivent sur un pied d'égalité. Après Ferguson, le concept de diglossie a subi des remaniements notamment de sociolinguistes catalanistes et occitanistes mettant en avant la dimension conflictuelle et mortifère (pour la langue dominée) de la diglossie. Pour eux, deux évolutions sont alors prévisibles : soit la langue dominée se rapproche de la langue dominante¹²⁵ et risque de disparaître comme c'est le cas de l'occitan, soit au contraire, elle se renforce et vient contester la langue dominante sur son propre terrain comme c'est le cas du catalan en Espagne. Dans les Antilles, émerge la vision d'un continuum-discontinuum¹²⁶ (et non un simple continuum) entre d'une part le français standard et le français créolisé et de l'autre, le créole francisé et le créole basilectal. Le discontinuum se situe entre le français créolisé et le créole francisé et constitue la véritable ligne de partage entre les deux systèmes linguistiques.

La relation diglossique est directement liée à l'histoire de la société antillaise et à sa structuration socio-économique. La naissance du créole répond à une urgence communicative entre communautés alloglottes, la pluralité des langues en cause touchant non seulement les esclaves africains mais aussi les colons français dont la diversité dialectale (essentiellement dialectes d'oïl de l'Ouest de la France) est à prendre en considération. Mais si au début de la colonisation (1635-1680), Blancs, Noirs et Amérindiens posent les fondations de ce qui deviendra le créole, très vite les premiers, devenus *Békés*¹²⁷ vont, au plan symbolique, renier leur co-paternité quant à la naissance de cet idiome, le rejetant dans la nègrerie, donc l'esclavage et le référant par là même à une barbarie ontologique, voire à un sous-développement définitif. Les rejets des planteurs blancs et des esclaves noirs, les Mulâtres, se sont mis, à leur tour, au XIXe siècle, à renier le créole dans l'espoir chimérique d'être acceptés par le groupe blanc et avec la volonté d'une promotion dont la langue française constitue la clé. Les Noirs eux-mêmes, émergeant, grâce à l'École, de la longue nuit coloniale, vont à leur tour interioriser l'idée que le créole comme la langue de la misère et de l'arriération, suivis en cela un demi-siècle plus tard par le groupe indien, ces originaires du Tamil-Nadu (Sud de l'Inde) qui arrivèrent, dès 1853, à la Guadeloupe et à la Martinique, en tant que travailleurs sous contrat, afin de remplacer les Noirs fraîchement libérés de l'esclavage en 1848 et peu enclins, dans beaucoup de cas, de se transformer en ouvriers agricoles sur les lieux mêmes de leur oppression. Le créole fut donc quatre fois renié, comme

¹²⁵ La langue peut se rapprocher de façon asymptotique de la langue dominante, sans se confondre donc avec elle. Ce qu'il en reste alors peut être investi d'une puissante valeur symbolique compensatoire.

¹²⁶ Jean Bernabé (1983)

¹²⁷ C'est à dire propriétaires terriens enrichis par le succès de la commercialisation du tabac et des dérivés de la canne (sucre, rhum) ;

l'explique la *Charte culturelle créole*¹²⁸ et c'est miracle que cette langue orpheline ait réussi à survivre jusqu'à ce jour. Qualifié dès l'origine de « jargon des nègres » ou de « patois », le créole n'en a pas moins constitué la langue principale du système plantationnaire pendant deux siècles et demi, toutes ethnies confondues. Même la scolarisation des hommes de couleur libres initié, non sans luttes, dans le courant XIXe siècle, puis de la masse des Noirs au début du XXe n'a pas réellement entravé son développement. Il a fallu attendre la fin des années 1960¹²⁹ et l'effondrement de l'industrie sucrière pour voir voler en éclats la niche écologique du créole à savoir « l'Habitation ». Soumis à un processus d'urbanisation renforcé en raison de l'exode rural (des masses de travailleurs des campagnes sont à la recherche d'un emploi), il s'est trouvé pour la première fois de son histoire en situation d'opposition frontale avec le français. Il s'est aussi trouvé devant l'obligation de couvrir des champs communicatifs inédits sans disposer de tout un corps de grammairiens, de lexicographes et d'écrivains suffisant en nombre pour l'y aider comme ce fut le cas des « langues vulgaires » d'Europe de l'Ouest à partir du XVIe siècle.

Bien qu'écrite dès le milieu du XVIIIe siècle, et cela de manière ininterrompue jusqu'à nos jours, sous la plume de Blancs créoles d'abord, puis de Mulâtres et enfin de Nègres beaucoup plus tard, le créole est resté une langue majoritairement orale dans laquelle s'est développée une oraliture (contes, proverbes, devinettes chants etc.) brillante, fruit du choc des imaginaires amérindien, européen, africain et hindou. Si à l'oral, le créole a toujours disposé de « sphères d'excellence » c'est-à-dire de lieux où il règne en maître (gallodrome, veillée mortuaire, carnaval etc.), tel ne fut jamais le cas à l'écrit dans lequel toute manifestation du créole apparaît sous les auspices du ludique ou du gratuit. A partir du milieu du XXe siècle, un certain nombre d'intellectuels, dont Gilbert Gratiant (auteur de *Fab' Compè Zicaque*, 1958) et Georges Mauvois (auteur d' *Agénor Cacoul*, 1967) prirent conscience de la nécessité de doter le créole des lettres de noblesse que constitue l'écriture littéraire. Dans les décennies qui suivirent, un nombre impressionnant de poètes (Daniel Boukman, Sonny Rupaire, Monchoachi, Joby Bernabé, Hector Poulet, Georges Devassoigne etc...), de dramaturges (Georges Mauvois, José Alpha, Jeff Florentiny etc...), de metteurs en scène (Roger Robinel, Henri Melon) de nouvellistes (Roger Valy, Térez Léotin etc.) et de romanciers (Raphaël Confiant, Georges-Henri Léotin etc.) se manifesta, donnant l'impression d'une accession rapide et irréversible du vieil idiome des plantations à la souveraineté scripturale. C'était sans compter sur un phénomène sournois, destructeur et tout aussi irréversible : celui de la décréolisation. En effet, à partir du moment où à la fin des années 60 du XXe siècle, la quasi-totalité des populations antillaises fut alphabétisée, la langue créole se trouva comme arrêtée dans son développement. La machine à créoliser s'est grippée et des pans entiers de français (d'abord de lexique, puis de phonétique et de syntaxe) se sont mis à l'investir, la détruisant de l'intérieur, à petits feux, sans même que les locuteurs en soient conscients. Dès lors, le créole s'est mis à vivre le paradoxe suivant : plus il trouve des défenseurs de talent, plus le nombre de publications se multiplie, plus étendus sont ses domaines d'emploi (il fait son entrée dans des lieux où il était naguère *lingua non grata* tels que : église, école, administration, médias etc.), plus la langue se délite, se francise et plus le discontinuum a tendance à s'effacer.

Il est à noter, à ce propos, deux phénomènes concomitants :

___ les locuteurs n'ont aucunement le sentiment d'un recul ou d'une déperdition du créole, du moins pas au point de la sentir en danger de mort comme c'est le cas au pays basque ou en Bretagne. Tout juste certains notent-ils que « nos parents parlaient mieux créole que nous ». La situation de parasitisme du créole dépendant de la langue française pour des pans de plus en plus importants des domaines d'emplois est loin d'apparaître avec évidence à la masse des

¹²⁸ du Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créolophone (1982).

¹²⁹ C'est le repère assigné à la fin de la société de plantation, remplacé par une société de consommation reposant essentiellement sur des transferts sociaux et une tertiarisation de l'économie.

locuteurs. Ces derniers cultivent volontiers l'idée que leur langue ne mourra jamais, et ce contre tout réalisme : les créoles à base lexicale de Trinidad et de la Grenade ont quasiment disparu, phénomène qui s'est produit en deux générations, par non transmission familiale et sociale.

__les forces politiques nationalistes, bien qu'elles fussent les premières à faire un usage intensif du créole à partir de la fin des années 70, pris par l'urgence, ne se sont jamais vraiment préoccupées d'inscrire la question linguistique dans leurs programmes et n'ont pas développé une réelle vision glottopolitique. De plus, dans une société médiatiquement bien moins libérale qu'aujourd'hui, où la prise de parole constituait un acte subversif et révolutionnaire, ils n'ont pas eu d'autre choix que de donner la priorité à une stratégie de « prise de parole » en créole plutôt qu'à une stratégie de « préservation et de relance des structures linguistiques ». Dans la ligne de ce qui vient d'être dit, un fait notable : dès la fin des années 1970, la langue de négociation des syndicats d'ouvriers et d'employés est essentiellement le créole, le français n'intervenant qu'au niveau des accords officiels écrits. En d'autres termes l'important c'était bien de parler le créole et non pas de bien parler le créole. Cette dernière formule, malgré son brio, ne doit cependant pas occulter le fait que le « bien parler créole » constitue un fantasme normatif qui n'a rien à voir avec la relance d'un créole de plus en plus capable de prendre en charge sa propre vocation de langue, c'est à dire d'instrument apte à dire le monde de façon autonome et non pas dépendante d'une autre langue.

Il découle de tout cela que la « cause du créole », dans ses implications linguistiques et culturelles, est défendue par une poignée de militants (associations, radios libres, écrivains et universitaires) qui travaillent, tantôt dans leur coin, tantôt de conserve, mais qui sont encore impuissants à impulser un grand mouvement collectif d'aménagement linguistique. Le créole est utilisé dans la presse écrite (cf. *Grif An Tè*, organe entièrement en créole qui dura 4 ans entre 1979 et 1982 et publia 52 numéros, *Antilla-Kréyol*, *La Tribune des Antilles* etc.), les radios-libres (*Radio Apal*, *RLDM* etc.) ou mis en valeur grâce à des soirées de contes ou des concours littéraires tels que le Prix Sonny Rupaire qui récompense chaque année le meilleur manuscrit en créole. L'Association *Bannzil Kréyol*¹³⁰ association internationale créée à Sainte-Lucie en 1981 afin de rassembler les créolistes « natifs », notamment dans sa section martiniquaise, a joué un certain rôle à ce niveau. Au niveau universitaire, a été créé, dès 1975, le GEREC devenu en 1998 GEREC-F (le « F » signifiant « francophone ») au sein de l'Université des Antilles et de la Guyane. Cette structure développe depuis 25 ans des travaux de recherches et diffuse des publications (notamment à travers une revue telle qu'*Espace Créole*). Le fait que certains acteurs de la « défense et illustration » du créole soient à la fois des militants et des universitaires contribuent parfois à brouiller la frontière entre la promotion de la langue et recherche scientifique. Moins souvent, cependant, que ne le proclament les tenants d'une vision strictement académique et passablement désincarnée de la créolistique.

II. Didactique des langues

Françaises depuis 1635, c'est-à-dire bien avant la Savoie, la Corse ou le Comté de Nice, les justement nommées « vieilles colonies » que sont la Guadeloupe, la Guyane, la Martinique et la Réunion ne sont devenues réellement francophones qu'à partir des années 1970. Nous voulons dire, par là, que le français, déjà langue première des classes moyennes commence à l'emporter sur le créole auprès des larges masses populaires. Le créole sera alors mis en situation d'être relégué d'une façon généralisée dans l'ensemble de la société au statut de « langue maternelle II ». Jusque là et pendant près de trois siècles, ce dernier fut souvent le

¹³⁰ Archipel créole

seul idiome en usage dans les couches populaires, le français étant utilisé et transmis au sein de la famille, rappelons-le, par les classes moyennes. Le caractère souvent livresque, hypercorrigé et fétichisé de ce français était, et reste encore dans bien des cas, une des caractéristiques du comportement langagier d'un groupe humain pour qui la langue est, plus qu'un outil de communication, un emblème social.

À l'abolition de l'esclavage en 1848, une escouade d'ecclésiastiques-instituteurs, les frères de Ploërmel, furent envoyés aux îles et en Guyane afin d'alphabétiser la population noire fraîchement libérée de ses chaînes. Cette population, au sortir de la nuit esclavagiste, n'avait qu'un seul et unique moyen d'expression : le créole. Désireuse d'accéder au plus vite au statut de Français à part entière, ce qui juridiquement était déjà le cas, les nouveaux libres vont se jeter dans l'apprentissage de la langue et de la culture françaises. La maîtrise de la langue française sera vite fétichisée et sera, des décennies durant, la marque d'une bonne éducation scolaire. Dans le même temps un violent discours anti-créole, élaboré par la classe métisse (les « Mulâtres »), sur la base de l'idéologie élaborée dès la fin du XVIII^e siècle par les Grand Blancs, et repris par les Noirs et les Indiens, s'est développé avec pour logique interne (souvent voilée par les discours paternalistes ou encore par une approche « folklorisante ») l'éradication de la vieille langue des plantations.

Les maîtres d'écoles ont été les meilleurs agents de cette entreprise « glottophagique » et n'ont cessé de traquer sans pitié les moindres « créolismes » présents dans les devoirs de leurs élèves. Plutôt que de conduire à reconnaître que le créole faisait partie d'un écosystème original, l'idéologie dominante, en stigmatisant le créole comme non langue, l'a aussi diabolisée. Dès lors, en tant que « français corrompu », il devenait un obstacle tout à fait rédhibitoire à l'acquisition du « bon français ».

La didactique des langues étrangères en France prend, on le sait, son essor avec la décolonisation, les pays anciennement colonisés ayant dû, la plupart du temps, garder la langue française, et ce, pour d'incontournables raisons tant historiques que politiques. Les nécessités nationales de la démocratisation de l'enseignement ont provoqué une augmentation considérable de la demande de français en direction d'élèves ayant pour langue maternelle une autre langue, dans la plupart des cas, non écrite. La didactique des langues a dû alors s'appuyer sur la prise en compte des substrats linguistiques des apprenants et développer des stratégies qui ont fortement renforcé l'organisation interne de la discipline et son impact universitaire. D'où la naissance du F.L.E¹³¹. Par le jeu des mutations à l'intérieur de l'Outremer français, un certain nombre de coopérants ayant découvert la réalité de l'enseignement du français en Afrique ou en Asie, n'ont pas pu faire fi de leur expérience en arrivant aux Antilles ou en Guyane, pays où ils se heurtaient à une situation où le substrat créole était stigmatisé. Leur volonté de lutter contre un état de chose si archaïque a conduit à diverses pratiques qui, individuellement ou de façon plus collective, ont contribué à la prise en compte du créole, comme outil possible vers une meilleure acquisition du français. C'est alors que, petit à petit, la notion de **français langue seconde** (F.L.S.), a commencé à être semée, puis à germer sur le terrain, modifiant peu à peu les perspectives didactiques d'un nombre de plus en plus important de pédagogues soucieux d'une bonne éthique professionnelle.

Des approches contrastives s'imposent pour ce qui est de l'enseignement du français, voire des langues étrangères, aux Antilles et en Guyane. Aujourd'hui, les travaux des universitaires n'ont pas encore abouti à de véritables méthodes de français langue seconde dans les D.O.M. mais on peut penser que le CAPES de créole, par la dynamique qu'elle risque d'impulser aux enseignants de langue de l'École primaire à l'enseignement supérieur est de nature à changer la donne. L'ensemble des guides de préparation du CAPES constitueront, à n'en pas douter, les vecteurs de l'élaboration de nouveaux contenus scolaires

¹³¹ Français langue Etrangère

qui ne pourront laisser indifférents tous les pédagogues soucieux d'articuler un enseignement tout à la fois enraciné et ouvert sur le vaste monde. C'est donc à une révision du concept même d'« antillanisation » de l'Ecole que peut conduire une prise au sérieux de l'introduction du créole, conçu comme langue et culture, au sein de l'institution scolaire. Parallèlement la vocation singulière des Antilles comme pays appelés à diffuser la langue française et les cultures francophones s'est affirmée. Dès 1980 était fondé, en relation avec l'université des Antilles et de la Guyane, elle-même partie prenante de l'Association des Universités Entièrement ou Partiellement de Langue Française (AUPELF), et dans la mouvance d'un grand nombre d'universités de l'Amérique Latine et de la Caraïbe, un organisme de coopération francophone, le CIREFFCA¹³² qui constitue l'embryon de l'actuel CIRECCA¹³³, créé en 1981.

Dans nos sociétés, la « montée vers le français » s'est faite sur le mode d'une conquête liée à l'émancipation. La notion d'obligation scolaire instaurée par les fondateurs de la III^e république était l'adjuvant naturel de cette quête. S'agissant du créole (qui partage, en cela, le sort des autres langues régionales de la république française, sous réserve des options qui seront prises s'agissant de la Corse), la notion qui définit son statut scolaire est celle de facultatif. Cette notion qu'un certain maximalisme¹³⁴ considère comme injurieuse pour le créole correspond parfaitement au parcours historique d'une langue qui, hier encore, était rejetée de l'Ecole. Il importe, en effet, que les démarches de choix soient prévalentes, d'autant que toute obligation, outre son caractère attentatoire à la liberté individuelle ne manquerait pas d'être contre-productive. Il importe que le créole ne soit pas vécu comme une matière supplémentaire, dans un contexte où l'Ecole elle-même est en crise et où l'inévitable rançon à payer serait la banalisation. Pour éviter ces effets de banalisation le créole doit faire l'objet d'un véritable investissement libidinal. En ce sens, il doit aussi y avoir une « montée vers le créole », l'enseignement de ce dernier devant obligatoirement conquérir des zones d'excellence. En d'autres termes, cet enseignement doit être à ce point attractif et porteur de valeur ajoutée (identitaire, intellectuelle, socio-symbolique) que la clientèle s'en agrandira d'elle-même. Au point de concerner, à terme, tous les élèves mais selon une logique de l'effet d'entraînement et non pas de l'imposition. Il s'agit là, bien sûr, d'une vision idyllique. La montée en puissance de l'enseignement du créole, dont il faut souhaiter que, pour des raisons d'organisation, elle soit graduelle mais continue, est d'ores et déjà mise en perspective par les créations de postes mis au concours¹³⁵ et ne pourra qu'être confortée par la dialectique de l'élargissement de la demande en enseignement (lycées et collèges, non seulement des D.O.M., mais aussi, pourquoi pas, dans les zones métropolitaines à forte migration d'originaires des pays concernés) et de l'offre en enseignants (certifiés). En d'autres termes, seule l'excellence de cette filière, sur des bases avérées et non pas fantasmagiques, doit être la condition de sa généralisation par effets de système..

Le paradoxe qui veut que le créole se trouve aujourd'hui intégré au système qui, hier encore, le reniait, n'est pas mince. Il nous invite à réfléchir sur la cohabitation, au sein du même écosystème institutionnel, de deux langues aux profils historiques, sociologiques et symboliques si différents. Il nous oblige à questionner l'articulation des pratiques linguistiques et métalinguistiques qui auront à se faire jour dans l'Ecole. Une grande vigilance doit s'appliquer à ménager la meilleure cohabitation entre deux langues qui appartiennent au

¹³² Centre International d'Etudes Françaises et Francophones de la Caraïbe

¹³³ Centre international de Recherches, d'Etudes et de Coopération avec la Caraïbe et les Amériques. Dans ce nouvel intitulé, le terme « francophone » se charge de valeurs génériques, intégrant dans l'ensemble de la francophonie le domaine proprement lié à la France. Il n'est pas évident que, à ce jour, cette fusion soit acceptée par la francophonie institutionnelle.

¹³⁴ On renvoie aux polémiques qui ont émaillé la presse locale autour de l'annonce conjointe par les ministres de l'Education nationale et des D.O.M- T.O.M., en octobre 2000, de la création du CAPES pour 2002.

¹³⁵ 8 postes créés au titre du concours 2002, ce qui n'est pas rien, pour une première session.

patrimoine commun des populations concernées, hors des idéologies partisans et inspirées de considérations extérieures à l'épanouissement des sociétés en cause. Disant cela, on ne pourra pas faire l'impasse sur le nécessaire développement autocentré du créole et une certaine distance à prendre d'avec la relation unilatérale qui la lie à la langue de contact pourvoyeuse (le français) et cela, sans pour autant renier son appartenance à la sphère des langues néo-romanes. La vision des créolophones comme **co-créateurs** de leur langue prend alors un relief particulier et pour l'Ecole, ce n'est pas faire acte de « prométhéisme » que de contribuer, sur la succession des générations, à rappeler une langue mise à mal dans son développement. Ce ne serait que réparation d'une longue injustice. Dire cela, c'est situer les linguistes à leur juste place et en appeler à la responsabilité citoyenne des écrivains et autres artistes langagiers dont le dialogue avec l'institution scolaire elle-même devient incontournable.

III) Problématique de l'affirmation identitaire : stratégies et enjeux

La langue, on le sait, peut être mise au service de la vérité comme du mensonge, de l'oppression comme de l'émancipation. Il n'y avait donc aucune raison pour que la promotion des langues et cultures créoles apparaissent comme relevant d'une dynamique politique de gauche, reliée au voeu de spécificité. En effet, dans d'autres contextes, le même type de combat a pu se trouver pris en charge par une logique politique de droite. Aux Antilles, l'assimilation du combat linguistique et culturel avec la démarche revendicative des forces de gauche s'explique par la lutte contre les avatars et les séquelles du passé colonial. D'une manière générale, les options départementalistes, par opposition à la démarche autonomiste ou indépendantiste, apparaissaient comme incompatibles avec la promotion du créole. La communauté des créolophones se trouvait coupée en deux de façon drastique, à partir de la manière dont étaient représentés les différents enjeux au sein des pays concernés. Dans ces conditions, parvenir à faire l'unanimité de la classe politique sur la question devenait une gageure.

LE GEREC-F, conscient de la nécessité de restituer à la langue sa vocation tout à la fois patrimoniale et d'instrument de développement au service de tous, a eu à cœur de mettre en œuvre une stratégie d'explication et de communication visant à dépassionner les points de vue et à démontrer le bien-fondé d'une prise en compte des données identitaires dans le concert d'une mondialisation dépersonnalisante. Des hommes se situant à droite sur l'échiquier politique local ont été invités à suivre des cours de la licence et de la maîtrise de langues et cultures régionales créoles de l'U.F.R. des Lettres et Sciences Humaines. Consignées dans des publications telles que la *Charte Culturelle Créole* (1981) ou encore l'*Eloge de la Créolité* (1989), les démarches glottopolitiques du GEREC-F, constituaient la garantie que les mobiles de cette campagne d'explication n'avaient rien à voir avec l'opportunisme ou encore la manipulation. On comprend alors que, s'agissant des Antilles et de la Guyane, la classe politique, au plus haut niveau, ait, à l'unanimité, soutenu la revendication du CAPES de créole et cela, d'autant que la conception elle-même de ce CAPES reflétait une véritable ouverture d'esprit, fondée sur la réconciliation des cultures et leur universalité-diversité¹³⁶.

Trois types d'organisation du CAPES étaient théoriquement possibles :

- 1) La mise en œuvre d'un appendice au CAPES de lettres modernes ou d'histoire
- 2) La mise en place tout-créole (modèle CAPES de corse)
- 3) un concours bivalent avec une majeure créole et une mineure (Lettres modernes, anglais, espagnol ou histoire-géographie). Ce modèle est celui des CAPES de catalan, occitan, basque, breton.

¹³⁶ Sur le concept de diversité, voir l'*Eloge de la Créolité* (1989)

C'est, bien évidemment la troisième solution qui a rassemblé les suffrages du GEREC-F, en raison de son ouverture disciplinaire. La création du C.A.P.E.S de créole n'est pas, on le voit, un simple privilège octroyé mais le résultat conjoint d'une lutte incessante et d'une attitude progressiste de la part de l'Etat¹³⁷. Mais une fois intervenue, cette création n'a fait qu'exacerber les positions des tenants et des adversaires d'une véritable prise en compte du créole dans et par nos sociétés. Le monde universitaire des créolistes à l'échelle de l'ensemble des territoires concernés et des implantations en territoire métropolitain, est, peut-être, celui où se concentre le plus intensément ces dissensions. Aussi les modalités spécifiques de ce CAPES de créole ont-elles fait l'objet de points de vue opposés lorsqu'il s'est agi de les penser à l'aune de la diversité des dialectes créoles en cause. À une conception fractionniste, excipant de la pluralité des créoles à base lexicale française et soucieuse de voir créer un CAPES par D.O.M., s'est opposée une démarche universaliste et transversale, reconnaissant ladite pluralité mais soucieuse de l'inscrire de façon novatrice et imaginative dans la dynamique de l'**aire civilisationnelle** engendrée par le mécanisme de créolisation. Cette dernière approche, celle du GEREC-F, se trouve avoir triomphé, la première session 2002 dudit concours devant se dérouler dans le cadre d'épreuves communes pour tous les candidats quelle que soit leur origine dialectale. On pouvait, à la rigueur, imaginer une solution intermédiaire envisageant, comme le GEREC-F l'avait également proposé, une partie commune et une partie spécifique à chaque dialecte, mais à l'évidence, la difficulté technique du dispositif aurait été rédhibitoire, au regard des normes d'un concours national où les candidats doivent être jaugés selon les mêmes épreuves.

Les enjeux d'une pluralité de CAPES vs un CAPES unique transversal sont également antinomiques. Le renfermement sur soi est la traduction d'une volonté de perpétuer la minoration des créoles tandis que la double ouverture (disciplinaire et dialectale) est la marque d'une volonté de contacts féconds entre créoles différents mais collatéraux, contacts sans lesquels ces langues risquent de perdre le tremplin qui peut les conduire vers une relance de leur créativité et de leur autonomie. Car, à ce jour, les interactions entre créoles sont relativement limitées¹³⁸. L'existence du CAPES créole dans sa formule transversale constitue un appel à des liens plus denses¹³⁹ entre créolophones à partir de l'outil linguistique créole et sa prise en compte dans et par une Ecole, vecteur de légitimité et de promotion..

Aujourd'hui, chaque créole est, par rapport à la langue française, dans un contact tel que cette dernière est la pourvoyeuse unique en matière lexicale. C'est ce phénomène, qui, rappelons-le, définit en très grande partie ce qu'il est convenu d'appeler la décréolisation. Ce mécanisme est, de plus, unilatéral, les emprunts du français, dans sa version standard, au créole, étant proches de zéro¹⁴⁰. La possibilité, sinon d'osmose, en tous cas, d'échanges entre les créoles, dont l'intrication dialectale est avérée, s'agissant en l'occurrence, de la zone américaine, ne peut être négligée.

En guise de conclusion

¹³⁷ Ce n'est pas un hasard si le ministre qui a pris cette décision n'est autre que Jack Lang qui, en tant qu'ancien ministre de la culture, a pris toute la mesure des enjeux identitaires dont est porteurs le créole.

¹³⁸ On note que dans la migration des ressortissants de D.O.M. en France métropolitaine il se produit beaucoup de mélanges des divers créoles. C'est aussi le cas en Guyane qui est le pays créole où, en raison de sa structure démographique, le plus grand nombre de dialectes créoles sont en contact.

¹³⁹ Sans ces contacts réels le risque est d'aboutir à des constructions qui ne seraient que l'émanation des linguistes, vouées, par là même à être artificielles voire sans aucune pertinence.

¹⁴⁰ Ce ne sont pas des mots du créole haïtien comme « déchoukaj » (déracinement, éradication) qu'on a vu fleurir, parfois sans guillemets, dans le quotidien *Le Monde*, pendant et après les événements ayant conduit, dans le courant des années 1980, à l'éviction et l'exil du président Duvalier, qui démentiront une telle assertion.

La décréolisation (tout comme le mécanisme de la créolisation lui-même) est liée à l'**urgence communicative**. On ne peut entraver, sans risque de dysfonctionnement grave, la spontanéité des locuteurs, en les privant de puiser dans le stock lexical et morphosyntaxique mis à sa disposition, notamment dans des domaines d'emploi où la langue créole est relativement novice. On peut cependant se poser la question de savoir si des stratégies de communication différée¹⁴¹, notamment dans le cadre de l'École, ne seraient pas en mesure de freiner cette décréolisation, voire de produire une relance du créole sur la base de la créativité lexicale, d'une part, et, d'autre part, de la "mutualisation des ressources" entre les différents créoles. Précisément, le C.A.P.E.S. de créole, par son aspect transversal qui concerne les créoles pourtant différenciés des quatre départements d'Outre-Mer (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion) peut offrir, en raison d'un contact réel entre les divers dialectes, un cadre à l'émergence d'une langue littéraire dont le besoin ne peut que se faire sentir, compte tenu des exigences du contexte scolaire. Ces contacts, psychologiques, physiques ou graphiques, télématiques notamment, peuvent se nouer entre les créolophones de ces divers pays. Ils pourront opérer dans le cadre d'un marché linguistique nouveau et original qui pourrait déboucher, dans le plus ou moins long terme, sur une **koïnè** elle-même de nature à revivifier la langue courante parlée dans chaque territoire. Mais, pour l'heure, il apparaît que tout pronostic, à cet égard, ne peut qu'être aventureux.

Bibliographie sélective

BERNABÉ, Jean, 1982.- "Contribution à une approche glottocritique de l'espace antillais", *La Linguistique*, vol. 18, fasc.1, "Bilinguisme et diglossie", France, Paris, P.U.F., pp.85-109.

-----, 1983.- *Fondal-natal. Grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéen et martiniquais*, vol., France, Paris, L'Harmattan, 1559 p.

-----, 1999.- « La relation créole-français duel ou duo ? implications pour un projet scolaire », in Clairis et al. : *Langues et cultures régionales de France. Etat des lieux, enseignement, politiques*. France, Paris, l'Harmattan.

BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, CONFIANT, Raphaël, 1989.- *Éloge de la créolité*, France, Paris, Gallimard, 79 p.

BERNABÉ, Jean, PRUDENT, Lambert-Félix, 1981.- " La langue créole : contribution à la sociogénèse des langues antillaises", *L'Historial Antillais*, tome 1, Guadeloupe et Martinique, Guadeloupe, Pointe-à-Pitre, Dajani Éditions, pp.319-346

BONNIOL, Jean-Luc, (éd), SUVELOR, Roland (éd), ADELAÏde-MERLANDE, Jacques (éd), 1981.- *L'Historial Antillais*, 6 tomes, Guadeloupe, Pointe-à-Pitre, Dajani, 590 + 550 + 569 + 569 + 557 + 553 p.

BONNIOL, Jean-Luc, 1988.- *Couleur et identité. Le miroir des apparences dans la genèse des populations créoles*, 2 tomes, Thèse d'Etat, France, Aix-en-Provence, polycopié, Université de Provence, 713 p.

CEROL, Marie-Josée, 1987.- *Le créole guadeloupéen, un exemple de planification loinguistique par défaut*, Thèse de doctorat de linguistique, France, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 352 p.

¹⁴¹ Notamment avec possibilité pour les locuteurs de préparer leurs interventions. Cette communication différée concerne aussi les journalistes ou toute personne en situation de délivrer un message non spontané, et par la même non contraint par l'urgence communicative. Les deux stratégies spontanées et différées sont dialectiquement liées et on peut penser que plus les locuteurs auront l'occasion de « travailler » leur langue dans une communication différée plus la qualité de leur langue spontanée s'en trouvera renforcée. On revient alors au sens étymologique du mot "« école », lié à la notion d'exercice, d'effort. L'ascèse n'est pas inutile à qui veut participer au remembrement linguistique et culturel de la communauté à laquelle il appartient.

- GEREC, 1982.- *Charte culturelle créole*, Fort-de-France, 59 p.
- CHAUDENSON, Robert, 1979.- *Les créoles français*, France, Paris, Nathan, "Langues en question", 172p.
- CONFIANT, Raphaël, 1998.- Dictionnaire des titim et des sirandanes, Guadeloupe, Ibis Rouge Editions.
- , 1999.- *Kréyol palé, kréyol palé...Analyse des significations attachées aux aspects littéraires, linguistiques et socio-historiques de l'écrit créolophone de 1750 à 1995 aux Petites Antilles, en Guyane et en Haïti*. Thèse de doctorat ès-lettres, Editions du Septentrion.
- , 2001.- Dictionnaire des néologismes créoles, Guadeloupe, Petit-Bourg, Ibis Rouge/Presses Universitaires Créole/ GEREC, 199 p.
- DAMOISEAU, Robert, 1984.- *Eléments de grammaire du créole martiniquais*, Martinique, Fort-de-France, Hatier Antilles, 127 p.
- DAVID, Bernard, 1973.- " La population d'un quartier de la Martinique au début du XIXème siècle d'après les registres paroissiaux : Rivière Pilote 1802-1829 ", *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, tome LX, 220, 3^e trimestre 1973, France, Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, pp. 330-363.
- DAVY, Pierre, 1971. " Créole et français en Guadeloupe : une complicité périlleuse ", *Créole et français dans la Caraïbe*, Martinique, Fort-de-France, CERAG, Documents du CERAG, n°4, pp.59-66.
- DENIS-LAMARO, Gisèle, 1979.- *Créole martiniquais : aspects sociolinguistiques, études phonologiques et syntaxiques*, Thèse de 3^e cycle, Paris, polycopié, Université de Paris V, 357 p.
- FACTHUM-SAINTON, Juliette, 1979.- *Description du créole de Guadeloupe. Transformation et dynamique du système phonologique et morphosyntaxique*, Thèse de 3^e cycle, France, Paris, polycopié, Université de Paris III.
- FERGUSON, Charles A., 1959 " Diglossia ", *Word*, vol. 15, 325-340
- GERMAIN, Robert, 1976.- *Grammaire créole*, France, Villejuif, Ed. du Levain, 314 p.
- GLISSANT, Edouard, 1981.- *Le discours antillais*, France, paris, Editions du Seuil, 503 p. glossaire : 6 p.
- GOODMAN, Morris Franklin, 1964.- *A Comparative Study of Creole French Dialects*, Pays-Bas, Grande-Bretagne, France, The Hague, Londres Paris, Mouton abd Co, Janua Linguarum, Series 187 Practica IV, 143 p.
- HAZAËL-MASSIEUX, Guy, 1978.- " Approche sociolinguistique de la notion de diglossie français-créole en Guadeloupe ", *Langue Française*, n° 37, " Les parles créoles ", France, Paris, Larousse, pp. 106-118
- HAZAËL-MASSIEUX, Marie-Christine, 1987.- *Chansons des Antilles, comptines et formulettes*, France, Paris, CNRS, avec le concours de la Cordet, 280 p.
- , 1988.- " Le créole et le français dans quelques comptines de la Guadeloupe", *Etudes Créoles*, vol. XI, n° 2, 1988, Canada, Montréal, CIEC, AUPELF, ACCT, pp. 35-54.
- JARDEL, Jean-Pierre, 1984.- "Identités et idéologie aux Antilles françaises; négritisme, négritude et antillanité " *Recherches sociologiques*, n° 2-3, 1984, pp. 209-231.
- , 1975.- *Du conflit de langues au conflit interculturel : ubne approche de la société martiniquaise*, Thèse de 3^e cycle, France, Nice, polycopié, Université de Nice.
- KREMnitz, Georg, 1983.- *Français et créole : ce qu'ils en pensent. Le conflit linguistique à la Martinique*; RFA, Hamburg, Helmut Buske Verlag, " Kreolische Bibliothek", 434 p.

LUCRÈCE, André, 1981.- *Civilisés et Energumènes. De l'enseignement aux Antilles*, France, Paris, Editions Caribéennes, L'Harmattan, "Lékôl", 245 p.

LUDWIG, Ralph, 1989.- *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, RFA, Tübingen, Gunter Narr Verlag, SriptOralia, n° 16, 305 p.

PINALIE, Pierre, 1992.- *Dictionnaire élémentaire français-créole*, France, Paris, L'Harmattan, 237 p.

POULLET, Hector, TELCHID, Sylviane, 1984, *Dictionnaire créole-français. Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*, Martinique, Fort-de-France, Hatier-Antilles, 349 p.

PRUDENT, Lambert-Félix, 1980, *Des baragouins à la langue antillaise*, France, Paris, Editions Caribéennes, 211 p.

-----, " Les langues créoles en gestation : crise politique et linguistique à la foie de l'esclavage antillais ", *Nouvelle Revue des Antilles*, n°1, 1^{er} semestre 1988, Martinique, Saint-Joseph, Désormeaux, pp. 21-44

SAINT-JACQUES-FAUQUENOY, Marguerite, 1972.- *Analyse structurale du créole guyanais*, France, Paris, Klincksiek, 142 p.

Conférence à l'Université de Lehigh (New-Jersey, USA), mars 2010

CREOLE IDENTITY IN A GLOBALIZED WORLD

Raphaël CONFIANT

Ladies an Gentlemen,
Dear colleagues and students,

First of all, I want to tell you that I am very happy to lecture on Creole Identity and Literature at the University of Lehigh tonight. As I don't have many occasions to pratice my English in my native country, Martinique, I beg your pardon for the mistakes I'll probably make. I would like to thank my colleague, Dr Marie Amstrong, for their kind invitation.

Well, I've been asked to speak about « CREOLE IDENTITY AND LITERATURE IN A GLOBALIZED WORLD », but there are so many things to say and to discuss that I'm afraid I would need more than 40 minutes to have a serious look at it. Anyway, I'll speak for about 30 minutes, leaving then 10 minutes for the debate.

Before examining the relations beetween « Creole identity » and « Globalization », it is necessary to define these two concepts since everyone seems to have a set opionion on these concepts, depending on the country you are from, the language you speak and the social class you belong to. My own definitions of « Creole identity » and « Globalization » are then related to my being from a French Overseas Departement--the polite way in french to say « Colony »-- that I speak two different languages (Creole and French) and that I

am both a writer and a university teacher. This means that I didn't come here to preach anything and I am not trying to impose my own point of view on these difficult subjects. I came here to confront my vision with your particular vision.

Definition of the world « Creole »

I'll start with a definition of the word « Creole » as we understand it in the French Caribbean in order to compare it with its various meanings throughout the Americas. First of all, let's say that « Creole » is not a European, but an American word. What I mean is that this word was created around 1500 in the Spanish colonies of the West-Indies to name the children of the Spanish colonists who were born in the New World. So this word characterizes a new kind of population, neither totally European, nor American nor even Native. You had then 3 different populations in the New World:

- The Tainos or American Indians
- the Spanish Colonists
- The Creoles

At first, the word « Creole » was used to define white people, but very rapidly, after miscigenation between Spanish colonists and American Indian women, it was given to racially mixed people too. By the beginning of the 16th century, The Spanish decided to stop the enslavement of the Natives of Cuba or Hispaniola, Natives whose number was dramatically declining, in order to import Black slaves from Africa. Very rapidly, a distinction appeared within this new population: on the one hand, the slaves born in Africa were called « Bossales » and their children born in the New World, on the other hand, were called « Creoles », « Black Creoles ».

We can note, then, that the word « Creole » was applied to all types of population whose parents came from the Ancient World. « Creole » has never been a racially tainted word. It simply means: « born in the Americas from foreign parents ». But what is more extraordinary about this word is that it derived from its anthropomorphic meaning to be applied to animals, plants and objects. You have « the creole horse », « the creole cow », the « creole banana » the « creole sugar cane » or the « creole cooking or music ». Then, this word started to be used for all that was living or created by human mind in the New World by what I would call « the New Natives » since the true Natives, the Tainos or their cousins, the Caribs, had been totally exterminated by the middle of the 17th century (except in Dominica). This shows us that the fact of becoming « Creole », or **the process of creolization**, defines the adaptation of men, animals and plants to a new environment. America was new to both Whites and Blacks and there was no sugar-cane or banana on this continent before the arrival of Christopher Columbus, to give another example. Then to sum up this point, I would say that at the beginning, it was a neutral word which came from the latin word « creare » which means « to create », an objective characterization of the new situation of the Americas with so many different and foreign elements coming to this continent. But later, for ideological reasons, as we'll see later, its meaning has been modified when the English, the French and the Dutch started to settle in the West-Indies.

HOW DID CREOLE LANGUAGE AND CULTURE APPEARED IN THE FRENCH TERRITORIES

At first, you had two sorts of Creole populations in the Americas: the Spanish Creoles and the Portuguese Creoles in

Brazil since the pope had divided the New World between the two main catholic states of these times, Spain and Portugal, excluding the other European states. As you know, the English, the French and the Dutch tried desperately to have their share of the cake, as we say in French, and the only place left for that was the South of our archipelago, the small islands of the West-Indies where the Caribs were living. The Spanish had conquered in less than 40 years the big islands after 1492 and exterminated their Native population, the Tainos. At that time, the south of the archipelago was populated by a proud and fierce people called the Caribs who were accustomed, before the arrival of the Europeans, to raid the big islands where they captured women and food. **These Caribs resisted Spanish colonization during 125 five years**, that is to say between 1492 and 1625. Ten times, one hundred times, the Spanish tried to occupy the small islands but their attacks were stopped and their army defeated by the Caribs, although the latter lived almost naked and only had arrows to protect themselves. The great Aztec, Maya and Inca empires of the continent, which built pyramids, invented a calendar, planted thousands of acres of corn etc..., these brilliant civilizations were destroyed by the Spanish colonists whereas the so-called barbarian Caribs, who lived in huts, resisted the Spanish attacks during more than a century. This mystery can be explained by the fact that they were nomadic people who used to travel from one island to another, islands that are very mountainous, in fact too mountainous for the Spanish army to deploy its battalions. Then, we can say that the Caribs were the creators of what is called nowadays « guerrilla warfare ».

The Caribs resisted the Spanish invasion but this paved the way for other European powers such as France or England to settle in the New-World. France, for instance, proposed to the Caribs to sign a peace treaty by 1630 and promised them to

help them fight back the Spanish. The same thing happened between the English and the Dutch. For the first time since 1492, the Spanish and the Portuguese had to admit the presence of other European powers in the New World. At the very beginning, France, England and the Netherlands respected these treaties but very soon, they did the same thing the Spanish had done in the big islands one century before : they massacred the Natives, the Caribs. By 1660, there were no more Caribs living in the small islands, except for Dominica which is so hilly that it was impossible to chase them.

WHO WERE THE FRENCH COLONISTS

During the 50 years when Caribs and French lived together, a sort of « patois », or mixed language, appeared. It was called « baragouin » and was mainly used by the Caribs to communicate with Europeans while they kept their own native language. The baragouin disappeared after the massacre of the Caribs, but many linguists think that it has been the basis for what is known nowadays as the French Creole language. Various reasons are given to sustain this thesis. Let me give you two of them:

__ Many Blacks escaped in the forests and joined the Caribs. These Blacks were mostly « ladinós » that is Blacks who had spent a few time in Spain or Portugal before being brought to the Americas. At that time, France, just like England or the Netherlands, had to buy Black slaves from these two countries. This means that these runaway slaves, who knew some Spanish or Portuguese, learned the baragouin in order to communicate with their Carib hosts.

__ The first French settlers were ignorant, illiterate people, mostly peasants, coming from the North-Western provinces of

France such as Normandy, Poitou, Vendée or Bretagne. At the time they arrived in Saint-Kitts in 1625, and later, 1635, in Martinique and Guadeloupe, the French language had not been unified yet and each french province used its own french dialect which was rather different from the kind of french spoken in Paris and at the court. Very significantly, it is the same year that the French occupied Martinique and Guadeloupe; that Cardinal Richelieu, Prime Minister of France, decided to create the French Academy. If there was need to create such an institution, it was because the Kingdom of France urgently needed the same type of French all over the territory. How the faraway provinces could obey the King if nobody understood what its civil servants said or wrote?

It is important then to note that when the French arrived here, in the West-Indies, they lacked a unified language, contrary to the Spanish whose first grammar had been published by Nebrija in 1493 and the English who benefited from the first translation of the Bible known as the « King James version ». On the other hand, the black slaves they bought from the Portuguese spoke different languages and couldn't understand each other most of the time. **So both Whites and Blacks were living in a situation of linguistic insecurity in the first part of the 17th century**, paving the way for the emergence of a new language that we call today « creole » in the French-speaking territories and « patois » in the English territories of the Lesser Antilles. This language had an extraordinary extension in the 19th century since it was spoken from Louisiana in the North down to the North of Brazil, including Haiti, Guadeloupe, Dominica, Martinique, Saint-Lucia, Grenada, Trinidad and French Guyana. Today, with 9 million speakers, it is still the second most spoken language of the whole Caribbean after Spanish, but before English, French or Dutch.

I'd like to insist upon the fact that creole was not born during the plantation period but before that, in the period our historians call « the time of discovery » that is the first fifty years of French colonization in Martinique, Guadeloupe or Saint-Domingue (named today « Haiti »). At that time, there were no sugar-cane and of course no plantations. Whites and Blacks had to learn from the Caribs how to live and to survive in a new and sometimes hostile environment. The Caribs taught Whites and Blacks the culture of tobacco, sweet potatoes, and pine-apple; they taught them the different kinds of trees and animals. Although Blacks had an inferior position in French colonial society, they were not slaves in the classical sense of the word, in the plantation sense of the word, as it were. What is more interesting is that White men had to live with Carib or Black Women, having children with them because they weren't enough white women in the West-Indies. So, during the first fifty years of the colonization in the French territories, Whites and Blacks lived together and reproduced. This explains why a new group called the Mulattoes appeared, a group which was to play an important part in the history of our territories at the end of the 19th century.

Historical and anthropological evidence clearly showed that the creole language had been the creation both of Blacks and Whites. **Creole is not a black language as most people believe.** It was the mother-tongue of the first generation of white and black people born in the French West-Indies. But when sugar-cane became a very important resource for Whites, by 1660-70, they had established the harsh system of slavery that all of us know. In 1685, they passed a special law, the « Black Code » which forbade marriages and even sexual intercourses between Whites and Blacks. Whites had become very rich people thanks to the sugar-cane business and they started to downgrade Creole as a Black language, as a slave

language, although they had taken part in its creation. It was an ideological decision since White Martinicans never stopped speaking creole. So when they imported hundreds upon hundreds of slaves by the end of the 17th century, the number of Blacks rapidly outnumbered Whites and the influence of African cultural and linguistic habits became predominant in Creole language and culture.

Another ideological decision had been taken by the white-ruling class in the same period: they appropriated to themselves the word « creole ». Only white people were called « Creoles » in the French territories, a contradiction with the first historical meaning of the word. Another contradiction is the fact that the Whites didn't want to consider Creole as their own language but they insisted on being called « Creoles » !!! So during two centuries, in Martinique and Guadeloupe, Black people who spoke the Creole language, cooked creole food, carved creole furniture, built creole cabins, sang creole songs and played creole music were not allowed to call themselves « Creoles ». This is the contradiction my generation (born in the 50's) has tried to solve and it is one of the explanations for the emergence of the literary and political movement, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé and myself, have created, **the Movement of Creolness**.

The destiny of the creole language

Despised and rejected by the Whites at the end of the 17th century, the creole language has been rejected by the Mulattoe class too in the 19th century because the main goals of this buffer class between masters and slaves was to obtain the same rights as White people, and be considered as equal to the Whites, something the Whites didn't want of course. A fierce

battle erupted between these two groups to seize power of the French territories and by the end of the 19th century, the Mulattoes succeeded in expelling the Whites from our political institutions, leaving to them the economic power, that is the plantations and the sugar-cane factories. Contrary to the Mulattoes of the USA who never made any distinction between them and the Blacks, our Mulattoes discarded the Blacks and rejected Creole language and culture although they spoke creole every day and were part of this culture. They adopted the same attitude the White colonists had had a few decades before; they declared that creole was a black and inferior language and they forbade their children to use it. For the second time, creole had become an orphan language.

After the abolition of slavery, in 1848, unfortunately, the Blacks followed in the footsteps of the Whites and the Mulattoes: they rejected the creole language too, not because it was a « black language » but because it was a « backward language ». Such an attitude was somewhat understandable since most ex-slaves were illiterate and knew their children had to learn French to be really free. Only the French language gave you the opportunity to learn something, to read and write, to obtain a good job, to be respected and considered as a human being. This explains why the Blacks started, at the end of the 19th century, to idealize the French language and why they sent their children to school specifically to learn French more than to grasp other forms of knowledge. So creole was an orphan language for the third time. One more time, it was to be discarded, a fourth time, by the Indians and the Chinese who came to the French territories by 1853 as indentured labor to replace the Blacks in the sugar-cane fields, since after the abolition, many Blacks didn't want to cut sugar-cane anymore. At first, East-Indians and Chinese had to learn creole in order to adapt to their new environment, they creolized

themselves, but by the middle of the 20th century, when they abandoned the rural areas to emigrate around the towns, they rejected creole language and culture too.

Creolness

Creole identity is then a mixture of almost all cultures around the world. A question immediately arises: how come our peoples are not proud of such an extraordinary melting-pot? How come we have rejected such a rich heritage? The answer is simple: this identity was born within savlery, racism, injustice and ethnocentrism. Moreover, this totally new and multiple identity confronted and challenged the unique identity of the different European powers. **Creolness means multiple identity.** Our ruling classes went on whorshipping unique identity, European identity, whereas our people lived in a multiple identity. Although White Martinicans are partly black and hindu on the cultural level, they refuse to admit it and proudly declare they are just Whites. Although Black Martinicans are partly White and Hindu, culturally speaking, they prefer to say : « We are Africans ! ». Our East-Indians, Chinese and Syro-Lebanese have adopted the same ethnocentral attitude which is in total contradiction with our anthropological reality. Everybody in the French territories speaks creole, eats creole food, sing creole songs etc...but everybody refuses to recognize the extraordinary value of such a culture. The Movement of Creolness is making tremendous efforts to reconcile our people with its culture, explaining that creole culture prefigures what is taking place nowadays and around the world, that is globalization. **As a great martinican writer, Edouard Glissant said : « The whole world is becoming creole. »**

WHAT IS GLOBALIZATION

Today, the word « globalization » seems to be everywhere: in the newspapers, in the TV channels, in the universities and international conferences. « Globalization » can be considered, then, as the key-word of the XXIst century. But what does it mean exactly? Is there any conceptual consensus on its meaning? Before examining this question, I would like to tell you that the globalizasion process we are experiencing today is the second one in man's history. The world has experienced **a first kind of globalizasion** when Christophe Colombus landed on the shore of the island of Guanahani, in the Bahamas, some day in 1492. Our achipelago, the West-Indies had been the place where, for the very first time in the history of mankind, all cultures, religions and languages got in touch and started to melt. Of course, you had colonization and invasion phenomena in the Ancient world, but they were affecting neighbouring cultures and peoples : Romans invading Helvetia, Iberia or Gal ; Persians conquering the north of India ; Chinese submitting Vietnam and Cambodia etc... For example, before Colombus, nowhere in the Ancient World, had Jesus-Christ to live together with Maboya, the Carib god, Legba, the African god and Lakshmi, the Hindu god. During the last three centuries, the Amerindian Culture, the European Culture, the African Culture and the Asian Culture merged in the West-Indies and the rest of the Americas to create, as I have just explained to you, a new identity, a multiple identity. The center of this first globalization process was the island of Saint-Domingue, which is known as Haiti today. Why? Because this island was the richest colony of the world at a time when sugar-cane was the exact equivalent of oil today, that is when our white landowners were as rich as the Arab sheicks of the present

day. France made 40% of her foreign trade with Saint-Domingue and most French Atlantic ports such as Nantes, Bordeaux or La Rochelle developed thanks to the Triangular trade. This explained why Napoleon sent an army of 50,000 soldiers, headed by his brother-in-law, General Leclerc—who married Napoleon's sister, Pauline—to crush the slave revolution and reconquer the island. In fact, it is in the 18th century in Saint-Domingue that a work organization appeared, known one century later as « Taylorism ». In the sugar cane factories and distilleries, each slave had to accomplish one single task during the whole day. This explains also why the Haitian Revolution was the first modern revolution, the first revolution based on a violent class confrontation as CLR. James explained it in his famous book, « The Black Jacobins ». This is why the Russian Revolution of 1917 was not the first, but the second Revolution, in the modern sense of the world. In the first constitution of Haiti, written in 1804, the revolutionary government of General Jean-Jacques Dessalines had decided to seize all the plantations, farms and factories of the old ruling class, the class of the white landowners, nationalizing the means of production one century before the Soviets did so in Russia.

Most Western historians and anthropologists generally tend to minimize or to neglect these two important historical phenomena : the fact that the first globalization process was born in the West-Indies by the 16th and 17th centuries on the one hand and the fact that the first modern revolution broke in Saint-Domingue/Haiti at the beginning of the 19th century on the other. This explains why they describe present day globalization as a totally new phenomenon and not as a continuation of something that had been experienced before by one particular region of the World, namely the West-Indies. This also explains why this

second globalization appears in such dramatic terms in the conscience of most peoples around the world. In fact, except for the US population, everybody is either suspicious or afraid as far as globalization is concerned. Those who are suspicious are the old European powers who lost their empires by the middle of the 20th century, even a country like England who shares the same language and culture with the United States. For example, when a movie is n° 1 in the english box-office, it is rarely exported to the US although Americans would have no difficulty in understanding the dialogues. Hollywood producers buy the film rights and hire US actors to replay exactly the same history !!! This happened with the very famous « My beautiful laundrette ». Then, if the American public is not open-minded enough to listen the English accent during one or two hours, one can imagine its attitude towards French, German or Italian movies. The countries who are more than suspicious, who are really afraid are the underdeveloped countries, the Third-World who know they cannot compete with the US on the economic, linguistic and cultural levels and who try desperately to protect their disenfranchized cultures.

In my opinion, this second globalization process sparks suspicion or fear only because we don't have a historical view of what is happening today and because we unfortunately forgot that a first globalization process had already taken place a few centuries ago. I was telling you, at the very beginning of my lecture, that the definition of the world « globalization » depended on the language you are using. In French, we have two different word for that: « **mondialisation** » which has no equivalent in english and which derives from the french word « monde » coming from the latin word « mundus » and, **globalization**, just like you, english-speaking people. « Mondialisation » is not synonymous for globalization

although they describe the same process: the first word insist, etymologically speaking, on the impact of the phenomenon on the people, on the populations, the « mundus » as the Latins said., whereas the second word, « globalization » insist upon the material, the economic aspect of the phenomenon since it is based upon the word « globe », that is the planet earth. So in french, when someone uses the word « mondialisation », he or she refers to the humanistic impact of the extraordinary contact of cultures, religions and languages where are experiencing since the end of the 70's. When, on the contrary, someone uses the word « globalization », he or she refers to the commercial, financial or economic aspect of the phenomenon. I don't have to tell you that most left-wing intellectuals, politicians or activists prefer to say « mondialisation » whereas most of their right-wing counterparts prefer « globalization ». The fact that the dominant language of the present day, English, has only one word for this process is not an innocent thing at all. It's not just a question of etymology or a linguistic nuance : it means that the dominant power of the world, and its satelites, Canada, Australia, New-Zealand and to a certain extent England, are unable to admit a different sort of globalization that the one they are imposing on the rest of the world. On the contrary, in the rest of the world, we are very conscious that globalization under US leadership is a big danger for us and for the preservation of our particular identities. The motto of the most prominent french activists is « Another globalization is possible ! » and they have invented a word for that : « **Altermondialisation** » which can be translated by « Alterglobalization », « alter » being a latin word meaning « other ».

It is at this precise point that Creole identity and the ideology of Creolité (Creoleness or Creolity in English) are

precious. You have probably noted that I didn't say anything about the concept of « identity » yet. It is because the creolization process which took place in our archipelago many years ago has deeply modified the traditional vision people had of this concept in the Ancient World. And when I say, the Ancient World, I'm not just talking about Europe, I'm talking about Africa and Asia too. At that point, it's important to distinguish « identity » and « discourse about identity ». Identity is something which is in permanent change, which is composed of various contradictory elements and which, consequently, is never perfectly shaped. On the contrary, the discourse about identity__the one that was dominant in all parts of the Ancient World before 1492__has always tried to give a unified and static vision of each particular identity : you had then « french identity », « english identity », « turkish identity », « chinese identity », « zulu identity » etc...This discourse, totally ideological, has been used by political powers to control and dominate the different social classes and minorities which are part of a specific territory. France is one of the best (or the worst, as you prefer) example of such a phenomenon. Although this country was divided between the North who spoke « oïl languages » and the South who spoke « oc languages », the French Revolution of 1789 decided to ignore this diversity and to impose the myth of a « Unique and Indivisible Republic », launching a campaign of eradication of all dialects of french on one hand and of the other languages which were present in France but had nothing to see with the french language : corsican, basque, breton, alsacian etc...From that time on, French identity became Paris region identity. Similar processes of construction of a national identity took place in most of the Ancient World and when the Spanish, the Portuguese, the French and the English conquered the Americas, it was normal that they tried to impose their

mythical identity on the natives, that is the American Indians. What they hadn't foreseen was the fact that the contact between so many different cultures, the conflicts which arose, the miscegenation process which started very early, would give birth to a completely different vision of identity. Just one example : normally, in the Ancient World, you can't be in the same time Christian, Jewish and Moslem ; in Martinique, it is very common to go to the catholic mass on Sunday morning, to participate in a hindu ceremony on Sunday afternoon and to go and see a black witch-doctor on Sunday night. Most Martinicans didn't see any contradiction in believing and worshipping at the same time the Christian god, the Hindu gods and the African spirits.

CREOLE LITERATURE

Let's end by having a short glance to creole literature, I mean the texts which appeared in the four franco-creolophone territories of the Caribbean that is to say Saint-domingue (which became an independant state under the name of Haiti in 1804), Guadeloupe, Martinique and French Guyana which have been. French Overseas Departments since 1946. One can divide these 3 centuries and a half of literary production in 5 periods :

- . the colonial litterature (from the end of the 17h century to 1804 for Haiti and 1848 for the three other teritories)
- . the regionalist movement (from 1848 to 1935)
- . The Negritude movement (from 1935 to 1960)

. the “Antillanité” (Westindianness) movement (from 1960 to 1990)

. the Creoleness movement (from 1990 to nowadays)

During the first period, the slavery one, only White people had the right to read and write, this explains why our first texts can be qualified as colonial texts. They hadn't come to the Americas to build a new civilization but to enrich themselves and they went on considering themselves as French people. Their literary texts were mimetic ones, that is to say they tried to imitate French texts. It is not surprising that no great author emerged from this period. The second period, just after the abolition of slavery saw the emergence of the Mulatto class which was opposed to the former slave masters that is the Whites but didn't want to merge with the former slaves that is the Blacks. The Mulatto class defended its own interests and on the literary level, developed an exotic, an auto-exotic vision, of the Caribbean. They wrote poetry about the blue sky, the tropical flowers, the birds or the gorgeous mixed-race women, but totally ignored the sufferings of the ex-slaves. These ex-slaves, contrary to their American counterparts who had been offered “22 acres and a mule” had to go back to work as salary men on the same sugar cane plantations where they had been enslaved. This explains the violence of the third literary movement, the Negritude one, launched, in the 30's, by the Martinican poet Aimé Césaire, the Guyanese poet Léon-Gontrand Damas and the Senegalese poet Léopold-Sédar Senghor. Negritude was a reaction against not only the centuries of despise imposed by the Whites but also against the Mulatto ideology rejecting everything which had any relation with Africa or African culture. The Negritude poets wanted to speak in the name of all Black peoples around the

works, not in the one of Black french west-indians only. It has been a mental revolution in territories dominated by centuries and centuries of colonial abuse. By the 60's, Martinican novelist Edouard Glissant, without discarding Negritude, created the concept of "Antillanité" which can be translated by "Westindianness". He insisted upon the fact that in spite of color, language and religion differences throughout the Caribbean archipelago, all its peoples partake the same popular culture which had been shaped by the Plantation system. For him, the Plantation system had been the matrix of our creole identity and culture. A new kind of identity appeared, a multiple identity, an identity that cannot be defined by one element, one aspect. In 1958, Glissant was awarded the Renaudot Prize, the second most important literary award in France, for his novel "La Lézarde". By the 90's, a new group of writers, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé and myself, Raphaël Confiant launched the concept of "Créolité", "Creoleness" in english. We were suddenly conscious that we were the generation of globalization, that the authors of the past wrote within clearly defined frontiers, having a rather stable vision of their identity. Time has come, as we wrote it in our essay called "In praise of creoleness" (1989) to cope with the globalization process and to redefine our position in a world where incredible migratory movements are affecting most countries and where the new technologies of communication and information such as the Internet are drastically modifying our perception of the Other as philosophers say. In 1992, Patrick Chamoiseau was awarded the Goncourt Prize, the most important french literary award, for his novel "Texaco".

Ladies and gentlemen, dear colleagues and students, thanks a lot for your attention.

Scot T. Allen, trans., 26 Sep 2003

**Origins and Future of Creole Language and Culture,
an Interview with Raphael Confiant**
27 May 2003 at the UAG?, Fort de France, Martinique
Jacqueline Couti

Jacqueline Couti: I would like to hear your ideas about language and the way in which you've brought the French language closer to French Caribbean or Antillean culture, how you've appropriated it for yourself. Have you tried, instead of using Creole words, to find words in Old French or words from Canadian, Acadian, as we've seen in the works of Acadian authors like Antonine Maillet?

Raphael Confiant: There are two possibilities regarding our appropriation of French, for French Caribbean people or Antilleans. We can either sprinkle our French with Creole or decide to Gallicize these expressions, these Creole words. Patrick Chamoiseau, for his part, uses raw Creole words. In his writing, we find "*djok*," "*dorlis*," etc. I prefer the strategy of re-Gallicizing them. When I say re-Gallicizing, remember that 90% of the Creole lexicon comes originally from French, but be careful, not from today's standard French. Creole's roots are in dialectal French from the seventeenth century, which is to say from Norman, Poitou, Picardian, Vendean. The Acadian language you mentioned is simply Norman French that did not evolve because the links to France were cut, and as you know, Nova Scotia was colonized by England. So the current form of Acadian became fixed as their everyday language, Norman; but the first French colonists who came to the Caribbean were from Normandy, Picardie, the Vendee, and their language was fairly close to Old French. And when we say that Creole comes from French, we're wrong. Creole comes from French dialects of the seventeenth century, which, precisely, are not standard French because what

became standard French was the French of Paris, the Parisian dialect of the seventeenth century which was called Francien. So, if we take a Creole word like “*razié*,” which means bush, I can decide to write “Il était dans le *razié* (He was in the *bush*)” using the Creole word, or seeing that this word has an earlier French origin, which is “*hallier*,” I could write “*hallier*.” You see, what I do in the end is to return to an earlier stratum of French, a popular layer, a pre-classic layer because the seventeenth century emasculated the French language. Before then, it was rich with all its dialects and then as you know, Malherbe the grammarian decreed with his terrible expression that “We must de-Gasconize the French language (Il faut dégasconner la langue française).” And Antonine Maillet, whom I know well, describes this with a beautiful image; she says that “at the time of Rabelais, French had 100,000 words, and a century later, after Racine, there were only 5,000 left (à l’époque de Rabelais le français avait 100 000 mots et un siècle après chez Racine, il n’en reste plus que 5 000).” So we renew our language with an older source of French, forgotten by the French people today because classic French was imposed. In this way, when we create our own French, Antillean, we aren’t creating it *ex-nihilo*, from nothing. We create it starting from the roots of an earlier French: Old French and the dialects of the North of France and from words created here. The Creole language took root in the islands of the Antilles; it created its own words, its own vision of the world. Beyond words and expressions, we must recover a vision of the world and transplant it onto the French language. And this, this is a job that nearly requires Alchemy; it’s not a project that we can decorticate in a rational manner, or linguistically. It’s through the Alchemy of creation that this will happen. Of course, literary critics can always deconstruct the processes, analyze them, but for the moment, I mean, when we create them, we don’t do it as a mechanical game like Tinker Toys.

J.C.: Do you think that your approach with regard to the problem of protection of the language compares to that of Antonine Maillet? She speaks of a consciousness that the Acadian language is doomed to disappear and I remember that you said, in *La traversée paradoxale d'un siècle* that you were afraid for Creole. Do you still feel the same way?

R.C.: Oh, yes! Of course, there's been a lot of progress concerning Creole in the past thirty years: we have a recognized spelling system; there is a university diploma (*licence*); a certificate for teaching Creole (*Capes*); there are several schools where we teach Creole; there is even an oral exam at the high school level (*baccalaureat*) for those who choose to take it—that started in 2000, three years ago now. We've made a great deal of progress institutionally. However, the language has qualitatively lost its strength at the same time as it has found new spaces. Televised news is broadcast in Creole on two channels: ATV and RFO. But on the level of quality of the language, it's become frenchified. Because it hasn't been widely taught, once the people have been linguistically Gallicized, we no longer see the creative mechanisms of language in operation. And the creative mechanisms of Creole are blocked, which is to say that the Creole speaker, instead of creating a word, will borrow one from French. That wouldn't be serious if it was only a word, but it's whole phrases, for example, "Nou kai diskité de la grille dé salaire." Certainly part of this is Creole, "We are going to discuss (Nou kai diskité)," yes, but what about "the salary scale (la grille dé salaire)." You hear that kind of thing more and more. I'm very afraid for Creole. It won't die like a foreign language, like an Amerindian language encountering Spanish, or Breton running up against French because these languages are so different that one of them can die a brutal death. But since French is very close, since Creole is very close to French, it is paradoxically protected. For a long time, people will continue to speak, believing they are speaking Creole, but they will no longer be speaking Creole. We've tried to form a counter-movement by publishing

books, establishing the university degree in Creole, but it's at too low a level, as far as I'm concerned. I won't portend what will happen, but I have great apprehension for the survival of Creole. And if Creole disappears—and I tell Chamoiseau who doesn't take it seriously enough for me, I encourage him to write in Creole also, but he hasn't done it yet—our books will be hard to understand for future generations. Especially Chamoiseau's books, because he writes “*dorlis*” where I write “*incube*” (*incubus, evil spirit who enters women's bodies during sleep*); he writes “*razié*” where I write “*hallier*.” While I write books in Creole, paradoxically, I have a clearer conscience of the border between the two. But if the Creole language disappears, who will be able to read *Texaco* in fifty years? A reader needs a Creole frame of reference to understand that book, or at least to understand it well, because when a foreign reader reads us, he only understands half of what we recount, we shouldn't disillusion ourselves. Unless he has knowledge of Creole, he can only understand fragments of our text. This is serious for us; if Creole disappears, that means our texts will be only partially understood, even by our compatriots.

J.C.: Do you see the changes in Creole as an evolution or rather...

R.C.: A decreolization. All languages evolve, but they evolve in a manner I'd call natural, while the evolution of Creole is a restricted and forced evolution because French relentlessly encroaches on its territory. The only inviolate territory controlled by Creole was that of song. Creole was very strong there. Recently, we've observed an invasion of even this territory by French, for commercial reasons. People want to reach a larger market than just the Creole market. All this puts Creole in danger and I don't see this as an evolution at all. Evolution implies a normal process, while what's happening here is a decreolization, a loss of the language, a transformation of the language as a result of the pressure of exterior forces. And

since there are very few of us defending it, if there is no collective reaction in time, Creole is threatened.

J.C.: So the university degree, the teaching certificate, all your efforts, are not yet enough?

R.C.: No way! It's not that what we've done amounts to nothing, but I mean that we must act collectively, across the Martinican and Guadeloupean community, if we're to save Creole. Of course, we will delay its expiration. You know, if you go to the South of France where no one speaks Occitan, you'll find that they have a university diploma and a teaching certificate in Occitan. Only a tiny handful of people speak Occitan any more. We're lucky that we still have a language that remains relatively alive, but things change fast.

J.C.: Do you think that your growing readership can help you?

R.C.: The French that we write poses a danger for Creole. I mean that French can replace Creole. Do you see the problem? People feel the pleasure of Creole without taking the trouble of reading it. That's why I was reticent at the beginning, because in time Antillean French may replace Creole. Yes, it can replace it since in the end it unites the advantages of French and Creole—advantages of French because it's a major international language, and at the same time the advantages of Creole because it flatters our little navel, our Antillean ego. But then, what else could we do? I mean we're obliged to defend them both at the same time; the weapons don't make a fair match. French benefits from its whole international aura, while Creole is the official language in just two countries: Haiti and the Seychelles. And here, it's largely rejected. So much so that my hope is that people who come to Antillean French will come to Creole—that's Chamoiseau's theory, but I'm more skeptical. In any case, I won't

see Creole die during my lifetime. That reassures me. What I'm saying is egocentric. I think that what will occur is the same as what happened in the English-speaking Caribbean. In Jamaica for example, there was a very different English Creole, incomprehensible for an American. However, today the English-speaking Caribbean has a "Caribbean English," just as we have Antillean French.

J.C.: Thus, it's a common process...

R.C.: Of progressive absorption.

J.C.: But is this negative?

R.C.: For me it's negative because our language is Creole, that's what we've created. We are, black Antilleans, one of the rare American black peoples to have created a language. Therefore, I would fight to the death for Creole, but I am realistic. I know very well that languages are mortal. I find it negative that Creole could disappear. At least I know there is one country where it will never disappear, and that's Haiti. During the time that 90% of the population becomes literate, that another language takes the place of French, Creole is safe.

J.C.: Then is literacy is not all positive...

R.C.: Because it's not taught in Creole, that's all. It's taught in another language—the same thing is happening in black Africa. We can talk about literacy, yes, but in what language? If a people become literate in another language, we should expect the language of the country to disappear. In Martinique, the people have become literate only in French. Literacy in French

is detrimental to Creole, as it is detrimental to Wolof. In Haiti, literacy is taught in Creole and also in the Seychelles, partially. When the language is both spoken and written, it can survive. In Saint Lucia and Dominica, Creole is threatened, very threatened. I wonder if this isn't the same process that has happened in Trinidad, because in Trinidad in the nineteenth century, 70% of the people spoke Creole and the first Creole grammar with a French lexical basis was written by a Trinidadian, John Jacob Thomas, in 1869. It was entitled *The Theory and Practice of Creole Grammar* and the Creole described by John Jacob Thomas was Martinican Creole. And there are still regions of Trinidad where they speak our Creole. Creole is threatened everywhere except in Haiti, and on the other side [of the world] in the Indian Ocean, in the Seychelles. This is only because state power has taken charge of the question. Creole is the official language in Haiti, and it is an official language in the Seychelles. At the same time, it is barely tolerated in the French overseas departments (DOM), in Saint Lucia, in Dominica, but in these places the state power isn't protecting it. A language can't live alone in the modern world. Look at all the measures taken on behalf of French, look at what the Quebecois have done to save their language, even prohibiting public signs in English. Here, even the separatists consider the language a marginal issue while in the entire rest of the world, when there is a nationalist movement, language is one of the first elements. Take a look at any people in revolt who want to establish a strong identity, who are trying to affirm their self-identity.