

L'IDENTITÉ CRÉOLE DANS LA LITTÉRATURE ANTILLAISE

By

Carole B. Borne

A DISSERTATION

Submitted to  
Michigan State University  
In partial fulfillment of the requirements  
For the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of Romance and Classical Languages

1999

## ABSTRACT

### L'IDENTITÉ CRÉOLE DANS LA LITTÉRATURE ANTILLAISE

By

Carole B. Borne

The topic of this dissertation deals with the representation of France in the Caribbean. It focuses on the struggle between assimilation and cultural integrity in the population on the islands of Martinique and Guadeloupe and in Guyana, where France is omnipresent in everyday life. It aims to analyze the typology of the relationship between French and Caribbean culture from the viewpoint of the latter.

Using post-colonialist critics like Frantz Fanon's Peau Noire, Masques Blancs (Black Skin, White Masks), Glissant's Discours Antillais (Caribbean Discourse), Homi Bhabha's Location of Culture (and his notion of cultural hybridity) and Éloge de la Créolité (In Praise of Creoleness) by Barnabé, Chamoiseau and Confiant as a theoretical starting point, this dissertation attempts to reconceive Creoleness, and explores the dimension offered by the present multi-faceted relationships between France and its former colonies of the New World. Colonized in the 17<sup>th</sup>

been French overseas departments (DOM) since 1946. The status of DOM, problematic and alienating, seems to be a continuation of the assimilation process into the dominant culture started in colonies.

The autobiographical novels by the Martiniquean Patrick Chamnoiseau, Chemin-d'école (School Days), and Joseph Zobel's La Rue Cases-Nègres (Black Shack Alley) serve to illustrate the extent of French representation and French values and culture as an interference in the Caribbean through the education system. The novel La Fête à Paris by Joseph Zobel presents the experience of the Caribbean living in France, and Les Bâtards by Guyanese Bertène Juminer, their life in France and their attempt at returning to the native land. Finally, the specificity of the Caribbean woman will be explored.

## ACKNOWLEDGMENTS

I would like to thank Dr. Laurence Porter for his availability and continuous support through this intellectual journey, Mr. Patrick Chamoiseau and Mr. Raphaël Confiant for contributing their time and insight to this research, Dr. Anna Norris, Dr. Anne Meyering, and Dr. Salah Hassan for their enthusiasm, Dr. Luciano Picanco and Dr. Lucia Florido for their humour and patience, and encouragements, Dr. Jose Jackson and Ms. Jacqueline McLeod for their faith and support, and Ms. Yvette Borne for being there.

## TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION.....	1	
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE		
ASPECTS HISTORIQUES, SOCIO-CULTURELS ET POLITIQUES		
DE LA REPRÉSENTATION DE LA FRANCE AUX ANTILLES.....		12
CHAPITRE 1		
BASE THÉORIQUE POST-MODERNE/POST-COLONIALE.....		29
I. La notion de représentation et de formation du		
sujet.....		30
II. Théories fanoniennes sur la situation		
coloniale.....		40
III. Théories glissantienues.....		49
IV. Homi Bhabha et le sujet colonial.....		56
CHAPITRE 2		
LA FRANCISATION COMMENCE PAR L'ÉDUCATION.....		62
I. <u>La Rue Cases-Nègres</u> de Joseph Zobel.....		68
II. <u>Chemin-d'école</u> de Patrick Chamoiseau.....		95
CHAPITRE 3		
L'ANTILLAIS VIVANT À L'ÉTRANGER ET L'EXIL		
LA FRANCE ET LES NÉGROPOLITAINS.....		117
I. L'exil et la question d'identité nationale..		121
II. Le Noir dans la France métropolitaine:		
Josepn Zobel: <u>La Fête à Paris</u> .....		137
III. Le Négropolitain de retour en Guyane:		
<u>Les Bâtards</u> de Bertène Juminer.....		161
CHAPITRE 4		
L'ÉCRITURE FÉMININE CARIBÉENNE.....		181
CONCLUSION.....		195
BIBLIOGRAPHIE.....		208
NOTES.....		223
ANNEXE.....		240

## Introduction

Deux événements ont motivé cette recherche. Le premier est d'ordre personnel; il fait suite à une conversation anodine que j'ai eu, en qualité de présidente de l'Association des Étudiants Caribéens du campus, avec M. Keith Williams, directeur de l'Association Alumni de Michigan State University; M. Williams est d'origine caribéenne (des Bermudes) et sert de conseiller pour la-dite association caribéenne. Il me faisait part de ses impressions sur la Martinique où il avait récemment séjourné. Sa remarque fut celle-ci: "La Martinique? Mais c'est la France! Il n'y a rien de vraiment exotique en Martinique. Tout y rappelle la France et ses valeurs!" Au lieu de m'insurger contre son commentaire, j'ai eu un moment de pause: ces mots se faisaient l'écho d'une de mes réflexions après mon dernier séjour en Martinique il y a neuf ans de cela. Se pourrait-il que nous ayons raison? Le statut juridique de la Martinique tendrait à valider cette position. En même temps, n'est-il pas simpliste de limiter la Martinique à l'influence de la France? Ma curiosité était piquée.

L'autre événement-moteur est d'ordre politique et historique. L'année 1998 a marqué le 150ème anniversaire de la fin de l'esclavage aux Antilles françaises. Le 17

avril a été déclaré Jour National de célébration en France et aux Antilles, et Radio France Outremer (RFO) a réservé son antenne à ce sujet. A travers la Martinique, la Guadeloupe, et la France, des activités ont été organisées. A la lumière de cette date historique, que dire de l'état actuel des relations entre la France et les Antilles? Daniel Maximin, écrivain guadeloupéen et chargé des activités culturels en France et aux Antilles en vue de cette commémoration, s'empresse d'en faire l'apologie. Selon lui, il ne s'agit pas d'oublier le passé; au contraire, il faut retenir les leçons des erreurs passées si l'on veut travailler pour l'avenir des Antilles. Phrase passe-partout? Là n'est pas le propos de s'étendre sur le passé, mais de fouiller les éléments (sociologiques, culturels, politiques, économiques) du présent afin de comprendre la position des Antilles dans cette relation ambivalente qu'ils entretiennent avec la France. Et une fois les données actuelles posées, il convient de réfléchir sur l'avenir et de proposer des solutions. \_\_\_\_\_

Jusqu'à la fin du XIXème siècle, la littérature antillaise était quasi inexistante; elle n'a ainsi jamais pu exprimer l'image qu'elle se faisait de la France. Cela ne veut pourtant pas dire que les Antilles n'ont jamais été représentées en littérature, mais plutôt que celle-ci avait dû passer par les écrivains

français, qui malheureusement dans l'ensemble ont faussement représenté le quotidien antillais. Ces auteurs ont, en fait, offert au monde une vision tronquée, édulcorée des Antilles, vision qui correspondait aux valeurs françaises sur ses colonies. Car ce n'est pas avant la fin du XIXème siècle que les écrivains antillais auront à leur possession les moyens techniques (maison d'édition, public...) afin d'exprimer leur (bien- ou) mal-être quotidien que l'on pourra vraiment accorder foi à la représentation fictive des relations entre les Antilles et la France. L'idéologie coloniale du siècle des Lumières présente dans les romans produit des images singulières où l'Occident se rêve dans des figures symboliques qu'il a créées et façonnées à son image. L'idéologie coloniale a donné la notion du Bon Nègre et a entraîné la naissance de stéréotypes.<sup>1</sup>

La poésie d'inspiration antillaise ne s'est véritablement développée qu'à partir des années 1900-1920: les lettrés créoles ont commencé à poser de manière spécifique les problèmes de l'acculturation. Le pouvoir colonial étant pouvoir total, il n'était pas seulement ségrégatif, excluant notamment de la vie officielle la couleur noire, le parler créole, les problèmes sociaux; il était aussi agrégatif, dynamisant, unissant malgré lui sur le même sol des cultures

distinctes. Au XXème siècle, la littérature d'inspiration antillaise devient véritablement antillaise. Des auteurs locaux vont désormais commencer à occuper le devant de la scène, de ne plus laisser aux auteurs de la Métropole "dire leur âme antillaise". Ils vont revendiquer pour eux-mêmes la légitimité de la parole antillaise. Il s'agit d'écrivains tels que René Maran, Joseph Zobel ou Aimé Césaire. Ce sont eux, et bien d'autres compatriotes, qui vont à contrario repenser les relations franco-antillaises, dans toute leur polyvalence et complication, et donner à leur tour leur image de la France et des Antilles. On assiste au développement des réveils indigénistes dans les îles<sup>2</sup> des Antilles, issus d'un regain d'intérêt pour le folklore et les croyances populaires d'origine africaine (contes créoles, vaudou, etc...). Le réveil antillais à Paris vers la fin des années 1920 a lieu chez les étudiants noirs. Ce sont, comme nous l'avons vu, les mêmes étudiants, qui ont reçu une éducation française (primaire et secondaire aux Antilles, et universitaire en France), qui vont interroger le système colonial français et la politique assimilationniste à la française, trouvant leur source critique et présentant une image de la France qu'ils ont puisée dans leur vécu.

Cette thèse vise à explorer les dimensions offertes par les rapports complexes actuels, provoqués par la

situation passée, entre la France et les Antilles. On se limitera ici à la Guadeloupe et à la Martinique parce que ces deux îles sont, de par leur statut administratif particulier, des cas exemplaires. Les départements choisis ici sont distincts des autres îles précisément parce qu'elles demeurent des possessions coloniales de la France; la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane ont été intégrées à la France en 1946 et "jouissent" actuellement du statut de Département Français d'Outremer (DOM).

La question qui occupe toute notre attention concerne la représentation de la France dans la littérature antillaise. Quels aspects de cette représentation sont les plus significatifs? De nombreux éléments de réponse peuvent déjà se déceler dans le comportement des Antillais au quotidien. Dans la littérature antillaise, ce n'est pas seulement la situation et les déboires des Antillais et Guyanais qui intéressent les auteurs. Une grande importance est accordée aux Antillais vivant en France. Cela avait commencé, entre autres, avec Césaire et son Cahier d'un retour au pays natal (1939). De nombreux auteurs ont suivi sa trace, tout en la critiquant, parmi lesquels Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé chez nos contemporains. Comment la présence des

Métropolitains (Blancs, Noirs?) est-elle cataloguée dans les romans antillais? D'où vient le surnom Négropolitain qui dénote peut-être un jugement critique? Dans quels romans et oeuvres peut-on le rencontrer? On constate tout de même que l'Antillais vivant en France est très souvent mal perçu par l'écrivain. Il existe des exemples précis (dans l'oeuvre de Condé, Chamoiseau et autres) où le rôle de l'Antillais vivant en France est franchement négatif, où son passage (obligé?) par la France ne lui a rien apporté de valorisant. Quelquefois même, dans certains cas, la France a corrompu l'individu irrémédiablement. Quel est l'impact d'un tel constat? Cela signifie-t-il que les auteurs ne considèrent pas les "négropolitains" de France comme des Antillais à part entière? Cette question devient pertinente lorsque l'on se rend compte que la majorité des écrivains antillais sont passés à un moment ou un autre par la France métropolitaine, et ont reçu leur éducation supérieure dans les écoles françaises.

La notion d'exil, qui se répercute sur l'identité d'un individu, est une question brûlante. On va tenter d'élargir la question en se demandant comment les écrivains, malgré l'impression persistante qu'ils ont perdu contact avec la population, peuvent toujours représenter la parole/les revendications/la conscience populaire/nationale antillaise tandis qu'ils vivent à

l'étranger? Peuvent-ils toujours être son porte-parole? Il serait enrichissant de discuter la question de la légitimité et de la nationalité d'un auteur ou d'un artiste résidant à l'étranger avec les écrivains de la Créolité, Chamoiseau et Confiant. D'ailleurs il est à noter que la plupart des écrivains antillais d'aujourd'hui vivent à l'étranger en France ou ailleurs: Glissant, Condé, ... Est-ce que cet exil les empêche de se réclamer d'une identité antillaise? A priori, la réponse serait négative si l'on tient compte de la sensibilisation régionale de l'auteur, le déplacement en France ne devrait pas lui faire perdre cette habitude d'esprit propre à sa terre natale. Un auteur comme Édouard Glissant ou Maryse Condé, marqué par le régionalisme, ne perd pas forcément contact culturellement avec les Antilles. Afin d'en débattre, nous allons largement nous servir des théories développées par Homi Bhabha dans Location of Culture sur l'emplacement de la culture et la manière dont le sujet colonial se définit culturellement.

L'intérêt principal de ce travail se porte sur la lutte entre l'assimilation et l'intégrité culturelle des Antillais de Martinique et Guadeloupe. La France prédomine dans la vie quotidienne de la population de ces deux îles. La Martinique et la Guadeloupe, anciennes colonies françaises, ont choisi, par la force des

choses, de devenir des Départements Français d'Outremer en 1946. Néanmoins l'objet de cette thèse n'est pas d'explorer l'évolution de la situation depuis la départementalisation, mais plutôt de rechercher les multiples apports de ce statut ou ces pertes du point de vue culturel. Quels sont les changements significatifs qu'on peut observer plus spécifiquement dans le domaine culturel? Qu'ont réalisé les Départements d'Outremer depuis?

Ceci amène à réfléchir sur la notion d'identité nationale qui est sans aucun doute à la base de notre étude. Qu'est-ce qu'être Antillais? Une vague successive de mouvements culturels, littéraires s'efforce d'identifier et de définir l'être/l'étant antillais (la Négritude, l'Antillanité et à l'heure actuelle la Créolité). Quels sont les paramètres de ces différents concepts? Il faut absolument définir ce qui caractérise l'identité antillaise, question sur laquelle nous n'allons pas nous attarder, mais qui marque le point de départ de notre étude. Car il est problématique de parler d'identité ethnique lorsque l'on n'est pas une nation indépendante, mais un rattachement à une métropole - ethnique s'entend au sens de nation, de peuple. Ce mouvement de littérature ethnique aux Antilles est parallèle au développement des littératures Afro-américaine, Native-américaine, Chicano aux États-

Unis. La culture antillaise par exemple ne provient pas de l'hybridité marginale de deux univers imperméables (français et caribéen), mais il semble plus judicieux de parler de transculturalité et de littérature syncrétique transnationale spécifiques aux Amériques.

Certaines des questions brûlantes ici concernent les défis culturels, la possibilité d'utiliser le Créole comme une langue officielle à côté du français (tout comme à Haïti), les défis économiques qui attendent les DOM, la résistance (ou l'absence de résistance) de la part de la population locale envers la domination française, et par-dessus tout, le maintien de l'identité créole (terme à définir absolument tant sa complexité est grande) sans abandonner l'apport français. La recherche sur l'identité antillaise et sur l'inclusion de la culture française dans cette culture est originale à plus d'un titre. Elle comble une lacune dans ce domaine. La Négritude et l'Antillanité restaient plutôt dans la théorie. La tentative pour se resaisir en tant qu'Antillais créolophone est un idéal partagé par la majorité des Antillais actifs de premier rang.

Personne n'a encore examiné le rôle de la représentation de la France et de la culture française comme interférence au coeur des Antilles. La question de l'interférence entre ces deux forces (la culture française et antillaise) telle qu'on peut la saisir dans

la littérature et dans la vie quotidienne n'a pas encore été débattue. Les enjeux de la situation de base sont multiples: il s'agit d'une communauté d'Antillais pauvres(?) qui se battent(?) pour le droit de coexister avec une communauté riche (de Français?). Bien entendu la situation n'est pas aussi simple. Le manque d'argent serait peut-être une authenticité proche de l'origine. L'auteur riche et connu qui affirme la créolité semble affirmer quelque chose d'une société à laquelle il n'appartient plus tout à fait.

Mais pour qui et comment s'opère la re-possession culturelle et politique? A qui ce geste va-t-il profiter? Quel est le statut de cette re-possession dans un monde post-colonialiste? Toute cette problématique est au coeur de cette thèse. Le fil conducteur pour unir les éléments de ce projet peut se trouver dans la lutte entre l'assimilation et l'intégrité, drame qui risque toujours d'aboutir à une rechute dans la banalité. Ou bien l'Antillais est englouti par la chose française, ou bien l'Antillais se projette dans le vide, où la communication de l'écrivain antillais avec le lecteur français -- qui constitue l'essentiel commercial de son public -- n'est plus possible.

L'essentiel de la représentation des auteurs choisis -- c'est-à-dire René Maran, Léon-Gontran Damas, Joseph Zobel, Patrick Chamoiseau, Maryse Condé, Bertène

Jumener -- se porte sur les éléments suivants: la France sous forme d'idée, dans les objets culturels, dans les objets étrangers. On s'interrogera également sur l'importance de chacune des catégories précitées dans l'imaginaire de ces auteurs. Et parallèlement à la typologie des rapports entre la France et les Antilles-Guyane sous la perspective de cette dernière, nous allons analyser le choc des représentations opposées dans le débat général et dans le débat intérieur des personnages. Le protagoniste parviendra-t-il à l'équilibre mental et émotionnel qui lui permette de faire le tri, d'accepter le bien et de rejeter les mauvaises influences?

## CHAPITRE PRELIMINAIRE

### Aspects historiques, socio-culturels et politiques de la représentation de la France aux Antilles

Ce chapitre tourne autour de trois points essentiels: en premier, la distinction classe/caste (social, classe, race et couleur), ensuite la psychologie coloniale: le paternalisme européen, et enfin sur deux facteurs actuels aliénants: la départementalisation et la francophonie.

Avant d'aborder spécifiquement la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane et d'analyser comment les auteurs antillais envisagent le rôle joué par la France dans la formation de leur identité, de leur nationalité présentes, il convient de revoir les structures coloniales mises en place et "institutionnalisées" par la France aux Antilles depuis son arrivée dans la région, et de comprendre les changements qui ont été mis en place depuis la départementalisation des anciennes colonies françaises. Il ne s'agit point ici de revoir dans ses détails les plus sordides de l'esclavage dans les colonies françaises, mais plutôt d'analyser comment, aujourd'hui en 1998, la situation actuelle de dépendance des Antilles est le résultat direct d'une politique

française coloniale et assimilationniste.

La politique coloniale française correspond à une tendance trouvée chez tous les pays européens qui se sont installés aux Amériques. La colonisation -- et plus tard l'esclavage -- trouve sa justification dans la politique mercantile des nations européennes, sous formes de lois de navigation et de puissantes compagnies commerciales, l'objectif principal pour chacun étant de parvenir à une suprématie commerciale sur ses concurrents. Ce faisant, chacun de ces pays a laissé ses marques et son lot de hiérarchies et de préjugés dans les îles qui étaient sous leur domination. La situation est compliquée par l'ambivalence des Français mêmes: dominer une colonie pauvre en matières premières vaut-il la peine? Des arguments économiques entrent en jeu. Les Antilles ne sont pas rentables pour la France.<sup>3</sup>

Entre le 16ème siècle et le 19ème siècle, l'Amérique du Nord, Caraïbes, Amérique Centrale et Amérique du Sud) ont utilisé les ressources manuelles et physiques des esclaves afin de maintenir le développement économique des colons européens. Anglais, Français, Espagnols, Portugais et Hollandais se sont partagés cette région du monde. La diaspora africaine aux Amériques est due à la traite transatlantique d'esclaves. Dans la zone qui nous intéresse plus particulièrement ici, la Caraïbe, des rivalités entre

ces divers pays se sont produites<sup>4</sup>. Souvent les différentes îles sont passées de la domination d'un pays à un autre, ou bien partagées à la diable.

Progressivement, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, la canne à sucre -- et le coton surtout dans les îles Sous le Vent et en Amérique du Nord -- va remplacer l'indigo, le tabac et le café, pour devenir la culture dominante, profitable aux Antilles. Parallèlement, des millions d'esclaves africains vont être importés dans les Amériques afin de travailler sur les plantations, même après l'abolition officielle du commerce d'esclaves en 1807. Le nombre de plantations sucrières va se multiplier rapidement. La plantocratie naissait et prospérait. Elle se justifiait ainsi [c'est ma traduction]:

La culture du sucre a mis en valeur le prestige et la valeur des colonies et a contribué à instaurer les structures sociales de l'ancien système colonial en l'espace d'une génération. Elle a aussi conduit à une centralisation politique. [...] la demande d'esclaves et la culture sucrière et d'autres biens devinrent inextricablement liées. Les esclaves africains sont devenues cruciaux à (la survie) des plantations puisqu'on croyait fortement que leurs exigences en main-d'oeuvre ne pouvaient pas être satisfaites par les serviteurs en contrat

d'apprentissage européens. L'instauration de compagnies commerciales qui pratiquaient la traite d'esclaves africains a donné à la théorie mercantile une autre tournure. (Thompson 34)

C'est en 1626 que la France s'installe définitivement en Guadeloupe, en 1635 en Martinique. Le gouvernement français, tout comme celui des Anglais, a eu des difficultés à imposer des politiques restrictives aux planteurs dans leurs colonies. Quand le gouverneur, envoyé par le ministre Colbert, est arrivé aux Antilles en 1664, les planteurs réclamaient le droit d'acheter des esclaves et des biens en provenance des îles anglaises, parce que la Compagnie Française des Antilles ne parvenait pas à répondre à leur demande. Les gouverneurs des colonies françaises de Martinique et de Guadeloupe avaient reçu des instructions strictes de Colbert de ne pas faire de commerce avec les autres pays. De nombreuses tensions en ont résulté entre la France et ses colons. Grâce aux efforts du gouverneur Bertrand d'Ogeron et au labeur des esclaves africains, Saint-Domingue devient au XVIIIème siècle, le plus important producteur de canne à sucre des Antilles. Et en 1697, avec le Traité de la Paix de Ryswick, la France acquiert les deux tiers d'Hispaniola (qui appartenait à l'Espagne) et la rebaptise Saint-Domingue (maintenant

Haïti).

A la lumière de ce contexte colonial, il s'agit ici de comprendre quelles sont les stratégies (par là, on entend, les méthodes, les mesures et les techniques) mises en place par les propriétaires d'esclaves pour maintenir le système d'esclavage aux Antilles. Ces méthodes visant à faire des esclaves africains des bêtes de somme englobaient tous les domaines --juridiques, économiques, politiques, militaires, sociaux et psychologiques--, accompagnées de forts préjugés. Bien qu'elles différaient légèrement d'une île à l'autre, d'une domination européenne à une autre, on peut tout de même observer des points communs aux méthodes de la plantocratie. On pouvait observer des critères tels que le lieu d'origine, les préjugés, les préférences, la couleur de peau, la religion. Certaines de ces pratiques ont, non seulement intensifié les différences de statuts dans les sociétés d'esclaves, elles ont également conditionné les relations sociales passées et présentes.

Les esclaves étaient uniquement considérés pour leur valeur marchande et leurs capacités physiques (et reproductives après la fin de la traite). Et la majorité des esclaves qui débarquaient aux Amériques étaient parqués sur les ports pour la vente, inspectés comme des animaux -- partie d'un cérémonial chargé de briser l'esprit de résistance de l'esclave --, vendus et

transportés directement dans les zones rurales afin de travailler dans les champs, ou bien vers d'autres zones d'activités telles les mines. Seule une minorité d'esclaves se trouvaient dans les zones urbaines. De ce fait, l'univers de l'esclave noir était le plus souvent limité à la vie sur la plantation. Leur vie était commandée par les règles mises en place par les maîtres blancs. Qui plus est, les esclavagistes séparaient soigneusement les membres des familles et des ethnies, afin d'entraver la communication entre les esclaves et de rendre difficile la tâche des fauteurs de résistance<sup>5</sup>. Ils devaient passer par une acculturation au nouvel environnement du Nouveau Monde. Ainsi devient-il plus facile de comprendre les comportements ambigus des Africains et de leurs descendants dans les Amériques, comportement résultant de plusieurs siècles de constant conditionnement, propagande, mépris et brutalité. L'institution d'une stratification de castes basée sur la couleur de peau a été une stratégie supplémentaire que les Européens ont utilisé afin de maintenir la plantocratie pendant tous ces siècles.

La frontière entre la classe (statut économique) et la caste (couleur de peau) était floue, même après la fin de l'esclavage, et se retrouve sous d'autres formes aux Antilles de nos jours. De façon très schématique, on pouvait dénombrer les cinq catégories qui suivent:

d'abord les blancs qui gouvernaient (planteurs, marchands, ...), ensuite les blancs subordonnés (économistes, personnes qui supervisaient les plantations, ...), puis les serviteurs blancs (sous contrat d'apprentissage, ...), les gens de couleurs et les noirs libres ("noirs de Guinée", "noirs créoles"), et finalement les esclaves noirs. Ces divisions raciales et ethniques étaient liées à la position sociale et réglaient la division des tâches et des fonctions des esclaves.

Tous ces détails, lorsque l'on dépasse leur dimension factuelle inhumaine (notamment, les mauvais traitements infligés aux esclaves), expliquent l'importance de porter son attention sur les séquelles psychologiques actuelles de cette politique. Car les divisions raciales avaient donné naissance, aux XVIIIème et XIXème siècles, à la hiérarchie sociale/raciale suivante<sup>6</sup> aux Antilles françaises. En tête de la hiérarchie, on trouvait le Gouverneur (représentant la France). En seconde position, venaient les officiers royaux: agents gouvernementaux de France, officiers administratifs et autres (fonctionnaires...). Ensuite, les Grands blancs correspondaient aux propriétaires absents en permanence des colonies mais qui tiraient une large part de leurs revenus de leurs plantations. Puis,

on trouve les riches planteurs blancs (appelés les Seigneurs à Saint-Domingue, les Messieurs en Martinique, la Bourgeoisie en Guadeloupe), les planteurs créoles (blancs nés dans les colonies attachés aux contrôleurs des colonies), les Petits blancs (blancs pauvres, appelés avec dérision les petits colons blancs). Venaient ensuite les noirs libres et les mulâtres. Ces derniers étaient appelés aussi les gens de couleur ou les Affranchis et certains possédaient des plantations. Et tout en bas de l'échelle, venaient les esclaves (noirs, mulâtres - bossales et Créoles), qu'on sous-divisait entre les nègres ouvriers qui travaillaient dans les champs et les nègres de jardin travaillant dans les cases comme domestiques. La distinction, née de leurs maîtres blancs, entre les esclaves noirs nés aux Antilles (créoles) et ceux nés en Afrique (bossales) a pénétré la conscience de ces deux groupes, affectant leurs relations. Les bossales ont subi une double discrimination: de la part des blancs et des noirs créoles. Chaque groupe a développé des préjugés contre les autres, les Créoles adoptant une attitude méprisante et supérieure envers les Bossales. Bien sûr la couleur de peau jouait un rôle essentiel dans cet antagonisme, les Créoles étant généralement plus "métissés", moins foncé de peau que les autres, et se considérant comme supérieurs. Ainsi dans l'agencement de la hiérarchie

sociale, les blancs se trouvaient ainsi tout en haut de la pyramide économique et sociale. Il était clair dans les esprits que plus on était clair de peau, plus la promotion sociale était aisée. La classe sociale et la couleur de peau étaient donc combinées. On trouve de nombreuses subdivisions parmi les mulâtres. C. L. R. James dénombrait 128 divisions dans les gradations et les nomenclatures de couleur. Quoique les divisions étaient rigidelement maintenues, elles mettaient en lumière les antipathies et les hostilités qui existaient à l'intérieur de la société coloniale. Les divisions raciales recensées par Pierre de Vassière<sup>7</sup> (entre métisse, quadron, quarteron, mestif, capre, griffe) sont déjà en elles-mêmes préjudiciables. Elle dénote de l'importance accordée par la France à la race et la couleur de peau.

Dans les Antilles françaises (et plus généralement dans les Amériques), les préjugés de couleur et les tactiques de division des blancs ont généré une haine entre les différents groupes de couleur. Les blancs détestaient les noirs, mais semblaient détester les mulâtres plus encore. Ces derniers haïssaient les blancs et les noirs de la même manière. Et cette haine mutuelle se perpétue aujourd'hui parce que toutes sortes d'avantages et d'injustices sont liées à cela, que vous apparteniez à tel groupe ou à tel autre. La couleur de

la peau est transcrite dans l'esprit des noirs, comme une conséquence directe de l'esclavage: la couleur était pensée en termes de corrélation directe entre la qualité humaine et la pigmentation de peau. Pendant longtemps, les noirs considéraient comme supérieurs les noirs qui étaient clairs de peau. En fait, plus une personne était claire, plus elle était vue comme supérieure (parce qu'elle avait la possibilité de progresser dans l'échelle socio-économique avec le moins de difficultés). La population locale a dû également faire face à toute une suite de jugements, paternalisme et autres préjugés coloniaux engendrés et répandus dans la littérature française. La situation aujourd'hui n'a que très lentement changé quant à cette racialisation de la vie sociale. Les auteurs antillais qui vont faire l'objet de cette thèse, les Guadeloupéennes Maryse Condé et Gisèle Pineau, les Martiniquais René Maran, Joseph Zobel et Patrick Chamoiseau, et les Guyanais Léon-Gontran Damas et Bertène Juminer, fortement conscients de ce "bagage" culturel et psychologique, vont s'atteler à le dénoncer.

L'historique des rapports économiques, culturels et politiques franco-antillais fait apparaître la perduration de la situation de dépendance des départements français d'outremer. L'année 1946 est une date charnière dans ces rapports, car 1946 marque le

début de la départementalisation des anciennes colonies françaises d'Outre-mer (la Martinique et la Guadeloupe). Il convient de réfléchir aux implications de ce nouveau statut économique et politique pour les Antilles et la Guyane, en puisant dans les textes officiels de mise en place de la départementalisation et en s'attachant à comprendre quelle a été sa réception aux Antilles et en France et comment la littérature et la presse de l'époque a vécu le changement. Depuis les années 50, les Antilles dans leur ensemble ont beaucoup évolué tant sur le plan politique, que sur le plan économique et social. Le secteur des services et du tourisme s'est développé en concurrence avec l'activité agricole et les progrès enregistrés dans le domaine social sont notables. Cependant force est de constater que leur marge de manoeuvre est toujours conditionnée par la métropole française car les groupes de pouvoirs restent toujours prégnants et continuent d'influencer la vie économique et politique des Antilles. Les Blancs-créoles ou békés constituent toujours des pôles de décisions. "Il n'est d'ailleurs pas exagéré d'avancer que les planteurs blancs, pour préserver leurs privilèges, contribuent à freiner une industrialisation dont ils ne contrôleraient pas forcément les capitaux." (Taglioni, 30) Pour bien comprendre les changements perçus, il faut partir de la dénomination Départementalisation qui représente déjà

une aliénation (à tous les niveaux) pour les Antilles, et de la notion de Francophonie pour comprendre à quel point il est difficile voire vain de tenter de minimiser la part prise par la France à l'heure actuelle dans la constitution de l'identité antillaise.

La Guadeloupe, la Martinique et la Guyane (ainsi que la Réunion) ont la particularité de ne pas être simplement intégrées à la Métropole mais d'y être assimilées en tant que départements (loi du 19 mars 1946) et régions (loi du 31 décembre 1982). Par définition, un département est une "collectivité territoriale administrée par le conseil général de circonscription administrative dirigée par le préfet." (Larousse, 1997) Ce statut a été octroyé aux départements français d'outremer (D.O.M.), il y a une cinquantaine d'années, mais dans un contexte mouvementé et polémique. Les DOM sont incorporés au champ institutionnel de l'Etat Français. Ils ne bénéficient d'aucune autonomie particulière car l'État français est responsable des organes législatifs, exécutifs et judiciaires. Et depuis la loi du 2 août 1984, les DOM profitent également de la dévolution, au même titre que les autres régions françaises, avec cependant des mesures d'adaptation rendues nécessaires par leur situation particulière.<sup>8</sup> La Départementalisation est

souvent ressentie comme l'étape finale du processus d'assimilation des populations de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Guyane et de la Réunion. Elle a été établie, au terme d'une ardente campagne dominée par le chef de file de la Négritude, Aimé Césaire. Cette réforme administrative avait pour but de transformer ces anciennes colonies françaises d'outremer en les intégrant au territoire national (administrées comme des départements français). En fait, elle consacrait l'accession des populations locales (noirs, mulâtres, etc...) de ces colonies à l'égalité totale des droits avec les blancs. Et en 1982 ce statut a été entériné par l'officialisation des Antilles et de la Guyane comme région française. La Départementalisation, tout comme la régionalisation ont été toutes deux considérées en leur temps comme une grande victoire par ses bénéficiaires, surtout sensibles à la conquête de l'égalité. Les esprits ont beaucoup évolué depuis: aujourd'hui les militants noirs des Antilles prennent surtout en considération les effets d'aliénation, de spoliation culturelle et psychologique, de perte d'identité que cette loi implique pour la population locale. Cette assimilation des DOM à la Métropole n'évite pas les mouvements séparatistes en Martinique (le MIM, Mouvement pour l'Indépendance de la Martinique) et Guadeloupe (l'UPIG, Union Populaire pour l'Indépendance de la

Guadeloupe) avec moins de succès. "Bien que le fruit d'une minorité politique, ces groupes indépendantistes ont eu une influence certaine dans les Antilles françaises durant la décennie passée et ont perpétré quelques attentats." (Taglioni, 66) Les idées défendues par ces mouvements trouvent leur fondement dans la grave crise économique et sociale que traversent la Guadeloupe, la Martinique et la Guyane. La départementalisation fait donc aujourd'hui l'objet de bilans mitigés, malgré l'impact financier et économique de ce rattachement pour les DOM.

De son côté, le concept de Francophonie demeure extrêmement controversé, comme toute rhétorique ayant pour origine le pouvoir et le libre débat. On en débat depuis des années, une conférence annuelle a lieu, dans l'un ou l'autre de ses États membres, afin de faire progresser les institutions et la coopération de ses membres. La Francophonie entend intégrer sous une même effigie des États linguistiquement français. Certains intellectuels, par exemple, rejettent ce concept d'une communauté de langue au nom de la pluralité linguistique nationale, et au profit des langues vernaculaires, qui de toute évidence souffriraient de cette intégration, parce que, le français demeure l'apanage d'une couche minoritaire privilégiée. On reproche notamment à cette institution d'être une cause perdue, de se centraliser

sur Paris, au lieu que la culture et la création soient encouragées sur l'ensemble du champ dit francophone. Et si la francophonie, censée privilégier une plus grande collaboration culturelle, n'était qu'une nouvelle forme de colonialisme, de domination, plus subtile, plus insidieuse sous couvert de culture? Une domination en remplacerait une autre? Tous ces points de saillie compromettent fortement la viabilité de la francophonie institutionnelle. Il est d'autres points à ne pas négliger quand on aborde un tel sujet.

Parler de monde francophone semble en soi presque une hérésie. Car comment, sans paraître eurocentrique, mettre ensemble l'Afrique, les Caraïbes, le Québec<sup>9</sup>, au nom du simple fait que ces différentes régions parlent français et ont subi à une époque ou à une autre l'influence de la France? Par exemple, parler français et écrire en français pour un Québécois et un Africain n'est pas la même chose: le Québécois affirme ainsi son identité alors que l'Africain sa perte d'identité en tant que colonisé. Le terme de littérature francophone est une autre prolongation de cette mauvaise formulation. À long terme, ce travail cherche à établir une remise en question de la notion eurocentrique d'une identité et une littérature commune des Amériques et démontrera qu'il n'y a pas de centre<sup>10</sup>, mais plutôt un carrefour des cultures dans les Amériques. Édouard

Glissant, dans Poétique de la Relation (1990), a développé l'image du rhizome, préconisée par Gilles Deleuze et Félix Guatarri:

La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour; [Deleuze et Guatarri] lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. (23)

Comme l'indique George Lang<sup>11</sup>, par cette définition, Glissant admet que les identités sont multiples, polyvalentes, complexes, notion postmoderne dans ses implications. Et c'est cette diversité chez un même individu qui nous intéresse plus particulièrement ici, elle est à la base de la question identitaire antillaise.

La francophonie et la départementalisation, en dépit des nombreuses critiques constituent, dans l'esprit des pouvoirs publics français, une avancée significative pour se démarquer de l'attribut négatif attaché à la francisation des anciennes colonies françaises. C'est une avancée dans le pas de la coopération des pays membres. On ne peut aborder une

telle problématique sans tenir compte de la littérature anti-assimilationniste et anti-coloniale, car la francité serait ici ce qu'on repousse, l'assimilation ce qu'on vomit. La francisation serait perçue par le colonisé comme un repoussoir; c'est un état à rejeter, car nuisible à la santé mentale de l'Antillais. A quelles enseignes connaît-on la francité? Il faut faire des distinctions sur la notion de "francité"; c'est un mot porte-manteau pour englober tout ce qui est négatif. La francisation de la population des anciennes colonies devrait avoir un caractère de fierté, de légitimisation, à l'instar du pavillon français que les navires doivent arborer pour montrer leur immatriculation aux registres français. Mais tel n'a pas toujours été le cas. La francisation, en remplissant cette fonction administrative a eu des répercussions psychologiques que les écrivains de la Négritude, l'Antillanité et la Créolité n'ont pas manqué de souligner, tout en les nuancant. A étudier l'image qu'ils se font de la France et l'impact que celle-ci a sur leur existence, le grand changement notable semble se tourner vers la créolité.

## CHAPITRE 1

### Base théorique postmoderne/postcoloniale

Le terme de représentation est chargé de sens et de complications que l'on va tenter de démêler. La problématique explorant les interférences de la culture française avec la culture antillaise (dans la littérature de cette dernière) présuppose évidemment que la voix du narrateur se confond avec celle, plus générale, de la population; et dans ce cas, l'auteur serait bien entendu le porte-parole de ses compatriotes, et par son jeu d'écriture, il les représenterait. On va s'en tenir pour le moment à cette fonction de représentant de l'auteur antillais, en insistant surtout sur le message qu'il transmet et le témoignage (de la vie quotidienne, sociale) qu'il apporte. A ce titre, l'écrivain ne donne pas naissance à son oeuvre sans subir l'influence de son bagage culturel et idéologique.

## **Section I**

### **La notion de représentation et de formation du sujet**

Althusser analyse la formation sociale en conjuguant de façon complexe les notions d'idéologie, de politique et d'économie.<sup>12</sup> Selon Catherine Belsey, l'idéologie -- comme moyen linguistique -- s'inscrit dans, et imprègne tout discours. C'est une manière de penser, de parler et d'expérimenter. Elle affirme:

The text is seen as a way of arriving at something anterior to it: the convictions of the author, or his or her experience as part of that society at that particular time. To understand the text is to explain it in terms of the author's ideas, psychological state or social background. (13)

L'écrivain antillais n'échappant pas à cette règle, délivre son texte (construction discursive) en observant la société qui l'entoure. De la même façon que la littérature française traitant des Antilles était chargée de préjugés et d'opinions préconçues, l'auteur antillais, en tant qu'être social, est conscient des faits passés et de l'actualité qui, d'une certaine façon, conditionnent son écriture qu'il le veuille ou non. Ce conditionnement est à mon sens positif, dans la

mesure où l'auteur, en tant que porte-parole, permet de rendre compte d'une situation sociale, économique, psychologique, qui l'affecte directement, lui et ses compatriotes. Si l'on admet cette potentialité, sans pénétrer ses complexités, on peut examiner les diverses représentations de la France que l'auteur antillais offre à son lecteur, en tant que témoignage ou dénonciation. Belsey constate:

... meaning is socially constructed, and the social construction of the signifying system is intimately related, therefore, to the social formation itself. On the basis of Saussure's work it is possible to argue that in so far as language is a way of articulating experience, it necessarily anticipates in ideology, the sum of the ways in which people both live and represent to themselves their relationship to the conditions of their existence. Ideology is inscribed in signifying practices -- in discourses, myths, presentations and representations of the way "things" are -- and to this extent it is inscribed in language. (42)

Les différences que produisent le langage semblent naître d'une organisation sociale d'ensemble. De la même manière que la littérature française<sup>13</sup> a présenté, spécialement depuis le début du XVIIIème siècle, une image biaisée, stéréotypée de l'Antillais, empreinte

d'une idéologie coloniale paternaliste, la littérature antillaise du XXème siècle va s'attacher à dépeindre comme elle le ressent l'image qu'elle a de la France, les liens privilégiés que ces deux entités entretiennent. Pour ce faire, tous les éléments idéologiques influençant la vie quotidienne et sociale interviennent ici dans la formation de l'individu en tant que sujet :

The Central ISA [Ideological State Apparatuses] in contemporary capitalism is the educational system, which prepares children to act consistently with the values of society by inculcating in them the dominant versions of appropriate behaviour as well as history, social studies and, of course, literature. Among the allies of the educational ISA are the family, the law, the media and the arts, all helping to represent and reproduce the myths and beliefs necessary to enable to work within the existing social formation. (Belsey, 58)

Ainsi l'idéologie, grâce à tous les accessoires mis à sa disposition, permet à l'individu de se constituer en tant que sujet social.

Mais, en se démarquant de toute idéologie, une fonction subjective (si l'on peut dire) du sujet devient possible. La personne qui parle va se distinguer de l'autre par son discours, par le langage. C'est sur ce

dernier que j'aimerais m'attarder afin de démontrer la non-uniformité, la complexité subjective de l'individu antillais. "Language is possible only because each speaker sets himself up as a subject by referring to himself as I in his discourse".<sup>14</sup> (Benveniste, 225) Parce que l'idéologie supprime le rôle du langage dans la construction du sujet -- au sens althussérien de personne assujettie --, l'individu se reconnaît de la façon dont l'idéologie s'adresse à lui en tant que sujet, l'appelle par son nom, lui reconnaissant ainsi son individualité et la part qu'elle joue dans sa formation sociale.

Dans la théorie de Lacan (que va redévelopper plus tard Homi Bhabha), l'individu est en réalité un sujet divisé: il faut une division entre le "je" qui est perçu et le "je" qui perçoit pour qu'ait lieu la phase du miroir, dans laquelle l'enfant se perçoit comme Autre, comme image extérieure à sa perception de lui-même. Dans le langage, une autre division s'opère entre le "je" du discours (le sujet de l'énoncé) et le "je" qui parle (le sujet de l'énonciation). Il y a donc une contradiction entre le sujet conscient (qui apparaît dans son propre discours) et le sujet qui s'y représente partiellement (celui qui parle et dont il est inconscient): "The subject is the site of contradiction, and is consequently perpetually in the process of construction,

social formation".<sup>15</sup> (Belsey, 65) Parce que la subjectivité est constamment en transformation, et si l'on accepte les théories lacaniennes sur l'influence du langage dans la construction du sujet, il est évident que la littérature -- en tant qu'un des outils d'expression les plus performants --, a un impact considérable sur la façon dont les gens se définissent et conçoivent leurs rapports avec le monde où ils vivent. Certains textes littéraires donneront l'impression de remettre en question cette conception du monde, et de jeter le voile sur les relations imaginaires complexes entre les individus et les conditions réelles de leur existence. C'est cette fonction de la littérature qui va aiguiller nos analyses de la façon dont les oeuvres antillaises nous révèlent l'aliénation, la mauvaise conscience de l'assimilation culturelle derrière la relation ambiguë qu'entretient la France avec ses départements d'outremer.

La problématique du langage dans l'ambiguïté relevée des rapports entre les Antilles et la France continue, même si le débat prend une autre tournure. Il ne s'agit plus pour l'écrivain des Antilles de choisir une langue au détriment de l'autre. La diglossie antillaise est un phénomène indiscutable: le français est la langue utilisée au niveau scolaire, administratif, gouvernemental, officiel, et le créole

est le langage populaire utilisé au quotidien. Autre fait indéniable: la prédominance du français dans la vie antillaise. Le rêve lointain des créolistes de se promener dans les rues de Fort-de-France ou de Point-à-Pitre et de rencontrer des panneaux indicateurs dans les deux langues (français et créole) ne semble pas prêt à se réaliser. N'ont-ils pas déjà, dans l'ensemble, fait leur choix? En effet, la majorité des auteurs antillais ont opté pour le français comme langue d'expression privilégiée. À leurs débuts, des auteurs comme Raphaël Confiant (d'origine Martiniquaise) croyaient vraiment à la possibilité de transformer le créole en une langue littéraire. Ils ont commencé leur carrière d'écrivain en créole; mais ils ne trouvaient pas de lecteurs: le public ne suivait pas. C'est son ami Patrick Chamoiseau qui a conseillé à Confiant de composer en français. Ironie pour ce créoliste que de rencontrer la notoriété et un certain confort matériel en allant contre ses objectifs initiaux, à savoir de favoriser les écrits en créole, s'exprimer dans la langue représentant la théorie et l'idéologie qu'on défend! Au début de sa carrière, Confiant ne concevait que le créole pour dire le malaise et le mal-être culturel antillais qu'il voulait dénoncer. Utiliser le créole était une manière de revendiquer son originalité identitaire, de montrer la richesse linguistique du créole.

20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

Mais écrire en français ou en créole, est-ce là le véritable débat? Si l'on reprend les théories lacaniennes précédentes, le sujet est divisé entre le "je" de l'énoncé et le "je" de l'énonciation, quelle que soit la langue de référence. Et auquel cas, l'énonciateur peut tout de même avoir des difficultés à faire passer son message. N'est-il pas plus systématique de choisir la langue de la majorité? Celle de la masse que constitue votre public? Certains pourraient arguer qu'il est bien facile de se laisser tenter par le matérialisme aux dépens de la langue que les intellectuels veulent préserver. Cela est, à mon sens, un faux problème puisque le français reste, avec le créole, les langues maternelles des Antillais: ces derniers sont bilingues. Pour Chamoiseau comme pour Confiant, l'objectif qui était de proclamer et de valoriser la spécificité antillaise est encore possible, même en employant le français, car le message reste le même, et cette écriture originale devient profuse et ancrée dans les Antilles. Et si l'écrivain antillais s'exprime en français, c'est sans aucun doute parce que cette langue lui parvient aussi naturellement que le créole. La formation sociale de l'Antillais l'a incité à dénigrer l'un (le créole) au profit de l'autre (le français), mais la réalité est là: le français et le créole sont devenues leurs langues maternelles. Voici ce

que Barnabé, Chamoiseau et Confiant déclarent à ce sujet dans Éloge de la Créolité:

Mais nos histoires, pour une fois généreuses, nous ont doté d'une langue seconde. Elle n'était pas à tous au départ. Elle ne fut longtemps que celle des oppresseurs-fondateurs. Nous l'avons conquise, cette langue française. Si le créole est notre langue légitime, la langue française (provenant de la classe blanche créole) fut tour à tour (ou en même temps) octroyée et capturée, légitimée et adoptée. La Créolité, comme ailleurs d'autres entités culturelles, a marqué d'un sceau indélébile la langue française. Nous nous sommes appropriés cette dernière. Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphosé beaucoup... Bref, nous l'avons habitée... Notre littérature devra témoigner de cette conquête. (46-7)

L'écrivain antillais est également conditionné à utiliser le français en vertu du statut officiel de cette langue à tous les échelons de la vie des îles; l'éducation et les programmes scolaires sont en français et imitent le modèle métropolitain français. George Lang explique:

... literacy in creoles is everywhere preceded by literacy in the lexifiers, this despite the best

efforts of those committed to education in creoles and the orthographies they must be predicated upon. In short, to be a writer in a creole means in particular to have assimilated and mastered its lexifiers's literary values, a most peculiar form of alterity that I call auto-alterity. (196)

Les auteurs de la créolité, Barnabé, Chamoiseau et Confiant se considèrent comme des écrivains créoles, non parce que leur langue discursive est le créole, mais plutôt par la nature même de leur écriture. Confiant constitue peut-être une exception en ce domaine, puisqu'il semble être le seul de ces écrivains à s'être lancé en langue créole, à avoir prouvé qu'il pouvait exprimer de nobles notions en créole, qu'il avait peut-être atteint cette auto-altérité.<sup>16</sup> La définition de George Lang ne semble pas décrire la position des auteurs de la Négritude -- à l'exception d'Édouard Glissant et son concept d'Antillanité. Est-ce parce que selon lui, ces derniers n'ont pas atteint d'autonomie littéraire dans la langue créole, mais en français? C'est un pas que beaucoup ont malheureusement franchi allègrement, mais qui ne tient point compte de la particularité de cette écriture.

Toutefois il ne s'agit pas uniquement de s'exprimer en créole, car tous les écrivains mentionnés ici maîtrisent parfaitement le créole, et sont conscients

des diverses connotations lexicales qui y sont attachées. Cette langue -- ou langage, terme que les linguistes s'appliquent à employer -- est la leur. Certains, avec plus d'adresse et de succès que d'autres, en jouent, manipulent les lexiques, au gré de leur fantaisie. Mais là n'est point le but de cette thèse; l'intérêt ici réside dans les motifs cachés derrière cette utilisation du créole -- ou même son absence -- dans leurs oeuvres. Que dénote le langage sur leurs liens avec la France? Comment parviennent-ils à représenter la France? Pour ce faire, nous allons nous attacher aux théories défendues par Frantz Fanon, Édouard Glissant et Homi Bhabha dans notre interprétation de la représentation de la France dans la littérature antillaise et l'analyse de leurs rapports.

## Section II

### **Théories fanoniennes sur la situation coloniale**

A la suite des écrivains de la Négritude, le Martiniquais Frantz Fanon a vécu directement la départementalisation des anciennes colonies françaises des Antilles à la fin des années 1940. Son oeuvre, primordiale, marquante, va nous servir tout au long de notre thèse afin de faire comprendre les rapports de l'Antillais avec la France, et la suite (logique?) qui en découle dans la littérature antillaise. Fanon s'est interrogé sur les rapports particuliers que les colonisés entretiennent avec leurs anciens colonisateurs. Sous l'influence de ses idées et de ses analyses, les Antilles ont produit une génération d'écrivains fortement engagés, remettant continuellement en question la domination des valeurs françaises aux Antilles. À un moment où l'Afrique vivait le problème de la décolonisation surtout dans une opposition Blanc-noir, l'affirmation d'une identité culturelle n'avait pas l'air de résoudre les problèmes les plus cruciaux et une nouvelle aliénation guette les masses populaires soit-disant décolonisées. On va surtout centrer notre analyse sur Peau Noire, Masques blancs (1952)<sup>17</sup>, dans lequel Frantz Fanon (1925-1961), conscient des dimensions politiques et économiques des problèmes créés

par le colonialisme, choisit de traiter en priorité l'aspect socio-psychologique. Il utilise ses connaissances en psychiatrie pour entreprendre une autopsie de l'esprit caribéen. Fanon analyse les "syndromes" du racisme et du colonialisme, la position du noir vis-à-vis de la civilisation blanche, le comportement de l'opprimé et celui de l'opresseur, le phénomène du mimétisme et de l'aliénation. Il expose ici le réseau des complexes et des obsessions qui sont enracinés profondément dans le psyché antillais. En identifiant ce qu'on peut appeler une crise d'identité, Fanon offre aux écrivains un large champ d'exploration.

Le colonialisme français ne cherchait pas uniquement la domination politique et économique, mais la domination culturelle et idéologique aussi. Cet objectif était appliqué avec beaucoup de zèle par la politique d'assimilation. Et le maître-mot de la pensée fanonienne, dans Peau Noire, Masques Blancs, sur la situation du colonisé est l'aliénation. Il l'utilise pour identifier les complexes d'infériorité de l'individu qui tente de se distancer de lui-même. L'assimilation a créé l'aliénation, un des traits les plus nocifs de la colonisation. Fanon ajoute à l'aliénation la notion d'annihilation de soi. Il pense que l'Antillais, cherchant à s'échapper de lui-même, de son individualité, a fini par réprimer son identité,

provoquant ainsi une névrose. Il suggère que ceux qui n'ont pas subi d'assimilation culturelle ne souffrent pas d'aliénation.

L'équation de Césaire, dans Discours sur le colonialisme (COLONISATION = RÉIFICATION = DÉPERSONNALISATION = DÉSÉQUILIBRE) rejoint les conclusions de Fanon sur les problèmes de la colonisation. Fanon analyse les diverses attitudes stéréotypes des blancs envers les noirs et les tentatives de ces derniers pour résister au processus d'"objectification": "le nègre est un jouet entre les mains du blanc; alors, pour rompre ce cercle infernal, il explose". On sent chez Fanon le conflit intérieur entre les exigences imposées par l'assimilation et le besoin d'autonomie. Il définit un portrait clinique de l'homme noir, victime des préjugés de couleur et des complexes d'infériorité qu'il a intériorisés. "Toute névrose, tout comportement anormal, tout éréthisme affectif chez un Antillais, est la résultante de la situation culturelle". Dans le chapitre le plus long de son essai, "Le nègre et la psychopathologie", Fanon parle de cette névrose, et utilise l'idée de la catharsis collective et l'exemple de magazines de luxe. L'enfant noir antillais s'identifie progressivement avec le colonisateur blanc, dans certains cas, contre ses propres intérêts. Les romans autobiographiques des

Martiniquais Joseph Zobel et Patrick Chamoiseau, qui vont nous servir d'illustration, s'appliquent à dépeindre le conditionnement subi par l'enfant Antillais dès son plus jeune âge et la politique d'assimilation imposée par la France aux Antilles.

L'éducation primaire et secondaire qu'a reçu Fanon à la Martinique dans les années 1930 et 1940 a largement suivi la route toute tracée de la politique française d'assimilation. Les seuls livres disponibles étaient les manuels scolaires officiels centrés sur les gloires du pouvoir métropolitain et de l'Empire français. Comme dans les autres colonies françaises de l'époque, l'assimilation a été la politique officielle, par lequel les populations locales pouvaient accéder à la citoyenneté française et jouir de tous les privilèges accompagnant cette "promotion". L'assimilation allait de pair avec l'éducation française. En vertu de leur statut de membre d'un département d'outremer, les étudiants martiniquais lisaient les mêmes livres et prenaient les mêmes examens que les Français métropolitains. On leur enseignait l'histoire et la culture de France comme si c'était la leur:

Fanon and his brothers learned French patriotic songs; French culture was exalted to the skies; French language, French literature, French history, French mannerisms were accepted with uncritical

adulation as the only legitimate way of life.

(Hansen, 19)

L'impact de ce martellement était clair: il a servi à développer chez les Antillais un profond sentiment d'identification personnelle avec la culture et la manière de vivre françaises, au détriment du substrat africain, continuellement "dénigré". Dans l'aliénation telle que Fanon l'expose, le groupe colonisé a été séparé de son individualité, de sa culture, de ses conditions d'existence, de sa société.<sup>18</sup>

Le drame du colonisé longtemps asservi et né au cours de siècles d'humiliation a entraîné la dégénérescence, la mort à petit feu de tout un peuple. Le Noir, que le colonisateur a inférieurisé, animalisé, chosifié à tel point qu'il a honte d'être Noir, honte de sa race, et prend le colonisateur pour son seul et unique modèle susceptible de lui donner le salut, objet de ses rêves<sup>19</sup>:

En Europe, le mal est représenté par le Noir [...]. Le bourreau, c'est l'homme noir, on parle de ténèbres, quand on est sale on est noir -- que cela s'applique à la société physique ou morale. On serait surpris si on prenait la peine de les réunir du très grand nombre d'expressions qui font du Noir le péché. (152)

Fanon décrit les faits en rapport avec l'Europe, lieu

d'origine, selon lui, de toute la domination. Pour l'Européen, tout ce qui est négatif, sale doit être noir, donc inférieur et sans valeur, sinon nocif ou infecte.

C'est la politique française d'assimilation qui a provoqué les phénomènes d'aliénation. Par l'aliénation culturelle, le décolonisé subit la supériorité du colonisateur. La frustration vécue par le colonisé forme son aliénation en développant des processus d'identification dans un contexte raciste. L'aliénation devient possible grâce à la dégradation culturelle. Des facteurs tels que l'éducation et la langue du colonisateur restent les instruments les plus puissants de l'aliénation systématique de la population locale. Dans les colonies, le colonisateur a tout d'abord imposé sa langue au colonisé: "le Noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sienne la langue française". (14) La langue du colonisateur est devenue la langue officielle, la langue du commerce et des affaires. La capacité de bien s'exprimer dans cette langue était (est toujours) un garant d'accès automatique à un statut supérieur dans le système colonial (et dans la société antillaise actuelle):

Dans un groupe de jeunes Antillais, celui qui s'exprime bien, qui possède la maîtrise de la

langue [française], est excessivement craint; il faut faire attention à lui, c'est un quasi-Blanc.

(16)

Bien parler le français dénote non seulement des capacités linguistiques, mais aussi un degré d'acculturation et d'acceptation des manières de vivre du blanc. On voit par là que le français n'est donc pas seulement un moyen de communication, c'est aussi un "artifice social", une marque de valeur. Quand on adopte la langue du colonisateur, on accède à tout un monde de possibilités, des modes de pensée, des comportements<sup>20</sup>:

Nous attachons une importance fondamentale au phénomène du langage. C'est pourquoi nous estimons nécessaire cette étude qui doit pouvoir nous livrer un des éléments de compréhension de la dimension pour autrui de l'homme de couleur. Étant entendu que parler, c'est exister absolument pour l'autre.

(13)

Bien parler le français donne un certain pouvoir à l'Antillais. La classe moyenne martiniquaise ne parlait pas créole à ses enfants, mais seulement à leurs serviteurs qu'elle considérait comme inférieurs. À l'école, les enfants qui s'exprimaient en créole étaient méprisés par les maîtres d'école et ridiculisés par les parents. Joseph Zobel et Patrick Chamoiseau vont nous donner un aperçu de ce phénomène de dévalorisation du

langage créole dans respectivement, La Rue-Cases-Nègres et Chemin-d'école.

Et pour Fanon, l'Antillais qui émigre en France se croit divinisé lorsqu'il revient au pays:

Le Noir qui entre en France change parce que pour lui la métropole représente le Tabernacle [...]. Il y a une sorte d'envoûtement à distance, et celui qui part dans une semaine à destination de la métropole crée autour de lui un cercle magique où les mots Paris, Marseilles, la Sorbonne, Pigalle représentent les clés de voute. Il part et l'amputation de son être disparaît à mesure que le profil du paquebot se précise. Il lit sa puissance, sa mutation, dans les yeux de ceux qui l'ont accompagné. "Adieu madras, adieu foulard..." (18)

Il doit pourtant faire face à la dure réalité en métropole:

... l'Antillais ne se pense pas Noir; il se pense Antillais. Le nègre vit en Afrique. Subjectivement, intellectuellement, l'Antillais se comporte comme un Blanc. Or c'est un nègre. Cela, il s'en apercevra une fois en Europe... (120-1)

On voit là les dangers du processus d'assimilation et du système éducatif qui l'alimente: loin de préparer le jeune Antillais à la vie adulte dans la société française, ils agissent comme des facteurs traumatisants

et tétanisants.

Selon le postulat de Fanon, on parvient à la conclusion que le colonisé est un être libre, mais aliéné. Et du fait de la relation paternaliste née de l'esclavage et de la colonisation qui se poursuit encore aujourd'hui sous de nouvelles formes, l'Antillais apprend à se considérer comme inférieur et à évaluer sa relation à la France comme indispensable à sa survie. Une situation de dépendance (économique, affective, littéraire même), qui ne semble pas vouloir s'estomper, s'est instaurée entre les Antilles et la France. Les ouvrages que nous allons analyser font la part belle aux théories fanoniennes sur la psychologie du colonisé.

### **Section III**

#### **Théories glissantiennes**

A la suite de Fanon, le Martiniquais Édouard Glissant explore les dimensions offertes par la situation coloniale dans Le Discours Antillais (1981) et dans ses romans, dans lesquels il prône le concept d'Antillanité. La Négritude césairienne a ouvert le passage vers l'antillanité. Mais tandis que la Négritude accentue les racines africaines de la tradition noire antillaise et souligne le caractère universel des valeurs culturelles d'origine africaine, la conception de l'antillanité formulée par Glissant accepte à priori l'idée d'une culture syncrétique d'un amalgame se composant de contradictions, d'ambivalences et mêmes d'apories. L'antillanité est une théorie critique de la réalité antillaise. D'un avenir présentant le divers, le spécifique, alliés aux relations globales, devrait prendre position contre les tromperies de la chronologie coloniale.

L'impulsion vers l'unité et le souci avec le potentiel créatif des Caribéens sont au centre de l'oeuvre de Glissant, dont l'écriture reflète une tentative de réconcilier les éléments divers de l'héritage caribéen, pour parvenir à l'harmonie en dehors des tensions historiques. L'antillanité ne

rejette pas la Négritude, mais plutôt, c'est un concept né du besoin d'énoncer le "nouveau cri" des descendants d'esclaves déracinés, de réconcilier la perte des racines africaines avec un certain sens d'appartenance à un monde unique et fertile. Mais Glissant ne ressent pas le besoin de comprendre et de réinterpréter l'histoire des Caraïbes. L'antillanité, selon Glissant n'interroge pas l'histoire officielle évidente, ni une contre-histoire univoque de colonisé qui serait symétrique de la première. Il part de l'expérience de l'esclavage, primordiale à son sens. Pour lui, on se définit en termes de relation avec l'autre. Donc les Martiniquais se sont définis par rapport aux Français. Glissant établit une véritable "archéologie du savoir" antillais, par la perspective de la différence (l'Antillanité). Il considère la société antillaise à travers de multiples différences: différence raciale, sociale, historique, culturelle, géographique. "C'est par la différence et dans le divers que s'exalte l'Existence".

La littérature et la théorie sociale, l'histoire sont étroitement liées dans la pensée de Glissant. Parce que les mythes (ordre, retour vers le passé) et les contes restent en dehors du temps, ils ne peuvent pas se geler. Le mythe préfigure l'histoire, et n'est pas symbolique. L'histoire dont Glissant parle commence avec un "h" majuscule: c'est une Histoire

totalisée/continuante. On construit l'histoire en reconstruisant la mémoire collective, et le sens collectif du moi. Sa notion de continuité fait référence à certains peuples d'Afrique qui continuent de respecter leurs croyances religieuses en arrivant dans les Amériques. Il s'agirait dans ce cas de pays comme Haïti. La Martinique et la Guadeloupe n'en ont pas fait l'expérience du fait de l'interpénétration de la culture française aux Antilles et de la politique d'assimilation de la France. La réversion implique la notion de retour vers ses racines, vers l'origine, afin de reconstruire son identité. L'identité est liée à l'origine, bien que le retour vers l'Afrique (continent aux cultures diverses) demeure impossible. La réversion devient une autre dimension politique. Comment définir l'identité vers laquelle on retourne? Glissant considère que l'importance de l'histoire dans la fiction du Nouveau Monde (García Márquez, Carpentier) relève d'un sens de manque historique --une réponse passionnée à l'absence d'information, une expression d'envie, dans laquelle les questions, le voyage dans la passé, comptent plus que l'arrivée problématique. "La poétique de l'écart et de l'errance ouvre le poète au mouvement du monde". L'errance ouvre l'individu aux rencontres fertiles avec l'autre (cf. l'esthétique de la diversité prônée par Glissant).

Le projet de Glissant se résumera pour l'essentiel à l'élaboration d'une "littérature volontaire": une poétique du paysage et l'invention d'une méthodologie interne d'approche et de lecture des sciences sociales aux îles antillaises. Le paysage (l'arbre géant...) est la clé du passé caché, vers les traces des ancêtres. L'écrivain s'efforce de créer dans cette zone de manoeuvre. Mais la culture martiniquaise se laisse progressivement gagner par les pressions socio-culturelles venant de la France. Glissant pense que les Martiniquais devraient prendre maintenant la place centrale dans le processus de création. L'écrivain devrait intégrer l'identité collective antillaise qui doit devenir le véritable générateur et sujet du texte. Et il craint pour le sens d'identité de la Martinique, compte tenu de la domination technologique et économique de la France. Son concept d'antillanité est un idéal de solidarité antillaise qui transcende les barrières géographiques et linguistiques entre les îles.

Glissant a développé une théorie du métissage (comme une rencontre avec l'Autre), et envisage la créolité de façon positive. Il pense qu'un phénomène de créolisation s'est produit aux Antilles. Pour Glissant, le métissage est rencontre et synthèse entre deux entités alors que la créolisation est un métissage sans limites, dont les éléments se multiplient à l'infini et

dont les résultats sont imprévisibles. La nation ne se conçoit pas comme une séparation; c'est un mode de la Relation non aliénée à l'autre qui devient ainsi autrui. Car le métissage en tant que proposition n'est pas d'abord l'exaltation de la formation composite d'un peuple; aucun peuple n'a été préservé des croisements raciaux. À l'opposition de la Négritude, Glissant pense qu'il est inopérant de glorifier une origine "unique" dont la race serait gardienne et continuatrice. Il ne parle pas d'une union harmonieuse des races. La poétique du métissage est "celle même de la relation: non linéaire et non prophétique".

L'antillanité ne s'est pas plus affirmée sur le mode mythique que n'ont fait les autres idéologies antillaises contemporaines. Elle a seulement aidé à lire deux types d'oeuvres: d'une part des fictions centrifuges qui reproduisent "l'unité des diasporas" (comme dans les romans de Maryse Condé) et la suit dans ses parcours officiels ou interlopes entre les îles originelles et l'Europe, l'Afrique, les Amériques continentales, les autres terres de la Caraïbe; d'autre part, en plus des oeuvres qui, au lieu de réduire comme naguère la Guadeloupe et la Martinique à quelques symboles (le papillon, l'igname), à quelques slogans, s'efforcent de dégager leur vérité de "pays". Jean

Barnabé remarquait dans Lettres Créoles que Glissant a compris que la créolisation antillaise, dans son chaos de peuples, de cultures et d'histoires, a fondé le rapport à la terre non selon les lois de la racine unique relevant du vieux monde, mais selon celles du rhizome, "cette racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable" (187). Pour Barnabé, plus concept que véritable mouvement littéraire, l'antillanité, rejetant les illusions générées par l'Afrique et l'Europe, accomplit le projet de domicilier l'écriture antillaise dans le champ naturel (natal) de son éclosion. Une langue française redevable à la rhétorique antillaise profonde plus qu'au champ des interférences syntaxiques ou lexicales fait de la prose de Glissant un outil de recherche original en constante subversion par rapport au français et en perpétuelle méfiance vis-à-vis des séductions faciles du créole.

Sa notion de diversion résulte de la pression du groupe dominant (la France) pour dévier les Antillais d'une identité créole. La France se réfère à la Martinique comme un D.O.M. (Département d'Outremer). Le processus d'assimilation passe par le refus/résistance d'une autre identité (antillaise) en dehors de ce qui n'est pas français. La reconstruction de la communauté

antillaise s'est faite par l'assimilation, perdant ainsi leur moi. L'imitation de la culture dominante se passe quand la culture mineure est entourée par une culture majoritaire et subit toutes sortes de pressions des cultures extérieures.

## Section IV

### Homi Bhabha et le sujet colonial

Un ouvrage plus récent va apporter plus de lumière sur les paramètres de représentation dans le comportement et la psychologie du colonisé: il s'agit du très acclamé essai d'Homi Bhabha, The Location of Culture (1994), dans lequel, appliquant la théorie structuraliste du signe au domaine post-colonial, Bhabha a eu pour objectif d'élaborer des théories sur les différents moments d'hybridité dans le discours culturel. L'oeuvre de Homi Bhabha dans la critique culturelle post-coloniale a été influencée par Derrida, mais aussi par la tradition psychanalytique Lacanienne et les théories fanoniennes. Sa théorie est centrée sur trois points principaux: le sujet colonial hybride, la nation divisée, et le processus translationnel et transnational de signification culturelle.

Dépassant l'idée de l'"Autre" coloniale comme "différent", Bhabha situe l'"Autre" comme différence. Le stéréotype unifiant l'Autre est basé sur un idéal blanc imaginaire. Dans un mouvement unifiant (métaphore) le stéréotype masque les différences humaines (métonymie). Pour être humain, le colonisé doit se conformer à l'idéal blanc. Cependant le colonisé ne peut pas se conformer à cet idéal, et ainsi, le perturbe

constamment. Le colonisé se constitue comme objet dans l'ambivalence de ce double mouvement.

La diversité culturelle est un objet épistémologique --la culture en tant qu'objet de la connaissance empirique-- tandis que la différence culturelle est le processus d'énumération de la culture, pouvant être connue, autoritaire, adéquate à la construction de systèmes d'identification culturelle. Il y a séparation entre le sujet de l'énoncé (dans une phrase) et le sujet d'énonciation (référence au temps présent et à un lieu spécifique). Bhabha parle d'un espace divisé d'énonciation. Bhabha voit le moi comme un produit du langage, non comme avec Condé, comme un objet essentiel et complet. En tant que produit du langage, le moi de Bhabha est toujours fragmenté (et non pas complet, ni autonome). Dès que le sujet parle, il se devise et ne peut ainsi jamais être "une chose en elle-même". Le sujet qui s'exprime (qui met les mots sur papier) est alors séparé des mots inscrits sur la page qui définit le sujet.

Le sujet est caractérisé par ses multiples positions. Selon Bhabha, la "multi-positionality" d'une femme de classe moyenne, par exemple, dépend de sa classe, son sexe, les frontières raciales et il est difficile d'affirmer laquelle de ces identités détermine ses choix politiques. C'est là qu'intervient son

argument du sujet hybride. Le pluralisme commence par la différence qui est finalement transcendée. Pour Bhabha, l'hybridité est devenue une nécessité historique, une marque de naissance de la pensée post-moderne. Le sujet (tout comme le signe) ne peut donc être autrement que divisé, ambivalent.

Pour Bhabha, la question d'identification n'est jamais l'affirmation d'une identité déjà donnée. C'est toujours le produit d'une image de l'identité, et la transformation du sujet en assumant cette image. L'identification est toujours le retour d'une image de l'identité qui porte les traces de la séparation de l'espace de l'Autre d'où elle vient. Homi Bhabha examine la question de culture dans le royaume révisionnaire de l'au-delà ("beyond"): la frontière ("boundary") de laquelle une présence se fait sentir. Bhabha traduit cette "boundary" en un espace liminaire d'hybridité culturelle. Il se réfère à un espace "in-between": manière d'aborder la question des identités sans les arranger dans des hiérarchies ou des espaces fermés. L'hybridité a lieu quand on appartient à plusieurs cultures en même temps, définie comme un espace, une nation, un État. L'hybridité est un problème de la représentation coloniale et individuelle qui renverse les effets du désaveu colonialiste, de façon à ce que d'autres connaissances "refusées" pénètrent dans le

discours dominant et minent les fondements de son autorité. L'hybridité culturelle réécrit la hiérarchie sous-entendue dans trois mondes, et reconstruit les mots d'un seul monde.

L'émergence d'un sujet colonial divisé menace non seulement de vaincre la représentation historisante des Lumières occidentale, mais de "déconstruire" l'unité de la nation occidentale elle-même. Dans le chapitre 8, "DissémiNation", Bhabha pense que le problème ne concerne pas uniquement l'identité ("selfhood") de la nation par rapport à l'altérité des autres nations. Nous sommes confrontés à la division interne de la nation, articulant l'hétérogénéité de sa population (148). À cause des migrations post-coloniales de masse des quatre dernières décennies, le monde s'est restructuré par une liminalité ou hybridité culturelle mondiale. Il n'y a plus d'espaces et de temps culturels homogènes. Une fois que l'espace-nation occidentale a été transformée par les Autres ethniques, la menace d'une différence culturelle devient un problème d'Altérité interne. De cette manière aussi, l'identité d'une nation est défiée et croisée par un mouvement supplémentaire d'écriture, qui corrompt le mythe de la collectivité et de la cohésion nationale. La culture est un processus de signification condamné à une division interne constante inévitable.

Dans le chapitre deux de Location of Culture (1994), intitulé "Interrogating identity", Bhabha s'interroge sur la question de l'identité. Dans le schéma de représentation manichéen occidental, l'Autre colonial a toujours été un objet fabriqué ("artifact"), ou une projection imaginaire d'identité, qui révèle un manque, une absence, un espace de division ("split space"). Il revoit la notion fanonienne existentielle de l'identité contradictoire du sujet colonial en termes du signe postmoderne de séparation. La conception poststructuraliste de la priorité du signifié met au premier plan l'Altérité ("Otherness") dérangeante du langage, révélant un espace de dédoublement. Cette Altérité subalterne, subversive du langage fournit à Bhabha une image parfaite du sujet colonial, qui a souffert autant de violence et de défiguration que le signifié hétérogène, mais dans sa nature divisée. Le sujet colonial, dépersonnalisé, disloqué, déplacé devient un objet incalculable, difficile à situer (de la même façon que le signifié avec sa matérialité impénétrable).

Les théoriciens abordés ici s'accordent pour blâmer les institutions coloniales lorsqu'ils tentent d'expliquer les paramètres de dépendance et d'aliénation dans lesquels les colonisés se trouvaient, et sont

encore actuellement. Quelle que soit l'image -- positive et négative -- de la France représentée dans la littérature antillaise, les deux forces en présence (la France et les Antilles, le colonisateur et le colonisé) sont liées, indissociables, complémentaires même selon certains. Examinons plus en détail, et de façon plus illustrative cette représentation de la France dans quelques oeuvres majeures de la littérature antillaise, à commencer par deux ouvrages d'auteurs martiniquais, La Rue Cases-Nègres de Joseph Zobel, puis Chemin-d'école de Patrick Chamoiseau, qui offre un portrait du système éducatif aux Antilles.

## CHAPITRE 2

### **La francisation commence par l'éducation: La Rue Cases-Nègres de Joseph Zobel et Chemin- d'école de Patrick Chamoiseau**

Certains diraient que l'héritage colonial n'est pas que négatif puisque les Antilles et la Guyane sont dotées d'un puissant système éducatif mis en place par les Français, dès le milieu du XIXème siècle.<sup>21</sup> Ces départements sont aujourd'hui dotés de façon homogène d'un bon système éducatif et de campus universitaires. Mais comme par le passé, les meilleurs étudiants bénéficient de bourses pour étudier en France<sup>22</sup>, perpétuant ainsi la formation à l'étranger d'une élite intellectuelle et véhiculant les principes des anciennes métropoles. Le système éducatif tel qu'il est organisé aux Antilles et en Guyane de l'école maternelle au lycée, à l'université est une réplique du modèle français à tous les points de vue. On sait que tous les auteurs antillais tels que Maran, Césaire, Condé, Confiant, Chamoiseau sont passés par les écoles françaises en France où ils ont tous reçu un conditionnement valorisant l'histoire et la culture française.

Frantz Fanon, et Léon-Gontran Damas avant lui, se sont eux aussi penchés sur la question de l'éducation

reçue par les Antillais et sur toute l'idéologie derrière son processus: ils ont fortement critiqué ce système éducatif qui n'était qu'un instrument pour la politique d'assimilation de la France dans ces colonies. Nous avons vu que, du fait de son statut de colonie, la population locale des îles antillaises et des Antilles ont dû subir un système éducatif biaisé, en dehors des réalités caribéennes.

Les écrivains antillo-guyanais sont tous issus du système éducatif français. Désigné comme le précurseur de la Négritude, René Maran<sup>23</sup>, qui a reçu avec Batouala, le Prix Goncourt en 1921, a suivi ce que nous appellerons le parcours quasi-typique de l'intellectuel antillais: il est né aux Antilles (en Martinique) et il a fait ses études en France et a vécu quelque temps en Afrique. Dans son ouvrage<sup>24</sup> consacré à la controverse entourant Maran, Femi Ojo-Ade affirme qu'il s'est révélé à un moment crucial, quand l'élite noire était à la recherche d'un leader spirituel. Maran semblait partager les certitudes de Senghor sur la suprématie de la culture française, de la langue française sur les langues africaines, et sur le langage créole. On assiste à une francisation linguistique et idéologique. Maran semble se préoccuper davantage de maintenir la notoriété de la France dans la communauté internationale: la France avait une réputation de libéralisme, d'humanisme

et d'égalité raciale qu'il fallait préserver à tout prix. Il est loin d'appeler les Africains à la révolte, mais demande plutôt au gouvernement français de remarquer les malversations qui ont eu lieu en Afrique, et de punir les offenses de certains de ses ressortissants au nom de la réputation de la France.

La définition de Homi Bhabha, ou même des postmodernes sur la subjectivité, éclaire fortement sur les motivations de Maran. Le sujet colonial est un être divisé: il est tiraillé entre l'image qu'il a de lui-même et de sa valeur et celle que la société dominante, la France en l'occurrence ici, lui a imposé de lui-même. Maran ne remet pas en question les structures fondamentales de la France, ni ses institutions, il interroge plutôt les excès de cette politique et les méfaits de certains Français en Afrique. De cette oeuvre transparaît sa conviction que la France reste essentielle à la survie de l'Antillais (ou de tout colonisé). Si l'Antillais doit être quelqu'un, il doit être avant tout français. Tout le roman valide cette impression. Maran ne parle pas de refus d'assimilation, ni de perte d'identité des Antillais, et pas un moment il ne remet en question la conviction que l'intelligence de la France et de ses institutions doit prévaloir. La France reste pour lui un idéal à atteindre, un état indispensable à sa survie.

Les chefs de fil de la Négritude<sup>25</sup> se sont amplement démarqués de l'attitude de Maran, et de la littérature conventionnelle française. Conscients de la difficulté de préserver leur identité, leur position refuse l'assimilation qui les guette, et que la politique française impose à ses colonies. Les poèmes de Léon-Gontran Damas<sup>26</sup>, sont chargés de protestations anti-racistes et anti-bourgeoises; ils repoussent avec véhémence l'assimilation à la culture dominante française.<sup>27</sup> Ils se distinguent fortement de son contemporain Aimé Césaire.<sup>28</sup> Damas, mulâtre guyanais -- et cette précision est d'importance ici -- dont la famille à tout fait pour l'assimiler aux blancs. Dans son premier recueil, Pigments, paru en 1937, il proteste contre les tentatives d'assimilation (notamment par l'éducation) de sa famille bourgeoise de Guyane qui ont rejeté leur passé, ayant accepté tout ce qui était français et européen.<sup>29</sup> Sa bataille était double: il cherchait non seulement à s'opposer à la domination culturelle de la France, mais également à sa famille, dont il ne partageait point l'adhésion totale, aveugle à la France. Damas semble avoir vécu son éducation à la française comme quelque chose de contre-nature, totalement imposée à lui et à son essence identitaire.<sup>30</sup> Il est allé jusqu'à renoncer à une civilisation qui a été si brutale envers ses ancêtres, et a rejeté avec

véhémence les fruits de cette assimilation, la fausse sophistication et les manières artificielles que sa mère a essayé de lui inculquer. Sa poésie exprime la situation d'un mulâtre qui a choisi sa négritude au lieu d'une reconnaissance, et la nécessité d'échapper à l'assimilation culturelle. Damas appelle à un retour vers soi, à agir positivement au sein de la collectivité antillaise et s'efforce d'atteindre une liberté pour soi et pour sa communauté, liberté qui rejette toute forme de colonialisme.

À l'instar de l'oeuvre de Damas, nous allons tenter d'illustrer cette perspective anti-colonialiste avec deux romans: La Rue cases-Nègres (1950) de Joseph Zobel et Chemin d'école (1994) de Patrick Chamoiseau. Le choix de ces deux ouvrages est justifié par leur sujet commun: ce sont des autobiographies et ils présentent une allégorie nationale; et on assiste à l'apprentissage scolaire d'un enfant martiniquais. Ces deux romans ont été composés après la départementalisation de la Martinique (1948). C'est l'occasion rêvée pour leur auteur respectif de dénoncer l'enseignement à la française et de décrier le caractère aliénant et discriminatoire de cette éducation.<sup>31</sup> Ce faisant, le portrait que Zobel et Chamoiseau tirent de la France est très significatif. De plus, choisir ces deux romans

autobiographiques, aux dires des auteurs -- du fait de leur aspect généralisant et de témoignage représentative de la situation de l'époque, leur expérience a été partagée par tous les Antillais -- nous permettent de faire des comparaisons significatives quant à l'évolution du statut des Antilles, de leur passage de colonie française à département d'outremer. Ces deux romans ont été composés avec un écart de plus de 40 ans: ce laps de temps suffit amplement pour constater, ou non, des changements dans les rapports entre la France et la Martinique (dans notre illustration ici) et pour dénoter les diverses empreintes idéologiques qui ont marqué ces ouvrages. L'ouvrage de Zobel est une rétrospective des études élémentaires, primaires et secondaires de l'auteur (dans les années 30, avant la départementalisation), tandis que Chamoiseau relate des faits survenus dans son enfance (dans les années 1960, après la départementalisation). Quels sont les composants de cette éducation et les variations que ces deux auteurs recèlent dans cet enseignement imposée par la France? Les tentatives de réponses à cette question vont également éclairer la représentation de la France dans ces deux ouvrages.

## **Section I**

### **La Rue Cases-Nègres de Joseph Zobel**

Le premier ouvrage, La Rue Case-Nègres de Joseph Zobel, est un chef-d'oeuvre du réalisme antillais qui a pour cadre le monde des travailleurs agricoles au sein de l'habitation cannière en Martinique dans les années 1930. Ce roman offre une description minutieuse, colorée, sans concessions à l'exotisme (à part les récits de M. Médouze), de la société martiniquaise durant la première moitié du XXème siècle. Zobel y expose les groupes socio-ethniques en présence aux Antilles, leurs conflits, les préoccupations politiques des uns et des autres, leurs croyances et leurs fantasmes. Ce roman de la plantation est dominé par la stratification sociale et raciale établie aux Antilles depuis l'époque de l'esclavage. Les valeurs françaises se retrouvent à tous les échelons de la vie quotidienne.

Dans toutes les plantations antillaises, la hiérarchie du personnel blanc et noir était dirigée par le planteur résident, ou s'il était absent par le gérant (ou gèreur). Ces dirigeants jouaient un rôle administratif. C'étaient rare qu'ils supervisaient directement les esclaves; ils laissaient ce travail à un ou plusieurs de leurs économes. Les économes devaient faire la comptabilité, du secrétariat, la supervision

des distilleries,... l'inspection du travail dans les champs, et la direction des rotations des équipes jour et nuit lors de la préparation du sucre, de la mélasse et du rhum. Hiérarchiquement les commandeurs étaient inférieurs à l'économe. Quant aux esclaves, historiquement, ils étaient divisés entre les "esclaves de case" (domestiques) et les "esclaves de jardin" (travaillant dans les champs). Une rivalité entre ces deux catégories se jouait car la première était en général "mieux traitée" que la seconde. Les esclaves de case, vivant près du maître dans la "grand'case", intériorisaient l'attitude de leurs maîtres sur le travail, la couleur et la race. Les esclaves de jardin vivaient dans des "cases-nègres" dans des conditions précaires, sous-alimentés. Le roman de Zobel semble apporter la preuve flagrante à une critique faite à l'époque par les intellectuels antillais, à savoir que la fin de l'esclavage n'a pas apporté la fin de l'attitude paternaliste et autoritaire de la part des maîtres. Le statut social est toujours associé à la position individuelle dans l'éventail de la couleur; la richesse et les privilèges ont continué à être proportionnés avec la blancheur relative de la peau. En ce premier quart du XXème siècle, en Martinique, la possession et la direction des plantations et des usines étaient toujours aux mains des blancs locaux (que les

Martiniquais appellent les "békés").

Ce roman autobiographique est centré sur une plantation de la Martinique entre les deux guerres. Zobel emploie l'outil traditionnel du nouveau venu qui emmène le lecteur avec lui tandis qu'il pénètre et explore les réponses physiques et émotionnelles d'un univers clos. C'est un roman d'initiation, du passage, du village à la ville, de l'enfance à l'âge adulte (apprentissage), de l'ignorance (illétrisme) vers la connaissance (alphabétisme), du mythe à l'histoire, de l'oralité à l'écriture. C'est l'ouverture de l'horizon spirituelle et matérielle de l'enfant. On assiste au passage d'une servitude (travail épuisant sur les plantations des Blancs) à une autre (le domestique, le repassage de Délia, le "chauffeur", homme à tout faire comme Carmen, le jardinier comme Jojo, dans les maisons des békés de l'île).

Durant les sept premières années de sa vie, José Hassam, le petit héros de l'ouvrage, était inconscient des distinctions subtiles de classe et de couleur, héritées de la société de plantations. Cet enfant noir, est né et élevé sur une plantation de canne à sucre par sa grand-mère, M'man Tine. Au départ il est trop jeune pour comprendre les frustrations des travailleurs et l'intensité de leur désespoir. Les yeux de José vont s'ouvrir progressivement sur l'interaction de la couleur

et de la classe, d'abord dans la Martinique rurale, et plus tard, sur la Route Didier de Fort-de-France (la capitale). Il passera de l'émerveillement d'une enfance agreste à la découverte des horreurs de l'exploitation des travailleurs nègres par les blancs créoles, puis des injustices générées par la société coloniale urbaine, celle de Fort-de-France où il se rend après avoir réussi "à l'examen des bourses" octroyée par la France aux Antillais les plus méritoires. La Route Didier avec les villas de ses riches békés, et l'appendice des taudis des domestiques est une réplique du contraste entre la grande case du maître et les cases-nègres des esclaves sur les plantations, telle la Rue Case-Nègres elle-même, où José habite.

José a la chance d'échapper à sa destinée (c'est-à-dire le travail épuisant dans les champs de canne qui est le lot de tous les habitants de la Rue Case-Nègres), grâce à l'ambition et aux sacrifices de sa grand-mère, M'man Tine.<sup>32</sup> Ce savoir qu'elle veut qu'il acquiert par dessus tout, c'est celui du monde blanc moderne auquel certains hommes de couleur peuvent avoir accès, en opposition totale à l'univers de concentration ou de plantation au sein duquel le savoir est réservé à la minorité blanche créole. La Rue Case-Nègres est donc aussi le chant funèbre de la société d'habitation traditionnelle, telle qu'elle a fonctionné en Martinique

pendant près de trois siècles, et dont on retrouve encore à l'heure actuelle les séquelles. Il faut ajouter à cela le poids d'un passé, toujours présent et non encore assumé, qui pèse sur certains personnages; les querelles de l'épiderme qui opposent ça et là Mulâtres et Noir; et les croyances religieuses chrétiennes mélangées avec des pratiques ancestrales toujours vivaces.

José subit l'influence de M'man Tine<sup>33</sup> qui fait son éducation sociale. Dévouée, (lucide?), elle se sacrifie et se tue à la tâche pour assurer à José une destinée meilleure, hors des champs de cannes. En insistant pour que José travaille bien à l'école et fasse des études au collège en faisant tout pour qu'il accède au lycée, elle accepte les valeurs coloniales françaises (d'accomplissement des bons). C'est une femme d'un courage exemplaire, même si elle semble prôner une assimilation comme seul moyen de sortie des noirs de la Martinique, car elle a compris que la mobilité sociale passe par l'éducation. Pour M'man Tine, plutôt l'école que le travail des champs: elle ne semble même pas se rendre compte des pièges de l'assimilation derrière ce plan. José devient pour elle le symbole d'un espoir permis, d'un avenir meilleur dans un monde où le présent, fait d'une exploitation systématique qui frappe sans distinction hommes, femmes et enfants, s'impose à

tous avec une étonnante agressivité. De plus elle lui inculque des valeurs (européennes) qu'elle considère comme les bonnes manières: manger en utilisant des couverts, etc...

Dans la première partie, l'enfant subit passivement sa condition d'assimilé et d'exploité, et se laisse entraîner par les autres enfants du bourg. Il va mettre en pratique, dans les IIème (pages 103-212) et IIIème (pages 213-311) parties, les leçons apprises de M. Médouze. Ce "vieillard producteur de récits" fait son éducation spirituelle. Également, comme source d'une conscience historique, il fait redécouvrir à José son passé perdu, qui ne se trouve pas dans les manuels scolaires. Au contraire de l'ombre planante (presque comme une menace) de la France, Médouze représente une contrepartie physique, proche de l'enfant. C'est grâce à leur affection mutuelle qu'il est à même d'aider José à ne pas se laisser entraver par le passé. Médouze, mélancolique du passé et de ses racines, va devenir le Mentor, le guide spirituel, l'initiateur de José. C'est grâce au contact et à l'influence de Médouze que José commence à choisir en connaissance de cause, à élargir son horizon et sa conscience.<sup>34</sup> En racontant des histoires à José, il le remet en contact avec l'histoire de son passé et de l'Afrique.<sup>35</sup> José commence à devenir conscient de sa condition, à exprimer ses sentiments, et

à réagir. Sa personnalité commence à s'affirmer par des choix. Il va s'opposer à certaines attitudes d'assimilation des noirs et soutenir d'autres attitudes.

Zobel, se démarquant de l'image paradisiaque ("le doudouisme") que la littérature de la métropole avait coutume de présenter des Antilles, nous fait partager la vision dantesque des plantations sucrières:

Lorsque le soleil commençait à descendre et que m'man Tine s'acharnait après ces touffes de "para" rétives, une immense panique s'éveillait en moi. J'avais fini par comprendre que Médouze était mort de fatigue, que c'étaient les pieds de cannes, les touffes de "para" ou d'herbes de Guinée, les averses, les orages, les coups de soleil, qui, le soir venu, l'avaient foudroyé. Or m'man Tine subissait aussi tout cela: le soleil, les orages, les mauvaises herbes, les pieds de canne, les feuilles coupantes de canne. (133-4)

José éprouve un choc, de la pitié, de la colère même quand il se rend compte du dur labeur dans les champs de canne, et de l'exploitation de M'man Tine, Médouze et les autres. Il prend conscience de sa condition. Il se rend compte que Médouze est mort de fatigue dans les champs de canne, et ne veut pas que la même chose arrive à M'man Tine. Mais il ne peut pas faire grand'chose. Il sait qu'il faut bien travailler à l'école pour échapper

à cette condition. Plus loin, José conclut dans ce passage que je vais citer en détail du fait de sa puissance évocatrice:

Ce n'était pas ma faute: aucune sympathie pour les champs de cannes à sucre. En dépit de tout mon plaisir à mordiller et à sucer des bouts de canne à sucre, un champ représentait toujours à mes yeux un endroit maudit où des bourreaux qu'on ne voyait même pas condamnent des nègres, dès l'âge de huit ans, à sarcler, bêcher, sous des orages qui les flétrissent et des soleils qui dévorent comme feraient des chiens enragés; des nègres en haillons, puant la sueur et le crottin, nourris d'une poignée de farine de manioc et de deux sous de rhum de mélasse, et qui deviennent de pitoyables monstres aux yeux vitreux, aux pieds alourdis d'éléphantiasis, voués à s'abattre un soir dans un sillon et à expirer sur une planche crasseuse, à même le sol d'une cabane vide et infecte. Non, non! Je renie la splendeur du soleil et l'envoûtement des mélopées qu'on chante dans un champ de canne à sucre. Et la volupté fauve de l'amour qui consume un vigoureux muletier avec une ardente négresse dans la profondeur d'un champ de canne à sucre. Il y a trop longtemps que j'assiste, impuissant, à la mort lente de ma grand-mère par les champs de cannes à sucre. (210-1)

Appuyé par la défense formelle de sa grand-mère, José refuse de manière définitive la tentation d'aller travailler dans les champs de cannes pour gagner de l'argent pendant les vacances scolaires. Il opte pour les études et le lycée à Fort-de-France. José renie la splendeur du soleil et des mélopées qu'on chante dans un champ de canne à sucre; il s'est rendu compte de la misère des travailleurs noirs sur l'île. La tentation du doudouisme, largement répandue par l'Occident, est repoussée fortement ici. José reconnaît derrière le masque de plaisir et de beau temps, la mort lente, résultat de l'oppression inexorable des noirs. C'est le moment critique du récit où l'enfant commence à s'affirmer. Dans le passage précédemment cité, la description du travail dans les champs de canne remet totalement en question l'image doudouiste des Caraïbes. La répétition des mots "champ de canne à sucre" (répétés cinq fois ici) agit sur le lecteur comme un leitmotiv, ou plutôt un champ funèbre. C'est une vision infernale des plantations que nous propose Zobel. Et à lire ce passage, il est difficile d'imaginer que ces événements ont lieu au XXème siècle, bien après la fin de l'esclavage. L'accusation directe de Zobel est très claire ici: les bourreaux auxquels il fait référence sont bien sûr la France et ses dignitaires, ses colons (les békés).

Dans la troisième partie, l'enfant affirme son opinion auprès des autres. Il devient plus indépendant. La prise de conscience se précise. Ses valeurs vont s'extérioriser; il va clairement énoncer ce qu'il croit aux autres. José vit désormais à Fort-de-France avec sa mère Délia. Le passage du héros de Petit-Bourg à Fort-de-France, c'est-à-dire de la campagne à la ville, constitue le second temps fort du livre, avec l'apparition du personnage de Délia, animée elle aussi d'une volonté tenace de vaincre l'adversité, d'arracher son fils à la médiocrité promise aux gens de sa race, comme unique lot. Ainsi la jeune femme n'a reculé devant aucun sacrifice pour mener José jusqu'au baccalauréat, malgré une politique d'entrave systématique frappant les enfants d'humble origine.

José note les contrastes entre les maisons des pauvres et celles des riches, avec des grosses voitures américaines. La Route Didier est l'espace où José, qui habite désormais avec sa mère, est confronté à la richesse, le pouvoir et l'arrogance des blancs en haut de la hiérarchie sociale:

M'man Délia occupait une excellente place chez des Blancs créoles de la Route Didier. Elle y faisait la lessive et le ménage, partageait avec une cuisinière, un chauffeur et un jardinier les restes des repas des maîtres, avait une chambre meublée

d'un lit en fer, pourvu d'une literie propre et souple; et elle gagnait cent francs par mois. Très peu de bonnes, avait-elle confié à m'man Tine, étaient aussi bien payées. Pas même à la Route Didier où se trouvaient les Blancs les plus riches et les meilleurs domestiques nègres. [...] Un certain Dr Guerri, propriétaire de ces grands terrains à peine déboisés qui s'élèvent à l'est de Fort-de-France, y découpe et loue de petits emplacements à tous ceux qui désirent se construire une baraque. (217)

Ce sont là les rares mentions directes que l'auteur fait des Français créoles de l'île. Cette minimalisation extrême de leur présence directe dans le roman n'est finalement que le meilleur moyen, pour Zobel, d'accentuer la présence idéologique de la France en Martinique, les avantages matériels dont ils bénéficient au détriment des noirs, et dont ils font d'ailleurs étalage. Et il fait peu de doute que le docteur Guerri, nommé dans ce passage, doit être un blanc créole, car comme on le sait, les "békés" étaient les rares habitants de l'île à posséder suffisamment de terre pour pouvoir la mettre en location.

Le contraste entre riches et pauvres se retrouve à l'école encore:

[...] jamais je me suis laissé tenter de désigner

un professeur ou un surveillant par son sobriquet. Est-ce timidité ou quelque complexe qui me fait croire que les autres élèves, les Serge et les Christian [Bussi], le peuvent, mais je ne dois pas me le permettre. (227)

Zobel ne précise pas l'appartenance raciale de ces deux élèves, mais le contexte dans lequel il est utilisé, nous porte à croire qu'ils sont sans doute blancs, ou mulâtres. Le déterminant "les" attaché à ces deux prénoms laisse paraître les connotations narquoises de l'auteur à ce sujet. Compte tenue de la situation sociale et raciale de l'époque, ces derniers demeurent les seuls personnes à "posséder" cette liberté d'expression, largesse refusée aux autres élèves noirs et de classe défavorisée.

À l'école, José est isolé et se sent seul. Le lecteur devient le témoin des humiliations sociales de l'enfant noir et partage sa rancune. Sans privilèges, il est sans cesse confronté à des barrières de toutes sortes. Il développe une passion pour la lecture. Très tôt, il se sent une vocation d'écrivain, même si il ne sait pas encore tout à fait comment la réaliser. À l'époque, la fiction noire n'était pas très développée.

Sans grande surprise et comme une continuation de la politique assimilationniste française aux Antilles (commencée bien avant la départementalisation en 1946),

les romans que son ami Jojo lui procure lui font découvrir un monde nouveau :

Je n'ai jamais fréquenté ces personnes à cheveux blonds, aux yeux bleus, aux joues roses, qu'on met dans les romans.

Les villes, avec leurs voitures automobiles, leurs grands hôtels, leurs théâtres, leurs salons, leurs foules, les paquebots, les trains, les montagnes et les plaines, les champs, les fermes, où se passent les romans, je n'en ai jamais vu. Je ne connais que la rue cases-Nègres, Petit-Bourg, Sainte-Thérèse, des hommes et des femmes et des enfants plus ou moins noirs. Or cela ne convient certainement pas pour en faire des romans, puisque je n'en ai jamais lu de cette couleur. (233)

Bien sûr le début de l'extrait ne constitue pas une nouveauté dans la façon de décrire l'image que les Antillais ont de la France et des Français. Mais dans le roman qui nous occupe ici, ce passage est l'un des rares où il nous est donné des références directes à la France métropolitaine. Les éléments de cette France choisis par l'auteur n'ont aucun lien avec le paysage antillais. La longue et interminable liste (ponctuée simplement par des virgules) de lieux qui ne correspondent pas à la réalité spatiale des Antilles ou même de la Guyane se déroule comme un martellement. Et la juxtaposition de

l'adjectif possessif "leurs" renforce cette idée: ce mot souligne que tous ces paysages (plaines, fermes...), lieux, voitures, théâtres appartiennent à la France et non aux Antilles. Il semble suggérer que toutes ces choses devraient rester à la France, sans que cette dernière l'impose à d'autres. Le lecteur -- tout comme les Antillais -- vit cette énumération comme une force opprimante, irrésistible. C'est de cette manière insidieuse que la présence de la France se fait ressentir dans le roman: il devient apparent que Zobel blâme la France d'imposer sa conception des choses et ses propres valeurs dans ses anciennes colonies, au lieu de tenir compte et de s'adapter à la situation géographique et culturelle de la région. Il est clair que José aspire à se reconnaître davantage dans ses lectures, mais cette occasion lui est refusée par le système scolaire qui fait la part belle à la France et à tout ce qu'elle représente. La demande pour plus de diversité culturelle dans les manuels scolaires est là, en tous cas de l'auteur. Pourtant ce n'est pas le cas pour tous.

D'autres personnages subissent le lavage de cerveau habituel et les tentatives d'assimilation. L'école est l'édifice institutionnel qui favorise l'assimilation de la population. Nous l'avons vu plus haut, Damas et Fanon ont fortement jugé cette éducation (même si ils en ont

également profité) et les excès qu'elle a produits. José se rend compte que le mot "noir" est associé à un climat émotionnel négatif et à un stéréotype hostile. À l'école, -- lieu de tensions multiples intenses -- José rencontre la discrimination sociale et raciale. Stéphen Roc, le maître d'école de José, image de la réussite sociale, illustre le devenir de ceux qui prennent la voie de l'assimilation. Ce maître est une caricature du noir enfant du pays qui a reçu une éducation française et revient sur l'île pour la répandre:

Sujet de joie pour la population aussi, car ce maître était un enfant de la commune qui, après avoir servi un peu partout dans l'île, venait d'être nommé directeur de l'école du Petit-Bourg.

(178)

Il utilise, comme c'était la coutume, la force (les calottes) pour que les enfants apprennent la grammaire, conjugaison française! Sa tenue vestimentaire (costume, "montre en or", "pince-nez", "canotier"), son maintien rigide rappelle étrangement le maître d'école de Patrick Chamoiseau:

C'était un homme bronzé, d'une très grande stature, chaussé de souliers noirs à bouts effilés et luisants. Il portait un pantalon de toile blanche, pincé par-devant de deux plis rigoureusement verticaux, et une veste de même tissu, garnie à sa

petite poche supérieure d'une grosse chaîne de montre en or. Sa tête, qu'il portait haut et rigide, se caractérisait par deux dents en or assemblées parmi ses larges dents blanche, une moustache noire, une paire de pince-nez et un canotier. (179)

Ce portrait du maître d'école est similaire à l'image que Damas et Fanon (entre autres) se font du conformisme, du vernis social à la française. Pour le maître, le seul moyen de s'en sortir pour les Antillais est par l'assimilation à la culture française, par l'éducation française.

Les membres de la famille Roc et le personnage de Georges Roc, dit "Jojo", compagnon de classe de José représentent à eux seuls le point de convergence de toutes les contradictions sociales et raciales aux Antilles, et démontre que les valeurs coloniales n'ont pas changé. Les Roc illustrent à la perfection les théories sur l'aliénation, le complexe de supériorité/infériorité, et l'imitation développées par Fanon, Glissant et Homi Bhabha entre autres. Le sort tragique de Jojo le marque comme un atavisme infligé par une réalité coloniale faite d'injustices, qui va vite le dépasser et le traumatiser. La mère de Jojo est une mulâtre -- de ce fait, elle se comporte en supérieure

envers les noirs en général, et envers José en particulier -- et son père Justin Roc est un mulâtre, batard d'un vieux blanc qui refuse de le reconnaître, ce qui représente pour lui une aliénation. Justin est contremaître à l'usine (propriété du béké, et pourvoieur de travail pour les noirs de la région); il était aussi l'ancien gèreur de l'habitation Reprise. Il a fait un enfant (Jojo) à Mlle Gracieuse (travailleuse à la plantation, belle câpresse) et a fait d'elle sa maîtresse. Il a épousé une autre femme et a pris la garde de son fils Jojo, qui réside avec son père et sa belle-mère. Justin interdit à Gracieuse de revoir son fils (les valeurs de l'esclavage n'étaient décidément pas périmées sur l'île!). Sa femme, Mme Justin, dit "M'man Yaya" est la belle-mère de Jojo, méchante, méprisante envers les noirs, bat Jojo pour un rien, et croit fortement aux valeurs de l'assimilation, qui fait désormais partie intégrante de son être, et dont elle ne semble d'ailleurs pas consciente. Elle jouit de tous les avantages matériels qui lui viennent de sa relation avec ce mulâtre. Son père lui interdit par exemple de parler créole et de jouer avec José, enfant noir du peuple, dont l'influence sur Jojo ne pourra, à ses yeux, qu'être néfaste et le rabaisser! Jojo essaie de se révolter par la suite contre ces préjugés. Il prend la décision de s'enfuir de la maison. Tels les esclaves qui ont pris la

fuite vers les hauteurs, Jojo a marronné! José le retrouve des années plus tard comme homme à tout faire et jardinier chez des békés sur la Route Didier. Les préjugés raciaux s'étendent à leur servante, Mam'zelle Mélie, qui est un modèle d'assimilation, singeant les manières supérieures et méprisantes et la mentalité de ses patrons. À la manière des blancs, elle appelle José "le petit noir": elle n'a aucun sens d'identité raciale commune, bien qu'elle soit noire elle aussi.

Ce n'est qu'à la troisième partie que José devient souvent capable de détecter l'illusion de la situation d'assimilation chez les autres, et que le lecteur est amené à entrevoir la vie des Français dans leur riche quartier. La Route Didier est cette route qui mène à la capitale, le long de laquelle résident les békés dans de grandes maisons luxueuses, avec des jardiniers pour s'occuper de la pelouse, des fleurs..., des chauffeurs, des domestiques de toutes sortes. José évoque l'attitude et les propos des domestiques de la Route Didier:

En tous cas, la circonspection, le conformisme, l'obséquiosité qui marquaient l'attitude et les moindres propos des domestiques [...], en disaient assez sur la soumission qu'ils vouaient à leurs maîtres et leur respect pour ce lieu qu'ils s'appliquaient à ne troubler aucunement, se méfiant de leur exubérance de nègres, et

s'astreignant à vivre aussi effacés que possible.

(253)

Les noirs, conscients de la solennité des lieux, indispensable au maintien au pouvoir des blancs dans l'île, perpétuent l'attitude de servitude. Les domestiques sont serviles, s'inclinent devant les blancs et reçoivent des salaires dérisoires. Les Français locaux restent le groupe d'élite qui ne fréquente que les autres blancs aisés de l'île, vont au bal ou à dîner chez le gouverneur, par exemple. C'est l'un des rares passages du roman où l'auteur nous les présente directement, en marquant la distance entre les noirs et les blancs. Et José note plus loin la différence de comportement et de sentiment entre les habitants de la Rue Case-Nègres et les domestiques de la Route Didier:

Ceux de la Rue cases-Nègres et de Petit-Bourg, tels des forçats, trimaient et s'épuisaient au profit de l'espèce des békés; il les subissaient douloureusement, mais ils ne les portaient pas dans leur coeur. Ils ne se prosternaient pas devant eux. Tandis que ceux de la Route Didier formaient une catégorie dévouée et cultivant avec dévotion la manière de servir les blancs. (254)

Zobel critique l'assimilation et l'indigence passive des domestiques. "Dans ce monde-là, être domestique chez un béké constituait une situation". (254)

De la même façon, le désir "d'éclaircir la race" en se mariant ou en s'unissant avec une personne dont la peau est moins foncée que la vôtre est très enraciné dans la population de Fort-de-France, ville où l'assimilation des noirs est poussée à son paroxysme. Carmen explique à José les avantages d'une noire à être la maîtresse d'un blanc. Il lui raconte l'histoire d'un béké, M. Mayel, qui entretenait une jeune négresse des quartiers populaires, qui lui a donné deux petits mulâtres:

Certes, être la maîtresse d'un Blanc représente une situation très enviable pour une femme du peuple aux Antilles, et même pour certaines jeunes filles de la petite bourgeoisie de couleur.<sup>36</sup> Outre les avantages matériels qui en découlent: bijoux, petits biens immobiliers et mobiliers, cela crée à soi-même et aux yeux de tous l'illusion d'une éléction, voire d'une promotion. (277)

José a une telle perspicacité de la situation ambiguë entre les noirs et les blancs aux Antilles, qu'il la décrit et décrie comme n'étant qu'une manifestation du mépris des békés à l'égard des nègres. Ces "maîtresses" sont mis en garenne pour les besoins d'un maître qui vient faire ses saillis quand l'envie lui prend ou quand sa femme blanche l'a boudé et lui interdit son lit. En général, ces enfants mulâtres, bâtards n'ont pas le

droit d'appeler leur père blanc "papa" en public, ni de l'aborder dans la rue, ni ne sont reconnus par leur père. Pourtant, ironie du sort, ces métisses "grandissent avec la morgue de n'avoir pas la peau noire, et ne ratent jamais une occasion d'invoquer le côté blanc de leurs origines!..." (278) Les mères, empreintes d'un fort sentiment de complexe de "supériorité", du fait qu'ils pensent que leurs enfants sont des enfants à peau "sauvée", et sont fières d'avoir contribuées à "éclaircir la race". Fanon bien sûr verrait tout autrement la situation, et jugerait névrosé ce comportement de l'Antillais, qui en fait ne révèle qu'un complexe d'infériorité.

Ce complexe d'infériorité est exemplifié en la personne de la caissière du cinéma Mlle Adréa. Elle a eu une dispute avec un client (noir) du cinéma et s'écrie:

C'est pourquoi je ne me cache pas de dire que cette race dont je porte la couleur, je la déteste. [...] Comment voulez-vous que j'aime les nègres et que je sois fière d'en être, [...] quand je les vois tous les jours faire des crasses! D'ailleurs sauf ma couleur, je ne suis pas nègre: j'ai un caractère de Blanc... Et je me demande quel vice a pu pousser ma mère qui était déjà une belle mulâtresse à faire salir ses draps par un nègre! (290)

José se révolte contre ces propos d'Adréa qui relèvent

d'un lavage de cerveau et remontant au colonialisme. L'Antillais est conditionné à se voir comme inférieur aux Français (parce que ces derniers sont blancs) -- cette distinction Français/Blanc est importante ici. Dans sa pensée et dans sa chair, Mlle Adréa ressent comme une honte le fait d'être noir. À ses yeux, c'est une tare d'être noire, alors il ne faut point en rajouter en commettant d'autres méfaits. Et pour elle, la seule race dont on peut être fier, c'est la race blanche: elle souhaite appartenir à cette race. José est à juste titre indigné d'entendre une personne de sa propre race prête à renier ses frères noirs au premier prétexte venu. À cause de gens comme elle, estime-t-il, les nègres sont plus à plaindre qu'à haïr, et il ajoute qu'il ne connaît personne d'une autre race qui déteste et renie sa race parce que l'un de ses membres a commis un méfait! La mère de José elle-même a tenu les mêmes discours que Mlle Adréa sur le "handicap" d'être noir.

Une démystification de la supériorité des Français et de leur pouvoir a lieu quand la patronne blanche de Carmen, un ami de José, lui demande de coucher avec elle et il n'est même pas emballé par cette idée:

Ce soir, elle [sa patronne, Mme Mayel] n'est pas allée en visite avec son mari, elle s'est fait excuser; et quand je partais, elle m'a fait signe de déposer Monsieur, puis de monter la rejoindre.

Cela m'embête beaucoup, car c'est vraiment pas intéressant: il y a mieux. (303)

En même temps, cette scène de "séduction" est typique du cliché qui veut que la femme blanche soit souvent intéressée de "coucher" avec un noir, et vice versa, que ce dernier a toujours envie d'une blanche. Zobel nous offre ici une image à contre-courant.

Un moment vraiment critique a lieu quand José juge et comprend la littérature des blancs (de Molière, Corneille,...) mieux que ne le font les blancs eux-mêmes (268). José commence à exercer une influence positive sur Carmen et devient à son tour professeur: il apprend à lire et à écrire à Carmen et lui fait découvrir la littérature noire. Carmen reste bouleversé par la lecture de Batouala de René Maran et devient fou de joie quand José lui fait lire Banjo de Claude McKay, poète de la Renaissance de Harlem. José a une passion pour l'histoire des Antilles et d'Amérique. À la fin, José trouve sa vocation: écrire l'histoire des noirs. C'est un public en-dehors de l'Histoire qui doit entendre son histoire à lui, l'ethnie antillaise.

Le dernier paragraphe est signé "Fontainebleau, le 17 juin 1950": il marque la grande distance que l'auteur a parcouru entre les Antilles et la France. José a quitté les Antilles et réside désormais en France. Ainsi l'auteur est-il parvenu à s'affirmer par les études et à

prouver sa réussite grâce à sa ténacité, son travail. La fin du roman fonctionne comme un chemin vers l'assimilation, se traduisant par une éducation à la française. Zobel semble accepter l'assimilation, même si en général il se défend contre les préjugés à l'encontre des noirs. Pour parvenir, il lui a fallu suivre le chemin tracé pour lui dans les écoles françaises. Pas un instant pourtant, dans le roman, ressent-on son désir de se rebeller contre cette certitude: pour être quelqu'un, il faut réussir à l'école, et pourquoi pas rêver d'un voyage en France. C'est là l'un des grands paradoxes de ce roman de Zobel: se défendre de la prédominance politique et économique de la France aux Antilles, mais accepter cette domination française sur le plan culturel comme étant ce qu'il y a de mieux pour l'Antillais. Dans l'ensemble on constate à la lecture de La Rue Cases-Nègres que la population (surtout celle de la ville de Fort-de-France) adhère aux valeurs coloniales françaises sur les valeurs assimilatrices de l'éducation, sur les préjugés de couleur.

La présence de la France et de ses représentants se fait partout sentir, même si elle brille par son absence. Le colonisateur, le Français, le blanc n'est presque pas visible. Ce trait est frappant, car l'on sait que c'est la France qui dirige les affaires de ses départements d'outremer, de loin et par l'intermédiaire

de ses fonctionnaires métropolitains basés aux Antilles. On se doute également de ce que le nombre de Français -- blancs, pour être plus précis -- vivant aux Antilles, que ce soit comme fonctionnaires ou békés (descendants de familles de colons) n'est pas négligeable non plus. Pourtant à aucun moment dans le roman l'interaction entre ces deux groupes ne se fait sous des auspices positifs. Les rares échanges qui nous sont donnés de voir entre les blancs et les noirs se déroulent sous forme de conflits, de dépendance de la part des Antillais ou de domination par les Français. Il faut se rappeler que la départementalisation n'a pas entraîné de changements de fond dans la vie des Antillais; les pouvoirs économiques sont toujours aux mains de cette minorité blanche qui jouit de tous les avantages associés à cette richesse, richesse qui donne aux blancs un sentiment de supériorité culturelle, intellectuelle, voire morale. Bien ancrés dans leurs convictions négatives sur les noirs, les blancs ont maintenu leur ascendance dans les îles. De nouvelles relations sont nées entre eux: les noirs, pourtant majoritaires en nombre, ne sont plus esclaves, mais sont désormais les domestiques, les ouvriers, les employés de cette même minorité française. C'était le cas dans les années 1950, lorsque Zobel a composé ce roman, et cela reste le cas encore aujourd'hui. Ce sont surtout à ces relations

économiques et aux conflits (entre les Antillais et la France) qui peuvent en découler que Zobel nous convie dans La Rue Cases-Nègres. Dans ce roman, qui se passe essentiellement en Martinique, la France est perçue de loin, grâce aux images imprimées sur les manuels scolaires de José. Il faudra attendre la suite de ce roman, intitulé La Fête à Paris, pour savoir comment l'auteur affronte ces préjugés envers la France, et si celles-ci sont justifiées.

L'omniprésence de la France, son ombre, pesante parfois, est ressentie par l'intermédiaire de ses délégués, en l'occurrence l'économiste (qui maintient l'ordre et la domination sur la population noire en l'absence du béké). Les dommages de la domination et de la socio-psychologie des blancs sont déjà ancrés dans les mentalités. On entre-aperçoit seulement de vagues silhouettes roses, habillées de couleurs vives et voyageant en voitures américaines (cf. les békés de Fort-de-France). L'auteur décrit très peu d'échanges directs entre les noirs et les blancs, en dehors des relations patrons-employés. L'une des rares communications qui nous ait été montrées concerne la scène de séduction entre la patronne française et Carmen; et l'image que l'auteur nous présente est vraiment en défaveur de celle-ci.

L'image de la France que nous présente l'auteur

est, dans son ensemble, fort négative. C'est bien entendu le narrateur, adulte qui se retourne sur le passé et en tire ses conclusions. Les responsables de cet "esclavage", ennemis des noirs, ne sont même pas présents; pourtant leur présence se fait ressentir à tous les échelons, exhale pour ainsi dire à chaque page. C'est comme si une menace pesait sur l'existence de ces travailleurs, un bras vengeur, un prédateur, prêt à s'abattre sur sa proie. Pourtant la critique de Zobel quant à la France est paradoxale surtout si on la compare aux affirmations et aux certitudes de sa grand-mère, M'man Tine, et même de la propre mère de José. Ces dernières ne voient la France que comme un idéal à atteindre. La réussite sociale, intellectuelle, économique n'est possible que grâce à l'apport de la France; et à leurs yeux, ce n'est qu'en passant par l'école française, l'éducation à la française, et ses institutions que des espoirs d'ascension et une certaine valorisation sont possibles pour les noirs!

## Section II

### Chemin d'école de Patrick Chamoiseau

Nous sommes fondamentalement frappés d'extériorité. [...] Nous avons vu le monde à travers le filtre des valeurs occidentales, et notre fondement s'est "exotisé" par la vision française que nous avons dû adopter. Condition terrible que celle de percevoir son architecture intérieure, son monde, les instants de ses jours, ses valeurs propres, avec le regard de l'Autre. Surdéterminés tout du long, en histoire, en pensées, en vie quotidienne, en idéaux (même progressistes), dans une attrape de dépendance culturelle, de dépendance politique, de dépendance économique, nous avons été déportés de nous-mêmes chaque pan de notre histoire scripturale. Cela détermina une écriture pour l'Autre, une écriture empruntée, ancrée dans les valeurs françaises, ou en tout cas hors de cette terre, et qui, en dépit de certains aspects positifs, n'a fait qu'entretenir dans nos esprits la domination d'un ailleurs... (Éloge de la Créolité, 14)

Barnabé, Chamoiseau et Confiant, en écrivant Éloge de la Créolité, revendiquent une écriture antillaise qui se démarque de la domination française, afin de se libérer

et d'exprimer son moi antillais. Leur identité créole est "mosaïque", "ouverture", "fluidité", "évanescence", produit d'une situation de pluralité culturelle et linguistique (entre les békés blancs, les coulis, les Chinois, les mulâtres, les noirs vivant aux Antilles). De plus, le colonisé antillais est un homme libre, mais aliéné, car il est conditionné à se considérer comme inférieur et à évaluer sa relation à la France comme indispensable à sa survie. Une dépendance économique et affective s'est instaurée entre les Antilles et la France puisque le colonialisme français ne cherchait pas uniquement la domination politique et économique, mais la domination culturelle par l'assimilation, créant l'aliénation.

Il s'agit ici d'explorer les dimensions offertes par les rapports complexes actuels entre la France et les Antilles, dûs à l'héritage colonial. La Martinique -- qui va servir d'illustration ici --, la Guadeloupe et la Guyane ont opté pour l'intégration à la France en 1946 et "jouissent" depuis, du statut de Département Français d'Outremer (DOM). Concrètement, cela ne s'est pas traduit par de grands renversements car les Antilles ont toujours été liées et restent déterminées par les décisions prises de France. Comment cet ouvrage évalue-t-il le rapport à la France? Quels aspects de cette représentation sont les plus significatifs? L'intérêt

principal de cette section se porte ainsi sur la lutte entre l'assimilation et l'intégrité culturelle des Antillais. Le roman autobiographique de Patrick Chamoiseau, Chemin-d'école, qui retrace ses débuts scolaires en Martinique dans les années 1960, va nous servir à illustrer les dimensions offertes par la représentation de la France et de la culture française comme interférence au coeur des Antilles, créant une typologie des rapports entre la culture française et l'Antillais, sous la perspective de celui-ci. Dans cette lutte, ou bien l'Antillais est englouti par la chose française, ou bien il se projette dans le vide. Une telle problématique va partir de la littérature anti-assimilationniste et/ou anti-coloniale -- où la francité serait ce qu'on repousse, l'assimilation ce qu'on vomit, et où la francisation serait vue comme repoussoir.

Dans Peau noire, masques blancs, Fanon analyse les "syndromes" du racisme et du colonialisme, le comportement de l'opprimé et celui de l'opresseur, la position du noir vis-à-vis de la civilisation blanche, le phénomène du mimétisme et de l'aliénation. Les attitudes des blancs envers les noirs relèvent des stéréotypes; et ces derniers tentent de résister au processus d'"objectification", d'empêcher que "le nègre [soit] un jouet entre les mains du blanc". L'homme noir est victime des préjugés de couleur et des "complexes

d'infériorité" qu'il a intériorisés et qui le fait adopter un comportement névrotique. Cette névrose trouve, pour Fanon, une issue éventuelle dans une catharsis collective. L'Antillais s'identifie progressivement avec le colonisateur blanc, tant l'institution d'une stratification de castes basée sur la couleur de peau (provenant de l'esclavage) conditionne toute ambition d'amélioration et d'avancée aux Antilles. La politique coloniale française a produit un lot de hiérarchies et de préjugés qui ont intensifié les différences de statuts dans les sociétés d'esclaves, et ont conditionné les relations sociales passées et présentes.

Au moment où Fanon a écrit (1960), la frontière entre la classe (statut économique) et la caste (couleur de peau) était floue. Les divisions raciales étaient liées à la position sociale et réglaient la division des tâches et des fonctions des esclaves. Cela avait donné ainsi naissance à une hiérarchie socio-raciale aux Antilles. Les blancs se trouvaient tout en haut de la hiérarchie économique et sociale. Et il était clair dans les esprits que plus on était clair de peau, plus la promotion sociale était aisée. Les divisions mettaient en lumière les antipathies et les hostilités à l'intérieur de la société coloniale. Les préjugés de couleur et les tactiques de division des blancs ont

généralisé une haine entre les différents groupes de couleur, haine mutuelle qui se perpétue aujourd'hui parce que toutes sortes d'avantages et d'injustices en sont liées que vous apparteniez à un groupe ou à tel autre. La couleur de peau est ainsi transcrite dans l'esprit des noirs, comme une conséquence directe de l'esclavage: la couleur était pensée en termes de corrélation directe entre la qualité humaine et la pigmentation de peau. Chamoiseau, Fanon, Glissant sont conscients que le "préjugé de races" est à la base d'une représentation négative des relations entre les Antilles et la France.

On a vu plus haut qu'Édouard Glissant, avec Le Discours antillais, admet que les Martiniquais se sont définis par rapport aux Français, que la culture martiniquaise s'est laissée progressivement gagner par les pressions sociales et culturelles venant de la France et a subi l'interpénétration de la culture française aux Antilles et la politique d'assimilation de la France. L'imitation de la culture dominante s'est opérée du fait des pressions des cultures extérieures, et la culture mineure est entourée par une culture majoritaire. La reconstruction de la communauté antillaise s'est faite par l'assimilation, perdant ainsi son moi authentique. Glissant craignait pour le sens d'identité de la Martinique, compte tenu de la

*minors*

domination technologique et économique de la France. Sa notion de diversion résulte de la pression du groupe dominant (la France) pour détourner les Antillais d'une identité créole. Le processus d'assimilation passe par le refus de l'identité antillaise en dehors de ce qui n'est pas français.

Le roman de Chamoiseau Chemin-d'école est dominé par la stratification sociale et raciale. Le statut social est toujours associé à la position individuelle dans l'éventail de la couleur; la richesse et les privilèges ont continué à être associés avec la blancheur de la peau. À l'instar de Zobel, Chamoiseau nous donne l'occasion ici, de percevoir dans quelle(s) mesure(s) les valeurs françaises prédominent aux Antilles. Les valeurs françaises commencent par le système éducatif: l'Antillais apprend dès l'école à valoriser la France, et apprend à se plier à la culture dominante. Le Maître déclare:

L'école laïque, messieurs, l'école laïque, la lutte fut haute, et c'est encore un combat de chaque jour, nous fûmes César, Alexandre et Napoléon, guerriers et conquérants soulevant le monde entier, et nulle montagne ne fut si haute qu'elle se trouvât en mesure d'endiguer notre soif de savoirrrr... (67)

Les déformations orthographiques de ce passage

constituent une satire de l'hyper-correction du maître.

La diglossie français/créole dénote la supériorité du premier dans son utilisation et sa perception. Le directeur de l'école prend à partie un élève qui s'est exprimé en créole: "Qu'est-ce que j'entends, on parle créole?! Qu'est-ce que je vois, des gestes-macaques?! Où donc vous croyez-vous ici!? Parlez correctement et comportez-vous de manière civilisée..." (61) L'enfant, prenant conscience de son bilinguisme, entend pour la première fois le français, à l'école, ce qui le déroute: "La tite-voix babilleuse de sa tête maniait une autre langue, sa langue-maison, sa langue-manman, sa langue-non-apprise intégrée sans contraintes au fil de ses désirs." (65) Le travail du maître à l'école maternelle semble être de forcer l'utilisation du français dans la bouche et l'esprit des élèves au détriment du créole, langue qui leur vient plus naturellement. Il leur inculque que la seule façon d'accéder au Savoir est par le français et tout ce qui relève de la culture française. "Une dénonciation en français possédait un potentiel déclencheur de représailles supérieur à la plus dramatique des plaintes créoles." (106) Bien parler et prononcer le français est, aux yeux du maître, indispensable; c'est pour cela qu'il s'y attèle avec un acharnement forcené: "Son voeu d'articuler se voyait exaucé par l'utilisation éperdue de l'accent brodé des

Blancs-france." (84) Pourtant les efforts mimétiques des enfants sont plus proches des anônements ridicules, mécaniques et superficiels.

Pour l'enfant, que l'auteur omniscient surnomme "négrillon" (du fait de sa peau foncé), l'école représente le grand mystère et signifie "aller", sortir du périmètre de la maison, l'aventure. Les parents, inconscients également du conditionnement, sont complices dans le façonnement des enfants sur le modèle français qu'ils ont appris à accepter comme supérieur. La mère de l'enfant est dévouée, et insiste pour qu'il aille à l'école, tout comme l'ont fait ses frères avant lui. Ce faisant, elle accepte les valeurs coloniales françaises (d'accomplissement des bons). Elle prône une assimilation à la culture française comme seul moyen de sortie des noirs de la Martinique, et ne se rend pas compte des pièges de l'assimilation derrière ce plan. Aller à l'école devient le symbole d'un espoir permis, d'un avenir meilleur qui diffère de l'attitude paternelle:

Le Papa regardait ce phénomène de loin. L'école ne lui paraissait pas un lieu déterminant. Le négrillon l'avait souvent entendu dire à la Baronne que dans un endroit comme ça on entrainait mouton pour en sortir cabri. (42-43)

Le père semble avoir plus de lucidité que sa femme

quant au bienfondé de ce qu'il apprend à l'école: "Le Papa à Man Ninotte: Holà, cette marmaille nous dessine des pommes en pleine saison-mangots!... Il lui faut un bain de menthe glaciale!..." (45) Pour lui, l'école, lavage de cerveau, ne sert qu'à abrutir.

À l'école, l'enfant rencontre la discrimination sociale et raciale en la personne du maître, caricature du noir, enfant du pays, qui a reçu une éducation en France, revient sur l'île pour la répandre, et pour qui, le seul moyen de s'en sortir est par l'assimilation, l'éducation française. Il singe les manières (notamment dans sa tenue vestimentaire) et la mentalité des Français. "Le négriillon prit conscience d'un fait criant: le Maître parlait français." (63) Ce personnage veut incarner l'image de la réussite sociale. Son maintien est rigide et il utilise la force physique (les calottes, le baton, le fouet...) tout autant que l'humiliation et les insultes raciales pour imposer l'alphabet français et le calcul aux enfants. Son français précieux qu'il emploie pour parler aux élèves dénote sa francisation poussée à l'extrême, sa grande acquisition de la langue française, qu'il débite aux enfants avec pomposité:

Qu'ai-je crû ouïr? Notre classe se verrait-elle hantée d'une présence fantomatique à l'instar de

Roncevaux qui, depuis le preux Roland, effraye le voyageur? Montrez-vous, s'il vous plaît... [...]  
Je vous sais gré d'avoir daigné me laisser  
entrevoir votre auguste personne, cher  
monsieur... (51)

Chamoiseau se moque de cette prononciation exagérée. Le maître roule les "r" encore plus que les Français et interdit aux enfants de répéter les mots avec une intonation et prononciation créole. Le passage où il fait l'appel en est un exemple: les enfants sont censés répondre "Présent" quand ils entendent leur nom, mais naturellement, ils n'arrivent qu'à répéter vaguement la sonorité "Pouézon". Le modèle français n'est pas inné et a besoin d'être forcé sur les enfants. C'est ainsi que se fait l'enseignement, en utilisant un univers de contes et légendes faisant partie du patrimoine français, sans aucun rapport avec celui des Antilles. Le maître s'écrie plus loin:

-- Quoi, quoi, quoi, un "zombi"? N'avez-vous jamais entendu parler des elfes, des gnomes, des fées et feux follets?! Épargnez-moi vos "soucougnan" et vos "cheval-trois-pattes". (87-8)

Chamoiseau accuse directement l'enseignement à la française, qui ne permet pas aux enfants qui n'ont pas voyagé en France d'utiliser leur imaginaire, afin de montrer leur valeur et leurs connaissances. Et dans le

programme scolaire, l'auteur note le décalage en matière d'éducation aux Antilles. La maîtresse "lui fit voir d'étranges images de neige et chanter des choses douces de Bretagne ou de Provence." (37) Le contexte géographique et culturel du matériel d'enseignement est complètement inadéquat et cela dès l'école maternelle. Partout se fait sentir l'omniprésence de la France et de sa culture. Chamoiseau se moque de lui-même et de son zèle à l'école: "Ce nouvel homo sapiens imprima sa science à la maison." (38) L'enfant est conditionné et se trouve forcé d'ingurgiter les informations qui lui parviennent de ses maîtres. Son univers est peuplé de réalités lointaines, de France métropolitaine, qui n'ont rien à voir avec son univers quotidien:

Il pouvait babiller de la fée Carabosse, des sept nains, des affaires de sirènes, de pommes, de poires, d'un frère Jacques qui somnole, de son ami Pierrot-prête-moi ta plume. Il savait les problèmes de la Belle au bois dormant. Il débitait l'enfilade du Printemps, de l'Été, de l'Automne et de l'Hiver. Il pouvait dessiner la tour Eiffel, des trains, des bottes de foin. (42)

Plus grave encore, il apprend à dévaloriser les héros mythiques créoles au profit de ceux français:

Le Petit-Pierre [personnage faisant partie du fonds culturel français] des lectures faisait figure

d'extraterrestre. Mais pour lui, comme pour la plupart d'entre nous, à mesure des lectures sacralisées, c'est Petit-Pierre qui devenait normal. Où sont mes répondeurs? (155)

Le négrillon regardait les livres du Maître comme on regarderait des fontaines d'existence. Et la Parole de Gros-Lombric prenait en lui, souvent-souvent, résonance de légende. (168-9)

Plus que la simple imitation de la culture dominante, Chamoiseau récuse la systématique francisation culturelle en Martinique et l'apologie de tout ce qui est français, surtout lorsque cela se fait au détriment du patrimoine culturel local. Sur le même plan, le bilinguisme des Antillais -- la langue française -- n'a rien d'inné, mais semble plutôt naître d'un apprentissage, d'un conditionnement forcés. Les personnages du patrimoine culturel français, tel Petit-Pierre, devraient représenter des éléments étranges, inconnus -- "l'extraterrestre" que Chamoiseau mentionne dans l'extrait ci-dessus -- pour l'enfant antillais. Mais l'assimilation, le martèlement intellectuel mettant en valeur la France et sa culture ont inversé la situation: dans l'esprit de l'Antillais, les personnages légendaires antillais cèdent leur place aux héros français, et prennent à leur tour figure d'inconnus.

L'Antillais a appris à dévaloriser tout ce qui n'est pas français, et à accepter comme normales les valeurs françaises.

Le colonisateur français, le blanc n'est presque pas visible. Mais son omniprésence, son ombre pesante, est ressentie par l'intermédiaire de ses délégués, en la personne du Maître d'école (bien que noir) et du Directeur. Les dommages de la domination et de la socio-psychologie des blancs est déjà ancrée dans les mentalités. La population adhère aux valeurs coloniales françaises sur les valeurs assimilatrices de l'éducation, sur les préjugés de couleur. Chamoiseau dénonce la complicité de certains Antillais dans ce processus:

Monsieur le Directeur, je nomme tes silences, ton maintien, ta netteté jamais atteinte d'une sueur malgré les frappes du soleil; je nomme aussi ce rapport à l'école, à la vie, aux autres, forgé dans ces solennités dont les bâtisseurs de cathédrales invoquaient le secret. Nègre, tu te fuyais toi-même, et maintenais au-dessus des champs-de-cannes, du sucre, des rires banania, des békés, de la danse, des tambours, des flots du rhum, de cette vie qui n'avait comme projet que nous lier à la boue, une élévation obstinée. Et dans la nappe des souvenirs le tien lève, tutélaire. Tutélaire,

pathétique. (96)

La perception de l'enfant n'était pas limitée par les connotations derrière l'attitude du maître. Les précisions nous sont apportées par l'auteur adulte, qui se penche sur ses souvenirs d'école et les analyse. L'enfant remarque lors de son premier jour d'école que sa maîtresse, Man Salinière, était une "mulâtresse bien en chair". Il indique les différences de couleur parmi ses camarades de classe:

[...] d'autres négrillons (en fait, ils étaient multicolores, chabins, koulis, cacos, mulâtres, michines, békés-goyave... mais il ne s'en apercevait pas) comme lui, de même taille, de même hauteur, de même langage, aptes à le comprendre, presque identiques à lui. Un don de connivences qui déboulait du monde. (37)

Au départ, l'enfant décrit ce qu'il voit, sans préjugés. Il constate que son premier maître était "très noir de peau, le cheveu bien lissé de vaseline." (53) Mais très vite, l'enfant se rend compte que le mot "noir" est associé à un climat émotionnel négatif et à un stéréotype hostile, où les privilèges sont absents. Il est le témoin des humiliations sociales du maître qui se considère supérieur parce qu'il a reçu une éducation sophistiquée en France. Et le maître accentue les différences raciales entre les enfants en montrant des

préférences pour les élèves plus clair de peau:

Les petits-revenus-de-France [...] aimantaient la classe. L'un deux, fils d'un mulâtre douanier qui roulait une Aronde [...] disposait d'une science parisienne d'accent brodé, de vocabulaire et de comportement qui émotionnait le Maître. (82)

Il n'a aucun sens d'identité raciale commune, bien qu'il soit noir foncé de peau lui aussi. Il dénigre les enfants très noir de peau. Par exemple, Gros-Lombric est un "petit-bougre d'un noir bleuté" sur lequel le maître tendait à s'acharner "pour illustrer les méfaits de l'ignorance." (101) Lors du cours de calcul mental, Gros-Lombric se montrait supérieur aux autres élèves de la classe:

Le maître le regardait d'un air soupconneux car cette excellence ne collait pas avec le reste, avec son allure-la-campagne, sa peau noire-noire-noire, ses cheveux grainés, son nez plat, son accent créole, son ignorance totale du vocabulaire français [...]. Il prit le parti de ne pas le solliciter, et, sous prétexte de laisser parler un peu les autres [...], lui imposait un silence. [...] La suprématie de Gros-Lombric en la matière renforça son dégoût. Notre ami ne dispose visiblement pas de l'esprit de finesse! s'exclamait-il quand, en français, lecture,

écriture, vocabulaire, il continuait à le traquer.  
Et à le vaincre. (104)

Le négriillon s'aperçut assez vite que le Maître avait ses préférés. Ceux-là disposaient d'une peau claire, de cheveux fou-fous qui leur bougeaient sur le front ou qui ondulaient en lueurs et en beautés. Leur nez n'était pas aplati ou large, mais long, pointu, serré sur la longueur comme s'il devait affronter en permanence de mauvaises odeurs. [...] ils étaient loin de ce que le Maître appelait des manières-de-vieux-nègre, manières qui en fait relevaient de la culture créole. Peau noire, traits négroïdes (qui pourtant étaient les siens) versaient pour lui, en conscience ou non, dans la même tourbe barbare que l'univers créole, et les deux s'associaient, l'un impliquait l'autre. C'est pourquoi il avait du mal à admettre les capacités de Gros-Lombric et gratifiait ses préférés d'une aptitude infuse du savoir. (104-5)

Les signes extérieurs, aliénants, sont là, sur toutes les édifices scolaires afin de représenter les valeurs françaises. L'école élémentaire est, par exemple, "une grande bâtisse de bois affublée d'un drapeau bleu-blanc-rouge." (46). Plus loin, sur les murs

de la salle de classe, sont accrochées "[q]uelques images d'hiver, [...] [d]e grandes cartes mystérieuses d'un pays hexagonal [...]." (53) Le roman offre également une représentation de la France par l'intermédiaire de l'importation de ses produits. Par exemple, le maître illustre une de ses leçons de morale avec des pommes (fruits qui ne poussent pas aux Antilles), mais cela se traduit par l'échec car elles "étaient inconnues au pays, elles arrivent par bateau, dans des boîtes fermées, et à moitié pourries?..." (76) La France est aussi représentée par ses institutions comme la DDASS (l'Assistance Sanitaire) qui a pris la décision de distribuer du lait aux élèves:

Un intelligent de la DDASS décréta que les enfants du pays, gonflés de ti-nains-morue, poyos, dachines-huiles, mangots verts, souffraient de malnutrition. Cette carence se situait, selon l'expert, à l'origine du cabrouet des échecs scolaires, des ensommeillements tenaces, de la croute créole qui raidissait nos entendements. [...] Les Maîtres d'ailleurs dissertaient sur ce lait universel qui nous provenait de France en concentré-Nestlé et en poudre moderne. Le mot France était magique. Il répartissait entre l'enfer et le paradis. Il y avait la farine-france, l'oignon-france, la pomme-france, les Blancs-

france... Ce qui ne disposait pas de blanc-seing  
accolé à son être sombrait dans la géhenne du  
local. Maintenant on ne le dit plus: nous  
n'érigions plus en nous de quoi fonder un  
distinguo. (140-2)

L'auteur omniscient, adulte, constate: "On allait à  
l'école pour perdre de mauvaises mœurs: mœurs  
d'énergumène, mœurs nègres ou mœurs créoles --  
c'étaient les mêmes." (158) Mais le plus étonnant, c'est  
le contenu mensonger flagrant et aliénant de cet  
enseignement:

En ce temps-là, le Gaulois aux yeux bleus, à la  
chevelure blonde comme les blés, était l'ancêtre de  
tout le monde. En ce temps-là, les Européens  
étaient les fondateurs de l'Histoire. Le monde,  
proie initiale des ténèbres, commençait avec eux.  
Nos îles avaient été là, dans un brouillard  
d'inexistence, traversée par de vagues fantômes  
caraïbes ou arawaks, eux-même pris dans l'obscurité,  
d'une non-histoire cannibale. Et avec l'arrivée des  
colons, la lumière fut. La Civilisation.

L'Histoire. [...] -- Les races supérieures, il faut  
le dire ouvertement à l'instar de Jules Ferry, ont,  
vis-à-vis des races primitives, le droit et le  
devoir de ci-vi-li-sa-tion<sup>37</sup>! (159-60)

Ainsi, la représentation de la vision française du

monde se répercute aux Antilles, car la géographie et l'histoire tiennent une place essentielle dans l'enseignement française. Le centre géographique, virtuel est déplacé; il se trouve ailleurs. Le processus d'assimilation et le système éducatif qui l'alimente: loin de préparer le jeune Antillais à la vie adulte dans la société française, agissent comme des facteurs traumatisants. Et la représentation des attitudes de la France envers les Antilles fait état de deux extrêmes; elle dénote une dévaluation de la culture et de l'identité antillaise (par le mépris, le paternalisme, un air de supériorité,...) et d'une surévaluation (par l'exotisme, le doudouisme,...).

L'école sur le modèle français est pour Chamoiseau un échec dont il rejette les méthodes d'enseignement, qui n'ont pas tenu compte des particularités culturelles des Antilles, qui ne se sont pas adaptées au vécu de la population locale. Le programme scolaire, ses émissaires ont imposé, selon lui, les valeurs, la langue, les préjugés français dans l'esprit des Antillais. Chamoiseau se refuse au rejet total de la culture française, car les Antillais relèvent d'une identité complexe, mosaïque et conflictuelle qu'il faut accepter dans sa richesse sans vouloir l'amputer. Ils ne devraient pas, selon lui, avoir à choisir entre l'une ou l'autre de ses influences, ni à remplacer, par exemple,

la langue française par la langue créole. Il est difficile pour l'Antillais de ne pas être français, puisque la source culturelle française est restée très puissante et présente, dominante. Le fait de puiser dans notre fond culturel créole permet de marquer d'abord la différence. Beaucoup d'Antillais refusent l'existence de cette différence en se prenant exclusivement pour des Français. Les phénomènes de domination qui caractérisent les relations entre la France et les Antilles ne s'opèrent plus de manière colonialiste, mais de façon plus subtile par des valeurs qui colonisent l'imaginaire de l'Antillais, et qui peu à peu, lui fait perdre ce qui est à lui. Chamoiseau prône une sorte de marronage à l'aide de l'imaginaire de l'Antillais. Il faut se méfier de la vision française du monde, menaçante pour lui.

La dénomination "Départementalisation", en elle-même, représente une aliénation pour les Antillais. La situation de dépendance actuelle stérilise les Antillais et les empêche de réaliser leur complexité identitaire. Toute la créativité créole est contrariée par la domination de l'imaginaire français. Parce que les mécanismes de richesse et de développement ne sont plus les mêmes qu'avant, il devient possible pour les Antillais de casser cette dominance et vivre leur propre existence. Et c'est ce but que l'Antillais devrait poursuivre.

L'instruction publique aux Antilles véhiculaient les valeurs de la France et dans le système scolaire, la part faite à l'histoire, à la géo-politique des Antilles dans les programmes scolaires était quasi inexistante. De nombreuses améliorations ont été apportées à ce sujet depuis quelques années. Sous la pression, les autorités françaises ont dû faire des aménagements dans l'enseignement donné aux Antillais des Antilles; les manuels scolaires s'attachent à donner une plus grande part à l'histoire des Antilles, et le rôle tenu par des noirs dans cette histoire; plus d'ouvrages littéraires d'auteurs antillais sont également étudiés en classe aux Antilles; l'utilisation du créole en classe comme une matière scolaire est désormais possible. Une plus grande sensibilité à la culture antillaise dans les manuels scolaires se fait ressentir malgré les nouveaux obstacles auxquels les préconiseurs de cette sensibilisation n'avaient pas pensé. Raphaël Confiant constatait à ce sujet le manque d'intérêt des étudiants sur la culture antillaise! La création de l'Université des Antilles-Guyanes a été décisive, allant dans le sens d'une recherche intellectuelle commune aux Antilles. Cette université française sur le territoire antillais est sans aucun doute une pierre posée à l'édifice culturel tant attendu par les intellectuels antillais.

Dans leur ensemble, les DOM français continuent de

dépendre du bloc européen dans tous les domaines, que ce soit pour les échanges commerciaux, les aides internationales ou les terres d'accueil pour les migrants. Les conditions de vie particulièrement difficiles du monde rural, et la montée du chômage dans les zones urbaines, associées à la pression démographique, ont conduit les populations des Antilles et de la Guyane à émigrer vers l'Europe.<sup>38</sup>

### CHAPITRE 3

#### L'Antillais vivant à l'étranger et l'exil: La France et les Négropolitains

Une poignée d'auteurs de renom résident à l'étranger tout en écrivant, et on les classe aisément -- à juste titre -- dans la littérature antillaise. Édouard Glissant vit actuellement aux États-Unis, Condé également, Zobel dans les Cévennes (en France), Césaire dans le sud de la France.<sup>39</sup> On pourrait s'interroger sur le sens d'identité en tant qu'écrivain lorsque l'on habite aux Antilles et en France.

Lors d'une interview récente, à la question "Peut-on vivre à l'étranger et continuer à dépeindre l'étant antillais, tout en se démarquant des clichés?", Confiant déclarait:

Je crois qu'on peut tout à fait décrire sa propre réalité quel que soit l'endroit du monde où l'on est. D'ailleurs même quand on ne veut pas l'écrire, comme Saint-Jean Perse, cette réalité vous poursuit à la semelle. Dans les textes de Saint-Jean Perse, comme Anabase, qui ne parlent pas des Antilles, on retrouve cette influence et cela même si on est plus en contact avec le pays. René Depestre, cela fait 40 ans qu'il n'est pas revenu en Haïti. [...] Depestre refuse de revenir parce que, dit-il, "j'ai

gardé l'image d'une Haïti heureuse, Jacmel, etc; je ne veux pas revenir pour voir la catastrophe parce que cela anéantirait tout ce que je connais. Donc on peut très bien le faire, à condition de ne pas considérer, une fois qu'on est hors du pays, que ma foi, sa culture, son pays n'est qu'un élément marginal d'une grande culture mondiale dans laquelle on baigne. [...] le danger, c'est la dilution de l'inspiration qu'on peut avoir -- sauf si l'on est comme Depestre, on a unifié le pays dans sa tête; mais cela, c'est un cas extrême. En général, le fait de vivre à l'extérieur ronge petit à petit votre rapport au pays, votre imaginaire du pays. Et si vous ne le cultivez pas, et que vous vous enfoncez, au contraire, dans une espèce de discours post-moderne, mondiale, vous courez à grands pas le risque de finir comme un écrivain inodore, incolore et sans saveur, c'est-à-dire dont on ne saurait même pas l'origine, et qui pourra parler de tout et de rien.

Les écrivains antillo-guyanais résidant aux Antilles et en France, où leur famille a émigré pour des raisons personnelles ou économiques, offrent des éclaircissements de taille sur la notion de "zone frontalière" telle que l'a définie Renato Rosaldo<sup>40</sup> ou encore Homi Bhabha. Dans ces zones périphériques de

discours culturels, une hétéroglossie constante se produit, langue hybride ou discours bilingue, qui est le lieu de résistance créative aux paradigmes de la culture dominante:

In border zones, all of our academic preconceptions about cultural, linguistic, or stylistic norms are constantly being put to the test by creative practices that make visible and set off the processes of adaptation, appropriation, and contestation that govern the construction of identity in colonial and postcolonial contexts.

(Lionnet, 111)

En reproduisant les pratiques culturelles changeantes de la majorité, les écrivains se créent un espace à l'intérieur des discours dominants. Le métissage mondial des formes culturelles crée des identités hybrides et des espaces corrélés, s'interférant, se chevauchant. Dans ces espaces, la lutte pour le contrôle des moyens de représentation et d'identification de soi passe par le langage colonial et les variations auxquelles ce dernier a fait l'objet: les écrivains ont enrichi, transformé et créolisé le langage caribéen.

Des écrivains comme la Guadeloupéenne Maryse Condé, le Martiniquais Patrick Chamoiseau et le Guyanais Bertène Juminer font partie de ce nombre croissant d'auteurs-interprètes de la situation postcoloniale dans

les départements français d'outremer depuis les années 1970, redéfinissant l'histoire et la littérature francophone. Ils créent de nouveaux paradigmes qui, grâce à des techniques littéraires innovatives et personnelles, représentent l'exile linguistique et géographique, les déplacements de la périphérie vers un centre métropolitain et vers des échanges interculturels.

## **Section I**

### **L'exil et la question d'identité nationale**

La question de l'exil est bien entendu liée à celle d'identité nationale, de nation. N'est-ce pas justement là que tend cette quête incessante de l'identité antillaise, et à laquelle ses intellectuels ont tenté de répondre en élaborant ces multiples théories et mouvements culturels? Afin de parvenir à ce sentiment d'appartenir à une nation commune, la part que joue un fonds commun, un patrimoine culturel, mythique (contes, légendes) est important. Où sont donc les héros du peuple martiniquais? Ceux du peuple guadeloupéen? Haïti est l'une des rares îles antillaises à avoir dans son histoire officielle des héros au nom aussi illustre que Toussaint Louverture ou Macandal, Dessalines. Ces derniers jouent un rôle incommensurable dans la fierté nationale du peuple d'Haïti et dans la littérature et les mentalités caribéennes. Il s'agit ici de s'interroger sur la façon dont la révolution victorieuse des Noirs de Saint-Domingue entre en littérature. Quelle place y prend-elle? Quels sont ceux de ses acteurs qui retiennent l'intérêt des écrivains? Quelles formes et quelles forces narratives ou poétiques suscite-t-elle dans les Antilles? Que représente en particulier Toussaint Louverture et Christophe dans la pensée et

l'idéologie caribéenne? Au début du XXème siècle, les leaders d'Haïti vont être revisités par des écrivains engagés dans le mouvement révolutionnaire mondial: Césaire à la Martinique, Alejo Carpentier, romancier de Cuba, CLR James (Trinidad) et bien d'autres.<sup>41</sup> Leurs ouvrages vont s'inscrire dans une réflexion menée à partir des révolutions ou tentatives (cubaine en 1959), à partir du mouvement de décolonisation générale de 1960: ils porteront un nouveau regard, un nouveau système d'analyse sur l'objet "période révolutionnaire aux Antilles". C'est curieusement Christophe, lequel pourtant n'avait été exemplaire ni par le radicalisme ni par la constance, qui fera l'objet d'une des plus importantes créations dramatiques des littératures de langue française depuis les années 60.

Les vues des auteurs comme Alejo Carpentier (avec Makandal, Boukman, Toussaint, Christophe dans El reino de este mundo) ne sont pas éloignées de celles d' Aimé Césaire (dans Toussaint Louverture, Et les chiens se taisaient, La Tragédie du roi Christophe), voire de Bernard Dadié (qui élabore la figure de Toussaint dans Les Iles de la Tempête). Haïti, Toussaint et Christophe représentent des réalités historiques qui offrent matière à réflexion: que signifie exactement l'indépendance telle qu'elle a commencé à germer sur la terre d'Haïti, après les premières secousses de la

Révolution "française"? L'histoire de Christophe entretient d'étroits rapports avec les deux combats menés par Césaire: celui de la Négritude et celui pour une nouvelle politique, respectueuse des individus, des valeurs individuelles et collectives. L'avènement d'un nouvel "homme noir" voulu par Césaire peut être rapproché de l'idéal d'Alejo Carpentier: faire que l'écrivain caribéen prenne enfin pleinement sa légitime place.

Toussaint Louverture et le roi Christophe sont deux figures mythiques de l'histoire d'Haïti. Haïti est le premier État noir indépendant du Nouveau Monde depuis le début du XIXème siècle. Dans une interview, Carpentier a rappelé sa "découverte" de Haïti:

Haïti représentait pour moi les Antilles héroïques et aussi les Antilles africaines. J'ai fait la liaison entre les Antilles et l'Afrique, et Haïti est la terre la plus africaine de toutes nos Antilles. C'est en même temps un pays qui a une histoire prodigieuse, la première épopée noire du Nouveau Monde a été écrite par les Haïtiens, par des gens comme Toussaint Louverture, Dessalines, Pétion, etc. (Europe, n.612, avril 1980, pp. 15-16)

Césaire, dans son étude historique de la révolution française et du problème colonial, place devant nous la révolte héroïque de Toussaint Louverture, chef des

insurgés haïtiens de la fin du XVIIIème siècle et libérateur du peuple noir d'Haïti. Toussaint devient donc le premier exemple de révolte noire, puisque, selon Césaire, c'était <sup>en</sup> à Haïti que pour la première fois "la négritude se tint debout". Faire l'histoire de Toussaint Louverture reviendra à faire l'histoire de la Révolte des esclaves noirs des Antilles. Qui est donc ce Toussaint Louverture? Depuis 1789, les esclaves noirs des Antilles, surtout de Saint-Domingue (l'actuel Haïti), s'étaient mis en rébellion contre le système esclavagiste qui les opprimait. En accueillant Toussaint, la rébellion se donnait enfin un chef. Le Jamaïcain Boukman avait donné l'impulsion nécessaire à la révolte nègre par la cérémonie voudouesque qu'il organisa au Bois-Caïman, le 22 août 1791, où des milliers d'esclaves nègres jurèrent de vaincre ou de mourir. Boukman fut décapité à la suite de la répression déclenchée au Bois-Caïman. Par-delà les hommes, c'était le système esclavagiste qu'il fallait faire sauter; c'est à cette tâche <sup>à</sup> que s'est attelé Toussaint. La finalité, le seul but qui en valait la peine, c'était la liberté de tous les esclaves. Toussaint Louverture est le premier grand leader anticolonialiste que l'histoire ait connu. Il suivait trois principes: la conquête pour les nègres de la liberté générale serait une action de longue haleine; il incomberait au peuple noir lui-même

de la conquérir; pour mener à bien le combat engagé, il fallait dépasser la fougue d'un Boukman et la ferveur religieuse de l'esclave, marron, qu'était Mackandal. Toussaint mit son pays à l'abri des courses de l'ennemi anglais, éduqua son peuple et forgea une nation. Cette guerre révolutionnaire fut pour Toussaint l'occasion de propager sa foi, de populariser une doctrine. Un chef était né au peuple noir de Saint-Domingue, un chef révolutionnaire, un homme populaire qui relevait des masses populaires. Césaire assimile la montée de Toussaint à celle d'une classe, la classe des paysans noirs. Toussaint mobilisa (militairement et économiquement) le peuple noir. Toussaint mourut dans les prisons françaises. Dans son essai Toussaint Louverture, Césaire offre au lecteur une image attachante et prestigieuse de Toussaint Louverture. Toussaint fit un peuple des populations noires dont il hérita, un état, une nation de la colonie de saint-Domingue. Tout à Saint-Domingue converge vers Toussaint et de nouveau irradie vers lui. Toussaint est un véritable centre de l'histoire haïtienne et de l'histoire antillaise. Césaire déclare dans son essai:

Quand Toussaint Louverture vint, ce fut pour prendre à la lettre la déclaration des droits de l'homme, ce fut pour montrer qu'il n'y a pas de race paria (...). Dans l'histoire et dans le

domaine des droits de l'homme, il fut, pour le compte des nègres, l'opérateur et l'intercesseur. Toussaint sera pour Césaire le premier cas illuminant de révolte noire. Se réclamer de Toussaint, c'est se réclamer de la révolte résolue qui défie le danger et qui s'attache à la préparation d'un lendemain meilleur:

Ce qui est à moi,

C'est un homme seul emprisonné de blanc

C'est un homme seul qui défie les cris des blancs  
de la mort blanche

(TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE).

(Cahier d'un retour au pays natal, 45-6)

C'est là l'expression poétique d'une réalité historique. Le sens lyrique de cette réalité historique est traduit par la revendication de Césaire. Césaire imprime ici sa volonté de se réclamer de cet homme, de Toussaint Louverture qui défie les blancs. Les lettres majuscules ici, la passion de Césaire quand il évoque l'épopée de Toussaint Louverture ressort de ces lignes. La mort de Toussaint Louverture préfigure et symbolise la révolte de Césaire et partant de ces héros tels le Rebelle et Caliban.

Après le départ définitif des forces françaises en novembre 1803, Haïti devient un empire gouverné par son libérateur Dessalines qui combattit aux côtés de Toussaint Louverture et qui acheva ainsi l'action

révolutionnaire inaugurée par Toussaint. À la mort de Dessalines en 1806, le pouvoir revient de droit à son premier lieutenant, le général Christophe, gouverneur de la Province du Nord. Christophe refuse la présidence de la République, loi de circonstance votée par les Mulâtres du Sénat et qui aurait fait de lui une marionnette. Mais Christophe tient à gouverner Haïti et se retire dans la Province du Nord où il se fait sacrer roi en 1807 sous le nom de Henri Ier. C'est à partir de ce moment que Christophe essaie de créer un état capable d'en imposer à Pétion, chef des Mulâtres et président de la République du Sud. Haïti s'est trouvé ainsi scindé en deux et la guerre intestine fut inévitable, surtout entre Mulâtres et Noirs. Christophe gouverne son royaume en monarque absolu, despotique. Il crée une cour brillante calquée sur les modèles européens, développe l'agriculture et organise le travail du royaume sur des bases militaires comme l'avait fait avant lui Toussaint Louverture. Les exigences draconiennes de Christophe fatiguent ce peuple qui, après une longue et cruelle guerre de libération nationale, après une guerre civile, aspire au repos, à la quiétude. Les habitants se soulèvent et demandent à Boyer de venir à leur secours, contre les troupes de Christophe. Christophe cède au désespoir et se suicide.

La révolte épique de Toussaint Louverture à Haïti à

la fin du XVIIIème siècle a préfiguré la révolte du Rebelle (dans Et les chiens se taisaient), de Caliban (dans Une Tempête) -- deux pièces de Césaire --, héros noirs qui ont compris que c'est grâce au refus résolu des déterminismes européens qu'ils peuvent espérer reconquérir un jour leur liberté et leur dignité d'homme. La révolte de Toussaint, du Rebelle et de Caliban, sera reprise sur le plan de la nation et sous forme de la décolonisation par le roi Christophe antillais et le Lumumba africain (le rebelle). A travers cette étude historique, Toussaint Louverture (1961), Césaire aborde une autre figure fascinante de l'histoire d'Haïti qui, selon ses propres termes, est le premier pays où s'est noué le grand problème que le XXème siècle s'essouffle à résoudre, le problème colonial, et le premier pays où il s'est dénoué. Blancs, mulâtres puis nègres, les uns poussant les autres, ont incarné les différents moments de plus en plus intenses de la révolution anti-colonialiste à Saint-Domingue. Pour Césaire, en dépit de toute controverse, Toussaint est "le Précurseur"; il est au commencement de tout. Sans Toussaint, il n'y aurait pas de Dessalines. Toussaint a fait d'une bande une armée, d'une jacquerie une révolution, d'une population il en a fait un peuple, d'une colonie un État, mieux une nation. Toussaint est "le centre de l'histoire haïtienne, de l'histoire

antillaise". Il a uni les mouvements des blancs, des mulâtres et des nègres. L'état d'Haïti est né avec lui. Et Toussaint incarne la révolte et la victoire contre l'esclavage et contre la colonisation.

Pour Césaire, dans La Tragédie du roi Christophe (1965), Christophe fait partie du folklore haïtien. Césaire médite, à une période de décolonisation, sur l'organisation d'un gouvernement, la charge d'avoir un État à construire. Les acteurs de l'insurrection haïtienne seront récompensés et admis à survivre "en négritude" dans la mémoire de leur peuple. Le désir intraitable qu'a le héros de réaliser une mutation massive de la mentalité haïtienne, fut-ce très maladroitement, sa volonté d'édifier après avoir détruit, sont des composants indispensables à l'entreprise de réhabilitation de tout le peuple noir. Il importe peu que pendant un temps il ait eu du mal à se débarrasser de conduites imitatives et aliénantes. Toussaint et Christophe représentent des figures mythiques appartenant à l'Histoire et à la conscience des Antilles. Grâce à l'apport de ces deux personnages illustres, les Noirs font désormais partie de l'histoire comme sujets à part entière; les colonisés n'ont plus à subir l'Histoire des Européens. Leurs révoltes ont abouti à l'établissement du premier état noir du Nouveau Monde: une première dans l'histoire des Antilles. C'est

un modèle contradictoire, mais respecté qui reste dans la mémoire collective des Antillais. Ces chefs de la révolution haïtienne ont redonné aux noirs esclaves un statut d'homme, remettant en question la "forgerie" mythologique créée par les Européens sur le "noir enfant", etc...

De son côté, la Guadeloupe a eu, elle aussi, ses héros légendaires prénommés Ignace, Massoteau, Noël-Corbet, Codou ou Delgrès<sup>42</sup>. Ces derniers et bien d'autres prirent les armes afin de lutter contre les colonialistes esclavagistes français à l'époque où Napoléon a rétabli l'esclavage en Guadeloupe en 1801. Mais la figure historique qu'était Louis Delgrès n'a pas atteint les dimensions mythiques de Toussaint et Christophe. Les esclaves se sont toujours révoltés contre leur situation d'exploités. "Dès 1641, on signalait la présence des premiers nègres-marrons en Guadeloupe. 1656 marque le début de nombreux soulèvements qui ont atteint leur apogée en mai 1802." (A pa Schoelcher ki libéré nèg, 23) Cette date historique -- mai 1802 -- est sans conteste la plus importante qu'ait connue la Guadeloupe durant l'esclavage. En effet, la Guadeloupe se souleva pour s'opposer à Richepance venu rétablir l'esclavage, censé être aboli en 1794 par Victor Hughes et la Convention en France. Car durant les six mois qui ont précédés les

révoltes, la Guadeloupe fut administrée, organisée et défendue par des Guadeloupéens pour des Guadeloupéens. Et pendant ce laps de temps, une unité s'établit: une conscience nationale (mal perçue à l'époque) d'appartenir à un même ensemble et d'avoir les mêmes intérêts à défendre. Les historiens et différents mouvements indépendantistes passés et présents s'accordent pour affirmer que la révolution de mai 1802, de par sa forme et du fait qu'elle était dirigée contre le colonialisme français, fit apparaître au grand jour un élément nouveau dans les révoltes anti-esclavagistes: l'affirmation du sentiment national guadeloupéen. La défaite des troupes guadeloupéennes -- malgré l'héroïsme de Delgrès qui préféra se sacrifier avec ses hommes plutôt que de se soumettre -- est due essentiellement à la trahison d'hommes comme Pélage, que ses maîtres vont pourtant jeter en prison. La révolution de mai 1802 fut suivie d'une répression féroce et brutale: des milliers de personnes massacrées et pourchassées sans relâche. Il est évident que la France n'a pas voulu voir se répéter les événements survenus à Saint-Domingue lorsque Haïti est devenu la première république noire et indépendante du Nouveau Monde en janvier 1804.

La Martinique et la Guyane n'ont, malheureusement, pas pu se doter de ce sentiment qu'ont les Haïtiens d'appartenir à une nation fière de ses grands héros. Au

contraire d'Haïti qui possède les deux, des héros mythique et historique, la Martinique et la Guadeloupe ont dû se tourner vers une autre forme d'héroïsme, mais qui aboutirait au même sentiment national. Ils ont dû palier ce manque en puisant dans le patrimoine légendaire et folklorique des Antilles: le héros devient un membre "ordinaire" de la société. Tel le héros légendaire du roman de Simone Schwartz-Bart, Ti Jean L'Horizon, qui tente de redonner aux Antilles un héros mythique perdu mais que l'auteur reconstitue.

Le voyage vers l'Afrique est considéré le plus souvent par les protagonistes des romans antillais comme un rite de passage. C'est le lieu "de pèlerinage" privilégié de l'Antillais à la recherche de son identité originelle, de son moi, de son passé culturel. Un lien sacré existerait entre l'Afrique et les Noirs du Nouveau Monde. Le propos ici n'est pas de débattre du lien privilégié entre l'Afrique et les Antilles. Et de la même façon que le voyage en terre africaine était une étape essentielle dans la formation sociale et identitaire des intellectuels antillais, le passage par le territoire français devient presque obligatoire. Il s'agit de considérer ici la particularité des rapports de l'Antillais avec la France. Et puisque les membres de la diaspora africaine ressentent l'urgence de retourner

sur leurs terres ancestrales africaines, il faut se demander quels mobiles les détournent vers la France. Quelles sont les conséquences de ce voyage? Les Antillais trouvent-ils en France leur sens d'appartenance tant recherché? Nous allons tenter de relever les réponses que certains ouvrages littéraires donnent à ces questions -- en l'occurrence les romans La Fête à Paris du Martiniquais Joseph Zobel et Les Bâtards du Guyanais Bertène Juminer. Dans les deux oeuvres qui nous occupent, il s'agit plus d'exil physique, géographique, mental que stylistique, ou même intellectuel. Ces deux auteurs vont utiliser la langue dominante à leur escient:

[such an author] wrests Prospero's language from him, inverts and subverts it in his fiction, and turns the empty space between two worlds into a privileged place, the exile's domain, by means of what Edward Said calls a "contrapuntal" awareness.

(Wilson, 77)

Même si techniquement et légalement, les Antillais vivant en France ne sont pas des exilés, le sentiment de déracinement n'en est pas moins vivace. Le déplacement spatial vers la France prend toutes les formes d'une aliénation, d'une sorte de décalage et de division de soi, à savoir que:

[...] the evident particularity of political

displacement may be merely a symptom or an image of some other form of estrangement: womanhood, the Third World, migrant labour, apartheid, colonisation and sundry estates of marginality.

Dans un article paru dans le magazine Harper's, le critique Edward Saïd analysait la différenciation entre les termes d'exil, réfugiés, expatriés, et émigrés. Toutes ces dénominations apparaissent dans La Fête à Paris, mais celui sur lequel on va s'attarder est celui d'exil. Même si les Antillais qui partent s'installer en France ne sont pas vraiment "bannis" des Antilles, ils se retrouvent tout de même en statut d'exilés, en vertu du contexte historique (colonial), de leur race (noirs dans un monde blanc), et même de genre (pour certaines).

Bien sûr le statut légal des Antillais en France diffère de l'état d'exil proprement dit; il se définit de la manière suivante. Les émigrés et leurs descendants sont présents à tous les échelons de la vie française. Pour comprendre cette situation, il convient de revoir avec attention l'attitude de la France envers la nationalité, la citoyenneté et le colonialisme. L'attitude française envers la nationalité a ses racines dans leur attitude envers leurs territoires coloniaux. Et les problèmes générés par la décolonisation se rapportent directement aux perspectives de l'intégration

pour les descendants de l'immigration d'après-guerre. La loi coloniale française imposait la culture française aux régions colonisées, soit la langue et les systèmes politiques et académiques; et selon Ageron, l'obtention de la nationalité était perçue comme une façon de s'assurer du triomphe des valeurs françaises.

Néanmoins, une distinction essentielle doit se faire ici en ce qui concerne la population antillaise qui réside actuellement en France. Après que les îles caribéennes de Guadeloupe et de Martinique, et la Guyane aient obtenu le statut de Département d'Outre-Mer en 1946, la population de ces territoires a pu ainsi avoir la citoyenneté française et bénéficier d'une intégration politique complète à la métropole, accompagnée du libre mouvement des habitants. La migration vers la France de la population antillaise a débuté après la deuxième guerre mondiale en Europe, mais c'est surtout dans les années 1960 qu'une forte migration a véritablement commencé, et la population antillaise résidant en France s'est montée à environ 200.000 personnes en 1990. Le statut de ces territoires n'a pas changé, et ces "émigrés" ne sont pas comptabilisés dans la population étrangère. C'est la raison pour laquelle les Antillais vivant en France attirent peu de discussions sur l'immigration. D'ailleurs le Front National les

mentionne avec approbation comme exemplifiant une population qui est parvenue à s'assimiler à la société française. Cependant cela ne veut pas dire que les Antillais échappent à toute discrimination ou tout racisme. Quelles sont justement les caractéristiques et les conditions de cette vie en France pour l'Antillais? Sous quelles formes la culture antillaise est-elle préservée? Que recherchent ces expatriés? Quelle est la motivation principale derrière cette traversée des Antilles vers la France? Que représente ce voyage pour eux? Ce déplacement est-il provisoire, définitif? L'expatriement implique l'idée d'un choix définitif pour des motifs économiques<sup>43</sup> (pour trouver du travail, en vue d'une carrière, par exemple), pour les études, tandis que la visite a des finalités touristiques (en villégiature, etc). Comment la littérature envisage-t-elle ce passage presque obligé de l'Antillais par la Métropole française? Dans les ouvrages choisis, l'image de la France joue un rôle essentiel dans la psychologie des personnages.

## Section II

### Le Noir dans la France métropolitaine

Joseph Zobel: La Fête à Paris (1953)

Dans cette suite au roman La Rue Cases-Nègres, le personnage José Hassam fait l'expérience d'un séjour en France (à Paris). Trois ans après, Zobel publie son quatrième roman, La Fête à Paris, qui apparaît comme le prolongement du précédent, la suite de son autobiographie. On y retrouve en effet le même héros José qui, à la fin de La Rue Cases-Nègres, se préparait à partir pour la France pour faire des expériences nouvelles. La France dont l'auteur a tant rêvé va enfin lui être révélée.

Le roman est le fruit de l'expérience parisienne de Zobel. Il est construit sur la polarité entre les Antilles et la France, leur climat, leur mode de vie, la chaleur humaine, les manières de leurs habitants. Selon l'ami de José, Carmen, comparant la France aux Antilles, "ici [en France], on n'a pas besoin de se traîner à genoux pour servir." (32) Contrairement à ce que paraît suggérer le titre, elle n'a pas toujours eu un caractère de fête. Le titre ironique, qui évoque le rêve et l'euphorie, fait contraste avec le roman précédent. Aller à Paris représentait pour José une transformation ontologique, mais malheureusement pour lui, tout ne va

pas être instantanément rose et enjoué. En effet, José arrive durant la période d'après-guerre: "il n'y avait presque rien en France, ni pour manger, ni pour se vêtir." (16) Tout ce qu'il en connaît, il l'a lu dans les livres ou appris par les ouï-dires (les soldats ou étudiants). Et à son arrivée, sa première vision de Paris est bien décevante: cela ressemble à un "tohu-bohu" (24), un chaos auquel il doit échapper pour s'en sortir. La communauté des amis qui s'occupent de lui compense cette déception quant au climat de la France qui contraste tellement avec la douceur des Antilles.

Le début du roman est très impersonnel. "Parmi les passagers, il y avait beaucoup de Blancs. Des fonctionnaires coloniaux qui rentraient en France pour voir ce qui restait de leur pays et de leur famille". (9) Cela suggère que c'est un noir qui parle: qui d'autre pourrait remarquer l'omniprésence des blancs sur le bateau? Zobel suggère que les Français de France sont différents des békés: "Tous semblaient être d'une simplicité et d'une débonnairété amicales que les Nègres n'avaient guère vues à un Blanc, aux Antilles". (10) Il va même jusqu'à dire qu'ils sont plus sympathiques, plus joviaux que les békés:

Le commissaire et le personnel étaient à la fois déférents comme d'irréprochables domestiques, et prévenants comme de vrais amis. Même les trois ou

quatre békés qui voyageaient en première classe  
essayaient de se mettre au diapason, par mimétisme  
ou, le Blanc créole étant essentiellement vaniteux,  
pour ne pas être en reste avec leur entourage.  
Grande parade de civilité et de courtoisie  
française! (10)

Cette comparaison entre les Français métropolitains (les bons Blancs) et les Français des colonies (les mauvais Blancs) est récurrente dans le roman; elle est le plus souvent polarisée, le premier tenant en général le beau rôle, le second toujours critiqué. Bien entendu, José a plus d'expérience -- bien que limitée -- avec la seconde catégorie; et celle-ci est bien défavorable à leur égard. La traversée en bateau fait découvrir à José un avant-goût de ce qui l'attend en France, enfin le croit-il:

Et le bateau s'éloignant des terres coloniales, les Nègres devenaient des hommes pareils aux autres, infiniment intelligents, et bons, par surcroît, et les Blancs paraissaient rigoureusement conformes à l'image que les leçons d'Histoire de France impriment dans les cerveaux primaires de petits enfants noirs... (10)

Les Français sont le plus souvent présentés de façon négative dans le roman. L'auteur est plus ou moins omniscient dans ce roman. Il s'abstient de se prononcer

sur l'inconscient des Blancs (personnages peu sympathiques dans leur ensemble). Plus loin, Carmen déclare: "les Blancs ne doivent pas valoir tripette pour que le Bon Dieu les ait crachés dans un tel climat?"

(45)

Il devient clair que pour l'auteur, il faut distinguer le blanc de France et celui des Antilles. Tandis qu'on peut rencontrer en France quelques blancs sympathiques, ceux des Antilles, les békés semblent posséder toutes les tares et être empreints de tous les préjugés envers les noirs. Et même s'ils ne sont pas originaires des Antilles, les blancs de la Métropole, qui visitent les Antilles ou qui s'y retrouvent finissent par se comporter avec le même paternalisme et air de supériorité que les békés:

En France, c'est mieux. Mais, une chose: mettons que tu as un copain, là, un Blanc, copain-copain, pour le boire, le manger [...]. Tu t'embarques avec lui à Marseille, ou Bordeaux, pour la Martinique ou la Guadeloupe. Eh bien, au fur et à mesure que le bateau va, tu sens entre vous comme si chacun allait en sens opposé vers un bout de la terre. À l'arrivée, il est un Blanc, un Métropolitain, un Colonisateur, un Civilisateur -- tout ce qu'ils disent, et toi, un indigène. Il a son prestige à défendre. Il ne peut pas, il ne doit pas te

fréquenter. Distance. Ça aussi, c'est un effet du "charme" des îles!... (116)

C'est comme si ces préjugés sont si profondément enracinés dans les mentalités antillaises, que chacun, quelles que soient son éducation et son appartenance sociale et raciale, prend automatiquement le rôle attendu de lui par la société locale. En même temps, Zobel a l'air de dire que cette mentalité raciste fait partie intégrante de la personnalité du Blanc, que lorsqu'il arrive au pays, son côté colon et supérieur revient automatiquement.

Plus loin, c'est le dénommé Bambam, jeune mulâtre, tiré à quatre épingles, ami d'Alex qui donne également des conseils à José sur la différence entre ces deux catégories de Français, ou plutôt le met en garde contre les fausses apparences et les préjugés de race, "le Français de France n'est pas mesquin comme le colon ou le béké. À tel point que lui-même croit sincèrement qu'il n'en a point. Mais à toi, à ne pas être dupe."  
(134)

Au début du roman, l'auteur nous propose de faire la connaissance du premier Français (non colon) qui va entrer dans l'univers de José. Le lecteur est témoin d'une "conversation" entre José et un blanc, au demeurant sympathique, dans une situation non officielle; cet échange met José mal à l'aise. Il s'agit

d'un dénommé Gaston Chaminder, un Français, blanc, qui enseignait au Brésil, qui rentrait lui aussi en France après avoir tout perdu et qui doit recommencer à neuf. Le Français fait des généralités bienveillantes (sur la beauté de la Martinique) et malveillantes -- sans le savoir? -- (sur le fait que José est plus foncé de peau que les Martiniquais dont on dit qu'ils sont plus mulâtres que les Guadeloupéens). Comme pour José, pour Gaston, le voyage en France prend des allures de seconde chance: ils espèrent tous les deux un avenir meilleur en France, qui devient ainsi une espèce de terre promise.

Et si la traversée de l'Atlantique, de la Martinique jusqu'en France, s'effectue sans problème pour José, il doit, dès le débarquement au Havre, affronter un froid glacial, sorte de prélude aux difficultés qui joncheront son chemin dans un monde dont l'hostilité prend des visages multiples. Il y a du brouillard et le froid est constant à Paris:

C'était toujours l'hiver. Il gelait, il pleuvait, il neigeait. Quand on n'a jamais vu Paris, il n'y a pas de boue dans les rêves qu'on en fait. [...] Or la réalité, c'était le froid, la neige, la boue, l'indifférence des foules essoufflées, opposant une résistance telle que José Hassam ne parvenait pas à s'y faire une place amicale, ni cueillir la moindre joie. (89)

José arrive en France en décembre (en plein hiver): les débuts et la première mise en contact avec la France sont décevants. L'Europe, c'est l'hiver. Voilà la dure réalité qu'a dû rencontrer José. Et au Havre, il voit les ruines des destructions faites par les nazis pendant la guerre:

Par le hublot, il n'avait aperçu qu'un brouillard épais dans lequel se profilait vaguement la coque sombre de quelques bateaux. Mais le port n'est qu'une étendue d'aspect marécageux d'où émergent, ça et là, des débris de ferraille; et plus loin, des pans de murs déchiquetés, des amas de petites fumées sinistres. (22)

Zobel nous offre là une première démystification de l'image de la France, terre promise, terre d'accueil.<sup>44</sup> Cette première vision est un choc total pour José qui s'attendait à trouver une France plus proche des romans qu'il lisait à l'école. Après avoir passé des jours à arpenter les rues de Paris comme une âme en peine, José est loin de rencontrer la chaleur et l'accueil auxquels il s'attendait:

José avait parcouru tout le réseau et pratiqué toutes les stations du métropolitain. Cependant, il n'avait encore rien vu de Paris, sinon un brouillard persistant, des immeubles noirs, austères, inhospitaliers. Partout une expression

d'indifférence voire de cruauté. On pourrait avoir faim, avoir froid, tomber, mourir, personne, lui semble-t-il, ne se pencherait. Personne ne vous connaît et tout le monde est pressé, tout le monde a peur d'arriver en retard, le diable sait où. (53)

Les premiers contacts de José avec la France sont froids et déprimants, hostiles. Partout où il va, il ne rencontre que des taudis, qui lui rappellent malheureusement trop la rue Cases-Nègres. Il est décontenancé par ce pays et cette ville qui ne correspondent en rien jusque-là à ce qu'il avait espéré et ce dont il en avait entendu: "Mais où sont donc ces lumières de Paris, ces merveilles de Paris, et cette gaieté qui touche à la folie"? (54) On ne peut s'empêcher de s'interroger sur les motivations réelles de José pour partir ainsi en France: officiellement, il insiste qu'il est là pour faire des études de lettres, mais l'auteur ne nous parle que vaguement de ces études. Tous les éléments entre-aperçus sont le prétexte pour Zobel de placer José dans un environnement totalement inconnu, aliénant même, de tester ses capacités d'adaptation sur cette terre étrangère, tout en enregistrant les réactions des personnes qu'il rencontre.

L'image de la France est une polarisation de celle des Antilles. C'est sur cette opposition que se

construit la découverte de la France par José. Tout lui rappelle les bons moments passés en Martinique. Au chapitre 5, lorsque José se réveille, c'est Noël. Il a peur de rester seul, sans sa famille; son logis est froid tout comme José manque de compagnie chaleureuse:

Donc, condamné à passer la journée et la nuit tout seul, dans ce détestable hôtel, ce jour de Noël, tandis que là-bas, à la Martinique! C'est à la campagne... C'est toujours à la campagne, Noël, aux Antilles. Il y a beaucoup de monde, beaucoup d'amis.

(76)

Les Antilles sont constamment comparées à la France. À chacune des difficultés confrontées par José, le lecteur est ramené en arrière, vers des paysages lointains antillais. Le climat, la boue, la neige sale, lui font automatiquement penser à la Martinique:

Mais à Paris, la neige était plus sale et plus repoussante que les bourbiers où pataugent aux Antilles, les pieds nus des hommes noirs [...] Au moins, la boue n'est pas une chose étrangère à la terre et se lie facilement d'amitié avec les pieds nus des travailleurs nègres et les sabots des mulets et des boeufs; tandis que cette neige déliquescence qui souille les rues de Paris, ressemble à une vomissure immonde que des pieds, même chaussés, ont en horreur. (87)

José et son ami Alex discutent souvent de leur opinion de la France et des Français en comparaison des Antilles. Alex déclare:

Moi, franchement, ce que j'aime avec ce pays-ci, c'est qu'il m'enrichit de ce qui pourraient faire des Antilles le plus beau pays du monde... Mais les Antilles sont des pays que les Blancs ont empoisonnés. Eux, ils peuvent y vivre mieux que nous, puisque le poison, c'est eux-mêmes. Tandis qu'ici, au contraire, pour nous, ils sont comme des contre-poisons, les Blancs. C'est comme ça. (138)

Ce à quoi, José répond:

... il me semble qu'ici en Europe, nombreux sont les Blancs qui feraient mea culpa, devant nous, et qui nous demanderaient pardon, pour les crimes de leurs ancêtres, envers nous. Vous ne croyez pas? Tandis que là-bas, le maintien de leur toute-puissance et de leur infaillibilité ne les rend que plus féroces. (138)

Pour lui, il ne faut pas mettre ensemble les Français métropolitains avec les békés (qu'il charge de tous les crimes). Parce que José a l'intime conviction que les Français ont un bon fond, il est rare d'être le témoin d'une de ses critiques directe de la France, en dehors des quelques scènes où il se plaint de l'hiver et de la sécheresse des Parisiens qui s'accordaient avec ce

climat glacial. Une fois le beau temps revenu, des sentiments plus positifs lui sont revenus également.

Au début du roman, José ne tarde pas à connaître l'adversité et doit notamment se battre contre le racisme dans ce Paris dont il avait tant rêvé. "A la Martinique, les soldats revenus de France après la guerre avaient affirmé que les Français n'aiment pas les Nègres." (61) Les incidents des préjugés de race constituent des épisodes ponctuels (comme avec le propriétaire du bordel, obligé malgré lui d'accepter des locataires noirs). Au chapitre 8: il apprend à connaître le racisme, ce contre quoi il se définit. Les passants lui rappellent constamment son pays natal:

Beau temps, hein! Ça doit vous rappeler votre pays. Encore que José ne prisât pas du tout ces allusions à "son pays", qui n'étaient pas sans un arrière-goût de discrimination. (75)

L'un des traits marquants du roman et de la vie parisienne de José, est qu'il a l'air de vivre le racisme, les préjugés avec beaucoup de désinvolture. Il donne l'impression le plus souvent que cela ne le touche pas directement, que c'est le problème de l'autre. Il n'est pas fait mention de confrontation violente, directe entre José et un Français. On se trouve plus en face du racisme ordinaire, à des scènes voilées, des petites choses de la vie quotidienne, des mesquineries

feutrées, des regards, des remarques brèves qui ne contiennent pas forcément des propos racistes, mais sont ressenties comme tels par José ou ses compatriotes, à cause du ton sur lesquels les mots sont employés, des regards échangés, et de l'attitude parfois paternaliste des Français:

Ce qui les avait amenés à parler de ces hôtels où l'on n'a pas accepté des Nègres, à Paris, à cause de la couleur de leur peau, de ces restaurants où l'on oublie de servir le Nègre qui attend depuis une demi-heure, et d'une autre maison de coiffure où jeune coiffeur martiniquais s'est vu refuser de l'embauche pour la raison nettement expliquée qu'il était "trop noir". (190)

Dans le roman, les critiques au sujet de la France -- du mode de vie des Français blancs, de leur racisme, etc -- est des plus virulentes lorsque les étrangers, vivant à Paris, se retrouvent ensemble: c'est l'occasion pour eux de faire preuve de solidarité face à l'adversité, mais surtout de raconter leurs misères, leurs malheurs, dans un pays qui ne leur apporte pas de réconfort ni de chaleur humaine. Au hasard de ses différents déménagements, José fait la connaissance d'autres compatriotes martiniquais, guadeloupéens, guyanais, africains, indochinois mêmes. José retrouve Alexandre Roland, dit Alex, ancien camarade du Lycée de

Fort-de-France (Martinique) qui habite maintenant en France depuis des années. Alex est l'un des premiers à donner des conseils à José sur les blancs :

Tu te débrouilleras bien aussi, tu vas peut-être beaucoup aimer les Blancs; il y a beaucoup qui sont gentils, et toi tu n'as pas de complexe d'infériorité. Tu vas peut-être aussi te bagarrer de temps en temps, car il y en a qui trouvent que par nous la France ternit l'éclat de sa blancheur. Or toi, tu as la peau orgueilleuse. (50)

Les Blancs, je vous dis qu'ils ne nous aiment pas. Et ce n'est pas d'aujourd'hui. Même quand Paris était Paris et que tout le monde avait du sucre plein les dents! [...] Ils nous souffrent parmi eux à condition que nous leur en sachions gré et que nous fassions preuve à tout instant de trois ou quatre fois plus de qualités que les meilleurs d'entre eux. Et malgré ça les meilleurs d'entre eux gardent avec toute la sympathie qu'ils daignent nous témoigner, la conviction que notre mentalité est primitive, que nous sommes vulnérables à la plus légère pression, et que tout ce que nous pourrions posséder ou acquérir est sujet à s'écrouler à la moindre épreuve. Même les caractéristiques qui devraient nous honorer le plus

passent à leurs yeux pour indices de notre infériorité. (115)

Lors d'une visite chez son ami Alex, José fait la connaissance de Bambam, un mulâtre, dont on ne sait pas très bien ce qu'il fait là, d'Anak, une émigrée hongroise, qui fait des études de cinéma et de mise en scène à Paris depuis un an. C'est l'une des rares blanches avec qui José discute directement, peut-être parce qu'elle n'est pas française, et qu'elle aussi se retrouve en France en position d'émigrée, d'exilée; elle a l'air de constituer une des exceptions du roman. Elle est à même d'être plus ouverte d'esprit, et dépasser les préjugés raciaux coutumiers.

À la fin du roman, au chapitre 15, l'auteur tient à nous faire partager sa victoire morale sur le racisme: le blanc, Jean-Claude Pelletier, étudiant dans la classe de José, s'excuse auprès de José. En jugez par ces deux passages:

... tu as pris un malin plaisir à m'humilier, à me dominer. Tu sais que tu es intelligent et que tu as une personnalité qui défie toutes mesquineries, au point de susciter de la jalousie... Je t'avouerai que j'ai essayé de te ramener à la représentation que dans mon milieu on se fait de l'homme de couleur, pour te vexer. Mais tu gardes toujours une dignité imperturbable. Tu n'as pas de complexe

d'infériorité, en tout cas. Tandis que moi, j'ai été toujours attrapé par mon complexe de supériorité. (228)

[...] sur le plan moral et intellectuel, tu possèdes tout ce que nous avons toujours cru être notre monopole -- et à nous en revendre. Tu brilles de notre culture, et tu t'en fiches en même temps. Notre argent ne semble même pas te faire envie. Nos préjugés crèvent lamentablement devant toi. [...] tu constitueras un danger pour notre civilisation occidentale. (229)

En fonction des personnes des interlocuteurs de José, la France et les blancs peuvent être respectivement, soit inhospitalières et racistes, soit magnifiques, sympathiques et intéressants. Le patron d'un café que lui a recommandé un voisin déclare: "La France est un très beau pays, vous savez; quand vous l'aurez visitée, vous verrez. Quand vous irez dans le Midi; car moi, je suis du Midi." (73)

Certains Français sont même plutôt sympathiques envers José. Par exemple, tandis qu'il désespérait de devoir passer Noël tout seul, José est finalement invité à passer les fêtes de Noël chez le beau-père du neveu de Gaston. Cette invitation lui a mis du baume au coeur, et l'a réconforté quant à la bonté et la générosité des

Français. L'un des rares passages du roman où les Français sont représentés de façon plus positive -- bien que ces paroles comportent une certaine ambiguïté -- a lieu pendant une des conversations entre les locataires de l'immeuble où habite José. Une fois de plus, ils discutent de leur environnement, des difficultés de leur existence. L'Indochinois Ding-Lé déclare:

Les Français, d'après moi, sont comme ceci: A certains moments on aurait l'impression qu'on se trouve au milieu d'un peuple d'imbéciles, de gens sans jugement, ou bien de gens mesquins, intéressés, sans coeur, d'un peuple dont on souhaiterait l'extermination à la prochaine guerre. Et juste au moment où l'on se dispose à asseoir son opinion et à prendre parti, voilà un qui sort on ne sait d'où, et qui vous étonne par son esprit, son bon sens, sa générosité, un sens indiscutable de la fraternité humaine. Et l'on s'aperçoit que même ceux qui vous avaient offusqué ne lui sont pas tout à fait inférieurs dans le fond, et l'on se dit: "Après tout..." (176)

Ces mots servent presque de résumés aux sentiments de José à l'égard de la France, ceux à la fois de résignation, et de bénéfique du doute. Une fois qu'il a pris la la décision d'y habiter (pour des raisons variées), l'exilé (antillais ou non) se doit de faire

des efforts, tout en prenant les Français tels qu'ils sont, avec leurs bons et mauvais côtés. C'est à cette conclusion que José semble parvenir à la fin du roman, et c'est une des raisons pour lesquelles il choisit de rester en France.

Le passage par la France est envisagé par la mère de José comme une étape salutaire: en habitant en France, elle espère "faire de [lui] un vrai quelqu'un, [...] lorsqu'[il aura ses] diplômes de France personne ne pourrait dire qu'il n'y a pas de place pour [lui]." (47) La France devient dans ce cas le lieu de passage obligé afin de se réaliser, de devenir quelqu'un. C'est pour elle le moyen de valider sa propre valeur, qui passe par l'aval de la France et de toutes ses institutions.

Les motivations de certains amis de José, comme Michel, Alex, Ernest, diffèrent quelque peu de celles de sa mère. Après la guerre et sa démobilisation, Ernest, lui, rêvait de la France, de Paris, de ses monuments et ses rues célèbres, surtout pour sa réputation de lieu d'amusement et de détente: "voir cette Notre-Dame, ces Champs-Élysées, cet Opéra, toutes ces choses orgueilleuses pour quoi j'avais vu mourir autour de moi, et pour quoi j'avais risqué ma peau..." (98) Dans ce cas-là, c'est Paris et sa réputation de fête qui le faisait rêver. Tout comme beaucoup, il a lui aussi été

déçu par la ville. Pour beaucoup des compatriotes de José, le passage par la France n'est pas toujours le résultat d'un choix personnel réfléchi, mais est du plus au hasard de la vie, aux circonstances. En général, les hommes qui habitent en France, à l'époque où le roman a été composé -- c'est-à-dire au début des années 1950 -- après avoir servi durant la guerre de 1939-1945 en Europe, au lieu de rentrer directement au pays, décident de rester en France. À quel but exactement, peu d'entre eux le savent?

D'autres Antillais (des îles), les domestiques dans les maisons des békés, croient, à tort, que partir en France constitue une récompense suprême:

A Fort-de-France, dans le quartier des békés, les domestiques comptaient parmi eux quelques-uns qui avaient déjà eu la faveur d'accompagner leurs maîtres en France. Tous y voyaient une suprême récompense, ne se doutant pas que c'était tout simplement parce que ces Blancs créoles avaient tellement de difficultés à s'adapter à Paris, dans le pays de leurs ancêtres, qu'ils se faisaient accompagner à l'occasion d'une négresse pour les servir selon leurs goûts. (47)

D'autres, comme José, se trouvent sur le sol français à des fins éducatives. Maurice Perrin, le nouveau locataire de l'immeuble de José, compatriote

martiniquais qui vient d'arriver, est, comme beaucoup, présent à Paris afin de terminer ses études d'anglais. Il avait hâte de retourner en Martinique comme professeur. Pour lui, la ville de Paris lui inspire des sentiments mitigés: "je ne puis me dégager de l'impression de m'y sentir comme dans une pension ou de m'y ennuyer, c'est-à-dire d'être là tout en souhaitant de ne plus y être." (194) De la même manière, cet autre ami, Roland, s'en retourne en Martinique après des années en France. Il refuse de se comporter comme ces autres compatriotes antillais qui, considérant la France presque comme une terre sacrée, et après un séjour plus ou moins prolongé sur ce territoire, lorsqu'ils reviennent au pays, adoptent l'attitude supérieure de celui qui a été "béni" pour ainsi dire par une culture supérieure:

[...] je ne me prendrai pas pour le Nègre des bons romans, qui a puisé la culture des Blancs et qui retourne parmi ses frères de couleur pour en faire jaillir un peu sur eux. Non, je n'ai pas l'âme de l'Apôtre de la Race. (253)

Face à cette perspective masculine, les femmes semblent vivre l'expérience française avec plus de difficultés. Prenons par exemple le personnage de Pauline Babet qui habite en France depuis de nombreuses années. Elle s'est créée des points de repère à Paris,

où elle côtoie un entourage d'amis de toutes sortes origines et horizons. Elle vit dans un petit appartement qu'elle a décoré à son goût et qu'elle a transformé en un lieu d'habitation confortable et chaleureux. Elle semble s'être très bien adaptée à la vie parisienne. Pourtant une chose demeure évidente: nostalgique, elle est malheureuse et n'aspire qu'à une chose, rentrer au pays, retrouver ses Antilles natales. Elle est plus proche d'une personne qui, par manque d'option, s'est résignée à passer le reste de son existence dans un pays étranger (en France), bien qu'elle ne cesse de répéter qu'elle va rentrer en Martinique un de ces jours. Pour elle, la France ressemble à un "Purgatoire" (147). Elle nous révèle ses affres au milieu même du passage du bal de Paris proprement dit, l'un de ces rares moments du roman où les personnages ont l'air de vraiment s'amuser, de se laisser aller et emporter par la musique. Le titre La Fête à Paris prend toute sa mesure et son sens (119-128).

À la fin du roman (chapitre 16), tandis que José décide de rester en France, parce qu'il semble avoir trouvé un sens d'appartenance, Zobel nous fait assister au départ vers la Martinique de deux compatriotes, amis de José: Alex retourne en Martinique avec sa compagne et leur bébé, mais José refuse de rentrer au pays. Les élans nostalgiques de José sont refoulés, ce qui ne lui

fait pas désirer le retour. L'auteur est assez stoïque. Selon Laurence Porter, la structure ouverte du roman semble suggérer que José ne veut pas s'assimiler à Paris. Pourtant il ne veut pas rentrer en Martinique. Il souhaite finalement rester à Paris, un avenir meilleur semble se dessiner pour lui: on devine que cette décision a son origine dans les nouvelles relations que José entretient avec Marthe, Française blanche, qui va certainement devenir sa future compagne. (109)

Dans l'ensemble, La Fête à Paris nous présente un protagoniste en proie à un monde nouveau, rêvé, idéalisé, qui doit tout un univers de possibilités. Les premiers contacts de José avec la France sont forts négatifs et empreints de déceptions. Zobel nous offre tout d'abord une démystification quant à sa représentation de la France. Il y a un écart entre l'auteur mûr et le personnage inexpérimenté, plus jeune et le ton du jeune homme est toujours ironique, sur les préjugés (dans les 40 premières pages). Les premières difficultés surmontées, et le temps de l'adaptation passé, José devient un homme nouveau dont l'admiration pour Paris et ses habitants éclate à tout moment. D'une manière presque insensible, on voit la France paradis rêvé se substituer à la dure vérité quotidienne. Avec ses compatriotes Alexandre, Roland et Carmen, un autre

personnage déjà rencontré dans La Rue Cases-Nègres, José évoque volontiers les souffrances des Antillais dans le monde des Blancs, critique la politique coloniale de la France dans son pays, mais sans que cela débouche jamais sur un véritable engagement patriotique. Au contraire, il arrive à la même conclusion paradoxale que les autres, à savoir que l'Antillais est bien mieux à Paris qu'à Fort-de-France. Il rêve à la Martinique, au pays natal, sans jamais envisager sérieusement d'y rentrer. Il se soucie plutôt de s'insérer dans le monde blanc, de s'en montrer digne, de justifier ce qui sera sa décision finale, qui est de s'installer en France, malgré les obstacles infranchissables à une totale assimilation. On sait qu'ici le héros et l'écrivain se confondent véritablement, puisque Zobel, parti de la Martinique depuis 1946, n'y est pas souvent retourné, et ce pour les mêmes raisons que celles qui, dans le roman, justifient l'installation en France de José Hassam.<sup>45</sup>

Le thème de l'assimilation à la culture française est présenté dans le roman de façon confuse:

... Car pour Jean-Claude Pelletier, comme pour beaucoup de Blancs, qui fréquentent "des Noirs très bien" José Hassam n'était plus tout à fait un vrai nègre; d'ailleurs, il était un Martiniquais et la Martinique est française, depuis plus de trois cents ans. "Vieilles colonies"!... José Hassam

représentait en quelque sorte une création des Blancs, élevée à la compréhension des Blancs, accessible à la confiance des Blancs, grâce aux bienfaits des Blancs. (120)

Toutes ces qualités de José expliquent sans doute pourquoi il est reçu avec tant d'aisance dans des familles blanches. Ces mots sont-ils composés sur le ton narquois, ironique? On ne saurait répondre, tant est ténue la ligne entre l'acceptation et le refus de la culture française. Le scripteur est somme toute le produit fini d'une éducation française, tant et si bien qu'il en vient à s'y adhérer complètement et à opter pour la vie en France; l'amour seul n'aurait pu en décider. À la fin du roman, c'est comme si l'exil parisien a pris fin pour lui et qu'il s'y sent presque chez lui. Il se sent capable de mettre de côté sa nostalgie pour son île natale et parvenir à s'intégrer à cette culture qui, il est vrai, n'est plus tout à fait nouvelle.

Malgré toutes les critiques, Zobel présente une image mitigée de la France et de ses habitants. Le personnage de José Hassam dans La Rue Cases-Nègres et dans La Fête à Paris présente une rareté parmi tous ces protagonistes, puisqu'il décide finalement de rester en France. Bien que José soit fortement déçu au début du roman, à la longue la France devient pour lui cette

terre promise, idéale. Et il choisit même pour compagne une Française blanche qui a sans doute motivé cette décision. José semble parvenir à une sérénité dans ses relations avec la France et les Français. Pour que les critiques premières prennent tout leur sens, il aurait fallu qu'il se refuse à rester en métropole, et choisisse de repartir aux Antilles, sa terre natale. La scène où le blanc s'excuse auprès de lui paraît presque irréaliste, car on a bien du mal à se l'imaginer. Elle marque pourtant son triomphe sur le blanc, et l'affirmation de sa singularité. Mais il en décide autrement, au contraire de son ami Alexandre. Le choix du retour de ce dernier est l'écho de celui du personnage principal des Bâtards de Bertène Juminer.

### **Section III**

#### **Le Négropolitain de retour en Guyane**

##### **Les Bâtards de Bertène Juminer**

Au contraire de José Hassam dans La Fête à Paris, où l'exil à Paris n'a pas renforcé les liens privilégiés entre le protagoniste et son pays natal, et l'a même conforté dans les qualités supérieures de sa terre d'accueil (la France), dans le roman de Bertène Juminer, Les Bâtards, le personnage principal, Cambier, se sent toujours en proie à une nostalgie profonde, qui fait de lui un être divisé, incomplet, qui ne pense trouver son identité qu'en retournant en Guyane, son "foyer".

Selon Gurr, l'exil a un effet constructif sur les écrivains nés dans les colonies et qui émigrent en métropole, puisque cela crée en eux un fort sens de leur racine et de leur propre identité. Edward Saïd conteste cette vision de la créativité engendrée par l'exil qui ne tient pas compte des mutilations psychologiques survenues lors du déplacement physique. L'exil constitue une cassure dans l'état d'être des exilés qui sont, en fait, coupés de leurs racines, de leur terre, et de leur passé. Pourtant, Saïd reconnaît tout de même que la condition d'exilé a posé les fondements pour une création littéraire plus fertile, étant donné que le nouvel univers de l'exilé s'apparente à de la fiction.

De nombreux écrivains antillais et guyanais résidant à l'étranger, en l'occurrence en France, et retournant régulièrement dans les DOM, sont confrontés à une situation similaire.

Tout comme Damas et Maran, Bertène Juminer est l'un des rares auteurs guyanais à avoir percé le marché français de l'édition. Le cas de la Guyane est presque en marge des départements français d'outremer. Bien que très souvent associée aux Antilles, la Guyane Française est un territoire ("abâtarti"), perdu au milieu de la forêt amazonienne. La Guyane a été longtemps considérée comme le "dépotoire" de la France: c'est dans ce pays isolé et sauvage que la France exportait ses ressortissants les plus indésirables.<sup>46</sup> Et comme l'indiquait amèrement Damas, pour la France, la Guyane représentait "le bagne et les Guyanais des fils de bagnards, avec toutefois, quelques nègres pour l'exotisme" (Pigments).<sup>47</sup> En contraste avec la Martinique et la Guadeloupe où le milieu naturel a été exalté au point de l'exotisme et du doudouisme, la Guyane a souvent été accusée de tous les maux dans les récits de voyage et la littérature coloniale. Ce n'est peut-être que depuis l'installation réussie (du moins financièrement) de la base aérospatiale européenne d'Ariane à Kourou que la France a développé un regain d'intérêt pour la Guyane. Cette base a quelque peu

développé les infrastructures et l'économie de la Guyane.

De par sa position géographique particulière, située en Amérique du Sud, tandis que la majorité du continent est hispanique, elle se débat (à son corps défendant?) pour maintenir une appartenance linguistique, politique et culturelle à la France. Nombreux sont ceux qui pensent que la relation privilégiée de la Guyane avec la France est peut-être l'un des moyens de rassembler la population locale en tant que communauté, leur donnant le sentiment d'une identité collective. Cependant cette tâche n'est pas rendue aisée par la diversité démographique (raciale et ethnique) de ce pays: la population guyanaise est composée majoritairement de créoles (noirs et hommes de couleur), de réfugiés haïtiens et surinamais, d'Amérindiens, mais aussi de nombreux blancs (fonctionnaires français pour l'ensemble). Parvenir à une unité nationale se trouve ainsi compliquée. Et le fait que la majorité des auteurs guyanais résident à l'étranger rend plus difficile encore une littérature purement guayanaise, ancrée dans le quotidien local.<sup>48</sup>

Les motivations d'un voyage de la France vers les Antilles relèvent dorénavant plus de l'agrément et du tourisme (que ce soit pour les Français blancs ou pour les Antillais). S'ajoutent à ce motif, celui du retour

des fonctionnaires antillais, (sous forme de mutation), des étudiants partis s'éduquer en métropole, etc. Le trait qui nous accapare ici concerne la psychologie et l'attitude adoptée par ces "exilés" une fois revenu sur le sol antillais. Déjà Aimé Césaire dans son célèbre Cahier d'un retour au pays natal (1939) présentait le portrait d'un Antillais revenant sur le sol martiniquais après des années passées à l'étranger (en France). Césaire a inauguré par là un thème qui va souvent se répéter dans la littérature antillaise: le retour au pays natal. Dans quelles conditions s'effectue ce retour? On va tenter de vérifier si le postulat de Fanon, qui déclarait que le "Noir qui connaît la métropole est un demi-dieu" (15) est toujours valable. Fanon ajoutait:

Il y a un phénomène psychologique qui consiste à croire en une ouverture du monde dans la mesure où les frontières se brisent. Le Noir, prisonnier dans son île, perdu dans une atmosphère sans le moindre débouché, ressent comme une trouée d'air cet appel de l'Europe. (16)

En Guyane, la question identitaire et celle des rapports à la France peuvent prendre des directions inattendues, du fait de sa position géographique -- plus proche de l'Amérique du Sud, du Brésil entre autres, mais par dessus tout de sa situation géographique très

isolée (du fait de la langue, de sa culture et de son développement). Malheureusement, la question n'a pas été assez débattue et peu de réponses ont été apportées qui l'expliqueraient. La composition de la population guyanaise est un des facteurs contribuant à sa particularité entre tous les départements d'outremer français. Damas nous a démontré que la situation de la Guyane n'était guère différente de celle des îles antillaises, que la politique d'assimilation à la culture française y était reine. Économiquement, la Guyane fait, trop souvent figure de parent pauvre, du fait de la lente urbanisation et croissance, et des faibles investissements économiques de la France dans ce territoire. La littérature locale reflète cette condition.

La littérature guyanaise occupe une position marginale dans la prolifique production d'ouvrages originaire des DOM-TOM. Parmi ses auteurs les plus connus, on trouve Félix, Éboué, René Maran, Léon Damas, et Bertène Juminer (sur lequel on va s'attarder). Et parce que ces derniers se sont tous plus ou moins illustrés à l'étranger, on peut affirmer aujourd'hui, que la littérature guyanaise se trouve bien à part de la littérature antillaise, car elle ne s'est pas faite par un enracinement dans le quotidien local, mais plus de l'extérieur, sans vraiment percer les tréfonds de

l'identité guynaise. Cette tâche est rendue plus difficile par la diversité ethnique, raciale et nationale de la population guyanaise, faite d'Amérindiens, de Noirs marrons, d'Hindous, de réfugiés haïtiens et surinamais, d'Antillais (surtout des Martiniquais), de fonctionnaires français (blancs), etc. Cette pluralité démographique, sa fragilité économique ont provoqué une forte dépendance à la France.

Damas et Juminer ont été les plus virulents pour dénoncer la politique française en Guyane, et ce qu'ils ont tenté d'exprimer dans leur oeuvre. Juminer, "partisan de l'indépendance des DOM, attire l'attention sur les problèmes complexes que connaît la Guyane aujourd'hui, et sur les difficultés que vivent ses habitants" (Parmelli, 68) sous la domination économique, politique administrative et culturelle de la France. Dans son roman au titre très évocateur, Les Bâtards (1961), à l'instar de Fanon, Bertène Juminer décrit les symptômes et fait le bilan des "tares de la société guyanaise, encore marquée par la mémoire de l'esclavage et les abus du colonialisme" (68). Dans ce roman, un fait demeure certain: la France ne sait quoi faire de cette terre perdue, et s'en lave les mains. La corruption y est maîtresse. À l'époque où il a composé ce roman, il n'y avait point d'Ariane Espace, ni de base, ou même d'investissements européens comme c'est le

cas aujourd'hui. Donc les perspectives d'un essor économique n'étaient pas envisagées par Juminer. La Guyane avait semblait être une terre maudite, sans possibilité d'avenir.

Bertène Juminer<sup>49</sup> se trouve parmi ces écrivains. Ce partisan de l'indépendance des départements d'outremer attire l'attention sur les problèmes complexes que connaît la Guyane aujourd'hui, et sur les difficultés (essentiellement économiques) que vivent ses habitants. Selon Ntonfo, Juminer "réalise combien il est difficile à l'intellectuel de couleur de s'intégrer dans la société coloniale dont la Guyane, bien que département français, constitue un vivant exemple." (34) Illustrant son expérience, et victime du fait colonial guyanais, dans l'un de ses romans (autobiographiques), Les Bâtards, Juminer a eu le souci de démystifier l'image si négative de la Guyane, enfer terrestre, terre pénitenciaire (associée avec l'Ile du Diable et la persécution de Dreyfus). On a fait de la Guyane une terre inhospitalière, au climat insupportable, aux forêts impénétrables, pour justifier l'appellation de terre "maudite". Chambord décrit avec amertume l'attitude biaisée de la France envers la Guyane:

L'histoire de son pays ne retraçait que les tentatives d'implantations européennes avec leurs difficultés, leurs échecs dont la relation

tendancieuse jetait un discrédit notoire sur cette terre où il était né. Pour beaucoup [...] la Guyane n'évoquait que le bagne, la rudesse du climat, les dangers de la forêt, l'atmosphère d'épouvante propre aux terres d'expiation. L'existence de ses compatriotes demeurés là-bas semblait relever de la légende: le pays ne pouvait être qu'une vaste brousse inhabitée; un désert d'un type spécial. Mais c'était en raison même de ce discrédit qu'il aimait son pays et qu'il se proposait de s'y consacrer tout entier. (36)

La description qu'il fait de son pays n'est pas une polarisation des stéréotypes sur la Guyane, mais plus une tentative de faire de ce territoire une terre comme les autres, avec ses bons (189) et mauvais côtés (180) de la Nature. À ce moment du roman, on sent un profond enracinement de scripteur pour son terroir, dont il cherche à donner une image réaliste en rapport avec les problèmes de la vie quotidienne, passée et récente.

Juminer analyse les symptômes de ces difficultés et fait, avec lucidité, le diagnostic des tares de la société guyanaise, encore marquée par la mémoire de l'esclavage et les abus du colonialisme. Il tente de redécouvrir les dimensions africaines dans le vécu guyanais. Chemin faisant, il nous donne à partager son interrogation constante sur l'identité et la culture

fortement influencée par les théories fanoniennes.

Le roman explore le désespoir et le pessimisme où aboutit la départementalisation des anciennes colonies françaises. Cet ouvrage raconte l'histoire de divers étudiants guyanais en France; ces étudiants sont la représentation d'une sorte de génération perdue qui se sentent en marge de tout, privés de quelque chose qu'ils n'ont jamais eu, leur identité. Le roman est empreint du malaise existentiel qu'éprouvent les personnages, tandis qu'ils s'efforcent de se définir. Ils en arrivent à la conclusion qu'ils sont les bâtards d'un Français et d'une Africaine, déportés aux frontières de la forêt amazonienne, condamnés à la résignation et au désespoir, et le désir de s'évader hors de la réalité.

Le titre du roman est révélateur des relations aliénantes que la Guyane entretient avec la France. Le scripteur nous l'explique:

Nous sommes des bâtards issus d'un mâle gaulois et d'une fille africaine exilée par lui au bord de l'Amazone. En postulant jusqu'aux limites notre extraction européenne, nous découvrons notre position d'être culturellement nés de mère inconnue; et notre option culturelle même nous fait constater une autre tare: nous sommes historiquement des anonymes ou des renégats. (83)

Les "bâtards" de Juminer sont forcés de reconnaître le

statut de colonisé de la Guyane -- à laquelle on associe toujours l'épithète "Française" pour la distinguer de la Guyane anglaise; ils savent que rien de la Guyane ne leur appartient. Le portrait dominant du roman est celui de ces hommes qui se sentent profondément aliénés et désorientés par la situation coloniale. L'influence de Fanon qui analysait les problèmes des pays colonisés en proie à la domination politique de la France et à l'assimilation culturelle se voit ici.

Bien que la première moitié du roman se situe à Paris, il nous est donné de témoigner de la corruption des fonctionnaires français en poste en Guyane, du mauvais fonctionnement de l'administration régionale et locale, et autres méfaits politiques sur ce territoire. Dans sa préface au roman, Césaire déclare:

[...] ces jeunes gens que l'on a, de vrai, formés et éduqués, retournés au pays natal, quel sort les attend? Et que trouvent-ils? Une société livrée à l'ivresse bureaucratique de quelques tyrannaux omnipotents, un pays où, sournois, le colonialisme comprime toute velléité d'indépendance individuelle, une terre où la règle est de conformisme et de silence. (7)

Les Guyanais reçoivent une éducation similaire à celle des Antillais. À cet effet, les possibilités des études universitaires en métropole leur sont offertes. Il faut

souligner qu'à l'époque de composition du roman, il n'y avait point d'Université des Antilles-Guyanes, et qu'il était nécessaire pour les Guyanais de s'expatrier en France s'ils voulaient aspirer à l'avenir meilleur promis. Le scripteur, tout comme son protagoniste, Cambier, est retourné en Guyane en 1956 après des études en France pour travailler comme docteur à St. Laurent, déterminé à tout mettre en oeuvre pour améliorer les conditions de vie en Guyane:

Il n'ignorait pas qu'il allait délibérément au-devant de certaines contraintes. Ici, il n'était isolé de rien, sauf de son pays natal, de ses compatriotes; il se sentait libre, mais inutile. Pouvait-il se résoudre à laisser végéter les siens pendant qu'il profiterait des avantages de la métropole? Là-bas, au moins, il servirait à quelque chose! (35)

Juminer nous fait également partager sa frustration quant à la corruption et la lenteur administrative en Guyane. Juminer nous fait découvrir le fameux "Square de la République" de Cayenne, tout aussi bien que les quartiers peuplés et misérables de la Crique. La vie enrichissante attendue par Chambord ne se passe pas sous les meilleurs auspices. Il doit affronter les entraves d'une administration de type colonial hostile à toute tentative de lutte réelle:

[...] contre la maladie, la misère, l'apathie d'un peuple qu'une longue et subtile politique d'assimilation, d'aliénation, de décervelage, en même temps que la peur de fréquentes et sévères répressions avaient fini par rendre allergique à tout changement, à toute mise en question du statut imposé par les oppresseurs. (Ntonfo, 35)

Pendant deux ans, Chambord se débat contre l'incompréhension générale et la corruption. Et, parce que, partout aussi, la population guyanaise vit en-dehors du temps, ses efforts ne sont pas récompensés et vont aboutir au découragement final du héros. Les promesses faites par l'administration française quant à sa nouvelle affectation ne sont pas tenues: on lui refuse son poste initial et le logement qui lui est attribué est rudimentaire (et à la limite de l'insalubrité), et les conditions de travail sont intolérables. Il s'agit du concours médical passé et réussi par Cambier, lui attribuant un poste dans l'unique hôpital de Saint-Laurent, et que le représentant local refuse d'honorer sous des prétextes fallacieux et franchement malhonnêtes). La France et ses agents malhonnêtes y sont représentés par le préfet Bertrant et le docteur Poncet, directeur départemental de la Santé. La vie guyanaise de Chambord se fait selon le bon vouloir et les caprices de ces deux personnages

qui se livrent des batailles mesquines de petits chefs, sans aucun souci pour le bien-être des habitants.

Beaucoup, comme l'ami de Cambier, Chambord, ont perdu tout lien de valeur avec le pays natal, même s'ils sont persuadés d'être des militants pour la cause du Tiers-Monde et de la Guyane. Ils ont désormais acquis un nouveau mode de vie, se sont fait des amis, ont pris des habitudes qui n'ont rien à voir avec la vie guyanaise et qui risquent de les rendre déphasés quant à leurs compatriotes comme eux déracinés. Chambord est convaincu de la nécessité de retourner s'installer en Guyane une fois ses études terminées, pour y être au milieu de son peuple. Cependant, il n'a pas tout à fait coupé les ponts avec la France, et se justifie en insistant sur la tâche ardue qui attend l'intellectuel antillais ou guyanais qui tente d'améliorer les choses.

Dans ce roman, Juminer semble réfuter l'image de la France protectrice et nourricière. De même que l'on se réfère toujours à l'Afrique comme la mère, la France prend tous les signes d'une figure paternelle. Toujours dans la préface au roman, les propos d'Aimé Césaire résument très bien la situation:

Ici le Père -- celui qui détient le pouvoir, celui qui a la force, celui qui régent, celui qui administre, c'est la France. La mère, une mère lointaine, reniée mais dont la voix se fait

soudainement proche et tendre dans les moments de désespoir, c'est l'Afrique. Telle est la situation de l'Antillais, le "batârd" de l'Europe et de l'Afrique, partagé entre ce père qui le renie, et cette mère qu'il a reniée. (8)

On reconnaît là certains des arguments prônés par les partisans de la Négritude. Ils expliquent également les motivations des Antillais à partir (en général de façon temporaire) pour l'Afrique, afin de retrouver leurs racines perdues. Et l'image véhiculée dans le titre, de la Guyane Française en tant qu'enfant bâtard négligé, possédant une mère africaine et un père français, résume la critique de Juminer envers l'administration française et ses représentants locaux en Guyane. Dans Les Bâtards, Juminer exprime de manière fictive les frustrations ressenties dans la réalité.

La Guyane que découvrent Cambier et Chambord est une terre encore marquée par les stigmates du bagne. Le personnage de Cambier, marqué par l'éducation et les préjugés de sa famille, découvre les ravages psychologiques engendrées par les partis-pris raciaux. Tentant de réhabiliter l'héritage africain dans la culture guyanaise, Cambier finit par prendre la résolution de légitimiser symboliquement la grand-mère noire, surnommée "la Négresse", reniée par sa descendance, méprisée par tous du fait de son origine

africaine:

Une décision fulgurante s'imposa à lui. Il irait, sur le champ, retrouver sa grand-mère, l'embrasser, l'enlever. Il ne donnerait point d'explication. Il exigerait. Il l'emmènerait vivre avec lui, dans cette maison. Il l'installerait aux commandes. Ce serait au tour de la Nègresse de se placer du côté de ceux qui ordonnent. Il avait trouvé sa voie, une voie unique et belle. Et cette fois-ci, il ne laisserait point passer sa chance. En réhabilitant sa grand-mère, il se réhabiliterait lui-même, et l'Afrique, et la Guyane, et tous leurs fils. (202)

Dans le cas des protagonistes, une fois revenus au pays, la réalité n'a malheureusement pas rejoint les espérances: ils ont dû affronter la corruption, les lourdeurs administratives, le mépris et la dévaluation de la part des fonctionnaires français et même de certains noirs en position, pourtant, de faire évoluer les choses dans le bon sens et dans l'intérêt de la population locale. Juminer, à l'instar de Fanon, se montre virulent dans sa condamnation de l'assimilation.

La représentation de la France que nous offre Juminer se rapproche fortement des conceptions de Fanon. Le roman foisonne de références directes à l'aliénation culturelle ressentie par les Guyanais sous la domination

de la France. Son dégoût pour les procédés et les valeurs françaises en Guyane se fait sentir ici. Les Guyanais exilés en France, une fois qu'ils ont pénétré cette culture d'adoption, se sentent comme des déséquilibrés, des bâtards. Cette bâtardise a au moins la conséquence, selon Juminer, de leur inspirer le désir de se démettre pour la Guyane, de tout tenter pour leurs compatriotes, et la soif inapaisée de partir à la redécouverte de leur propre passé et culture.

L'éloignement en France a renforcé son sentiment d'appartenance nationale. Pour Cambier, ne rien faire et rejeter son patrimoine culturel et social est une trahison. Juminer semble convaincu que la meilleure façon d'aider la Guyane est dans le retour au pays natal, et non demeurer (comme José Hassam) éloigné. Son ami Chambord a tenté lui aussi l'expérience, mais il a dû faire face à trop d'hostilité, de la part de l'administration locale, et de ses compatriotes, parce que, pour ces derniers, il n'est pas le bienvenu; son séjour prolongé en France a fait de lui un autre homme, trop éloigné de la population locale et de leurs difficultés quotidiennes. Chambord, pensant utiliser ses talents, son savoir-faire médical, et son amour pour son pays, cherchait à créer un avenir pour la Guyane en dépit des ressources humaines et matérielles déficitaires. Trop d'obstacles se sont érigés sur sa

route, mais cela ne l'a pas totalement découragé. Son départ pour la France n'est pas définitif. Il espère revenir un jour dans de meilleures conditions. Il a supporté les obstacles tant qu'il a pu, mais le sentiment de rejet a été trop fort. C'est la raison pour laquelle Chambord a dû repartir pour la France à la fin du roman. Mais ce n'est pas pour autant la fin de ses rêves pour la Guyane: il a ressenti un sentiment intense de plénitude devant le spectacle de son pays natal et des Indiens Maroni (qu'il côtoyait tous les jours), et son départ n'est finalement pour lui qu'une étape vers un autre retour en Guyane. Les circonstances l'ont poussé à s'enfuir de la Guyane, font de lui cette fois un véritable exilé, car il doit partir en France à son corps défendant. À la fin du roman, il conclut sur ces mots:

"La France, cette belle nation perpétuellement trahie, et qui ne comprend plus quand nous nous révoltons!" Comment la France pourrait-elle prévoir puisqu'elle n'arrivait jamais à savoir? Quand des parlementaires ou des techniciens venaient en mission en Guyane, ils étaient systématiquement chambrés, intoxiqués par des comptes rendus rassurants et mensongers; ils passaient au milieu d'un peuple ligoté, sans le voir et sans se faire voir. On le leur décrivait heureux, et ils

croyaient naïvement que le bonheur pouvait  
naître de l'irresponsabilité. (203)

Cette conviction rappelle celle de René Maran, qui ne blâmait pas la France pour les malversations de ses ressortissants à l'étranger: la France a, paraît-il, été dupée. Juminer ajoute une particularité à cela: il accuse la France de faire la sourde oreille et de fermer les yeux sur les conditions critiques de la vie en Guyane. Cela ne fait-il donc pas de la France la complice de la situation?

Juminer dénonce ici l'assimilation à la France, décrétée en 1946, et au nom de laquelle s'est instaurée en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane une sorte de terrorisme politique et culturel. Il s'emploie à dénoncer les contradictions de la départementalisation, qui a eu pour effet de rendre définitif le lavage de cerveau amorcé pendant le colonialisme, et de pousser les Antillo-Guyanais dans ce que Glissant a appelé le "divertissement".<sup>50</sup> Juminer démontre le ridicule et le danger d'une politique d'alignement total sur la France, et qui n'épargne même non plus les dernières tribus d'Indiens Maroni de Guyane. En témoigne cette conversation entre Chambord et Cambier:

[...] Derrière une case, des fillettes  
tournaient en une folle ronde provençale.

-- Tu entends! dit Chambord. On trouve la

trace de nos pères gaulois jusqu'ici en pleine brousse.

-- C'est l'assimilation.

-- Quelle assimilation? Les Indiens n'ont pas d'état civil; ils ne votent pas. Alors à quoi bon leur bourrer le crâne? Plus tard ces enfants retourneront dans leur tribu pour ne plus en sortir. [...] tant qu'on s'entêtera à vouloir détribaliser coûte que coûte, on n'enregistrera que des échecs: gaspillage d'argent, de temps. Et pour finir, un déséquilibre social qui étiolera les tribus.

L'assimilation remplacera le paludisme. (187)

Juminer refuse de considérer comme un succès (de la part de la France) toutes les tentatives (soi-disant humanitaires) d'arracher le Guyanais (qu'il soit noir ou Indien) à ses traditions et sa culture, à son milieu, à le baptiser, l'éduquer, et l'instruire dans des valeurs qui lui sont étrangères, à le faire dévaluer sa propre identité culturelle et son pays.

Malgré cette critique et le constat d'échec, on a l'impression qu'à la fin du roman, Juminer ne rejette pas totalement le rapport à la France car il est conscient des liens séculaires entre la France et la Guyane. L'optimisme persiste chez Chambord quant à la destinée finale de la masse guyanaise, sans qu'il puisse néanmoins se l'expliquer de manière rationnelle.

Chambord rêve d'un sursaut désespéré de la population locale. Juminer semble voir comme un défi (idéal, irréalisable?) la bataille afin de préserver ces liens tout en enrichissant ceux avec l'Afrique, et son authenticité. Pour cela, il pense qu'il faut d'abord que les Guyanais se connaissent, soient conscients de leur histoire et de l'apport africain qui est le leur, s'ils veulent parvenir à une entente quelconque avec la France. Selon Juminer, ce n'est que lorsque le peuple guyanais se réveillera de son apathie que les choses évolueront en Guyane; en attendant, l'installation de la France là-bas ne fera que se renforcer, et malheureusement, selon lui, pas forcément dans le bon sens.

## CHAPITRE 4

### L'écriture féminine caribéenne

Les mouvements indigénistes et l'influence du mouvement de la négritude ont sorti la littérature antillaise d'un académisme et d'un mimétisme stériles. Depuis lors, elle affirme son originalité propre en s'enracinant dans la culture populaire locale et ses sources africaines ainsi que dans les problèmes socio-économiques et politiques de la région. De nombreux écrivains -- tels Simone Schwarz-Bart et son roman Ti Jean L'Horizon, Hadriana dans mes rêves de René Dépestre ou même Moi, Tituba, sorcière noire de Salem de Maryse Condé -- restent sensibles à la problématique générale de la négritude et plusieurs ont fait des séjours en Afrique et en France, métropole où beaucoup habitent et travaillent, intégrant cette expérience dans leur création littéraire.

La majorité des ouvrages analysés considère le passage par la France comme provisoire, comme une étape et une transition vers quelque chose de mieux. Les auteurs veulent-ils suggérer que pour continuer à être un Antillais, il est indispensable de revenir aux Antilles? Après avoir analysé la représentation de la France dans les ouvrages d'auteurs essentiellement

masculins (Zobel, Chamoiseau, Juminer, etc), il devient indispensable de comparer cette image avec celle d'auteurs et de protagonistes féminins, et de voir si ce séjour en France est vécu de la même façon par les hommes et par les femmes.

Le parcours personnel de Maryse Condé, romancière et essayiste, se retrouve dans ses oeuvres, que de nombreux critiques disent autobiographiques<sup>51</sup>. Tout dans l'oeuvre de fiction de Condé concourt à donner une impression de réalité. Les thèmes dominants de ses romans -- l'aliénation culturelle, le climat politique dans les nations émergentes d'Afrique, l'arrivée de l'impérialisme islamique et européen au Sahel -- correspondent à la réalité psychologique et historique, pointant ainsi vers un référent identifiable.

Plusieurs de ses romans se situent en Afrique. Condé puise une part cruciale de son inspiration dans les données de son pays, la Guadeloupe. Elle s'intéresse à la façon dont les Antilles et le reste du monde s'entrecroisent et se définissent mutuellement, que ce soit par des passés partagés (en conflit ou en harmonie, imaginés ou réels) ou par le présent multiculturel des sociétés postmodernes. Ce sont les intersections de valeurs, de cultures et de passés qui caractérisent les Antilles dans les romans de Condé. En tant qu'écrivaine noire d'origine antillaise, Condé est une iconoclaste

qui dépouille les clichés émergeant des communautés dans lesquelles elle a vécu. Et c'est la société française qui occupe toute notre attention ici. Elle préfère s'interroger sur les conditions de vie de la femme noire plutôt que de livrer des réponses figées. L'oeuvre de Condé contient un éventail de personnages (Antillais, Africains, Afro-Américains) qui reflète de nombreuses expériences au début de l'esclavage, durant le colonialisme et les migrations de la diaspora noire. Ses romans principaux traitent souvent des ambiguïtés de la relation socio-culturelle entre l'Afrique et les Antilles, et de la condition féminine en Afrique. Condé, parolière des tracées de l'errance, remonte les temps d'avant. L'exil et autres thèmes proches (comme l'aliénation, la recherche de son identité...) sont représentés dans ses romans, dans l'intrigue, dans leurs effets sur les personnages, et même dans la forme d'écriture qui prend une signification symbolique. L'exil primordial de l'Antillais s'inscrit en termes de captivité, de soutes grouillantes de vermines, de traversées meurtrières, de vente/achat, de débarquement et d'esclavage. Le traumatisme de la déportation préfigure l'errance qui semble sans fin. Elle s'intéresse à la quête de soi, tentative torturée de nouer le contact avec l'Autre, éternelle déportation générée par des structures de domination. Le voyage en

Afrique est un pèlerinage aux sources.

Les mentions à la France sont comme des clins d'oeil, car il semble que Condé soit intéressée par une dimension culturelle plus universelle, et moins centralisée sur la France (ni même simplement l'Occident). L'aliénation est l'un des thèmes principaux de Condé et différents modes d'exil sont dépeints dans l'oeuvre de Condé. Hérémaohonon (1976), par exemple, fait le portrait haut en couleur, de façon intime, de la recherche personnelle existentielle d'une femme antillaise dans des pays africains (non-nommés). Le passage de l'héroïne par la France est une étape/transition vers la recherche de son identité qu'elle pense trouver en Afrique). Condé utilise une narration à la première personne. Le titre signifie "le bonheur n'est pas dedans" en malinke, tout en évoquant le titre d'un poème de Baudelaire "L'Héautontimorumenos" (le bourreau de soi-même), titre emprunté à son tour du dramaturge latin Terence. Le roman de Condé fait la chronique d'un séjour en Afrique, des retrouvailles d'une jeune Guadeloupéenne avec la terre de ses lointains ancêtres. Le rêve de retrouver le paradis perdu guide les pas de Véronica. Elle est en quête de son identité culturelle et se caractérise curieusement par le refus: refus de l'exotisme, refus de la politique, de son passé et aussi, par l'acceptation

d'une certaine aristocratie africaine. Condé a choisi de placer cette histoire dans la bouche d'une femme qui serait l'anti-moi, et par conséquent plus croyable.

Véronica, l'héroïne, est exilée, aliénée de son foyer/sa patrie Guadeloupéenne (duquel elle se sent exclue), de la société parisienne (à laquelle elle s'est pourtant brillamment assimilée), et de l'héritage culturel africain duquel elle se sent exclue mais qu'elle est impatiente d'adopter. Véronica a une vision stéréotypée du Nègre, qui lui vient de ses parents et de sa société (puisque les Antillais à cette époque avaient rarement remis en question les images culturelles que la dépendance avait imposé, même quand ils prétendaient s'en être libérés). Elle porte des propos amers sur la mentalité méprisante aux Antilles, surtout sur la tension inutile qui s'est créée entre la Guadeloupe et la Martinique du fait de la politique française d'assimilation:

Les Français, et le monde à cause d'eux, ont toujours méconnu la Guadeloupe au profit de la Martinique. Les Martiniquaises seraient plus métissées donc plus belles. Grand bien leur fasse! Elles ont ainsi donné plus de bâtards à l'Empire et de soldats pour les grandes boucheries. (12-3)

La rivalité entre la Martinique et la Guadeloupe est presque ancestrale, et a ses origines dans l'esclavage

et le colonialisme. Cette rivalité est tout aussi raciale qu'économique: il est bien courant d'entendre que les habitants de la Guadeloupe sont plus foncés que ceux de Martinique (où le métissage a été plus prononcé)<sup>52</sup>, et de la même manière, la majorité des infrastructures et des bureaux administratifs français ont été installés en Martinique, plutôt qu'en Guadeloupe. Véronica ressent avec aversion cette rivalité inutile et malsaine.

La religion a servi comme l'un des instruments les plus performants de la politique coloniale française. La narratrice décrit ainsi le sacrement chrétien du baptême telle qu'elle l'a vécu:

Mais quel est le commencement? Bien sûr on pourrait dire que c'était ce baptême de poupée. Est-ce que cela se pratique sous d'autres cieux, ces baptêmes? Les baigneurs enveloppés de dentelle, les das<sup>53</sup> endimanchés, les enfants singeant les adultes. (16)

Le regard critique que Véronica porte sur les Antilles ressemble à de la haine. Indirectement, c'est la domination française, ses valeurs et autres croyances qu'elle rejette et critique. Elle éprouve une sorte de tristesse quand elle voit l'état de frustration, d'aliénation dans laquelle sa société se débat du fait de l'emprise colonialiste française.

Son voyage de la Guadeloupe vers la France, puis

vers l'Afrique ne parvient pas à alléger ses sentiments d'isolement et de nostalgie d'un foyer. En dépit de sa volonté de se libérer de sa famille et de la société guadeloupéenne, elle demeure en grande partie colonisée parce qu'elle ne réussit pas à surmonter son complexe d'infériorité. Ses voyages sont comme tout autant d'évasions. L'héroïne de Condé se traîne à l'étranger depuis neuf ans. Elle n'est pas "rentrée" en Guadeloupe depuis ce temps. Son passage temporaire par la France au cours du roman n'est qu'une étape vers une autre errance. Véronica cherche à retrouver en Afrique un vague sens d'appartenance. Mais elle ne rencontre qu'un continent déchiré par la violence, l'ambition, l'opportunisme, et le désespoir. Elle sera mêlée à des conflits politiques et à diverses intrigues. La quête de ses aïeux tourne à l'échec. Elle se rend compte qu'elle s'est trompée d'ancêtres. La dernière page du livre semble déboucher sur une prise de conscience tardive:

- C'est le printemps à Paris en ce moment.

Le printemps? Alors le balayeur de la rue de l'Université aura ôté ce gros pull-over bleu à col roulé qui apparaît sous sa blouse. Est-ce qu'il aura remarqué mon absence? Comment saluera-t-il mon retour? Ma fuite - encore une! Un jour il faudra rompre ce silence. Il faudra que je lui explique. Quoi? Cette erreur, cette tragique erreur que je ne

pouvais pas ne pas commettre, étant ce que je suis.  
Je me suis trompée, trompée d'aïeux, voilà tout.  
J'ai cherché mon salut là où il ne fallait pas.  
Parmi les assassins. Allons, pas de grands mots!  
Toujours ce goût du drame.

Le printemps? Oui, c'est le printemps sur  
Paris. (312)

Véronica marque ainsi la distance parcourue depuis le début du roman: elle a finalement décidé de s'installer à Paris. On peut également voir dans ces derniers mots la fuite éperdue comme seul espoir d'une héroïne qui se cherche. Mais Condé pense que la fuite de Véronica (d'Afrique) est un départ très courageux, car elle aurait pu rester là-bas (entre les bras de son amant ministre); elle a le courage de rompre, de partir, de se rendre quelque part où elle pourra réfléchir à toute son aventure, en tirer éventuellement la leçon. L'image du balayeur malien à la fin est la représentation de l'Afrique humiliée de nos jours encore. Ce passage fait une référence directe à la France (Paris) comme une terre d'accueil de tous les exilés du monde. Le printemps étant la saison du renouveau, de la naissance, il se peut qu'il annonce ce qui l'attend, de ce que Véronica a accompli et la conséquence heureuse de l'odyssée culturelle, émotionnelle, identitaire qu'elle vient de vivre.

Ce roman constitue l'un des jalons de la renaissance du roman négro-africain: roman-enquête qui pose les problèmes de l'Afrique contemporaine, tentative de jeter un regard neutre sur la société africaine, et de s'observer soi-même lucidement. Condé s'y interroge aussi sur la négritude d'une Guadeloupéenne qui se sent alors plus à l'aise parmi les Européens que chez ses compatriotes. La décision de rester habiter en France a pour ainsi dire fermé les chemins du retour vers la Guadeloupe pour l'héroïne. Cet exil sans éventualité de retour fait écho à l'arrachement primordial des esclaves trois siècles plus tôt. Véronica recherche un point d'ancrage pouvant servir d'alternative sécurisante au lieu antillais. Dans son errance, elle arrive à la conclusion que c'est en France.

Condé trace sa quête double d'identité: découvrir son rôle en tant que femme noire et en tant que représentante d'une littérature antillaise. Les récits de Condé sont traversés par des personnages dont le noble dessein de défense des opprimés n'aura été qu'un mirage sans lendemain. Condé est la romancière des errances de la diaspora noire. L'écriture de Condé est celle d'une mémoire des exils, des errances et des retours inachevés. L'échec de Véronica dans son aventure africaine postule l'impossibilité de reconquérir la

pureté originelle, de refaire le chemin inverse des bateaux négriers. La métaphore utérine, désir de retourner dans le ventre maternel ou alors quête de la mère comme référence à une stabilité identitaire, revient de manière constante dans ses écrits romanesques. Elle mélange la fiction, l'histoire, et les réalités contemporaines. Provocatrice, souvent ironique, elle excelle dans l'exploration des conditions de l'exil, de l'aliénation, des liens familiaux brisés, et des questions raciales. Elle développe des intrigues d'une riche texture, suivant une progression qui se déplace constamment dans le temps et l'espace, et évite, à tout prix, les interprétations folkloriques et stéréotypes de l'Afrique et des Antilles.

Actuellement le féminisme est l'un des sites primaires sur les questions de post-colonialité, mais ces questions de "Femmes du Tiers-Monde" et "Femmes de couleur" (la notion de subalterne) et la post-colonialité deviennent l'arène prédominant des préoccupations féministes occidentales.<sup>54</sup> La domination masculine a marqué la manière dont on voit le monde. Le problème consiste peut-être à ce que le sujet est unifié, et est quelquefois passif. Est-ce que les femmes devraient se prendre en charge en se constituant comme sujets? La plupart des féministes examinant le

postcolonialisme et le subalterne se voient participer à des connaissances post-impérialistes et produire une rhétorique subversive de la décolonisation du centre impérial. L'écriture est à la fois l'activité originaire, et la trace de cette activité, la griffe de l'auteur. La manière dont les femmes se constituent à travers le discours crée la représentation de la femme. Spivak, dans son essai "Can the Subaltern Speak?" (1988), insiste pour situer la (et l'im-)possibilité des connaissances post-impérialistes en Occident à l'intérieur de la division internationale du travail (production intellectuelle et intérêts économiques occidentales étant liées). Le geste de compassion supposé des intellectuels du Premier-Monde de laisser parler les opprimés/le subalterne, de donner la voix à l'Autre est en soi paternaliste et répète la notion de la "bienveillance" des Occidentaux. Spivak cherche à démasquer la complicité de l'intellectuel dans la constitution persistante de l'Autre comme l'ombre de "Soi" ("Self"): la perpétuation du sujet souverain de l'impérialisme occidental dans lequel l'Autre, le Subalterne, se reconstruit comme l'Autre des États-Unis/Europe. Spivak positionne l'"autre femme", la subalterne comme silencieuse. La figure de la femme du Tiers-Monde est prise entre la tradition et la modernisation. Spivak conclut qu'il n'y a pas d'espace à

l'intérieur duquel la subalterne peut s'exprimer, donc le subalterne ne peut pas parler. Spivak justifie l'approche féministe des littératures postcolonialistes comme suit: "Les femmes dans beaucoup de sociétés ont été reléguées à la position d'Autre, marginalisées, et, dans un sens métaphorique, colonisées."<sup>55</sup>

Dans une interview parue dans le recueil The Post-colonial Critic (1990), Gayatri Spivak présente ses vues sur la question de la femme. Elle résiste à la tentation de se donner une étiquette précise, pour indiquer qui elle est et ce qu'elle fait. Elle avoue être un sujet pluriel, multiple. Elle suggère, par exemple, que le terme "Indian woman" n'est pas monolithique. L'appellation "Indian woman" appliquée à elle en Bengali signifie quelque chose de complètement différent du "Indian woman" qui se réfère à un écrivain, un professeur, un enseignant dans une académie occidentale. Le moi, tout comme l'étiquette, est hétérogène et se définit selon son contexte puisqu'il tente de "generalise (it)self, make (it)self a representative".

Les auteurs femmes francophones ont donné des perspectives uniques sur les "zones frontalières" de la culture.<sup>56</sup> Dans cette zone frontalière, toutes nos idées préconçues sur les normes culturelles, linguistiques, ou stylistiques sont constamment examinées dans les

pratiques de création qui rendent visibles et font démarrer les processus d'adaptation, d'appropriation, et de contestation qui gouvernent la construction de l'identité dans le contexte colonial et post-colonial. La littérature féminine antillaise se situe au carrefour de deux voies littéraires marginales, celles de la littérature postcoloniale et celle de la littérature féminine/iste, voies dans lesquelles elles ne veulent pas se laisser emprisonner.

Les critiques caribéens décrivent la tradition féminine caribéenne par de vastes termes en relation avec l'histoire caribéenne et des changements dans l'expression de soi des femmes. Le canon antillais étant dominé par les hommes, les femmes n'avaient pas de voix: d'un côté, elles étaient absentes comme écrivains sur des sujets tels que l'esclavage, le colonialisme, la décolonisation, les droits des femmes et sur des questions plus sociales et culturelles, de l'autre, elles étaient silencieuses, incapables d'exprimer une position dans la langue du "maître", et d'opérer une construction textuelle. C'est cet argument que Carole Boyce-Davis développe dans Out of the Kumbla. Caribbean Women and Literature (1990).<sup>57</sup> La question de l'identité pour les femmes écrivains des Caraïbes implique une définition de soi tenant en compte le sexe (gender) et

l'héritage. La politique culturelle doit aller de pair avec la politique sexuelle.<sup>58</sup> Pour la femme Caribéenne, qui doit affronter la discrimination raciale, le phallocratisme masculin et le préjugé des étrangers, la relation à l'identité caribéenne est problématique.<sup>59</sup>

## CONCLUSION

Dans notre étude sur l'image de la France telle qu'elle est représentée dans la littérature antillaise, nous avons abouti à une typologie des rapports entre la culture française et antillaise (sous la perspective de cette-dernière), et à la façon dont les influences françaises se répercutent sur l'Antillais. Au regard de ces auteurs, la France serait à tour de rôle un idéal lointain, inaccessible -- personnifiée dans ce cas dans des rapports qu'on s'imagine --, un but à atteindre pour se réaliser, un objet du désir -- c'est-à-dire là où il faut vivre --, un trésor qu'on possède déjà et qu'on apprécie, un statut de Français qu'on a, mais dont on n'a que faire, un devoir ou une nécessité, une distinction sans différence (c'est bonnet blanc ou blanc bonnet), un leurre (qui vous cache peut-être le moi authentique), une prison, un enfer. La France devient pour l'Antillais une entité protéiforme et suscite en lui toute une gamme de sentiments à la fois passionnés et ambivalents. La représentation des attitudes de la France envers les Antilles se polarise sur deux points: la dévaluation, d'un côté (où le mépris, le paternalisme, la supériorité règnent), et la surévaluation, de l'autre (faisant une grande place à l'exotisme, et au doudouisme). Ainsi, sous l'influence

écrasante de la France, la Caraïbe se trouve isolé des autres pays dans sa région. Ses rapports exclusifs à la France ont démarqué la Caraïbe qui, vu sa position géographique, aurait dû être ouverte au monde. Les départements français d'Amérique (Martinique, Guadeloupe et Guyane) se trouvent situés dans un environnement géopolitique particulier, à la fois américain, caraïbe et antillais. Les rapports entre l'Amérique Latine et les Caraïbes sont pourtant pratiquement inexistantes.

La situation de non-productivité des DOM français, leur manque de matières premières, et leur appartenance à la Communauté Européenne, aggrave leur situation de dépendance. Ces départements seraient à la fois une région singulière, et une métaphore de transculturalité. Cette situation sociopolitique se complique encore davantage compte tenu de l'appartenance des DOM à la Communauté Européenne. De par leur dépendance de la France, les DOM sont des régions européennes, statut qui entrave les échanges potentiels avec les Caraïbes (au sein de CARICOM, par exemple). De fait, dès la création de la CEE, les DOM ont été intégrés à l'Europe (Article 227-1 du Traité de Rome, 1957). La cour de justice européenne a réaffirmé l'intégration sans restriction des DOM à l'Union Européenne (Arrêt dit "Hansen").<sup>60</sup> Mais dans l'immédiat et malgré les efforts français et européens, il ne semble pas que les DOM soient prêts à

cette échéance. Chamoiseau et Confiant insistent que les Antilles et la Guyane auront sans doute plus d'autonomie au sein de l'Europe qu'en restant uniquement françaises, grâce aux accords favorisant la légitimité des régions et d'autres minorités au sein de la Communauté.

De même, la centralisation de la vie intellectuelle de la France à Paris (réseaux d'édition et de diffusion) oblige l'écrivain antillais de rester sous la tutelle française, même quand il cherche à être un fauteur de rébellion. Depuis toujours, la métropole française maintient un canon de la littérature antillaise en français. La notoriété d'un auteur des Antilles et de la Guyane ne lui vient pas des DOM, mais de la France: tel un cercle vicieux, c'est encore la France qui valide à l'aide des prix littéraires, de l'accès à des maisons d'édition, des louanges dans la presse, sa carrière et l'importance de son oeuvre. Lydie Moudileno met le doigt sur l'essentiel: "... c'est parce qu'il existe une réelle situation de dépendance par rapport à la métropole que le récit se tourne, volontairement, vers un public 'rêvé'." (200)

Dans la mesure où la littérature est le miroir de la société, l'Antillais fictif doit choisir entre des possibilités angoissantes: s'assimiler, servir, se révolter, ou bien s'isoler. S'agit-il alors de réorienter les Antilles vers des projets d'association

régionale? Beaucoup d'Antillais ne veulent pas admettre l'existence de la différence fondamentale de connotation entre le français et le créole, et se prennent pour des Français. Les phénomènes de domination qui caractérisent les relations entre la France et les Antilles ne s'opèrent plus de manière colonialiste, mais de façon plus subtile par des valeurs qui colonisent l'imaginaire de l'Antillais, et qui, peu à peu, lui fait perdre ce qui est à lui. Il risque en tout cas de perdre sa part authentique d'antillanité. Dans l'ensemble des oeuvres analysées, l'aventure des personnages vis-à-vis les rapports avec la France se résoud difficilement pour la majorité d'entre eux. Leur choix final dans certains romans autobiographiques se fait le plus souvent aux dépens de l'élément antillais ou guyanais -- mais dans d'autres ouvrages (aux héros mythiques et légendaires) tels Ti Jean L'Horizon de Simone Schwarz-Bart, le protagoniste parvient à définir son identité antillaise et à accepter que sa place se trouve aux Antilles. Les personnages fictifs ont toujours l'air d'expérimenter une lutte personnelle avec l'Autre. Cette lutte constitue-t-elle un triomphe ou un échec? Le protagoniste de Zobel, Condé, Juminer finit --- par la force des choses pour certains, d'un choix personnel pour d'autres -- par rester en France (Condé, Zobel) ou

à y revenir après une tentative ratée de retourner au pays natal (Juminer).<sup>61</sup> Leur choix final est restreint: ils ont tout fait pour atteindre leurs idéaux (Juminer), faisant des sacrifices au passage (Zobel). Et dépasser leurs idéaux a été pour certains le meilleur moyen de ne pas complètement sombrer (Juminer).

La Négritude avait constitué une sorte d'essence de l'être noir, en ignorant les distinctions culturelles parmi les noirs des différents pays, fussent-ils africains, américains, ou antillais (groupes qui se ressentent toujours d'un fonds commun de déshumanisation). Une fois qu'on eut accepté cette situation de base, qu'on avait récupéré l'Afrique, il fallait absolument chercher d'autres bases pour fonder une identité ethnique nouvelle. C'est pourquoi Le discours antillais de Glissant, qui ramenait à une réalité particulièrement antillaise, reste une oeuvre fondamentale. Mais le "défaut" de l'antillanité est ancré dans le mot même qui produit une restriction géographique. Ce qui semblait manquer aux deux conceptions -- Négritude et Antillanité -- est l'exploration de la multiplicité antillaise. Autrefois il fallait choisir une partie de son moi et se soumettre à une sorte de stérilisation, d'immobilisation entre plusieurs terres; ainsi est né un complexe identitaire

avec toutes les conséquences du mimétisme. En fin de compte, la Négritude a offert à l'écrivain noir la possibilité de dépasser les données de l'identité offerte par les agents de "la mission civilisatrice" française.

Mais la Négritude efface tout ce que l'Antillais posséderait de particulier. Et elle encourage (à la façon de Marcus Garvey) le rêve nostalgique et irréalisable du retour aux origines (dénoncé, par exemple, dans Hérémakhonon). L'Antillanité, rêve d'association fédérative de toute la région caribéenne, s'avère plus réaliste en ce qu'elle tient compte d'un passé commun et des conditions actuelles, tout en regardant vers l'avenir. Comme le précise Benítez-Rojo dans La isla que se repite, malgré leur diversité raciale et linguistique, l'unité des Antilles est marquée par la présence récurrente de certaines références communes: d'une île à l'autre, on constate l'existence d'un langage particulier tiré d'une langue donnée. Il explique que l'espace caribéen a subi l'influence de diverses langues européennes (l'anglais, l'espagnol, le français, le hollandais et le portugais), et est entrée en conflit avec les différents dialectes locaux (tels le créole, le papiamentu, le patois, etc) compliquant énormément la communication entre les îles.

Pourtant, si l'on est attentif, on ne peut qu'être frappé par l'homogénéité "folklorique" de la région (surtout au niveau des contes et des légendes, des proverbes). Le système de plantation de la Caraïbe a ainsi créé un fonds culturel commun qu'il est difficile de négliger. En dépit des limites que l'on pourrait attribuer à un tel raisonnement, George Lang admet que:

Benítez-Rojo in fact provides for the Caribbean [...] the application of contemporary critical theory to literatures usually seen as marginal, the "centering" of the periphery, and it follows the "decentering" of the canon as it has been usually constructed.<sup>62</sup>

Mais l'Antillanité se heurte aux intérêts politiques et économiques des autres membres potentiels, qui se trouvent bien en restant sous la tutelle de l'Angleterre ou des États-Unis.

Une solution plus récente, proposée par les partisans de la Créolité, consiste à chercher une identité culturelle authentique dans le mélange même des traditions française et africaine, refondu au cours du séjour involontaire et séculier des noirs aux Antilles. Bien que la plupart de la population antillaise soit de race négroïde, il existe une diversité ethnique indéniable. Et correspondant à la structure de la

société de plantation colonialiste, il s'est formé une mosaïque où les békés sont restés entre eux, idem les coulis, les Chinois, les mulâtres. Les différences en ce qui concerne la couleur de la peau n'empêchent pas qu'il existe un processus culturel commun, nommé la créolisation. Quelle que soit la place d'un être dans la société martiniquaise, selon Chamoiseau, on peut être nègre, couli, mulâtre ou béké, on est aussi tous les autres. C'est cette complexité identitaire qu'il faut tenter d'exprimer tout en respectant les contradictions, les paradoxes. Comment concevoir une identité mosaïque? Comment expliquer qu'on puisse désormais appartenir à une communauté qui relève de plusieurs langues, de plusieurs histoires et d'une sorte de confrontation et de conjonction de cultures diverses? Il faut harmoniser ces différentes cultures, sinon il se produit une espèce d'amputation. Remplacer le caractère "fautif" du français créolisé par son appropriation et l'affirmation de sa valeur est une éventualité. L'écrivain Patrick Chamoiseau manifeste son souci de construire un "langage dans la langue", synthèse de la langue française et du langage créole, quotidien de son peuple (le créole n'ayant pas encore acquis, selon lui, une maturité narrative qu'il se sente capable d'exploiter pour faire des romans).<sup>63</sup> L'idée de créolité permet de comprendre que les écrivains appartiendront de plus en plus à

plusieurs cultures à la fois, et que la littérature sera de plus en plus multilingue parce que les écrivains auront plusieurs langues à leur disposition. La créolité veut justement tenter de penser l'identité de demain.

Cette solution identitaire rejoint les considérations post-coloniales des Chicanos et autres sur la "border theory", et l'hybridité culturelle préconisée par Homi Bhabha. Ainsi que l'Afrique est un continent qui a subi partout la colonisation mais qui préserve une variété ethnique et linguistique exceptionnelle, les Antilles (même les Antilles françaises) sont également constituées d'îles au passé commun, hétérogène et pluriel à la fois. Alors mettre la Martinique dans le même "panier" culturel que la Guadeloupe serait une erreur, y ajouter la Guyane n'aboutirait qu'à reproduire le même fourvoiement (compte tenu de l'apport supplémentaire des Indiens Guyanais, par exemple). Le point commun à la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane serait sans doute leur histoire sous la colonisation et la domination française, leur départementalisation simultanée en 1946, mais est-ce que cela suffit à les cataloguer dans la catégorie "antillaise" à moins que ce ne soit une catégorie purement géographique? On peut en douter. La littérature "antillaise", comme on la désigne trop à la légère, est une littérature hybride à bien des niveaux,

culturel, linguistique, stylistique, etc. Cette littérature n'est pas qu'antillaise, elle est avant tout française, et naît d'un contexte plus riche et élargi: cette littérature est française par la forme ("the vehicle"), et antillaise par le fond ("the tenor"). L'identité antillaise actuelle est une identité en devenir, constituée à partir de divers influences.<sup>64</sup> Pour le moment, la culture française prédomine dans la vie culturelle en Martinique, Guadeloupe, et Guyane. L'hybridité se réalise concrètement à cause du brassage des populations. Les oeuvres que nous avons analysées ici parviennent tous à la conclusion que la France a toujours été, et reste encore aujourd'hui une partie intégrante de l'Antillais, conditionne son quotidien et toute avancée sociale et économique indépendante. Il semble impossible de se référer aux Antilles sans apposer le nom de la France.

Qui sont d'ailleurs exactement les Antillo-Guyanais? Comme l'indique l'auteur d'origine guadeloupéenne Gisèle Pineau dans Penser la Créolité:

Sommes-nous seulement des Français, grâce à la Liberté-Égalité-Fraternité appliquée aux Antilles?... Grâce à la belle langue française enseignée à l'école, parlée et comprise à peu près par tous [...]? Grâce aux containers arrivant

chaque jour pour débarquer les produits de consommation courante [...]! Grâce aux mesures sociales, bourses, allocations familiales, allocations logement, allocations femmes isolées... Sommes-nous Français par amour de Schoelcher, par reconnaissance envers la Mère-Patrie, ou bien parce que nous savons que nous ne sommes pas des Nègres authentiques de pure race, descendants directs de seuls Africains... et qu'il faut bien se raccrocher à quelque chose. (294)

Pour compliquer la définition de Pineau, on peut s'interroger sur ce qui constitue un Martiniquais, un Guadeloupéen ou un Guyanais, compte tenu de l'interpénétration de populations des pays limitrophes et dans un contexte global. La Martinique, par exemple, est devenue une terre d'immigration pour des milliers d'Haïtiens, de Dominicains, etc. D'ici 20 ans, ces derniers seront-ils moins martiniquais que les Martiniquais actuels? De plus un nombre croissant de Martiniquais quittent leur pays natal et partent s'installer de façon permanente en France; d'autres font de constants aller-retours entre la France et les Antilles. Les données démographiques s'en trouvent ainsi faussées, ondulatoires.

Il faut donc cesser de penser en termes de binarité entre la France et les Antilles Françaises. Voilà le

défi qui attend la littérature des DOM: il faut dorénavant dépasser le simple cadre français/DOM, et tendre vers une harmonisation et une ouverture littéraire et culturelle dans une perspective plus globale (en tant qu'Européen, caribéen, américain).

Condé constate:

En dépit de leur insularité, on peut décrire [la] culture [antillaise] comme une de ces "border cultures" dont parle l'écrivaine chicana Gloria Anzaldúa. Les éléments culturels venus de partout se heurtent, saignent les uns contre les autres et donnent naissance à des formes nouvelles. (Penser la créolité, 309)

Cette nouvelle tendance à la liminarité (qui prend une forme linguistique chez Chamoiseau, Confiant, et Barnabé) ne pourra qu'enrichir ou compliquer -- c'est selon -- les conditions d'existence aux Antilles et en Guyane, et, par conséquent, leur littérature.

Au pire, cette solution essentiellement littéraire de l'hybridisation rabaisserait l'écrivain antillais au rôle de guide touristique pour les intellos francophones. Les mécanismes de richesse et de développement ne dépendent plus exclusivement d'une culture nationale dominante; aujourd'hui ce sont le savoir et la technologie qui causent la richesse des

peuples et des nations et qu'il faut mobiliser rapidement. Au mieux, la solution de mondialisation jetterait les bases pour une prise de conscience ethnique qui préparerait l'éventuelle indépendance politique des départements et territoires français d'outre-mer.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

Ageron, C.-R. La décolonisation française. Paris: Colin, 1991.

Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. London: New Left, 1971.

Anselin, Alain. L'émigration antillaise en France, Du Bantoustan au Ghetto. Paris: Anthropos, 1979.

Anzaldúa, Gloria. Borderlands/La Frontera. San Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1987.

Arnold, James, A., ed. A History of Literature in the Caribbean, Hispanic and francophone Regions, Vol 1. Amsterdam: Benjamins, 1994.

Bammer, Angelika. Displacements: Cultural Identities in Question. Bloomington: Indiana UP, 1994.

Barnabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. Éloge de la Créolité. Paris: Gallimard, 1989.

--. "De la Négritude à la Créolité: Éléments pour une étude comparée". Études Françaises, 28. 2-3 (1992-93): 23-38.

Belsey, Catherine. Critical Practice. London: Methuen, 1980.

- Benítez-Rojo, Antonio. La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva postmoderna. Hanover: Editions del Norte, 1989.
- . The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective. Trans. James Maraniss. Durham: Duke UP, 1992.
- Benveniste, Émile. Problèmes de Linguistique Générale, 1971. Paris: Gallimard, 1992.
- Beti, Mongo et Odile Tobner. Dictionnaire de la Négritude. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Bevan, David, ed. Literature and Exile. Amsterdam: Rodopi, 1990.
- Bhabha, Homi. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonisation". Baker, Francis, ed. Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976-1984. London: Methuen, 1986: 148-72.
- . The Location of Culture. New York: Routledge, 1994.
- Burton, Richard D. E. et Reno, Fred. French and West Indian: Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today, Charlottesville: UP of Virginia, 1995.
- Cailler, Bernadette. Ti Jean L'Horizon de Simone Schwarz-Bart, ou la leçon du royaume des morts", Stanford French Review, 6 (1982), 283-97.

- Cameron, Keith. René Maran. Boston: Twayne, 1985.
- Carpentier, Alejo. El Reino de este Mundo. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 1990.
- Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris: Présence Africaine, 1956 (1939).
- . Discours sur le colonialisme. Paris: Présence Africaine, 1955.
- . Toussaint Louverture. Paris: Seuil, 1961.
- . Une Tempête. Paris: Seuil, 1969.
- Chamberlain, Mary. Narratives of Exile and Return. New York: Saint-Martin's, 1997: 70-88.
- , ed. Caribbean migration: globalised identities. London: Routledge, 1998.
- Chamoiseau, Patrick. Chronique des sept misères, Paris: Gallimard, 1986.
- . Texaco, Paris: Gallimard, 1992.
- Chamoiseau, Patrick et Raphaël Confiant. Lettres Créoles: Tracées antillais et continentales de la littérature 1635-1975. Paris: Hatier, 1992.
- Chamoiseau, Patrick. Chemin-d'Ecole. Paris: Gallimard, 1994.
- . Écrire en pays dominé. Paris: Gallimard, 1997.
- Chauleau, Liliane. Histoire antillaise, la Martinique et la Guadeloupe du XVIIème à la fin du XIXème siècle:

- éléments d'histoire antillaise. Fort-de-France:  
Gros Desormeaux, 1973.
- Colloque du 8-9 février 1991 (Actes). Convergences et  
Divergences dans les Littératures Francophones,  
Université Paris X-Nanterre, Centre de Recherches  
Interdisciplinaires sur les Textes Modernes, Paris:  
L'Harmattan, 1992.
- Colloque du 14-18 mars 1995 (Actes). L'oeuvre de Maryse  
Condé: A propos d'une écrivaine politiquement  
incorrecte, Salon du Livre, Centre des Arts et de  
la Culture, Paris: L'Harmattan, 1996.
- Condé, Maryse. Hérémakhonon. Paris: Union Générale  
d'Éditions, 1976.
- . La Civilisation du bossale. Paris: L'Harmattan,  
1978.
- . La Parole des femmes. Paris: L'Harmattan, 1979.
- . Moi, Tituba, sorcière noire de Salem. Paris: Mercure  
de France, 1986.
- Condé, Maryse et Cottenet-Hage, Madeleine, eds. Penser  
la créolité. Paris: Karthala, 1995.
- Condon, S.A. and Ogden, Philip. "Afro-Caribbean migrants  
in France: employment, state policy and the  
migration process", Transactions, Institute of  
British Geographers, 16 (1991): 440-57.
- Cottonet, Madeleine et Meehan, Kevin. "Our Ancestors the

- Gauls...: Schools and Schooling in Two Caribbean Novels". Callaloo, 15.1 (1992): 75-89.
- Coulthard, G. R. Race and Colour in Caribbean Literature. London: Oxford UP, 1962.
- Cudjoe, Selwyn Reginald. The Role of Resistance in the Caribbean Novel. Latin American Studies Program, Dissertation Series 63, Cornell University, January 1976, 249-77.
- Damas, Léon-Gontran. Pigments. Paris: Présence Africaine, 1937 (1962).
- . Retour de Guyane. Paris: Corti, 1938.
- . Black Label. Paris: NRF, 1956.
- Dash, J. Michael. "Textual Errors and Cultural Crossing: A Caribbean Poetics of Creolization." Research in African Literatures 25.2 (1992): 159- 168.
- Depestre, René. Hadriana dans tous mes rêves, Paris: Gallimard, 1988.
- Fanon, Frantz. Peau Noire, Masques Blancs. Paris: Seuil, 1960 (1995).
- Glissant, Édouard. Le Discours antillais. Paris: Seuil, 1981.
- . Poétique de la Relation. Paris: Gallimard, 1990.
- Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whitting, Renée T. White, eds. Fanon: A Critical Reader. Oxford:

Blackwell, 1996.

Gurr, Andrew. Writers in Exile: The Identity of Home in Modern Literature, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities, 1981.

Hansen, Emmanuel. Frantz Fanon, social and political thought. Ohio State UP, 1977.

Juminer, Bertène. Les Bâtards. Paris: Présence Africaine, 1961.

Knapp, Bettina L. Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences, A Jungian Approach. State College: Pennsylvania State UP, 1991.

Lacan, Jacques. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1973.

Lang, George. "Two faced literatures: A Caribbean Creole dilemma", dans Latin America as its Literature de Valdés, Maria Elena de, Valdés, Mario J., and Young, Richard A., eds. New York: Council on National Literatures, 1995, 188-201.

---. "No hay centro: Postmodernism and Comparative New World Criticism." Canadian Review of Comparative Literature 20. 1-2 (1993): 105-124.

Lionnet, Françoise. "Logique métisses": Cultural Appropriation and Postcolonial Representations", dans Order and Partialities: theory, pedagogy, and

- the "postcolonial", Kostas Myrsiades et Jerry McGuire, eds, SUNY P, 1995, 111-136.
- Maran, René. Batouala. Paris: Albin Michel, 1921.
- Mbom, Clément. Frantz Fanon aujourd'hui et demain. Réflexions sur le tiers monde. Paris: Nathan, 1985.
- McKinney, Kitzie. "Second Vision: Antillean Versions of the Quest in Two Novels by Simone Schwarz-Bart". French Review, 62. iv (1989): 650-660.
- Ntonfo, André. L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane Françaises. Sherbrooke: Naaman, 1982.
- Ogden, Philip. "The legacy of migration: some evidence from France", page 101-117, dans King, Russel, ed. Mass migration in Europe: The legacy and the future. England: Wiley, 1995 (Bellhaven, 1993).
- Ojo-Ade, Femi. René Maran, The Black Frenchman. Washington: Three Continents, 1984.
- Pascal, Blaise. Oeuvres Complètes. Paris: Seuil, 1963.
- Saïd, Edward. "Reflections on Exile". Granta 13 (Autumn 1984): 157-72.
- Saussure, Ferdinand de. Cours de Linguistique Général. Paris: Payot, 1972.
- Schwarz-Bart, Simone. Ti Jean L'Horizon. Paris: Seuil, 1979.

- Senghor, Léopold Sédar, ed. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache. Paris: Presses Universitaires, 1969.
- Taglioni, François. Géopolitique des Petites Antilles: Influences européennes et nord-américaine. Paris: Karthala, 1995.
- Toureh, Fanta. L'imaginaire dans l'oeuvre de Simone Schwarz-Bart: approche d'une mythologie antillaise. Paris: L'Harmattan, 1986.
- Webb, Barbara J. Myth and History in Caribbean Fiction: Alejo Carpentier, Wilson Harris and Edouard Glissant. Amherst: U of Massachussetts P, 1992.
- Wilson, Elizabeth. "Le voyage et l'espace clos". Boyce Davies, Carole et Elaine Savory Fido, eds. Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature. Trenton: Africa World, 1990: 45-57.
- Wilson, Lucy. "European or Caribbean: Jean Rhys and the Language of Exile". Bevan, David, ed. Literature and Exile. Amsterdam: Rodopi, 1990: 77-89.
- Zobel, Joseph. La rue Cases-Nègres. Paris: Présence Africaine, 1974 (1950).
- . La Fête à Paris, Germany: Kraus-Thomson, 1970.

## Sources secondaires

- Achebe, Chinua. Things Fall Apart. New York: Astor-Honor, 1959.
- Adotevi, Stanislas. Négritude et négrologues. Paris: Union Générale d'Éditions, 1972.
- Anderson, Debra L. Decolonizing the Text. Glissantian Readings in Caribbean and African-American Literatures. New York: Lang, 1995.
- André, Jacques. Caraïbales: études sur la littérature antillaise. Paris: Éditions Caribéennes, 1981.
- Antoine, Régis. La littérature franco-antillaise. Paris: Karthala, 1992.
- Aschcroft, Bill, Griffiths Gareth et Helen Tiffin, eds. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London: Routledge, 1989.
- Baker, Francis, ed. The Politics of Theory. London: Colchester, 1983.
- Balutansky, Kathleen M. et Marie-Agnès Sourieau, eds. Caribbean Creolization: reflections on the cultural dynamics of language, literature, and identity. Gainesville: UP of Florida, 1998.
- Barrow, Christine, ed. Caribbean portraits: essays on gender ideologies and identities. Kingston:

- University of the West Indies, 1998.
- Beauvue-Fougeyrollas, Claudie. Les Femmes antillaises.  
Paris: L'Harmattan, 1979.
- Blérald, Alain Ph. Négritude et Politique aux Antilles.  
Paris: Éditions Caribéennes, 1981.
- Bourdieu, Pierre. La Distinction: Critique sociale du jugement. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Burton, Richard D. E. Le roman marron: Études sur la littérature martiniquaise contemporaine. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Bush, Barbara. Slave Women in Caribbean Society: 1650-1939. Kingston: Heineman, 1990.
- Capécia, Mayotte. Je suis martiniquaise. Paris: Corrèa, 1948.
- . La Nègresse blanche. Paris: Corrèa, 1950.
- Case, Frederick Ivor. The Crisis of identity: studies in the Guadeloupean and Martiniquean novel.  
Sherbrooke: Naaman, 1985.
- . "Édouard Glissant and the Poetics of Cultural Marginalization." World Literature Today 63 (1989): 593-98.
- Condé, Maryse. La Parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue française.  
Paris: L'Harmattan, 1979.

- Corzani, Jack. "Guadeloupe et Martinique: La difficile voie de la Négritude et de l'Antillanité." Présence Africaine 76 (1970): 16-42.
- Court, Antoine. "Lamartine et Césaire, deux regards sur Toussaint Louverture". Oeuvres et Critiques, XIX, 2 (1994), 267-80.
- Depestre, René. Bonjour et adieu à la Négritude. Paris: Laffont, 1980.
- Doriac, Fabrice. "Identité ou sur-identité? Les Lianes d'Ariane." Phréatique, 14 (1990): 5-8.
- Dunn, Hopeton S., ed. Globalization, communications and Caribbean identity. New York: St. Martin's, 1995.
- Giraud, Michel. Races et classes à la Martinique. Paris: Anthropos, 1979.
- Gisler, Antoine. L'Esclavage aux Antilles Françaises (XVIIè-XIXè siècle). Paris: Karthala, 1981.
- Glad, John, ed. Literature in Exile. Durham: Duke UP, 1990.
- Glasier, Marlies et Pausch, Marion. Les Auteurs caribéens: entre l'oralité et l'écriture, Amsterdam: Rodopi, 1994.
- Glissant. Édouard. La Lézarde. Paris: Seuil, 1958.
- Goldberg, D. T., ed. Anatomy of Racism. Minneapolis: U of Minnesota P, 1990.

- Gyssels, Kathleen. Filles de solitude: Essai sur l'identité antillaise dans les [auto-]biographies fictives de Simone et André Schwarz-Bart. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Haliar, André. Dans les Départements d'Outre-Mer, Du Coldertisme au Gaullisme. Paris: Soulanges, 1965.
- Harney, Stefano. Nationalism and identity: culture and the imagination in a Caribbean diaspora. Kingston: University of the West Indies, 1996.
- Hazaël-Massieux, Guy. Les Créoles: Problèmes de genèse et de description. Publications de L'Université de Provence, 1996.
- Hulme, Peter. Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean: 1492-1797. London: Methuen, 1986.
- Jermann, Alexandra. "Les traditions créoles dans la littérature contemporaine de la Guadeloupe et de la Martinique". Glasier, Marlies et Marion Pausch, eds. Caribbean Writers, Between Orality and Writing, Atlanta: Rodopi, 1994.
- Kyoore, Paschal B. The African and Caribbean historical novel in French: a quest for identity. New York: Lang, 1996.
- Lara, Oruno. La Guadeloupe dans l'histoire. Paris: L'Harmattan, 1979.

- Laye, Camara. L'enfant noir. Paris: Plon, 1953.
- Lepage, Robert B. Et Andree Tabouret-Keller, eds. Acts of Identity: Creole-based approaches to language and ethnicity. New York: Cambridge: UP, 1985.
- Lirus, Julie. Identité antillaise. Paris: Éditions Caribéennes, 1979.
- Menil, René. Tracées: identité, Négritude, Esthétique aux Antilles. Paris: Laffont, 1981.
- Mordecai, Pamela et Betty Wilson. Her True-True Name: An Anthology of Women's Writings from the Caribbean. London: Heinemann, 1989.
- Omerod, Beverly. An Introduction to the french Caribbean Novel. London: Heinemann, 1985.
- Pageaux, Daniel-Henri. Images et Mythes d'Haïti. Paris: L'Harmattan, 1984.
- Parmelli, Jean-Paul. Lettres Noires: Afrique, Caraïbes, Océan Indien. Essonne: A.D.E.L.P.E, 1990.
- Peach, Ceri. The Caribbean in Europe: Contrasting Patterns of Migration and Settlement in Britain, France and the Netherlands. Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations, October 1991.
- Pluchon, Pierre. Histoire des Antilles et de la Guyane: Martinique, Guadeloupe, Haïti, Guyane. Toulouse:

- Payot, 1982.
- Racine, Daniel L. "Hommage à Léon-Gontran Damas, co-fondateur de la Négritude". Présence Francophone: Revue Littéraire. 17 (1978): 189-96.
- . "The Antillanity of Édouard Glissant." World Literature Today 63 (1989): 620-25.
- Radford, Daniel. Édouard Glissant. Paris: Seghers, 1982.
- Rajchman, John, ed. The Identity in Question. New York: Routledge, 1995.
- Rinne, Susanne et Vitiello, Joëlle. Elles écrivent des Antilles...: (Haïti, Guadeloupe, Martinique). Paris: L'Harmattan, 1997.
- Robinson, Patricia W. Black Quest For Identity. Minneapolis: Burgess, 1978.
- Rodriguez, Ileana et Zimmerman, eds. Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literature. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1983.
- Roget, Wilbert J. "Land and Myth in the Writings of Édouard Glissant." World Literature Today 63 (1989): 626-31.
- Rosello, Mireille. Littérature et identité créole aux Antilles. Paris: Karthala, 1992.
- Ryan-Ranson, Helen, ed. Imagination, emblems and

- expressions: essays on Latin American, Caribbean and continental culture and identity. Ohio: Bowling Green State U Popular P, 1993.
- Scarboro, Ann Armstrong. "A Shift towards the Inner Voice and Créolité in the French Caribbean Novel." Callaloo 15.1 (1992): 12-29.
- Seidel, Michael. Exile and the Narrative Imagination. New Haven: Yale UP, 1986.
- Sekyi-Otu, Ato. Fanon's Dialectic of Experience. Cambridge: Harvard UP, 1996.
- Taylor, Patrick. The narrative of liberation: perspectives on Afro-Caribbean literature, popular culture and politics. Ithaca: Cornell UP, 1989.
- Thomas-Hope, Elizabeth M., ed. Perspectives on Caribbean regional identity. Liverpool (UK): Centre for Latin American Studies, UP of Liverpool, 1984.
- Thompson, Vincent Bakpetu. The Making of the American Diaspora in the Americas, 1441-1900. Hong Kong: Longman, 1987.
- Webster, Roger. Studying Literary Theory. An introduction. Second Ed. London: Arnold, 1996
- Whitten Norman E., et Torres, eds. Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations. Bloomington: IUP, 1988.

## NOTES

1. Le héros est tantôt un nègre Africain, transplanté dans la Colonie, esclave par accident, tantôt il est d'origine noble et est la propriété du maître. Ce maître est un bon maître prêt à fabriquer un bon nègre. Le nègre sera un nègre d'exception, un nègre de qualité: beau, généreux, sensible.

2. À Haïti, état noir indépendant (de la domination française) depuis 1802, l'invasion américaine depuis 1915 a provoqué une forte réaction nationaliste, ce qui a entraîné un retour aux sources populaires négro-africaines. C'est le cas d'auteurs comme Jean Price-Mars dont l'ouvrage le plus connu s'intitule Ainsi parla l'oncle, et de Jacques Roumain et Bois d'ébène et surtout, plus tard, Gouverneurs de la Rosée (1946).

3. Voir les débats entre Ferry (colonialiste) et George Clémenceau à la fin du XIXème siècle.

4. Voir l'ouvrage de Thompson sur le développement de la diaspora africaine aux Amériques, dans lequel il analyse les rivalités des pays européens pour contrôler les Amériques.

5. L'image de la Tour de Babel dans la Genèse a fortement marqué la stratégie des maîtres.
6. Thomson a comparé, dans *The Making of the African Diaspora in the Americas*, les différents systèmes de hiérarchie sociale et raciale qui prévalaient dans les Amériques en fonction de chaque pays colonisateur (anglais, hollandais, français, anglais, brésilien).
7. Voir *Saint-Domingue*, Paris, 1909, pp. 217-20.
8. "En ce qui concerne la représentation au niveau national français, la Martinique et la Guadeloupe élisent chacun quatre députés et deux sénateurs, la Guyane un député et un sénateur." (Taglioni, 66)
9. Des critiques tels que Gilles Thérien et Bernard Andrès s'efforcent de démontrer les particularités québécoises vis-à-vis de la francophonie: ils cherchent des influences et parallèles littéraires à l'extérieur de la France, éloignées même des Antilles francophones. (Lang, "Postmodernism..." 113)
10. No hay centro, comme le déclare George Lang dans son article sur la critique postmoderne et comparative du Nouveau Monde.

11. Ibid.

12. Voir son essai sur "L'idéologie et les appareils d'état idéologiques", 1971.

13. Voir à ce sujet l'ouvrage de Régis Antoine.

14. Traduction personnelle:

"Le langage n'est possible que dans la mesure où chaque énonciateur se constitue comme sujet en se référant en tant que "Je" dans son discours".

15. Traduction personnelle:

"Le sujet est le lieu-même de la contradiction et est, par conséquent, en état perpétuel de construction, jeté dans la crise par des modifications dans le langage et dans la formation sociale".

16. Mais la question de la créolité de l'auteur antillais reste ouverte (voir Chapitre V). Une explication détaillée de cette définition particulière va élargir la discussion.

17. Cet essai magistral, somptueux d'intelligence et de poésie constitue l'avènement de la conscience noire et la négation de la Négritude, en s'appuyant sur plusieurs ouvrages de la littérature antillaise.

18. Dans la théorie de Fanon, ce n'est pas seulement un individu qui a été touché, mais tout un groupe (la société coloniale, les intellectuels). Selon lui, les intellectuels sont les plus aliénés de tous les groupes parce qu'ils ont assimilé, ou ont tenté d'assimiler, les formes de pensée, les manières et le mode de vie du colonisé -- de la France.

19. Voir l'illustration de ce point avec le roman Batouala de René Maran au chapitre suivant.

20. C'est cette idéologie que Patrick Chamoiseau va dénoncer dans son roman Chemin-d'école.

21. Pour une étude comparée des différentes îles caribéennes, voir le rapport de Knight, F. "Regional Overview", dans Islands of the Commonwealth Caribbean. A regional study. Edité par Meditz Hanratty, M. Federal Reserve Division. Library of Congress: Washington, 1989, 27-28.

22. Pour les autres îles voisines, les bourses servent généralement à étudier aux États-Unis et dans d'autres pays européens (tels l'Angleterre, la Hollande).

23. Bien avant Batouala de René Maran, des écrivains noirs haïtiens, tels que Alcibiade Battier, Oswald

Durand, Frédéric Marcelin, et Antoine Innocent avaient composé une littérature noire authentique, mais ils n'atteignent jamais le public français.

24. Voir René Maran, The Black Frenchman dans lequel Femi Ojo-Ade critique fortement la "négritude" de Maran et cherche à analyser l'oeuvre de Maran afin de comprendre si ce dernier mérite le titre de "précurseur de la Négritude".

25. Dans les années 1930, la revue L'Étudiant Noir était une feuille estudiantine ralliant les étudiants des Antilles et ceux de l'Afrique et essayant de concilier des tendances culturelle et socio-politique. Rassemblant dans son comité de rédaction Césaire, Damas, Senghor et quelques autres, cette revue, est considérée comme le point de départ du Mouvement de la Négritude.

26. Il était le premier de la Négritude à se faire publier. Il est moins connu que Césaire et Senghor. Il a participé à la cause de l'indépendance de la Guyane (qui n'a pas réussi).

27. L'oeuvre de Léon-Gontran Damas (dans Pigments et Black Label), d' Aimé Césaire (Cahier d'un Retour au

Pays natal) et Frantz Fanon (dont par-dessus tout, Peau Noire, Masques Blancs) ont amplement fourni de quoi alimenter les débats sur le sujet, et beaucoup a déjà été exprimé sur les idées de Césaire, Damas et de Fanon sur la question.

28. Mais une ambiguïté, que Glissant et plus tard les auteurs de la Créolité ne vont pas tarder à relever, se fait parfois sentir lorsqu'on se détache des mots pour se plonger dans le style de ce recueil (et de la majorité de ses recueils poétiques) et les actions plus politiques de Césaire: la France devient à ce moment un idéal à atteindre, lointain, inaccessible. Il faut d'ailleurs rappeler à ce sujet que Césaire, a été à la base du texte de départementalisation en Martinique, prêchant pour les bienfaits de ce statut pour les Antillais, servant pour cela comme député et maire de Fort-de-France (capitale de la Martinique). Dans la majorité des cas, on ressent chez lui le sentiment que la France est un devoir, une nécessité même: c'est par l'apport, culturel, intellectuel et économique de la France que les Martiniquais peuvent survivre. La France devient un objet du désir, c'est-à-dire là où il faut vivre, un statut indispensable à

la survie des Antillais. Cette représentation de la France diffère quelque peu de la vision de Damas.

29. Dans le poème "Hoquet", il dénonce toute assimilation, ainsi que la mode factice du Nègre qui sévit en France depuis l'Exposition coloniale de 1931.

30. On retrouve ce même thème anti-assimilationniste dans les autres oeuvres de Damas. Déjà, Damas avait publié Retour de Guyane (1938), pamphlet dans lequel il attaque de nouveau l'assimilation. Du recueil Pigments à Graffiti (1952), en passant par Black Label, (1956) et Névralgies (1966), ses poèmes sont devenus des classiques de la Négritude comme protestation anti-raciste et anti-bourgeoise.

31. L'analyse ultérieure (au chapitre suivant) de La Fête à Paris, suite du roman de Zobel, juge des résultats de cette éducation telle qu'il les voit.

32. La figure de M'man Tine est en quelque sorte l'archétype de la mère antillaise, omniprésente, dévouée et en fait véritable chef du foyer.

33. Avec la figure centrale de M'man Tine, Zobel rejette le mythe européen de la plantation caribéenne comme un paradis naturel de soleil et d'abandon

sensuel, où les travailleurs et les filles exotiques vont à travers les champs de cannes au rythme de chansons traditionnelles charmantes. Zobel présente plutôt une image de la plantation infernale.

34. Tout comme Médouze, Vireil, camarade de classe de José, sait beaucoup de choses sur les zombies et les gens gagés. Il essaie d'inculquer cela aux autres élèves de sa classe, mais il fait face à l'incrédulité et aux moqueries systématiques de ses amis.

35. Médouze recrée l'histoire de sa famille africaine (dont la Guinée est le paradis pour lui), et par implication celle de son peuple.

36. L'interpénétration des notions de race, de classe, et de genre dans ce passage est réminiscente des théories fanoniennes.

37. Ce point se fait l'écho de Léon-Gontran Damas.

38. Le recensement de l'INSEE de 1990 fait apparaître pour la Guadeloupe (386.000 habitants) et la Martinique (359.000 habitants) "un taux d'accroissement en progression (forte natalité et population jeune) et un solde migratoire positif notamment pour la Guadeloupe (à cause de la situation

particulière de forte immigration à St. Martin). Les DOM totalisent, en 1990, près de la moitié de la population des petites Antilles." (Taglioni, 36)

39. Et la liste pourrait se continuer ainsi avec les auteurs haïtiens expatriés tels que René Dépestre.

40. Lorsque Renato Rosaldo utilise le terme de "border zone" (zone frontalière), il se réfère à l'influence de la culture hispanique aux États-Unis.

41. Le Toussaint Louverture de Césaire (1962) s'inspire de l'ouvrage du Trinidadien marxiste C.L.R. James: Les Jacobins noirs (1ère version anglaise en 1938: Black Jacobins, et parisienne en 1983), lui-même nourri d'historiographie haïtienne. Vergniaud Lecomte (avocat haïtien): Henri Christophe dans l'histoire d'Haïti (1931). Dans sa préface, l'auteur déclare qu'il a réuni "l'un des plus remarquables de nos aïeux" des documents empruntés aux bibliothèques privées et "le meilleur de la tradition orale." John Vandercook publie Black Majesty: The Life of Christophe, King of Haïti, ouvrage qui repose aussi sur la tradition orale et qui est présentée d'une façon quelque peu romancée. Hubert Cole, avec Christophe: King of Haïti, s'appuie surtout sur des

documents officiels recueillis dans différentes bibliothèques européennes. Avec Monsieur Toussaint (1963), Édouard Glissant compose également un ouvrage qui ne représente pas de qualités littéraires majeures, Glissant traitant le sujet de manière trop allégorique. C'est dire avec tous ces exemples l'importance accordée aux héros mythiques dans la constitution de la nation haïtienne, ce que beaucoup d'îles voisines lui envient.

42. Rayé de l'histoire officielle pendant longtemps, ce dernier héros a survécu dans la conscience populaire, comme on peut le voir en remarquant la fréquence inusitée de son nom "Louis" donné aux enfants mâles pendant les soixante ans qui ont suivi sa mort.

43. Comment s'étonner de cet expatriement des Antillais vers la France, tandis que les Antilles subissent un taux de chômage nettement supérieur à celui de la métropole?

44. Cette vision chaotique rappelle celle présentée dans le roman de Simone Schwartz-Bart, Ti Jean L'Horizon, où le héros Ti Jean, lors d'un de ses voyages mythiques se retrouve en France, et pénètre

dans ce qui reste de la ville de Paris: des bouts de métal, des fils barbelés, des soldats, etc.

45. Plus tard, Zobel est devenu fonctionnaire en Afrique, ce qui a retardé d'autant son retour à la Martinique.

46. Il n'est qu'à revoir les images du film adapté des mémoires d'anciens forçats par Henri Charrière, Papillon, qui raconte les mésaventures de prisonniers dans l'ancien bagne de Cayenne.

47. Le film populaire "Papillon" a beaucoup fait pour renforcer cette image stéréotypée.

48. Les deux auteurs à se rapprocher d'une littérature locale guyanaise (parce qu'ils sont restés au pays) sont les poètes Serge Patient (Guyane pour tout dire) et Élie Stephenson.

49. Juminer a fait des études de médecine à Montpellier, où il s'est familiarisé avec les problèmes des étudiants de couleur en Métropole.

50. On peut y voir une référence aux Pensées de Pascal, dans lequel il est convaincu du rôle néfaste

du "divertissement" parce que cela détourne l'homme de la voie divine.

51. Maryse Condé est née en Guadeloupe mais a passé de longues périodes en Afrique de l'Ouest (comme professeur), en France et aux États-Unis. Elle a étudié à Paris et a reçu un Doctorat en Littérature Comparée de la Sorbonne en 1975.

52. Se référer au chapitre sur La Fête à Paris de Joseph Zobel, où le protagoniste principal, José Hassam, s'entend dire qu'il doit être guadeloupéen, et non martiniquais, du fait de sa peau très foncée.

53. En Martinique, la da tient un rôle complémentaire à celui de la marraine. Son équivalent en Guadeloupe est la mabo. Elle est généralement de sexe féminin. Sa fonction exacte n'est pas clairement définie. Lors du baptême, elle sert à porter l'enfant. Sa présence et son existence se fait de plus en plus rare. De nos jours, seuls la marraine et le parrain se retrouvent durant ce sacrement.

54. En dénotent les nombreuses anthologies de théorie féministe parues récemment:

- Hirsch and Fox Keller: Conflict in Feminism,

- Elizabeth Weed: Coming to terms: Feminism, Theory, Politics,
- Butler and Scott: Feminists Theorizes Politics,
- Chandra Mohanty, Russo and Torres: Third World Women and the Politics of Feminism,
- Sidonie Smith and Julia Watson: De/Colonizing the Subject.

55. De la même manière, bell hooks (dans Talking back: Thinking Feminist, Thinking Black, 1989) pense que le processus de regagner une voix est "une métaphore pour la transformation de soi pour les femmes des groupes opprimés"; s'exprimer, c'est un acte de résistance. Parler devient une manière de s'engager dans la transformation active de soi et un rite de passage dans lequel la femme passe du statut d'objet à celui de sujet. "Only as subject can we speak".

56. Comparer cette perspective avec le livre classique de Gloria Anzaldúa, Borderlands/La Frontera.

57. Ce recueil d'essais de Boyce-Davis se concentre sur ces thèmes principaux: l'importance de la créativité de la communauté plutôt que l'expérience individuelle; les questions de l'exclusion et de la

dépossession; la création d'une écriture multigénérique, la question de la femme "Autre" qui a aliéné les auteurs-femmes Caribéennes de la culture caribéenne.

58. L'essai de Françoise Lionnet, "Of Mangoes and Maroons", démontre la subjectivité polyglotte de Michelle Cliff dans son roman autobiographique Abeng (1985). C'est une fiction et une autobiographie à la fois, écrit à la troisième personne (en anglais tout en incorporant du créole jamaïcain). Le titre "abeng" est un mot africain qui signifie la conque (instrument de communication pour appeler les esclaves à travailler pour leur maître, ou pour envoyer des messages aux armées marronnes: c'est un objet polysémique culturellement, ayant des connotations positives et négatives dans les sociétés d'esclaves. Parce que c'est un objet qui facilite la communication, l'abeng est un écho de la relation avec ce roman: les deux peuvent transmettre des messages, et leur voix est double, susceptible de réception et d'interprétation ambiguë; le livre/la conque a une fonction performative. Elle veut éduquer les (non)Jamaïcains et démystifier le passé afin d'imaginer, d'inventer et de ré-écrire une histoire

collective et personnelle différente. Le roman tisse l'aspect personnel et politique, permettant à la protagoniste Clare Savage (alter ego de l'auteur) de négotier les éléments de conflit de ses origines culturelles et familiales. Elle parvient à affirmer l'identité aux multiples facettes que sa famille et la société lui ont appris à mépriser (son héritage métisse, sa féminité et son homosexualité).

59. Betty Wilson, diplômée de MSU et originaire des Antilles, dans son essai intitulé "Le voyage et l'espace clos--Island and Journey as Metaphor: Aspects of Women's Experience in the Works of Francophone Caribbean Novelists" situe la femme dans des questions d'identité caribéenne: la géographie, la migration. Elle examine comment les Antillaises font l'expérience du voyage, de l'exil et de l'aliénation partout où elles sont. Wilson parle de "l'espace clos" (l'île, coupée de tout, marronée) d'où l'on doit sortir pour grandir et se développer.

60. Selon Taglioni,  
"le gouvernement français peut cependant intervenir pour obtenir l'adaptation de certaines mesures s'appliquant d'office aux DOM sans tenir compte de

leurs spécificités. [...] Les DOM devront, pour tirer parti du marché européen, diversifier leurs produits d'exportation en les adaptant à la demande européenne. Pour cela il faudra renforcer les structures de productions agricoles, industrielles et artisanales.

(66)

61. Une issue similaire attend le protagoniste du roman de Raphaël Confiant dans Eau de Café; après un séjour prolongé en France, il revient à la Martinique pour retrouver son île natale et les siens. Sa quête identitaire finit par un échec et il doit retourner en France parce qu'en s'expatriant, il a perdu contact avec la population locale et un sens d'appartenance.

62. C'est une idée que le Martiniquais Édouard Glissant a tenté de développer dans Le Discours Antillais, et que Chamoiseau et Confiant ont récemment exprimé dans Éloge de la Créolité.

63. L'oeuvre de Patrick Chamoiseau comprend entre autres une pièce de théâtre, Manman D'lo contre la fée Carabosse (1982), qui raconte sous une forme mythique dialoguée le choc des cultures. Son premier roman, Chronique des sept misères (1986), se déroule à la

campagne et raconte les problèmes des ouvriers agricoles travaillant dans les usines; ce roman est influencé par Malemort d'Édouard Glissant mettant en scène quatre djobeurs en ville; Chamoiseau a puisé dans l'univers sensible des marchés de Fort-de-France. Solibo Magnifique (1988) est le roman suivant sur la disparition des conteurs antillais. Au temps de l'antan (1988) est un recueil de contes. Antan d'enfance (1990) relate ses souvenirs d'enfance. Éloge de la créolité (1989) est le manifeste de la Créolité écrit en collaboration avec Jean Barnabé et Raphaël Confiant. Lettres créoles (1991) est une anthologie écrite en collaboration de Raphaël Confiant. Texaco (1992) est son roman le plus connu, qui a reçu le Prix Goncourt en 1992 et qui lui a apporté une certaine renommée internationale.

64. L'ouverture des frontières, la mondialisation des économies, les relations commerciales éventuelles avec la Caraïbe et l'Amérique constituent un défi prometteur pour les DOM français.

**ANNEXE**

**Carole Borne**

**Interview de Patrick Chamoiseau**

**Fort-de-France, Martinique,**

**Juillet 1998**

**Carole Borne:** Bonjour M. Chamoiseau. Je vous remercie d'avoir bien voulu m'accorder cette entrevue. Selon le critique caribaniste américain, James Arnold, la Créolité tend à l'exclusion. Pour lui, elle conduit à la marginalisation d'écrivains comme Maryse Condé, Mayotte Capécia et d'autres, qui ne répondent pas aux prescriptions. Que pensez-vous de cette accusation? Et où est la part de la dimension féminine dans la Créolité?

**Patrick Chamoiseau:** Je pense que toutes les critiques de M. Arnold sont absolument irrecevables et n'ont pas grand intérêt, me semble-t-il. Si vous vous attardez beaucoup là-dessus, vous avez perdu du temps. C'est un monsieur qui répand son venin depuis pas mal de temps. Maintenant, à la question de savoir si nous faisons de l'exclusion, si vous lisez Lettres Créoles, vous verrez que Maryse Condé est intégrée dans cette trajectoire. Je dirais justement que l'esthétique de la Créolité ou la grille de lecture de la Créolité permet de situer des gens comme Mayotte Capécia,

Maximin et autres. Et nous avons essayé, dans Éloge de la Créolité, de porter un témoignage. Nous n'avons pas à imposer un diktat de création: c'est marqué, pourtant les gens font comme si ce n'est pas marqué. Nous portons témoignage sur notre pratique de création. Il n'y a pas une idée de créer une nouvelle école, ni de créer un état de création. Deuxièmement, nous avons réintégré le doudouisme. Nous avons réintégré et mis en continuité la Créolité avec la Négritude. Nous avons mis ça en continuité avec l'Antillanité. Nous avons expliqué dans quoi nous nous situons. Et nous avons fait une lecture de tous les auteurs en fonction de ce qu'ils nous apportaient. Parce que ce qui est essentiel de comprendre, c'est que lorsque je lis Maryse Condé, je vois un état d'une personnalité, d'une identité créole qui cherche ses stabilisations selon des voies particulières. Lorsque je lis Mayotte Capécia, je comprends pourquoi elle est comme ça, ce qu'elle dit, parce que ça aussi, je le porte en moi. Lorsque je lis Maximin dans ses stratégies littéraires, moi aussi, j'ai ma grille de lecture. C'est peut-être ça qui doit choquer les gens: comme nous disposons d'une grille de lecture et que généralement les critiques littéraires n'ont pas de grille de lecture, ni d'esthétique, nous avons une esthétique qui nous permet d'affirmer un certain nombre de choses, de lire des choses avec une

relative, je ne dirais pas aisance, mais une relative clarté, qui donne l'impression aux gens qu'on donne des diktats. Je peux dire que grâce à cette esthétique avec laquelle nous travaillons, que nous n'imposons à personne, je peux lire n'importe quel texte et le situer dans le système qui est le nôtre. Et quelle est la place de la femme dans la Créolité? Tous mes romans sont des romans féminins. Regardez bien!

**C. Borne:** Pourtant Marie-Sophie Laborieux, la protagoniste de Texaco semble déféminisée. Vous la surnommez d'ailleurs la "femme matador", la "femme à deux graines".

**P. Chamoiseau:** Le critique qui pense qu'elle est déféminisée ne connaît pas les femmes antillaises. S'il voyait ma mère, il aurait compris tout de suite ce que cela veut dire: ce sont des femmes fortes, des femmes énormes, à tous points de vue, physique, moral, puissantes. Il ne connaît pas la femme antillaise, s'il compare la femme antillaise à la femme occidentale, poudrée, etc..., avec tous les clichés qu'il a, lui, sur la féminité, alors il se trompe. Moi, je pense que la féminité est une puissance extraordinaire, qui n'est pas de même nature que celle des hommes. Mais lui, comme il a de la féminité, l'image de la fragilité et d'un certain nombre de

bêtises, je crois qu'il ne peut pas comprendre la complexité des femmes que nous connaissons. moi, je suis tranquille. C'est après que je me suis rendue compte que tous mes romans étaient des romans féminins. Parce que la société antillaise, lorsqu'on essaie d'y pénétrer et qu'on cherche les fondations, on tombe sur des femmes.

**C. Borne:** La femme est à la base de la société antillaise.

**P. Chamoiseau:** Voilà. Et ce n'est pas du féminisme que je pratique.

**C. Borne:** Sur un autre sujet, Maryse Condé a déclaré récemment dans une interview qu'elle refusait de célébrer la commémoration de la fin de l'esclavage. Quel est votre point de vue là-dessus? Et pensez-vous que la commémoration est appropriée?

**P. Chamoiseau:** Tout ça, ce sont des attitudes qui ne sont pas recevables. Moi, je crois que c'est du marronage à peu de frais. Elle a dit son avis: "Je m'arroe, je ne suis pas dedans". C'est facile. Pourquoi? Parce qu'il faut reconnaître que dans nos sociétés, l'esclavage n'a pas été digéré. Les gens ont essayé de se débarrasser de ce truc-là, mais ce truc-

là est en eux. C'est ce que j'appelle la mémoire obscure, une mémoire qui n'est pas consciente, mais qui est là, qui est présente, qui nous conditionne et nous manipule par pulsions: les rapports que nous avons avec les femmes, notre conception de l'amour, le rapport que nous avons au travail, le rapport que nous avons aux békés, le comportement actuel des békés, notre individualisme. Tout peut s'expliquer par l'esclavage, les fondations sont là. Et comme cette mémoire n'est pas consciente, c'est-à-dire qui n'a pas réussi à transformer l'événement initial ou le traumatisme initial en une expérience enrichissante, la mémoire obscure ne transforme pas le traumatisme en expérience. La mémoire obscure couvre le traumatisme et le laisse se disséminer comme un virus, un cancer, en une prolifération lamentable. Et c'est ça que nous vivons. Et ça, c'est un vrai problème pour nous.

Pourquoi sommes-nous encore sous dépendance française? Pourquoi acceptons-nous l'assistanat et la sujétion avec tant de facilité? Vous voyez. Maintenant nous essayons de comprendre ça. Alors quand le gouvernement français, avec l'aide de Maximin, qui est aux ordres, décide de faire ces 150 ans, -- moi, j'ai appris qu'il faut utiliser l'énergie de l'adversaire --, que s'est-il passé? Grâce à la puissance de l'État français, dans toutes les écoles, les universités, les médias, etc, on a parlé de l'esclavage. Et une énergie s'est

développée que nous avons utilisée à notre manière. Quand je suis entré dans cette commémoration, c'était pour dire des choses qui visaient à dénouer le noeud psychique qui était le nôtre, utiliser cette énergie-là pour pratiquer des choses bienfaitantes pour nous. Et la commémoration voulait que l'esclavage soit reconnu comme crime contre l'humanité. Et nous avons lancé l'opération avec plusieurs personnes -- ce n'était pas dans le programme français --, on en a tellement parlé que notre demande est partie, a chevauché l'écume je dirais, et est entrain de s'installer: l'ONU prévoit d'en discuter l'année prochaine, et nous n'avons pas fini nos interventions. Alors si nous étions tous restés comme Maryse Condé, des rebelles fondamentaux, qui s'occupe du niveau psychique, quui va faire avancer les choses? Moi, je dis, utilisons l'énergie déployée et diffusée par cette commémoration officielle, sans entrer dedans, pour faire des choses bienfaitantes pour nous. L'autre élément qu'il faut que les gens comprennent, moi, je fais la différence entre un rebelle et un guerrier. Quand on est rebelle, on est dépendant de celui qu'on combat. Maryse Condé est restée en rébellion, c'est-à-dire qu'elle a dit: "La France a fait ça; non, je ne suis pas d'accord." Moi, je ne suis pas un rebelle, je suis un guerrier, c'est-à-dire que mon énergie de résistance n'est pas en réaction avec tel ou tel

événement, elle se nourrit de tous les événements qui se produisent, mais de manière autonome et intérieure. Et le guerrier, lorsqu'il entend passer une commémoration, il va saisir et prendre ce qu'il y a dedans, utile(s) à son combat. Le rebelle va se positionner et ce sont toujours les autres qui prennent des initiatives. Le rebelle est dépendant. Maryse Condé est encore plus dépendante de la commémoration en n'y participant pas, que nous, qui avons tenté de transformer cette énergie-là en quelque chose de bénéfique.

**C. Borne:** La commémoration ne met-elle pas en avant des figures comme Victor Schoelcher, présentant la libération comme une générosité de la France?

**P. Chamoiseau:** Pas du tout. J'ai entendu tous les commentaires. Le schoelchérisme n'a jamais été avancé, même si on a beaucoup parlé de Schoelcher. Ça, c'est un prétexte.

**C. Borne:** D'accord. Vous avez dit dans Éloge de la Créolité que l'action floklorique permet de préserver le patrimoine antillais. Pourtant, dans son utilisation du folklore antillais à des fins touristiques, la France n'a-t-elle pas, en un sens, préservé ce patrimoine? Dans cette situation, la

France serait-elle le médiateur naïf ou malhonnête?  
Chemin faisant, elle aurait transformé les Antilles en  
paradis touristique et en doudouisme?

**P. Chamoiseau:** Le folklore préserve. Je regarde ce  
qu'il nous reste: les bals d'habitation, le bel-air,  
la calenda, le damier, ... Tout cela, c'est grâce à  
Loulou Boilaville. Cela a été folklorisé. Et quand je  
vais en Bretagne, en Alsace, en Corse, quand je vais  
dans toutes ces contrées, il y a toujours un folklore,  
c'est-à-dire des éléments du passé qui sont figés et  
qu'on reproduit de façon mécanique, sans âme, juste  
pour l'apparence. Mais ce folklore qui s'est développé  
comme ça partout, dans tous les pays du monde et qui  
s'est articulé sur des éléments culturels non  
valorisés, non intégrés par la culture officielle,  
nous a permis de conserver un substrat. Aujourd'hui,  
il y a une association qui s'appelle AM4 qui fait un  
travail formidable sur l'étude du bel-air, du damier,  
du tambour, des danses, de la calenda, etc..., un  
travail de fond. Ce n'est pas un travail folklorique,  
comme celui de Loulou Boilaville -- le petit spectacle  
bon enfant --, mais un travail à partir d'un substrat  
culturel que les gens de l'AM4 ont pu retrouver. Nous  
disons donc que, grâce à cette activité folklorique,  
nous avons pu trouver des points d'accroche sur des  
éléments culturels qui, sans cela, auraient été

perdus. Cela veut dire que toutes les danses, ou toutes les pratiques gestuelles, toutes les chorégraphies qui n'ont pas été prises en compte par le folklore, ou par Loulou Boilaville en ce qui concerne la Martinique, sont perdues dans nos mémoires, oubliées, effacées. Pour aller les retrouver là maintenant, ...? Vous voyez? Le folklore agit comme un conservatoire, un musée. Et ça, c'est précieux. Par contre, ce qui serait dommageable, c'est de considérer le folklore comme étant la culture d'un peuple. Le folklore, c'est la muséographie, ou la pétrification d'éléments culturels d'un peuple, qui sauraient représenter son dynamisme, sa vie, son avancée, son adaptation. Mais nous avons besoin de ça comme conservatoire. (Pause) Bon, pour la France, non. La France n'a rien préservé. Il n'y a pas de volonté du gouvernement français dans ce sens. Quand les gens arrivent ici [en Martinique], et quand moi, je vais en Alsace, je demande: "Qu'est-ce qu'il y a à voir? Quelle est la boisson traditionnelle? Quel est le plat traditionnel? Quelles sont les danses traditionnelles?" Tous les zoreilles\* qui arrivent ici aux Antilles ont un certain nombre de clichés. Cela suscite une certaine économie autour des pratiques folkloriques. C'est tout. C'est nous qui n'avons pas eu suffisamment de dynamisme pour prolonger le folklore par une étude véritable, une intégration de

la tradition, dans les évolutions chorégraphiques, musicales. Cela s'est fait sporadiquement, mais cela s'est fait quand même.

**C. Borne:** Je reviens toujours à Condé. Elle est souvent qualifiée comme la romancière de l'errance, de l'exil de la diaspora noire. Ces thèmes ont-ils un quelconque intérêt pour vous? Comment jugeriez-vous vos sujets de prédilection?

**P. Chamoiseau:** Moi, je ne dirais pas que c'est la romancière de l'errance et de l'exil. L'errance, pour moi, a la signification que lui donne Glissant: il oppose l'errance à la trajectoire de la conquête. La trajectoire de la conquête a une trajectoire rectiligne qui renverse, qui possède, qui écrase, conquiert, domine; c'est un peu la trajectoire colonialiste. Aujourd'hui, maintenant que nous sommes attentifs à la diversité du monde, nous avons plutôt tendance à ériger comme mode de connaissance de l'univers, l'errance telle que l'a pratiquée ces phalènes dans le monde, c'est-à-dire un peu comme les papillons, comme ça, passer près des fleurs, regarder, sentir, vivre avec les choses. La pensée de l'errance telle que Glissant l'a définie, est un mode de connaissance du monde et de la diversité du monde extraordinaire, et qu'il débarrasse des tentatives de

conquête et de domination. Et aujourd'hui, les grands écrivains de l'errance, c'est plutôt Glissant. Alors l'errance de Maryse Condé, ce serait plus l'errance physique, c'est-à-dire on peut être un grand voyageur dans le monde, mais on peut ne pas être un grand errant. Peut-être un écrivain-voyageur, qui se déplace beaucoup. De même qu'un grand roman de l'errance, ce n'est pas nécessairement les romans des écrivains voyageurs. On peut mettre un chapitre en Chine, et puis un chapitre à Cuba, et puis un autre chapitre je ne sais pas où, comme d'ailleurs fait Maryse Condé, sous prétexte d'élargir sa vision, donc sa littérature, et avoir du monde une vision complètement enracinée. Faulkner a tout fait passer dans son petit comté qu'il a créé, et pourtant, Dieu sait s'il a l'imaginaire du monde. Donc, ce n'est ni le déplacement en termes de sujet, ni le déplacement corporel. On peut voyager dans le monde et ne pas disposer de l'imaginaire du monde. On peut être complètement immobile dans un pays et disposer de l'imaginaire du monde. Et ça, c'est précieux aujourd'hui de disposer de l'imaginaire du monde, parce que le grand défi de la littérature, c'est d'essayer d'exprimer, de deviner les grandes mutations qui vont se faire, les grandes angoisses, les grandes questions, les grands renversements qui se produisent dans les humanités aujourd'hui: toutes les références

traditionnelles de culture, d'histoire, de père-patrie, de langue maternelle, d'identité, d'appartenance raciale. Tout cela est entrain de se brouiller, de se renverser, de se disloquer, de prendre de nouvelles économies. Et ça, ça suscite dans la totalité du monde, des phénomènes culturels, psychologiques et autres, qui sont pratiquement insus, que nous devinons de manière obscure, mais que l'expression artistique ou la connaissance artistique se doit d'explorer aujourd'hui. Le grand défi de la littérature aujourd'hui, c'est de deviner le tout-monde.

**C. Borne:** Il est intéressant aussi de remarquer qu'il y a justement beaucoup plus de créativité dans ces populations où il y a des "combats" culturels.

**P. Chamoiseau:** Tout à fait. Mais ce n'est pas un avantage. On pourrait dire que les peuples créoles, qui n'ont pas d'atavisme comme nous, sont peut-être plus sensibles aux modifications du monde, parce qu'ils n'ont pas les pesanteurs culturelles et historiques, comme les Africains qui ont tendance peut-être à verser dans le traditionnalisme, dans les immobilisations ou alors dans des mimétismes aliénants. Nous, nous n'avons rien au départ. Donc, nous sommes un peu tout ça; nous sommes mosaïques,

donc nous sommes plus facilement adaptables aux complexités qui viennent. C'est un intérêt, mais ce n'est pas un avantage. Je crois qu'il y a des peuples qui peuvent être des peuples ataviques et qui pourront très rapidement prendre la dynamique du tout-monde avec beaucoup d'ampleur. En tout cas, le discours que nous avons sur la Créolité, ce que je vous dis là concernant le monde et la diversité, ces mutations et ces choses qu'il faut essayer de deviner, c'est ça le substrat de l'idée de la Créolité. Et quand je vois le genre de critique -- les femmes, les exclusions, les machins, les trucs comme ça --, moi, je suis consterné. Et le discours que je tiens là, lorsque nous parlons de ces choses-là, il est reçu avec une audience extraordinaire par les peuples européens, qui en sont avides. Moi, ce que je dirais à Arnold et à Condé: "Essayez de comprendre fondamentalement".

(Pause) Il s'est produit dans nos pays, dans les années des plantations, une alchimie anthropologique épouvantable, quelque chose qui a modifié les données culturelles, raciales, etc. Et la couleur de la peau, les traits physiques ou la langue, tout cela ne suffit pas à donner la complexité d'un imaginaire. Ce phénomène que nous ne connaissons pas; la créolisation dont parle Édouard [Glissant], c'est ça. Donc, il nous faut essayer de comprendre ça, parce que toutes douleurs identitaires, toutes les purifications

ethniques, les rétractations, les folklorismes, ce genre d'attitude d'universitaires qui se focalisent sur des petits points, etc, tout cela est provoqué par la peur et la non-lecture du monde. Et c'est cela que nous essayons de faire dans la Créolité. Alors, être au monde, lire le monde, se soucier de la diversité du monde, cela ne se fait pas dans l'abandon de son lieu. L'universalisme transparent, ou la citoyenneté transparente au monde, n'est pas pour nous, au contraire. Comme nous voulons préserver la diversité, commençons par rassembler ce qui nous appartient, faire l'inventaire de ce qui nous appartient en termes de langue, nos coutumes, nos traditions, notre histoire, etc, bien posséder son lieu, et dans son lieu, vivre l'ouverture, pas aller se perdre dans l'ouverture, alors qu'on n'a même pas de fondation.

**C. Borne:** Peut-on vivre à l'étranger et continuer à dépeindre l'être antillais, se démarquer des clichés parce qu'on est attaché aux Antilles d'une manière ou d'une autre?

**P. Chamoiseau:** Il n'y a pas d'être antillais, il y a un étant. Dire qu'il y a un être antillais, cela reviendrait à penser qu'il y a une structure identitaire figée, qui ne bouge plus. Et moi, je vois que mon fils n'a pas le même fonctionnement que moi,

c'est-à-dire il a toujours le même substrat qui agit, qui le nourrit, etc, mais il entre dans un processus de modification extrêmement plus rapide que ce que les peuples traditionnels ont vécu. Avant, les peuples traditionnels, d'une certaine manière, étaient dans des espaces clos, on avait de grandes stabilités culturelles et identitaires. Et même lorsqu'il y avait des métissages, cela se faisait sur des plages temporelles, sur des millénaires, les civilisations s'influençaient, etc. Maintenant, c'est très rapide. C'est ça qui est terrible. Donc l'être aura de plus en plus de mal à se stabiliser. On est plus dans un processus qui est tout le temps en devenir. Alors, il faut être vigilant pour tenter de garder certains flux, une certaine dynamique, une certaine ossature, qu'on a repérée, qui nous appartient et qu'on a revalorisée, pas pour faire du folklorisme, du traditionnalisme, du passéisme identitaire, mais simplement pour disposer d'une ossature dans la fluidité qui va se mettre en place, tant du point de vue culturel qu'identitaire, que des peuples. Cela me paraît tellement évident toutes ces choses-là, que quand j'entends ces critiques-là, cela me fatigue. (Pause) Ceci étant, peu importe où on se trouve. Le problème de Maryse Condé, c'est qu'elle est partie assez tôt, elle n'a pas la maîtrise du créole que j'ai eue, ni la pratique. Mais peu importe. Gisèle Pineau a

vécu en France, mais son expérience est précieuse, parce qu'elle est une Antillaise, elle a une grand-mère créole qui l'élève dans une HLM de Paris, cet univers-là lui appartient. Et de plus en plus, dans les individus, on aura des lieux, des milieux, des impressions, des mondes qui vont s'entre-choquer, qui vont les habiter. Et c'est cela qu'il faut exprimer.

**C. Borne:** Ce que vous me dites là me touche particulièrement. A la question de savoir si je me considère plus française ou plus antillaise, je n'ai pas de réponse. Et je trouve cela même déplacée, car ces deux cultures font partie de moi.

**P. Chamoiseau:** Bien sûr. Quand on parle de l'Afrique, cela vous intéresse. Quand on parle de la France, cela vous intéresse. Quand on parle de la Caraïbe, vous êtes intéressée. Quand on parle des États-Unis, cela vous intéresse aussi. On est sur la multi-appartenance.

**C. Borne:** Exactement. Sur un autre plan, quelles sont les profondes transformations sociales que les Antilles ont subies? Je pense par exemple aux changements au sein des familles, de l'autorité parentale, de la poussée du chômage, de la délinquance.

**P. Chamoiseau:** On peut résumer tout cela en un mot: c'est l'occidentalisation, cela veut dire que la famille se racornit sur papa/maman/enfant, que l'individuation et l'individualisme progressent, que les solitudes progressent, que les égoïsmes progressent, que la technicité et le modernisme progressent également. Et il y a par ailleurs un phénomène de grande pauvreté. Nous subissons un processus d'occidentalisation extrêmement rapide, auquel il nous est pratiquement impossible d'échapper. Mais c'est là qu'il est précieux, parce que les peuples qui subissent ce processus d'occidentalisation -- comme on l'a vu en Iran, en Algérie, etc --, ou dans les pays où il y a des intégrismes religieux, des purifications ethniques -- comme en Yougoslavie, etc --, ce sont des peuples qui refusent la standardisation occidentale, mais qui, quand ils le font, c'est sur des modalités dégressives. Par exemple, en Algérie, les femmes les plus progressistes sont des femmes purement occidentalisées; elles n'arrivent pas à faire le partage, l'alliance entre comment trouver de la liberté, de l'épanouissement de leur individualité sans perdre de ce qu'elles sont et sans s'occidentaliser pour autant, c'est-à-dire sans miner les valeurs ambiantes. Et les peuples n'ont pas le code de la nouvelle résistance, car cette

occidentalisation est silencieuse -- c'est ce que j'ai mis dans Écrire en pays dominé: les nouvelles dominations sont silencieuses et furtives. Donc le processus d'occidentalisation est quasiment indolore et inodore. Lorsque l'on en a conscience, ou lorsque l'on le sent obscurément, on rentre dans des processus dégressifs, d'interdiction. En Algérie, ils viennent d'imposer la langue arabe; les religieux sortent; tous les intégrismes qu'on connaît, qui font passer la liberté du côté de l'Occident, c'est cela qui est terrible. C'est-à-dire qu'un homme ouvert, tolérant, en Algérie, il a l'impression que c'est l'Occident qui libère, et il va s'occidentaliser encore plus pour lutter contre ça. Alors ce que nous disons, c'est que le meilleur moyen de lutter contre l'occidentalisation insidieuse du monde et de l'être, c'est de répandre un nouvel imaginaire qui nous permette de valoriser le divers en commençant par l'élément qui est le nôtre, qui ne soit pas un élément fermé, folklorisé, muséographié, un être immobilisé, mais quelqu'un qui sait qui il est, qui a valorisé ce qu'il est, et qui, à ce moment-là, peut entrer dans un processus de partage et d'échange, sans se dénaturer. C'est ça qu'il faudrait faire -- cela sera le thème de mon prochain roman. La nouvelle résistance doit s'inventer aujourd'hui. Les vieilles formes de résistance anti-colonialistes -- mon drapeau contre ton drapeau, mon

imagination, mon hymne national, nous allons libérer le pays --, on peut le faire puisque cela s'est fait dans les années 60. Et on s'est aperçu que l'Occident n'a jamais été plus puissant que lorsque les pays ont été indépendants. Donc, il faut vraiment mettre en oeuvre son nouvel imaginaire; et ce nouvel imaginaire est décrit par Glissant, préciser, explorer, deviner, supputer, etc. C'est sur ça qu'il faut travailler. Et l'idée de la Créolité, c'est cette complexité, ces urgences-là que nous voulons mettre en avant.

**C. Borne:** Et comment jugeriez-vous le rapport à la France pour les Antilles? Quelles sont les représentations actuelles de la France dans le quotidien et l'inconscient antillais? Trouvez-vous que cela évolue dans un sens ou dans l'autre?

**P. Chamoiseau:** C'est-à-dire qu'avec la France, il y a toujours eu une ambivalence amour/haine. Il y a eu dans l'histoire antillaise, l'idée la France n'était pas au courant -- c'est-à-dire que pendant l'esclavage, lorsque les maîtres torturaient etc. Il ressort toujours l'impression que c'étaient les békés\* qui étaient méchants et que les bons étaient en France -- d'ailleurs Schoelcher venait de France, toutes les lois, tous les décrets d'abolition, d'aménagement venaient de France --, que lorsque l'on touchait la

terre de France, on était un homme libre, qu'il n'y avait pas d'esclaves en France (que lorsqu'un type partait esclave avec son maître, dès qu'il arrivait au Havre ou à la Rochelle, il était un homme libre). Donc, la France a toujours été une espèce de mère lointaine, bienveillante, mais qui ne savait pas tout. Il y a un amour pour la France extraordinaire. Ma mère adorait De Gaulle. Mais lorsqu'elle voyait passer un zoreille\*, elle disait: "Surtout, pa menin an zoreil ba mwen". Et les gens aiment les Français, et en même temps les détestent. Ainsi le rapport essentiel entre la France et les Antilles, c'est l'ambivalence amour/haine. Ce que je veux dire, c'est qu'il y a une équation un peu simpliste que les gens font, qui laisse croire que les indépendantistes sont les ennemis de la France. Moi, je suis indépendantiste. On me dit: "Vous êtes indépendantiste et vous allez prendre le Prix Goncourt". Je dis: " D'abord, je n'ai rien demandé. Et deuxièmement, il faut distinguer entre les États et les peuples". Moi, je ne vais jamais brûler le drapeau français parce que je respecte le peuple français. Dans toutes les luttes anti-colonialistes, dans tous les combats que nous menons, jusqu'à aujourd'hui, il y a plein de Français qui sont là, qui risquent leur peau et qui se font tuer. Et quand le peuple français, dans ses institutions civiles, ses universités, ses

associations, son prix Goncourt, etc, quand la population peut honorer l'un d'entre nous, moi, je suis d'accord. Par contre, je n'irai pas accepter l'Académie Française qui est une institution étatique, ou alors la Légion d'Honneur qui est un titre gouvernemental. Je lutte contre les systèmes et les politiques, et non contre des peuples. Il faut bien comprendre que le désir nationaliste aujourd'hui, en Martinique, est décrit comme étant l'ennemi de la France et du bienfait. Donc, cela s'oppose directement à l'amour que les gens ont pour la France, même si cela s'articule sur la haine et le ressentiment que l'on a vis-à-vis de la France. Mais cela s'oppose à la partie amoureuse pour la France qui est énorme ici et qui ne va jamais disparaître. Alors que c'est faux: moi, je dis que les meilleurs amis de la France sont les indépendantistes, parce que ce sont eux qui ont un véritable rapport de partenariat avec la France -- rapport qui diffère du rapport de sujétion et d'assistanat --: ils s'estiment mutuellement, s'aident, se considèrent, ont une histoire commune, des points communs et essayent de faire en sorte que ce peuple retrouve son initiative, sort de l'anesthésie, ne soit pas un peuple mendiant, ait son existence au monde, souveraine et verticale. C'est comme cela que cela devrait évoluer: trouver un

partenariat avec la France qui nous permettrait de nous ré-installer dans notre souveraineté.

**C. Borne:** Depuis ces dernières années, les Antilles sont intégrées à la Communauté Européenne de façon plus poussée -- notamment depuis la signature du Traité de Maastricht. Quelles sont les implications de ce traité pour les Antilles? Et est-ce que vous pensez que les DOM peuvent accéder à une certaine autonomie au sein de l'Europe?

**P. Chamoiseau:** Oui, oui. Moi, je crois qu'il est plus facile d'être plus autonome en Europe qu'en France, et que le statut des grands Empires comme ceux qui vont se faire en Europe permettront aux régions une plus grande autonomie. D'ailleurs, on le voit, on a de plus en plus une déconcentration, une décentralisation qui va être accélérée par le phénomène européen. Des pays comme le nôtre auront plus d'espace pour exprimer ce qu'ils sont, leur(s) particularité(s), leur(s) différence(s), etc, que dans le cadre État/nation tel qu'il se concevait auparavant. Donc l'affaiblissement des États-nations peut favoriser l'émergence des doubles nationalités, de la diversité. Cela peut aussi le raboter. Il y a deux tendances. Dès que vous pensez à une société humaine, il faut toujours associer les contraires. La tendance à l'uniformisation, à la

standardisation génère aussi la tendance à la différenciation, à la diversification. Les deux sont reliés; c'est que c'est une chance pour nous, que d'être intégrés à la Communauté Européenne. Mais le problème, c'est que nous y sommes intégrés de manière complètement anesthésiée, c'est-à-dire que ce n'est pas un acte souverain, ce n'est pas quelque chose que nous décidons, dont nous discutons les modalités en fonction d'un projet que nous avons; c'est en assistés, dépendants, silencieux, éteints, comme un paquet, que nous tombons dans l'Europe. Et ça, ce n'est pas bénéfique. Donc il est sûr que nous aurons besoin de l'Europe, que cette solidarité historique, culturelle, ancestrale avec la France sera nécessaire lorsque nous aurons à construire notre pays; et il est sûr que ce sera un avantage que de pouvoir disposer de relations particulières, compte tenu de notre histoire avec l'Europe. Ce sera un avantage certain que d'avoir une ouverture sur un marché comme celui-là. Ste-Lucie ou la Barbade rêverait d'avoir cette entrée-là. Donc, c'est une chance. Mais cela ne devient une véritable chance que si nous en avons la maîtrise souveraine, que si en homme responsable, digne, et souverain, nous organisons notre rapport avec la France. Alors que ce n'est pas le cas: nous entrons comme un paquet, noué, qu'on dépose dans un coin.

**C. Borne:** Et comment participez-vous à la vie politique de la Martinique?

**P. Chamoiseau:** Moi, j'ai eu des périodes de militantisme très actif. Je crois que chacun de mes livres est un acte militant. C'est une résistance fondamentale, qui ne va pas tout de suite prendre les gens dans l'urgence, mais qui essaie de fonder un nouvel imaginaire, qui devrait nous emmener à être plus libre, à avoir plus d'estime de nous-mêmes, à disposer de plus d'autorité intérieure, donc à revendiquer avec plus de fermeté notre souveraineté. L'autre élément, c'est que j'ai compris que le problème n'était pas d'entrer dans des rivalités, que celui qui veut absolument être français peut s'y plaire ou s'y perdre; la France, je l'ai en moi et celui qui veut absolument se dissocier, s'écarter, je l'ai aussi en moi. Cela est un peu même l'idée de la Créolité telle que je l'ai exposée: les fonctionnements de Maryse Condé, les stratégies, tout cela, c'est comment un Créole, avec son problème identitaire, sa mosaïque, se débrouille avec ça. Quand je lis un écrivain créole, je me dis: "Voilà. On va voir ce qu'il fait avec. C'est tout." Moi, j'ai compris que l'amour de la France (dont on parlait) qui génère l'assimilationisme, etc, c'est aussi en moi, le refus de la France, les Nèg'Marrons, c'est en moi

aussi. Je porte tout cela. Il me faut donc en réaliser l'unité, trouver l'association des contraires dont je parlais. Ça, c'est la pensée complexe qui naît, et il faut toujours trouver le moyen d'associer les forces contraires et d'entrer dans une dynamique qui permet des mouvements convergents de forces qui se tiraillent. Aujourd'hui, mon militantisme, si militantisme il y a, se situerait plus dans les points de convergence, les points de rassemblement, les points d'accord. Cela veut dire que nos sommes en train de travailler à un projet global, pour la Martinique, qui nous permettrait de mobiliser tout le monde dans une intention collective. Et cette intention devrait nous amener à revendiquer plus de liberté et plus de souveraineté. Je pense qu'il faut disposer de quelque chose à faire ensemble. Il y a trop de fractionnement dans notre pays; il faut essayer de rassembler tout le monde autour d'un projet commun, et c'est ce projet commun qui va générer ces espaces de souveraineté. C'est ce que nous appelons la souveraineté optimale. Plutôt que de revendiquer une espèce d'indépendance brutale, collective, il faut construire des espaces de souveraineté qui seront des outils pour faire ce que nous souhaitons entreprendre. Et c'est comme ça que progressivement, nous allons un peu re-souder les morceaux du peuple, et puis en même temps avancer sans faillir, vers plus de liberté et de

souveraineté. C'est comme cela que je milite aujourd'hui.

**C. Borne:** Vous y avez déjà plus ou moins répondu, mais quels sont alors vos espoirs pour les Antilles de demain?

**P. Chamoiseau:** Je crois que c'est une chance de ne pas être inscrit dans l'économie du monde telle que cela va, tandis que les Antilles sont un peu dans une zone entre parenthèses, qui a encore des problèmes économiques, qui essaie de se construire, qui est un peu mimétique dans sa construction. Mais c'est quand même une chance, parce que je pense que nous devons essayer d'exister dans un monde qui va devenir un tout-monde, dans des conditions qui ne seront pas celles des grands pays capitalistes occidentaux développés. Nous devons échapper à leur rapport à la nature. Nous devons faire autrement. Et ce petit décalage que nous avons peut être une chance. Lorsque les données nouvelles du monde, vont se mettre en place. nous pourrons mieux nous installer dans un autre monde. C'est cela que j'aimerais. Je n'aimerais pas que nous entrions dans le capitalisme triomphant, qui fait fi de la nature et des êtres humains. je pense que ce système, complètement délirant, basé sur une croissance continue, va s'effondrer. Il y a peut-

être autre chose qui va surgir et j'espère que la Caraïbe sera prête à s'installer dans cette autre chose-là, qu'ils respecteraient plus les hommes, qu'ils n'auraient pas une conception de la progression économique complètement infernale, etc, une autre conception de l'homme. Et entre parenthèse, l'Afrique, encore aujourd'hui peut-être, j'espère qu'elle se réveille là-bas dans cet autre monde, après le capitalisme triomphant, et qu'elle sera peut-être plus disposée en matière, à la fois de socialisme et de capitalisme, du respect de l'ordre, de la recherche de modèles qui ne soient pas uniquement basés sur le matériel et le dollar.

**C. Borne:** Merci beaucoup.



MICHIGAN STATE UNIV. LIBRARIES



31293018129498