

De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée

Jean Bernabé

Volume 28, numéro 2-3, automne–hiver 1992

L'Amérique entre les langues

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/035878ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/035878ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bernabé, J. (1992). De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée. *Études françaises*, 28(2-3), 23–38. <https://doi.org/10.7202/035878ar>

De la négritude à la créolité: éléments pour une approche comparée

JEAN BERNABÉ

La créolité, qui est apparue après l'antillanité comme une critique de la négritude, remplit en fait les promesses et le programme de la négritude mieux que ne l'a fait la négritude elle-même, tant sur le plan de la construction du langage poétique que sur celui de l'exploration de l'imaginaire. Il s'agira ici pour nous de restituer à travers les œuvres de Patrick Chamoiseau et de Raphaël Confiant la construction anthropologique à l'œuvre dans la littérature de la créolité.

FONDEMENTS SPATIO-ANTHROPOLOGIQUES DE LA CULTURE ET DE LA LITTÉRATURE ANTILLAISE

Les diverses postulations de la négritude et de la créolité ont généré une certaine production littéraire, respectivement à partir des années trente et quatre-vingt du XX^e siècle. Mais les fondements anthropologiques de ces deux mouvements se situent, dans le temps, bien en deçà de leur émergence littéraire. Pour la Martinique et la Guadeloupe, le XVII^e siècle constitue la période de référence assignée à la genèse de ces sociétés nouvelles, précisément nées sous le signe de la triade Europe-Afrique-Amérique, ces trois toponymes organisant le système matriciel des valeurs culturelles développées à ce jour par ces sociétés.

Cette trilogie, qui d'ailleurs se retrouve dans l'ethnonymie antillaise, mérite d'être quelque peu approfondie. En

effet, les trois termes «Vyé Blan», «Bossale» et «Créole» renvoient respectivement à l'Europe, à l'Afrique et à l'Amérique. Le vocable «Vyé Blan» (qui s'est chargé de nuances péjoratives à cause du lexème *vyé* connotant dans le créole les valeurs négatives et minorantes) est une variante diachronique de l'expression «vieux-habitants¹»: utilisée au pluriel avec une valeur de collectif, elle désigne les premiers² colons habitant la colonie mais nés en Europe. Cet ethnonyme comporte trois sèmes (premier, Blanc, né en Europe), dont deux sont restés pertinents aujourd'hui (Blanc, né en Europe). C'est la pertinence de ces deux traits qui expliquent que l'expression «Vyé Blan» soit de nos jours encore appliquée à des contemporains, lesquels ne peuvent évidemment pas relever du trait marquant la primauté chronologique, sauf à faire intervenir un mécanisme analogique. De façon symétrique, le terme «Bossale» désigne un individu vivant aux Amériques (en l'occurrence, dans les îles), mais ayant vu le jour en Afrique. À l'origine, ce terme était purement descriptif, mais il s'est, lui aussi, chargé de valeurs négatives en raison des préjugés liés à la dévalorisation de l'Afrique. Le mot «Bossale» comporte, quant à lui, deux sèmes (Noir, né en Afrique). C'est seulement quand le terme «bossale» se transforme en injure que le sème «né en Afrique», par le truchement d'une transformation métaphorique, voit s'altérer le trait «né de» qui s'atténue en «descendant de». De sorte que le terme d'adresse «sacré bossale» est une injure qui signifie littéralement «espèce de nègre descendant d'Africain», véritable redondance qui, par son excès même, dévoile son arrière-plan idéologique. Le terme «bossale», qui en son temps a connu un regain d'emploi pour désigner les Africains arrivés aux Antilles vers la fin du XIX^e siècle pour suppléer à la défaillance de la main-d'œuvre après l'abolition de l'esclavage en 1848, a été utilisé concurremment avec les termes «Nègres-Congo» et «Nègres-Guinée», restés péjoratifs encore de nos jours. Avec les effets d'une revalorisation de l'Afrique, le terme «Africain» est celui qui est utilisé aujourd'hui pour désigner les ressortissants du continent noir. On le voit donc, en dépit des dérives dont ils ont pu être affectés et auxquelles ils ont pu être associés, les termes «Vyé Blan» et «Bossale» réfèrent à une extériorité originaire, à un *en deçà* de l'espace américain, tandis que le mot «Créole», le troisième de la trilogie, désigne, au contraire, une intériorité native, un *ici* consubstantiel à la terre américaine, à la terre antillaise.

1. Une commune de la Basse-Terre, en Guadeloupe, porte le nom de Vieux-Habitants.

2. «Premier» est à prendre dans le sens du latin «*pristinus*» (à valeur temporelle) et non pas «*primus*» (à valeur hiérarchique).

L'adjectif « créole » retenu depuis quelques décennies par l'anthropologie contemporaine pour caractériser ces mêmes sociétés correspond assurément à un élargissement sémantique car, à l'origine, il désignait, dans la terminologie coloniale — la seule qui prévalût — seulement les individus d'origine européenne nés dans la colonie. Par la suite, l'acception de ce terme devait s'étendre, d'une part, aux Noirs (métissés ou non), d'autre part, aux animaux et végétaux, pourvu qu'ils eussent pris naissance dans la colonie. Dans le cas de végétaux, on peut difficilement parler de naissance, mais plutôt d'acclimatation au terroir, ce qui d'ailleurs ne fait que mettre l'accent sur l'un des mécanismes essentiels liés au mot « créole » : le processus d'*autochtonisation*, au sens propre de ce terme. L'élargissement dont il est question à propos de l'acception historique du mot « créole » aboutit donc à une double indifférenciation sémantique dont la chronologie précise n'est pas attestée. On ne sait pas, en effet, si l'indifférenciation issue de l'opposition entre les traits *humain* (Blancs) *vs non-humain* (animaux, végétaux) est dans un rapport d'antériorité, de simultanéité ou de postériorité avec l'indifférenciation issue de l'opposition entre les traits *Blanc vs Noir*.

On admettra aisément que les conséquences d'un tel élargissement sémantique sont différentes selon que ces deux processus sont simultanés ou successifs. S'ils sont simultanés, il y a lieu de constater que, après une première phase d'anthropocentrisme et d'ethnocentrisme européens, la société coloniale a mis en œuvre une vision plus relativiste du Monde. Par contre, s'ils sont successifs, il faut admettre soit que l'on est passé du Blanc au Noir à travers la médiation du règne animal et végétal, soit, au contraire, que l'on est passé de l'humain au non-humain par la médiation du Noir. Dans le premier cas, le Noir est exclu de la catégorie « humanité », dans le second, il est homme, mais alors il relève d'une humanité subalterne, toute condition que récuse et dénonce Aimé Césaire dans le *Cahier d'un retour au Pays Natal*³ quand il fustige « ceux qui considèrent que l'on est nègre comme commis de seconde classe ». Les données dont nous disposons ne nous permettent pas de donner la préférence à tel ou tel cas de figure. Certes, l'Histoire nous enseigne que le préjugé de race, excluant quasiment le Noir de l'Humanité (l'Humanité blanche selon l'analyse de Sartre dans « Orphée Noir⁴ »), constitue un des traits majeurs de l'idéologie coloniale, mais cela

3. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Éd. Présence Africaine, première édition, 1939, Éd. Brentano, 1971, p. 143.

4. Jean-Paul Sartre, « Orphée Noir », dans *Senghor Léopold*, Paris, les Presses universitaires de France, 1948, pp. IX-XLIV.

n'autorise pas pour autant (s'agissant de trancher, en pareille alternative) à conclure à l'isomorphisme de la sphère idéologique et de la sphère des fonctionnements sémantiques dans la langue. Cet isomorphisme serait d'ailleurs d'autant moins légitime et opératoire que le préjugé de race n'est pas une donnée première, mais bien plutôt une conséquence — encore que non immédiate — de l'entreprise coloniale, conséquence elle-même issue d'une mutation opérée dans l'ordre des rapports socio-économiques en vigueur au sein de la société d'habitation⁵. C'est seulement à partir de 1680-86, années qui voient la gestation et la proclamation du *Code Noir*, que va s'opérer la transformation des valeurs sociales dans les colonies sous domination française. En effet, ainsi que cela est rappelé dans l'ouvrage publié par le GEREC, la *Charte Culturelle Créole*⁶, après une période de lent et difficile défrichage initiée en 1635, période de pénurie qui imposait une manière de solidarité conflictuelle entre maîtres et esclaves tendus vers la même volonté de survie, période propice aux unions interraciales impliquant Africains, Européens et Amérindiens, après cette période vouée à la recherche chaotique et non réglée d'un modèle colonial viable, va tomber la chape de plomb du colbertisme associé à l'émergence d'une plantocratie qui vient de commencer à s'enrichir de la commercialisation enfin réussie, après plusieurs décennies aléatoires, du tabac et des dérivés de la canne à sucre.

S'ouvre alors l'ère du préjugé de classe intimement mêlé, dans sa version coloniale, au préjugé de race. On aura compris que la parution du *Code Noir* (dont l'un des articles interdit formellement les unions interraciales) marque la volonté de faire en sorte que le colon Blanc protège son capital et son patrimoine économiques en préservant son capital et son patrimoine génétiques. On aura alors compris que les fondements d'une société « raciologicalue » viennent d'être légalisés et que le maître, en s'instituant comme Blanc, institue par là même l'esclave comme Nègre, effaçant, en ce dernier, l'Africain mais préservant en lui-même, parallèlement, l'Européen, en raison de son statut de dominant. C'est assez dire que le Nègre est une invention du Blanc et que toutes les dérivations lexicales ayant pour base le mot « nègre » s'alimentent peu ou prou à cette mystification première. La péjoration du Nègre est solidaire de

5. Pour reprendre l'expression de Jacques Petitjean-Roget, distincte de la société de plantation plus spécifique des territoires continentaux d'Amérique (*la Société d'habitation: un demi-siècle de formation (1635-1685)*, service de reproduction des thèses de l'Université de Lille, Lille, 1980, 1606 p.).

6. GEREC, *Charte culturelle créole*, Édition GEREC, 1982.

l'oblitération de l'Afrique, qui, tel un palimpseste, est recouverte par le texte⁷ du monde créole. C'est à une problématique non pas seulement idéologique mais également *topologique* que l'on doit se livrer si on veut pouvoir comprendre le jeu des transformations (effacements, déplacements, permutations) qui opèrent dans l'univers des représentations antillaises.

L'Europe (inscrite dans l'ailleurs) aurait dû également, pour des raisons topologiques, être recouverte par la dynamique créole, mais, en raison du contrepoids idéologique et économique de la caste dominante (en rapport constant avec la Métropole), elle parvient à fonctionner perpétuellement en surimpression dans le texte généré par la créolisation.

La négritude a deux faces: elle est soit une création du Blanc, inventeur du Nègre par spoliation⁸ de l'humanité de l'Africain, soit une récupération par le Noir qui, pour la rendre positive, doit retrouver l'Afrique et, au besoin, la réintroduire en Amérique et non pas, comme on l'a cru à propos de Césaire, ramener les Antilles vers l'Afrique. Cette spatialisation et cette «vectorialisation» de la relation à l'Afrique dans la négritude est une donnée essentielle. De toutes les manières, la négritude est un concept idéologique fondé sur une fiction (le nègre) et alimenté par un topos (l'Afrique).

La créolité, quant à elle, ressortit à une réalité anthropologique: elle constitue l'expression d'un mécanisme socio-opératif. Elle deviendra ultérieurement (à partir des années soixante-dix du XX^e siècle) une idéologie fondée sur cette réalité anthropologique et manifestant, comme toutes les idéologies, son caractère éminemment mortel.

C'est à mettre en place les données propres à analyser la dimension socio-opérative de la négritude et de la créolité que s'attache le présent article après ces préliminaires destinés à mettre en place le cadre anthropologique de l'analyse, étant admis que la littérature n'est pas *seulement* mais est *aussi* un opérateur ayant une pertinence pour le développement des communautés humaines.

7. Le mot *texte* est à prendre ici au sens large, propre à Barthes pour qui le Monde fonctionne comme un texte ouvert à la lecture du sémioticien.

8. Ainsi que je l'ai souligné précédemment (Bernabé, 1973), dans *Une Saison en Enfer*, Rimbaud se fait l'initiateur d'une négritude moderne avant la lettre puisqu'il proclame «je suis un Nègre». Cette postulation ne constitue pas une spoliation du Nègre, mais une solidarité avec ce dernier exprimée à travers un cri qui procède autant de l'esprit de subversion que du sarcasme.

LES DONNÉES ET LES ENJEUX SOCIOLITTÉRAIRES

Il n'est certes pas dans mon propos de considérer le mouvement littéraire de la négritude comme un pur produit de l'idéologie coloniale dominante, celle-là même qui inventa le concept du Nègre. Bien au contraire, la négritude se présente, ainsi que l'a rappelé Sartre⁹, comme le moment premier d'une grande entreprise de lutte contre l'aliénation engendrée par la colonisation et l'esclavage. Il n'est pas non plus dans mon propos de stigmatiser la créolité comme étant d'essence intrinsèquement coloniale, les langues et les sociétés créoles ayant été engendrées *dans* et *par* le processus de colonisation. Certes, le créole est une construction anthropologique imputable tant aux maîtres qu'aux esclaves qui l'utilisent de concert comme médium de communication, mais tandis que le colon disposait de deux langues (le français et le créole), l'esclave, lui, ne disposait que d'une seule (le créole) pour accomplir l'investissement fonctionnel et symbolique lui permettant d'exister comme homme au sein d'une communauté, de sorte que le créole, malgré ses origines mixtes, va, sur le plan sociosymbolique, se charger des valeurs liées à la révolte, la résistance, la provocation, le défi, la subversion, mais aussi à l'identité, à l'authenticité. En ce sens, le mouvement littéraire de la créolité apparaît, lui aussi, comme une entreprise de désaliénation. Négrophobie et créolophobie ayant partie liée dans la pratique coloniale dominante intériorisée par les dominés eux-mêmes, les mouvements de la négritude et de la créolité ne pouvaient pas ne pas avoir une base commune à leurs postulations.

La question se pose alors de savoir ce qui fait la spécificité de la créolité par rapport à la négritude, quels sont les objectifs que visent l'un et l'autre mouvement et quel est le champ d'accomplissement de ces objectifs à travers la production littéraire.

Il n'est pas question de faire l'impasse sur l'antillanité prônée et illustrée par la production théorique et les romans d'Édouard Glissant. Plus concept que véritable mouvement littéraire, l'antillanité, rejetant les illusions générées par les arrière-mondes (Europe, Afrique), accomplit le projet de domicilier l'écriture antillaise dans le champ naturel¹⁰ de son éclosion. Une œuvre comme *la Lézarde*, au titre emblématique, symbolise le vœu d'une réconciliation de l'Homme antillais (à travers les confluences de son histoire tour à tour vécue et

9. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 4.

10. Il convient de rappeler l'étymologie du mot « naturel » : *naturalis*, dérivé de *natura*. La *natura* en latin est le lieu où on est né (*natus*) et qui a vocation à définir la nation (*natio*) issue du verbe *nascor* = naître).

rêvée) avec la géographie qui est sienne : géographie physique, géographie mentale, géographie affective. Chez Glissant, l'espace revêt assurément la dimension anthropologique de la naturalisation et l'ici réassumé constitue le pivot de la discursivité et la matrice de la narrativité. 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. Nul doute que l'antillanité ne soit, à cet égard, une transition vers la créolité, qui, comme concept et comme mouvement, entend non seulement formuler le vécu antillais sur le mode de la désaliénation et de la réappropriation, mais encore intégrer à sa dynamique la logique profonde qui a présidé à la créolisation, phénomène universel, singulièrement concrétisé dans la configuration spécifique dont se réclame l'antillanité. La créolité permet une démarche transversale qui récupère dans une même problématique, sinon dans une même expérience, des communautés aussi éloignées, dans l'espace, que les Antilles et les Mascareignes. Elle traite les données de l'expérience et les constructions de l'imaginaire sous le signe tout à la fois de l'universalité et de la *diversalité*, pour reprendre l'expression utilisée par Rafaël Confiant, Patrick Chamoiseau et moi-même dans *Éloge de la créolité*¹¹. Elle ménage et aménage aussi bien les ruptures que les continuités, pratique qui se reflète dans l'usage qu'elle fait des langues et dans les recours scripturaux qu'elle met en œuvre pour gérer la diglossie native de nos sociétés.

LES RECOURS SCRIPTURAUX

Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire des Antilles, on trouve la modalité sociolinguistique du contact des langues ; au tout début : variétés dialectales françaises, véhiculées par les Vieux-Habitants (ou Vyé Blan), multiples langues africaines apportées par les Bossales, langue des Caraïbes, ces derniers ayant été très vite éliminés. La langue créole — dont certains chercheurs pensent qu'elle était déjà en gestation dans les transactions nautiques antérieures à l'arrivée des premiers esclaves dans les îles — naît comme langue de la première génération créole et est consubstantielle à cette dernière. Désormais, entre 1640 et 1650, sphère linguistique créole et sphère linguistique française ne cesseront de coha-

11. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Rafaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.

biter selon des règles écosystémiques décrites ailleurs¹², règles au terme desquelles s'organise une répartition des codes que la terminologie en vigueur qualifie de diglossie. Le partage qui préside à cette cohabitation est purement fonctionnel, mais il produit des effets de sens qui l'inscrivent dans une axiologie et une symbolique sociale polarisées par les notions de «supérieur» et d'«inférieur». Pour reprendre la terminologie de Bickerton¹³, la langue française sera qualifiée d'«acrolecte» (ou langue haute, terme déjà utilisé par Ferguson) et la langue créole de basilecte (ou langue basse, toujours chez Ferguson)¹⁴. Le caractère spatial de cette axiologie ne ressortit pas à la seule initiative terminologique de linguistes attachés à l'étude de la diglossie; il constitue également le résultat d'une intériorisation, par les locuteurs concernés, des schèmes opérant dans la société coloniale. Le français est la langue prestigieuse, reçue comme porteuse de haute culture, le créole langue minorée, est assimilé à la pauvreté, voire à l'indigence. Si le créole est le vecteur de la littérature orale, l'instrument de la littérature écrite n'est autre que le français. La langue de la réussite sociale (y compris littéraire) est donc vécue comme étant non pas le créole, mais le français. Cette donnée est, depuis l'origine et jusqu'à ce jour, une donnée incontournable. C'est dans ce contexte psychosociologique que doit être située la problématique comparée de la négritude et de la créolité, dans leur assumption de la réalité.

Mon propos n'est pas d'assigner à la littérature antillaise une vocation exclusivement réaliste. Peu s'en faut. Mais quand elle adhère au réalisme, elle le fait rarement sans renvoyer, dans la même démarche, à un certain merveilleux. D'où le terme de «réalisme merveilleux» qu'utilise le romancier haïtien Jacques Stephen Alexis, auteur de *Compère Général Soleil* et des *Arbres musiciens*, pour caractériser sa démarche créatrice. Indépendamment de l'imputation de réalisme ou d'onirisme faite à la littérature antillaise, il y a lieu de poser la question de la langue de la littérature. En effet, l'analyse d'inspiration marxiste — la seule qui ait quelque notoriété, en ce qui a trait au réalisme en littérature — minore la composante linguistique du réalisme au profit de la composante référen-

12. Jean Bernabé, «Promouvoir l'identité culturelle? Éléments d'écolinguistique et glottopolitique appliquées aux aires créolophones», dans *Questions sur l'administration des DOM — décentraliser Outre-Mer?*, Economics/Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1989, pp. 341-357.

13. Dereck Bickerton, «The Nature of a creole Continuum», *Language*, vol. 49, fasc. 3, 1959, pp. 640-669.

14. Charles Ferguson, «Diglossia», *Word*, n° 15, 1959, pp. 325-340.

tielle¹⁵ et de la composante référentaire¹⁶ et cela, en tablant sur l'opposition classique entre langue bourgeoise et langue populaire. Cela tient à la tradition réaliste elle-même pour laquelle la réalité que l'on désigne (le référent) et les valeurs que l'on évoque (la référence) sont plus pertinentes que la langue elle-même. C'est oublier qu'il est des situations où la langue peut être autoréférente et autoréférentaire, comme c'est le cas dans les situations de diglossie où l'usage de telle ou telle langue n'est jamais neutre. Il apparaît alors que seule une situation sociolinguistique de type de celle induite par la diglossie peut amener à une conscience plus saine et plus juste non seulement de la composante langagière dans les procédures réalistes (l'effet de réel, le contrat de réel), mais encore du caractère autoréférentiel et autoréférentaire de la langue. En d'autres termes, l'opposition français/créole est d'une autre nature sociolinguistique que l'opposition langue bourgeoise/langue populaire. Cela tient au fait que, en situation de diglossie, la langue est tout à la fois vecteur et révélateur des conflits de classe, quelle que soit la manière que le conflit linguistique lui-même est géré.

Il n'est pas difficile, dans le cas de la situation antillaise, de s'accorder sur un point: pour ne parler que du roman, la langue du récit est la langue dans laquelle se standardise la pratique langagière (en l'occurrence, le français). La langue du discours est, au contraire, la langue où la pratique langagière se donne comme imprévisible, incontrôlable, proche du surgissement existentiel (le français créolisé ou non et éventuellement le créole). On sait que dans la conception classique du réalisme, il y a une espèce de répartition conventionnelle et convenue des rôles langagiers, répartition en fonction de laquelle la langue du récit à la troisième personne est la langue standard, la langue haute (Céline constitue à cet égard une exception notable), tandis que la langue du discours peut être, en fonction des personnages, soit la langue haute, soit la langue basse (dans ce dernier cas, on pense à certains personnages balzaciens, et en ce qui concerne la littérature antillaise, aux interventions de personnages en créole ou en français local).

15. Selon la terminologie de Gobard concernant le référent, la réalité extra-linguistique (*L'Aliénation linguistique: analyse tétraglossique*, Paris, Flammarion, 1976).

16. Toujours selon la même terminologie concernant la référence, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs socioculturelles et (ou) sociosymboliques qui servent d'arrière-plan à l'énonciation.

J'ai précédemment¹⁷ établi une distinction entre langue indigène du récit et langue indigène du monde de référence. Cela signifie que, dans un roman à la troisième personne, comme *Gouverneurs de la rosée* de Jacques Roumain (1946), la langue du récit est le français, mais que celle des personnages (majoritairement des paysans uniglottes) n'est que *représentée* par le français. Il s'agit là d'un type de fiction sociolittéraire tout à fait courant et opératoire dans bien des littératures, mais qui ne va pas de soi lorsqu'il s'agit de la littérature antillaise. Cette fiction ressortit à une *procuration*. Le français, qui est la «langue indigène» du récit, n'est pas la «langue indigène» du monde paysan aux Antilles: il en est la langue *procurative*. Cela signifie que le français *fictif* des personnages du roman est censé représenter un créole *réel*. Précisément, dans une situation de type diglossique, quand le conflit entre ces langues est maximal (comme c'est le cas en Haïti), cette fiction ne peut pas fonctionner sans heurts. Que la langue dominante serve de procuration à la langue dominée, cela ne peut fonctionner qu'au prix d'une certaine démission des capacités revendicatives et d'une soumission au principe de réalité qui fait que le créole n'est pas (encore) langue narrative de la littérature et ne peut guère apparaître, à la rigueur, que comme langue du discours. En d'autres termes, toute procuration supposant le conflit résolu — ce qui n'est pas le cas —, il y a en fait extorsion de pouvoir et représentation illégitime. Mais la représentation opère tout de même, la langue haute convertissant à elle-même la langue basse: qui peut le plus peut le moins. D'autre part, si on voulait inverser les rôles et faire jouer au créole le rôle de langue procurative (pour le récit comme pour le discours), cette pratique risquerait de confiner à une véritable distorsion du réel extra-romanesque, sauf à restreindre l'univers romanesque à un milieu essentiellement paysan. On voit mal que le créole soit mis dans la bouche d'un haut fonctionnaire dans l'exercice de ses fonctions. Qui peut le moins ne peut pas nécessairement le plus. Le créole ne peut guère, au jour d'aujourd'hui, servir, en toute vraisemblance sociolinguistique, de langue procurative au français dans tous les cas de figure. Une telle limitation, qui tient aux statuts comparés du créole et du français, nous indique que l'espace sociolinguistique de la diglossie est un *espace vectoriel* dont l'orientation n'est pas *réversible*. Cette seule constatation indique, à l'évidence, que les enjeux linguistiques et sociolinguistiques de l'espace littéraire

17. Jean Bernabé, «Contribution à l'étude de la diglossie littéraire créole-français: le cas de *Gouverneurs de la rosée* de Jacques Roumain», dans *Textes, Études et documents*, n° 1, Centre universitaire Antilles-Guyane, GE-REC, Fort-de-France, 1978, pp. 1-16.

antillais sont d'une spécificité qui ne peut qu'interpeller l'observateur. Cette donnée fonde, entre toutes, le concept de diglossie littéraire comme concept opératoire ouvrant à une investigation critique rénovée de la littérature antillaise. La rupture symbolique est telle entre la langue de la réalité sociale et la langue de la littérature que l'écrivain antillais soit est sommé d'innover, soit se contente de reproduire les conventions langagières éprouvées dans des contextes tout à fait différents. C'est dire que l'écrivain antillais qui a le souci d'une cohérence langagière maximale ne peut écrire qu'en se livrant à des recours scripturaux divers, à la mesure des enjeux symboliques encourus.

LES RECOURS SCRIPTURAUX DE LA NÉGRITUDE ET DE LA CRÉOLITÉ

Je voudrais maintenant jeter les bases d'une comparaison entre la démarche d'Aimé Césaire, chantre de la négritude, d'une part, et celle de Patrick Chamoiseau¹⁸ et de Rafaël Confiant¹⁹, promoteurs, en littérature, de la créolité, d'autre part.

Les seules interventions discursives du créole dans l'œuvre de Césaire se trouvent dans *Tragédie du Roi Christophe* (1963). Encore faut-il admettre qu'elles sont très limitées, circonscrites à quelques chansons et à la réplique d'un personnage : « Bon Dieu bon mais bon Dieu haut ». Annie Dyck²⁰ a montré la présence sous-jacente du créole dans beaucoup de textes de Césaire. Il s'agit là d'une donnée qui a son importance, car elle infirme les accusations d'extériorité à la réalité antillaise portées à l'encontre du père de la négritude antillaise. Toutefois, la somme des occurrences qui renvoient de façon transparente ou sous-jacente au créole n'est pas telle qu'elle puisse inscrire l'ensemble du texte césairien de façon pertinente dans la double mouvance des sphères linguistiques du créole et du français. Le recours scriptural de Césaire doit en effet être défini par son caractère monoglossique. Il s'agit même d'une monoglossie opérant en amont, du côté de la langue haute (en français), et dans la frange la plus châtiée de la langue haute. Beaucoup se sont étonnés que le poète de la négritude, dont Breton lui-même admire le maniement exceptionnel de la langue française, dans sa révolte contre les

18. Patrick Chamoiseau, *Chronique des sept misères*, Paris, Gallimard, 1986.

19. Rafaël Confiant, *le Nègre et l'Amiral*, Paris, Grasset, 1988; *Eau de café*, Paris, Grasset, 1991.

20. Annie Dyck, « Le langage césairien, approche d'une écriture polyglossique », Mémoire de DEA, Université Antilles-Guyane, 1988.

valeurs occidentales, semble perpétuer une certaine révérence envers la langue française. Une telle appréciation manque totalement le véritable sens du recours scriptural dont use Césaire. Seule une démarche sociolinguistique associée à une analyse sociosymbolique peut rendre compte d'une telle pratique.

La négritude césairienne n'est pas, il faut le rappeler, une fuite hors des Antilles vers l'Afrique, elle n'est pas une nostalgie: elle est la mise en évidence, le dévoilement, ou plutôt la réapparition de l'Afrique («désapparue», selon une expression d'Édouard Glissant caractérisant les cultures amérindiennes aux Antilles) dans l'univers antillais. Mais il est évident que si cette réapparition concerne la culture, elle ne peut concerner les langues africaines, car le type de structuration propre aux langues est tel que ces dernières, une fois évanouies, ne peuvent plus ressusciter. Césaire, chantre de la négritude, ne disposait d'aucune des langues africaines pour dire la part d'Afrique que postulait son cri puisque ces langues ont laissé la place au créole. Par ailleurs, les nécessités biologiques qui conditionnent et accompagnent un cri sont telles que la langue créole, non encore coulée dans un moule littéraire, ne pouvait pas en être le vecteur. Césaire n'a jamais, semble-t-il, été confronté au choix d'une langue (créole ou français). L'idée de l'imaginer devant un tel choix est un pur anachronisme, issu des préoccupations actuelles de la critique. Mais s'il y avait eu alternative, cette dernière eût pu être formulée de la façon suivante: pousser un cri soit dans une langue qui était encore à inventer dans sa facture littéraire, ce qui condamnait le poète au silence, soit dans une langue de grande tradition littéraire, mais symboliquement liée à l'oppression, à la minoration de la langue du peuple (le créole), langue de la partie de la population la plus marquée par l'héritage africain.

Le choix du français — et du français le plus châtié — correspond assurément à une démarche hyperbolique. Cette hyperbole mérite d'être questionnée: elle ne saurait être perçue au premier degré, sous peine d'être mécomprise. Ne pouvant accéder aux langues africaines (qui eussent, seules, pu être les symétriques de la langue française, le créole, véritable pis-aller, étant alors la marque d'un certain abâtardissement et le syndrome linguistique de l'occultation de l'Afrique), le poète de la négritude a de la langue française l'usage le plus culte qui soit, lui assignant en fait un rôle procuratif, celui d'exprimer, par sa bouche, la réalité nègre, orpheline des langues de l'Afrique. Il se produit chez Césaire une véritable domiciliation apparemment paradoxale et en tout cas symbolique dans la langue française, laquelle n'est légitimée que par l'emploi le plus excessif qui en est fait et dont un usage médian

ou bas fût apparu alors comme une chute dans la médiocrité coloniale et une retombée dans la bâtardise. Autrement dit: à tant faire de s'installer dans la langue française, mieux vaut y vivre en grand seigneur qu'en pauvre hère. Il n'y a pas de doute qu'un tel recours scriptural repose sur des fondements idéologiques qui, sans être hostiles à la culture créole, refuge indéniable de l'héritage africain, ne lui sont pas particulièrement favorables. De cette idéologie on retiendra donc surtout le rôle ambigu assigné à la sphère créole, tout à la fois héritière de l'Afrique et marquée par une rhédictoire bâtardise. L'immensité du génie césairien pouvait seul perpétuer le paradoxe selon lequel la négritude sécrète tout à la fois une violente répudiation de l'aliénation (générée par l'ailleurs) par la récupération de l'authenticité culturelle à base majoritairement africaine, et une méfiance par rapport à la culture vernaculaire créole (pourtant inscrite dans l'*ici*). Dans une société où les «masques Blancs» (que dénonce Fanon) dissimulaient les «peaux noires», il était compréhensible que la révolte césairienne, saisie du vœu de transformer la société et les mentalités coloniales, opère dans une optique manichéenne. La négritude césairienne constitue, en effet, la première démarche littéraire à vocation socio-opérative qui soit apparue dans les sociétés antillaises. À ce titre, elle ne pouvait pas, d'emblée, avoir eu accès à la complexité du réel antillais telle que cette dernière a été progressivement mise en lumière grâce aux effets désaliénants de la négritude elle-même. C'est à la créolité, inscrite dans la filiation de la négritude et de l'antillanité, que revenait de chercher à assumer la réalité antillaise dans sa globalité et sa complexité.

Dès la *Chronique des sept misères*, Patrick Chamoiseau manifeste son souci de construire un «langage dans la langue», expression que j'emprunte à Roland Barthes²¹. La langue dont il est question ici n'est autre que la langue française, le créole n'ayant pas acquis une maturité narrative que Chamoiseau se sente en mesure d'exploiter. L'originalité de Chamoiseau est, d'une part, d'intégrer le vécu et la culture créoles dans son univers romanesque et, d'autre part, de procéder à une fécondation du français par le créole et cela, tout au long de son roman, démarche que, rappelons-le, Césaire avait mis en œuvre de façon incidente, non systématique et pour ainsi dire infinitésimale. Il s'agit là d'un recours scriptural qui s'inscrit dans une prise en compte des deux pôles de la diglossie. Je ne m'attarderai pas ici sur les modalités particulières qui caractérisent le mélange de codes (ou interlecte) employé par

21. Roland Barthes, *le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1964.

Chamoiseau, il me suffira d'indiquer que les procédures qui lui sont propres sont tout à fait différentes de celles de Rafaël Confiant qui, avec *le Nègre et l'Amiral*, puis *Eau de café*, mettait en œuvre une technique originale de prise en compte du créole et du français. Le recours au créolisme est d'une nature différente de celle qui prévaut chez Chamoiseau. Chez Confiant, au créolisme objectif est associé un créolisme fictif fondé sur une reconstruction, grâce aux ressources de l'ancien français, d'un créole donné comme authentique, mais puisant en fait sa sève dans le seul artifice de l'écriture. En effet, si un mot comme « belleté » (signifiant « beauté ») correspond à un authentique mot créole, en revanche le mot « jolivance » est une pure invention qui n'est donc pas plus du créole que du français. Ce mot appartient néanmoins à la « langue indigène » du récit confiantien.

Par cette démarche, Confiant entend à travers son imaginaire langagier remonter aux sources historiques non seulement du créole mais encore du processus de créolisation tel qu'il s'origine également dans la langue française médiévale. C'est assez dire que, pour Confiant, la matrice européenne est une ressource non moins importante pour l'Antillais que la matrice africaine. Confiant illustre fort bien de la sorte l'une des définitions de l'art poétique et de la charte de la créolité exprimés dans *Éloge de la créolité*.

On pourrait, au-delà de Chamoiseau et Confiant, mentionner d'autres écrivains qui ont eu recours, si peu que ce soit, à une langue interlectale, associant créole et français. Je me contenterai d'évoquer la pratique de Suzanne Dracius-Pinalie, auteur de *L'autre qui danse*²². Alors que les premiers utilisent l'interlecte comme « langue indigène » de leur récit, il n'en est rien chez Dracius-Pinalie qui ne recourt à cette variété linguistique qu'en la mettant dans la bouche d'un personnage, une vieille paysanne. L'interlecte est ici de l'ordre du discours et non pas du récit. Cela constitue une différence fondamentale. De même que constitue une différence essentielle le fait que Rafaël Confiant est le seul de ces écrivains à avoir tenté de construire en créole (le plus basilectal qu'il ait cru pouvoir élaborer) une « langue indigène » du récit. Confiant, entre 1979 et 1987, a en effet écrit cinq romans entièrement créoles. Cette démarche d'un intérêt fondamental manifeste chez Confiant, d'une part, une volonté positive de promouvoir le créole et, d'autre part, une vigilance particulière à l'endroit d'une récupération par la langue française

22. Suzanne Dracius-Pinalie, *L'autre qui danse*, Paris, Laffont-Seghers, 1989.

(fécondée par le créole) des valeurs symboliques portées par la langue créole, ce qui pourrait avoir pour effet de rendre, à la limite, superfétatoire l'emploi — exigeant et difficile, il est vrai — du créole comme langue romanesque.

*

Il n'y a pas de doute que, vis-à-vis de la négritude, la créolité se situe dans un rapport de filiation et en constitue, en même temps, une manière d'accomplissement. Il apparaît en effet que la créolité remplit en fait mieux les promesses du programme de la négritude que ne l'a fait la négritude elle-même, tant sur le plan de l'enracinement dans le langage que sur celui de l'exploration de l'identité. Non pas littérature ethnologique, la littérature de la créolité est une littérature qui dévoile l'*Ici* de l'intérieur sans le couper de sa relation avec l'*Ailleurs*, ainsi que le suggère le titre de l'ébauche de roman mise en œuvre par Amédée Mauville (un des personnages du *Nègre et l'Amiral*) et qui s'intitule *Mémoires de céans et d'ailleurs*.

La citation suivante, tirée de l'*Éloge* renseignera de façon pertinente sur le diagnostic proposé et l'orientation postulée par la créolité:

La francisation nous a forcés à l'autodénigrement: lot commun des colonisés. Il nous est souvent difficile de distinguer ce qui, en nous, pourrait faire l'objet d'une démarche esthétique. Ce que nous acceptons beau en nous-mêmes c'est le peu que l'autre a déclaré beau. Le noble est généralement ailleurs. L'Universel aussi. Et c'est toujours au grand large que notre expression artistique s'en est allée puiser. Et c'est toujours ce qu'elle rapportait du grand large qui a été retenu, accepté, étudié, car notre idée de l'esthétique fut ailleurs. Que vaut la création d'un artiste qui refuse en bloc son être inexploré? Qui ne sait pas ce qu'il est? Ou qui l'accepte difficileusement? Et que vaut la vision du critique qui se trouve englué dans les mêmes conditions? Notre situation a été de porter un regard extérieur sur la réalité de nous-mêmes refusée plus ou moins consciemment. En littérature, mais aussi dans les autres formes de l'expression artistique, nos manières de rire, de chanter, de marcher, de vivre la mort, de juger la vie, de penser la déveine, d'aimer et de parler d'amour, ne furent que mal examinées. Notre imaginaire fut oublié, laissant ce grand désert où la fée Carabosse assécha Manman Dlo. Notre richesse bilingue refusée se maintint en douleur diglossique. Certaines de nos traditions disparurent sans que personne ne les interroge en vue de s'en enrichir, et, même nationalistes, progressistes, indépendantistes, nous tentâmes de mendier

l'Universel de la manière la plus incolore et inodore possible, c'est-à-dire dans le refus du fondement même de notre être, fondement qu'aujourd'hui, avec toute la solennité possible, nous déclarons être le vecteur esthétique majeur de la connaissance de nous-mêmes et du monde : *la Créolité*²³.

La présente analyse est loin d'épuiser la multitude des recours stratégiques utilisés par les écrivains soucieux de ne pas faire l'impasse sur la sphère créole afin de répondre au défi lancé par la diglossie et ses multiples implications. Il y aurait d'ailleurs lieu, au delà des écrivains-phares de la créolité, d'étudier ultérieurement l'ensemble de la mouvance qui s'inscrit objectivement dans la créolité et/ou s'en réclame. Il y a lieu aussi de chercher à promouvoir l'analyse elle-même des effets socio-opératifs à l'œuvre dans la littérature créole, qu'elle soit d'expression créole ou française. Ainsi, la critique sera-t-elle mieux préparée pour aborder la question de savoir si la littérature rythme l'action ou si elle est « en avant ».

23. J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *op. cit.*, pp. 24-25.