

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav románských studií  
Francouzština

**Kateřina Jarolímková**

**Problème de l'identité dans la**  
**littérature martiniquaise du XX<sup>e</sup>**  
**siècle**

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhDr. Eva Voldřichová Beránková, Ph.D.

Rok podání: 2008

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně  
s využitím uvedených pramenů a literatury.“

Kateřina Jarolímková

## **SOMMAIRE**

Introduction.....	4
I. Le paradis tourmenté .....	9
I.1. Une nation malheureuse .....	10
I.2. Le préjugé de couleur .....	18
I.2.1. Les origines et les méfaits du préjugé de couleur en Martinique .....	19
I.2.2. La structuration socio-raciale de la Martinique .....	27
I.3. Les Martiniquais et les continents de leurs aïeux .....	32
I.3.1. Les Martiniquais et la métropole .....	33
I.3.2. Les Martiniquais et l'Afrique .....	36
II. Littérature comme instrument de la thérapie collective .....	40
II.1. Que la voix libératrice parle ! .....	41
II.2. Les procédés de (re)construction de l'identité dans la littérature martiniquaise .....	46
II.2.1. Le paysage – le dépositaire de l'identité .....	48
II.2.2. Les Martiniquais – les malades de l'histoire .....	52
II.3. Réinventer le langage, retrouver son expression authentique .....	55
II.3.1. La négritude césairienne dynamite le français ..	59
II.3.2. Le langage glissantien responsabilise le français .....	61
II.3.3. Le langage de la Créolité réhabilite le créole ....	65
III. À la pointe d'une aube nouvelle .....	69
III.1. Cahier, la biographie d'un Martiniquais éveillé .....	71
III.1.1. L'initiation cauchemardesque .....	73
III.1.2. Ainsi naquit le nouvel homme martiniquais .....	80
III.1.3. La négritude debout .....	84
III.2. Cahier, le cri fondamental aux echos multiples .....	88

IV. La poésie de l'enracinement .....	90
IV.1. La quête de l'histoire vraie .....	93
IV.2. L'histoire en tant que forge de l'identité collective .....	101
IV.2.1. L'éclaircissement de la relation entre l'Afrique et la Martinique .....	101
IV.2.2. Le nom : l'expression éminente de l'identité ....	104
IV.3. La Martinique féminine .....	109
V. Ecrire la parole .....	116
V.1. La Parole en extinction .....	116
V.2. La veillée pour l'univers des contes .....	123
V.3. Comment marquer la parole? .....	128
Conclusion .....	132
Résumé .....	137
Bibliographie .....	141

## **Introduction**

Pris du point de vue géographique, l'histoire de la littérature martiniquaise commence dans le XVII<sup>e</sup> siècle, la Martinique produisant des œuvres d'écriture dès le début de la colonisation française. Cependant, nous serions trop généreux de considérer ces écrits comme de véritables œuvres d'art. Ils ne sont, pour la plupart des cas, que des produits du mimétisme de la culture du colonisateur. L'épanouissement de la vraie littérature martiniquaise, c'est-à-dire de la littérature indigène, écrite par l'esprit soucieux de l'originalité martiniquaise, date seulement d'une époque très récente.

Le XX<sup>e</sup> siècle est une époque emblématique pour l'essor de la Francophonie littéraire. Comprenant à la base tous les pays dont la langue maternelle ou officielle est le français, la Francophonie est devenue au cours du dernier siècle une source inépuisable de l'originalité de la littérature écrite en langue française. Son atout principal, qui fait que la littérature francophone dépasse souvent dans son ampleur poétique de même qu'idéologique la littérature métropolitaine, est son engagement résultant du réveil national que les pays de la Francophonie, anciennes colonies françaises, ont vécu au cours du dernier siècle.

La Martinique occupe une position toute particulière au sein de la littérature francophone : en tant que département français d'outre-mer, la Martinique fait partie intégrante de l'Etat français, cependant, sa culture et avant tout, notamment ces derniers temps, sa littérature sortent du schéma classique de la francité, rejoignant dans sa problématique fondamentale le projet culturel francophone, qui conteste la suprématie culturelle de la Métropole. La liaison

étroite avec la France continentale rend, néanmoins, le « cri contestateur » de la Martinique encore plus puissant que celui des autres littératures francophones, car elle prolonge le danger dont la grande partie de la Francophonie s'est délivrée grâce à la décolonisation, c'est-à-dire le péril de la disparition dans la culture dominante. Ainsi, la littérature martiniquaise représente actuellement l'un des éléments d'art francophone les plus intenses en charge idéologique, puisqu'elle est l'une des rares littératures encore engagées dans la lutte nationale. Le développement de la littérature martiniquaise au XX<sup>e</sup> siècle est donc inscrit dans l'esprit des revendications d'ordre politico-identitaire. La littérature devient le moyen principal du réveil national martiniquais, le lieu de quête et de (re)construction de l'identité propre à l'île.

Nous aimerions consacrer notre travail à l'examen de cet aspect engagé de la littérature de notre intérêt. Nous allons alors suivre la recherche identitaire empreinte dans les œuvres d'écriture des trois dernières générations d'écrivains martiniquais. Cependant la construction de l'identité résultant d'un long processus historico-social de l'amalgamation de populations et d'influences culturelles différentes, notre étude nécessite une introduction non-littéraire dans l'univers antillais et plus spécifiquement martiniquais. Le premier chapitre va alors tenter d'esquisser la naissance progressive de la Martinique telle que nous la connaissons aujourd'hui, en dévoilant le développement historique de l'île et de sa société, et en décrivant ses traits caractéristiques et sa structure sociale. Les deux dernières dépendent largement du caractère original du système socio-économique introduit par les premières générations de colons français : l'esclavage. Construite à la base de ce type d'organisation sociale, la société martiniquaise n'a pas encore été capable de surmonter pleinement les injustices morales de même que sociales

de l'ordre ancien, de sorte que, par exemple, le mépris de la race noire, l'une des pierres fondatrices du système esclavagiste, dicte toujours, plus ou moins, les règles de la stratification socio-économique de l'île. Nous décrivons alors plus en détail le problème de la survivance du préjugé de couleur en Martinique dont le dépassement se trouve au centre des efforts des écrivains concernés par notre recherche. Nous n'oublierons pas non plus de nous attarder sur la spécification des relations entre la Martinique et les deux continents, l'Europe et l'Afrique, qui l'ont nourrie principalement de ses futurs habitants, puisque ces rapports constituent l'une des sources fondamentales du malaise psychologique de la population martiniquaise quant à la définition de sa propre identité collective.

Cependant, notre travail étant conçu comme une recherche littéraire, le deuxième chapitre va être axé entièrement sur la problématique de la (re)construction identitaire en littérature à l'aide des outils d'écriture. Nous examinerons alors les conditions de l'apparition de la littérature martiniquaise authentique et l'impact socio-psychologique que ce phénomène, déclenchant une « révolution » identitaire en contestant l'assimilation culturelle de l'île, porte en soi. Ensuite nous explorerons les méthodes de réajustement de la psyché collective de la Martinique que les écrivains utilisent pour la réalisation de leurs projets littéraires : la restitution de l'espace-temps propre à la société martiniquaise, fondée sur le processus de l'appropriation de la terre martiniquaise par ses habitants et du complètement de l'histoire de la population martiniquaise ; ainsi que la solution du problème brûlant de la diglossie en Martinique qui consiste en l'élaboration d'un nouveau langage littéraire, apte à exprimer toutes les spécificités du vécu antillais. Pour rester fidèles aux concepts tels qu'ils étaient

développés par les écrivains, nous allons appuyer nos argumentations avant tout sur des sources premières, c'est-à-dire sur des essais théoriques centrés sur la problématique de la recherche littéraire de la « martinicité ».

Le réajustement littéraire du Je martiniquais comprend actuellement trois phases principales : la Négritude, concept de revalorisation de la race et des cultures noires fondé par Aimé Césaire ; l'Antillanité, théorie inventée par Edouard Glissant, cherchant à répertorier toutes les caractéristiques du Je antillais et, plus spécifiquement, martiniquais ; et la Créolité, mouvement culturel concentré sur la réhabilitation de la langue créole et sur le soulignement du métissage génétique de même que culturel d'où est issue la possible nation martiniquaise. Nous essaierons de présenter chacune de ces trois étapes, toutefois notre objectif ne sera pas d'établir une définition exhaustive de leurs fondements théoriques, mais plutôt de scruter ces esthétiques dans leurs réalisations concrètes. Les trois derniers chapitres seront donc orientés vers l'explication des ouvrages littéraires qui, à notre avis, reflètent parfaitement non seulement les concepts essentiels des trois esthétiques martiniquaises, mais aussi le travail réel de la (re)construction de l'identité authentique de leur île natal. Ainsi, le troisième chapitre sera consacré à l'étude du poème *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, texte fondateur de l'esthétique littéraire de la Négritude. Dans le quatrième chapitre, nous prêterons attention à la concrétisation de l'idée de l'Antillanité dans la forme du roman d'Edouard Glissant, *Le Quatrième siècle*. Et enfin, dans le cinquième et dernier chapitre, nous nous concentrerons sur la quête pratique du langage approprié qu'incarne le roman *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau.

Glissant écrit dans son *Discours antillais* :



J'appelle littérature nationale cette urgence pour chacun à se nommer au monde, c'est-à-dire cette nécessité de ne pas disparaître de la scène du monde et de courir au contraire à son élargissement.<sup>1</sup>

La littérature martiniquaise, luttant par ses mots contre l'effacement culturel de son pays, remplit pleinement cette définition glissantienne. Nous sommes d'accord avec Picanço quand il estime l'état actuel de la littérature martiniquaise conceptuellement suffisamment développé pour que la littérature de cette île puisse acquérir à juste titre la dimension *nationale*. Car, comme la définition susmentionnée l'exige, la littérature martiniquaise du XX<sup>e</sup> siècle devient le porte-parole de l'identité collective de la Martinique qui s'empresse à faire entendre son message dans le reste du monde. Sans moindre doute pour assurer ainsi la survie de l'indépendance de la culture dont elle sourd.

---

<sup>1</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 329

## **I. Le paradis tourmenté**

Mets que les Antilles c'est tout compliqué...

Édouard Glissant, *La Lézarde*

[...] le souvenir de l'esclavage déshonore la race, et la race perpétue le souvenir de l'esclavage.

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*

Quiconque désireux de clairement définir l'identité martiniquaise va sans nul doute rencontrer de grandes difficultés : comment peut-on saisir quelque chose qui est seulement en pleine naissance ? Il ne nous appartient pas d'analyser l'identité martiniquaise en tant que telle puisque nous doutons qu'il y ait déjà un Je martiniquais mûr et prêt à affronter le Monde. Nous ne pouvons qu'observer et étudier la lutte intérieure du peuple martiniquais, ce phénomène fascinant qu'est la quête de l'identité nationale, vécue chaque jour par des milliers d'hommes et de femmes nés sur la petite île au milieu des eaux caraïbes.

Allons-nous cerner ce phénomène dans toute son ampleur ? Nous craignons que pour un observateur extérieur, cet objectif soit irréalisable. Mais l'horizon lointain de l'impossible a toujours attiré l'esprit humain. Alors pourquoi ne pas accepter ce défi ? Nous n'atteindrons peut-être pas l'objectif fixé, mais cela ne nous empêchera pas au moins d'essayer de nous en approcher.

Avant de nous lancer dans notre étude de la quête identitaire dans la littérature martiniquaise, penchons-nous tout d'abord sur la problématique martiniquaise et antillaise en général. Car la

littérature engagée ne puise jamais exclusivement dans l'Imaginaire : elle ressurgit de la réalité, tâchant de crier haut l'injustice du Monde et de se battre pour sa propre cause. Consacrons donc ce premier chapitre à l'étude pluridisciplinaire de la « Savane » martiniquaise : en abordant notre sujet dans ses perspectives historique, psychologique, sociologique et économique, essayons de délimiter les traumatismes primordiaux que vivent les Martiniquais...

### **I.1. Une nation malheureuse**

La naissance de la société martiniquaise remonte à l'an 1635, quand les Français s'installent officiellement en Martinique, occupant l'île délaissée par les conquistadores espagnols qui portait le nom de « Madinina » ou « l'île-aux-fleurs » dans la langue des Caraïbes<sup>2</sup>. Les premières années de la colonisation française de l'île sont marquées par les conflits fréquents entre les Amérindiens et les nouveaux habitants, conflits qui aboutissent à l'abandon de l'île par les autochtones, finalement obligés de se retirer sur d'autres îles des Caraïbes (ainsi, déjà en 1692, on ne compte en Martinique que cent soixante personnes d'origine amérindienne, installées principalement dans des parties reculées de l'île).<sup>3</sup>

Les premiers colons français s'adonnent avant tout à la culture du tabac qui est cependant bientôt remplacée par la culture de la canne à sucre, importée par les juifs hollandais expulsés du Brésil par les Portugais. L'implantation de cette culture introduit en même temps des changements dans la structure sociale de l'île : la culture de la canne à

---

<sup>2</sup> in J. Corzani, *La littérature des Antilles-Guyane françaises, tome I*, Fort-de-France, Editions Emile Désormeaux, 1978

<sup>3</sup> in M. Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, UNESCO, 1955, p. 18

sucre étant très exigeante en main-d'oeuvre, les colons sont obligés de faire importer les travailleurs. S'agissant tout d'abord des travailleurs blancs, engagés pour trois ans en vue d'obtenir quelques hectares de terre à la fin de leur engagement, surnommés les « trente-six mois », ou des « engagés forcés », criminels, vagabonds ou prisonniers politiques, la main-d'œuvre blanche s'avère très tôt insuffisante pour assurer les besoins de la nouvelle industrie. On fait donc appel à la traite négrière, légalisée en 1673, deux décennies après l'introduction de la canne à sucre dans les nouvelles colonies françaises.

Les esclaves noirs ne cesseront d'être importés aux Antilles jusqu'à l'abolition définitive de l'esclavage en 1848. A cause de l'avidité des colons, visant à tirer le profit maximal de leurs habitations, la population noire aux îles croît avec une vitesse inattendue, de sorte que déjà à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (c'est-à-dire toute de suite après la légalisation de la traite) les Blancs deviennent minoritaires sur le territoire qu'ils ont récemment acquis. La première période de la cohabitation maître-esclave est caractérisée par une certaine souplesse de l'approche interraciale, les mariages et les concubinages mixtes étant, à cause du manque sensible de femmes blanches aux Antilles, un phénomène plutôt courant. Or à cause de l'afflux massif des esclaves noirs, les Blancs se sentent désormais mis en danger par leur statut largement minoritaire et renforcent le préjugé de race pour assurer leur domination sur les Noirs qui constituent la majorité des habitants de l'île.

Bientôt, un certain degré de protection est offert aux colons par le Code noir, édité en 1685, réglant le statut légal des esclaves dans les colonies françaises en les déclarant « les meubles » (art. 44) du colon-proprétaire. Les esclaves ainsi chosifiés auxquels on attribue seulement quelques droits minimaux (comme obligation des maîtres de les nourrir – art. 22 – et de les habiller – art. 25, de prendre soin des esclaves malades ou vieux – art. 27) et qui ne sont pourtant pas toujours pleinement respectés, n'ont aucun droit d'agir sur leur maître, qui dispose alors du pouvoir presque illimité sur les esclaves (la punition infligée aux rebelles par le Code noir va jusqu'à la peine capitale – art. 33).

Même si le Code noir n'interdit pas aux colons d'épouser des esclaves, les mariages mixtes deviennent bientôt socialement inadmissibles. Toutefois la pratique du concubinage, dont le résultat est souvent la naissance d'enfants mulâtres illégitimes, reste très courante (bien que cette fois-ci, le Code noir agisse plutôt strictement contre ce type de rapports intimes entre les races – art. 9). C'est alors grâce à ce paradoxe socio-juridique qu'apparaît une nouvelle classe socio- raciale – les « libres de couleur » : les enfants naturels des colons qui sont, sur l'intervention de leur père, habituellement affranchis et dotés d'une bonne éducation, acquise en Martinique, ou en France pour les plus chanceux. Avec le temps, les mères deviendront, dans une grande majorité des cas, également affranchies. A la base de cette classe s'ajoutent aussi petit à petit les esclaves affranchis pour leurs qualités humaines, leurs capacités ou pour les services qu'ils ont rendus à leurs maîtres.

Or la plupart des esclaves martiniquais doivent subir les atrocités du système esclavagiste jusqu'en 1848. Bien que la République révolutionnaire décrète en 1794 « que tous les hommes sans distinction de couleurs, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français et jouiront de tous les droits assurés par la Constitution »<sup>4</sup>, les esclaves attendent vainement la promulgation de cette première abolition puisque, pour éviter qu'elle ne soit appliquée, les planteurs martiniquais préfèrent céder l'île aux Anglais qui maintiendront le système esclavagiste sans le moindre changement. L'esclavage ayant été rétabli dans les colonies françaises par Napoléon Bonaparte, ce n'est que l'abolition de 1848 (deuxième et définitive) qui libérera la population noire de la Martinique du joug esclavagiste. En effet, grâce au renforcement du mouvement abolitionniste en Europe et à la pression politique déployée par les libres de couleur désirant accéder aux mêmes droits que les Blancs antillais, ce

---

<sup>4</sup> décret du 16 pluviôse de l'an II (4 février 1794), cité d'après Ch. Bouyer, *Au temps des îles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, Paris, Tallandier Editions, 2005, p. 232

n'est finalement qu'en 1848 que Victor Schœlcher arrivera à persuader les nouveaux dirigeants du pays que

« Le Gouvernement provisoire,  
Considérant que l'esclavage est un attentat contre la dignité humaine ;  
Qu'en détruisant le libre arbitre de l'homme, il supprime le principe naturel du droit et du devoir ;  
Qu'il est une violation flagrante du dogme républicain : Liberté, Egalité, Fraternité,  
Décrète :  
Art. 1<sup>er</sup> – L'Esclavage est entièrement aboli dans toutes les colonies et possessions françaises. »<sup>5</sup>

Le décret d'abolition de 1848 prévoit en même temps un nouveau statut administratif pour la Martinique : le conseil colonial est supprimé et la Martinique<sup>6</sup> se voit désormais représentée directement à l'Assemblée Constituante par trois députés élus par l'ensemble de la population martiniquaise (y compris les anciens esclaves).

La deuxième abolition ouvrira ainsi un nouveau chapitre de l'histoire martiniquaise : celui de l'assimilation. Bien que ce concept ait déjà été développé en 1795 par Boissy d'Anglas<sup>7</sup>, la politique assimilationniste ne commence à s'imposer qu'à partir de 1848. Elle sera accueillie à bras ouverts par les anciens libres de couleurs qui espèrent ainsi pouvoir réaliser le rêve éternel de l'égalité civique et économique avec les « Békés » (les Blancs riches de l'île), de même que supprimer les survivances du système esclavagiste. Désormais, le but principal de la politique martiniquaise, dominée à partir des années soixante-dix du XIX<sup>e</sup>

---

<sup>5</sup> décret du 27 avril 1848, cité d'après O. D. Lara, *De l'Oubli à l'Histoire. Espace et identité caraïbes.*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 294

<sup>6</sup> comme d'autres colonies: la Guyane, la Guadeloupe, l'île de la Réunion, le Sénégal et dépendances, et les établissements français de l'Inde

<sup>7</sup> « Rattachons les colonies à nous [...] Que les colonies soient toujours françaises, au lieu d'être seulement américaines ; qu'elles soient libres sans être cependant indépendantes ; qu'elles fassent partie de notre république indivisible, et qu'elles soient surveillées et régies par les mêmes lois et le même gouvernement ; [...]. » ; cité d'après O.D.Lara, Op. Cit., p. 138

siècle par les mulâtres, est donc d'accomplir l'assimilation par l'intégration totale de la Martinique à la Mère-Patrie qu'était la France :

La Martinique se sent française d'une manière absolue, sans réserve jusque dans les replis les plus secrets de son âme. Elle souffrirait à la communauté nationale. Elle ne conçoit l'existence que dans le sein de la mère-patrie.<sup>8</sup>

Ce but ne sera atteint que le 19 mars 1946 quand l'Assemblée Nationale adoptera la loi d'assimilation : la Martinique devient alors l'un des quatre départements d'outre-mer. Or les Martiniquais ne se féliciteront pas longtemps de cette transformation, car la départementalisation déclenche une grave crise de l'économie locale et aggrave les principaux problèmes sociaux de l'île. C'est dans ces conditions historico-sociales qu'émergent les projets autonomistes, voire indépendantistes, fondés sur un sentiment national, preuve de la naissance d'une identité spécifiquement martiniquaise. Il faut cependant préciser qu'aucun de ces projets n'a jusqu'à présent été réalisé.

Voilà un bref exposé de l'histoire de la Martinique qui nous servira comme point de départ de notre recherche puisqu'il répertorie tous les moments cruciaux de la naissance et du développement de la société martiniquaise.

Si nous admettons que la communauté qui a vécu cette Histoire constitue une nation<sup>9</sup>, cette nation, nous la voyons naître seulement au cours de cette historique : elle n'existe pas avant la colonisation, elle en est le produit ; plus précisément, elle représente la synthèse de tous les éléments que la colonisation et le

---

<sup>8</sup> dans un numéro spécial du *Bulletin de la Chambre de Commerce de la Martinique*, à l'occasion des fêtes du Tricentenaire de 1935, cité d'après R. D. E. Burton, *La famille coloniale. La Martinique et la Mère Patrie 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 105

<sup>9</sup> la nation étant pour nous le porteur principal de l'identité collective clairement définie

système esclavagiste ont introduit aux Antilles françaises. Mais il nous semble, surtout après la lecture du *Discours antillais* d'Édouard Glissant, que nous avons affaire à une nation malheureuse, démunie des piliers sur lesquels une nation fonde son existence :

A) La nation naît en général de l'accord commun de ses membres à partager leur destin en tant que communauté. Or la grande partie de la population martiniquaise a été jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle transportée sur l'île par force. De plus, ce traumatisme éprouvé de l'arrachement violent du pays d'origine était encore intensifié par l'impossibilité pour les esclaves de s'investir dans la construction de la nouvelle société, dont ils étaient désormais obligés de faire partie.

B) La nation possède en général un pays, une terre d'où elle grandit, enracinée comme un arbre centenaire. Le problème de la population martiniquaise est, cependant, qu'elle n'a jamais su prendre racine dans son propre pays. Pour les esclaves, l'île n'était qu'une autre forme de prison ; pour leurs descendants libres, elle n'était qu'une terre qu'ils travaillaient, sans la posséder, pour le profit des autres ; et pour les colons, elle était dans la plupart des cas seulement un terrain à valeur purement économique. Ainsi Glissant remarque qu'en Martinique, chez la majorité des habitants, « [i]l n'y a ni possession de la terre, ni complicité avec la terre, ni espoir en la terre. »<sup>10</sup> Le pays n'est pas ressenti comme le vrai pays natal, le pays de cœur, ce qui a pour conséquence la persistance de la tentation de quitter le pays, si possible en France, le pays rêvé de la grande partie des Martiniquais.

C) La nation crée en général son Histoire en prenant des décisions qui concernent son présent et son avenir. Néanmoins,

---

<sup>10</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 149



Glissant trouve que l'histoire martiniquaise a été constituée de manière irresponsable, sans aucun engagement véritable des Martiniquais dans le processus global de la prise de décision : c'étaient toujours les maîtres qui décidaient pour les esclaves, la Mère-Patrie qui décidait pour sa colonie, la Métropole pour son département. Glissant parle alors, à propos de la Martinique, d'une « non-histoire » : l'histoire que les habitants de l'île n'ont pas créée en la vivant, mais l'histoire qu'ils ont subie, l'histoire qui leur a été imposée par le colonisateur ; l'histoire déterminée par les événements propres à l'évolution de la situation politique et économique externe à la Martinique même. C'est pourquoi le rapport des Martiniquais à leur histoire a longtemps pu être qualifié de désintéressé car ils n'ont jamais vécu leur histoire commune comme la leur.

D) La nation partage en général une (ou des) langue(s) commune(s) qu'elle développe petit à petit pour pouvoir constamment mettre à jour l'outil qui lui permet d'appréhender le monde et le rôle de la nation dans le système international. La Martinique, elle, est partagée entre deux langues, dont ni l'une ni l'autre n'a su devenir la langue nationale. Le français, langue imposée, n'est resté qu'un outil de la promotion sociale, et donc une langue « stérile », sans portée affective. Le créole, par contre, « la langue des bidonvilles et des coupeurs de canne à sucre », n'a pas encore tout à fait dépassé le statut de la langue populaire. Il n'est, d'ailleurs, pas encore entièrement reconnu comme langue autonome, étant de temps en temps considéré seulement comme un patois du français. Le Je martiniquais est donc gravement handicapé dans les possibilités de son expression : la raison choisit le français, une langue élaborée, une langue « professionnelle » mais froide, tandis que le cœur optera pour le créole, une langue

d'affection, certes, mais en même temps une langue « bafouillée », un idiome d'une extrême diversité, sans syntaxe et sans orthographe figées, et donc incapable d'aspirer réellement au statut de la langue opérationnelle au niveau de la nation en tant que sujet politique et culturel. Il nous semble alors que c'est tout d'abord le problème de cette dualité linguistique qui doit être résolu pour que la quête des Martiniquais puisse aboutir.

E) Et la nation partage en général une culture commune, un ensemble de valeurs et de traditions héritées des générations précédentes, une façon commune de réagir aux appels du monde, et une volonté de continuer cet héritage en l'enrichissant et en le transmettant aux générations futures. La nation martiniquaise est handicapée même sur ce terrain-ci : longtemps, sa culture représentait un amalgame d'influences différentes dont une partie (l'héritage des cultures africaines) était refoulée par le peuple qui essayait ainsi d'oublier sa spécificité au sein de la grande nation du colonisateur dans laquelle il tentait en vain de s'insérer. Cette assimilation au modèle culturel français a été moult fois décriée par l'élite intellectuelle des Antilles Françaises comme la source fondamentale du malaise du Je martiniquais et du supra-Je antillais qui subissent les effets traumatisants des tendances assimilatives à effacer ou à apprendre à haïr le fond créole-africain, tout en imposant le standard français comme le seul exemple digne à suivre. Appliquée dès l'école primaire, elle aboutit ainsi à créer des êtres brisés, à cheval entre deux mondes dont ni l'un, ni l'autre n'est véritablement intériorisé. L'objectif principal des intellectuels martiniquais qui ont su sortir du cercle vicieux de l'assimilation est donc d'aider à retrouver enfin l'intégralité de la culture martiniquaise (respectivement sa supra-structure antillaise).

Après avoir énuméré tous ces obstacles, pouvons-nous donc parler d'une nation martiniquaise ? Un peuple nomade sur sa propre terre, privé de sa propre histoire, désuni linguistiquement et, encore, en partie culturellement, partage-t-il vraiment un sentiment national collectif ? La réponse doit être négative, Glissant lui-même parle d' « une nation dont l'existence n'est pas encore *reconnue* ni par les nationaux eux-mêmes ni à plus forte raison par ceux qui les contestent »<sup>11</sup>. Mais l'apparition des mouvements nationaux après la départementalisation de la Martinique prouve que le germe de cette conscience existe.

Le germe : le su de la naissance, la croissance qui se voit croître. La maturité : l'outil, l'arme, l'à-propos, le moment, la liberté. Nous n'avons certes pas absolue conscience ni total pouvoir du comment ni du quand : nous forçons à débrouiller la toile où le monde nous prend. Mais nous avons conscience de la conscience : le germe se connaît et s'éprouve.<sup>12</sup>

Le but de notre recherche sera donc d'examiner ce germe, tel qu'il éclot dans la littérature. Mais avant de nous y mettre, explorons encore davantage l'univers troublé de la « Madinina ».

## **I.2. Le préjugé de couleur**

Le passé construit le présent, les institutions présentes résultent toujours d'un certain développement historique. Ce fait

---

<sup>11</sup> in E. Glissant, *L'Intention poétique*, Paris, Editions du Seuil, 1969, p. 186

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 43

est d'autant plus vrai en parlant du système esclavagiste qui, en avilissant continuellement une partie de la population et en privilégiant l'autre, quoique minoritaire, finit par avoir de graves répercussions sur la construction de soi qui se reflète dans l'organisation de la société entière.

L'héritage le plus brûlant de l'esclavage aux Antilles est aujourd'hui, sans doute, le préjugé de couleur qui détermine même à présent les rapports sociaux en Martinique, plus de cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage. Il semble que les Martiniquais, et les Antillais en général, n'aient pas encore su se réconcilier avec leur passé qui pèse énormément sur la conception des valeurs fondamentales de la société. Smeralde-Amon le confirme en postulant que : « En réalité [la société martiniquaise] est encore fortement marquée par son passé colonial et les inégalités sociales qui s'y observent découlent assez largement de l'ancien système. »<sup>13</sup> En même temps, elle constate que « le racisme traverse majoritairement, bien que de façon clandestine, toutes les couches, toutes les positions et toutes les attitudes sociales, psychologiques et même affectives »<sup>14</sup>. Il est clair que cet anachronisme colonial qu'est le préjugé de couleur sévit encore actuellement à la Martinique (et aux Antilles en général). Prêtons alors l'attention à cet aspect très particulier du vécu antillais.

### **I.2.1. Les origines et les effets du préjugé de couleur en Martinique**

L'esclavage n'est sûrement pas une invention de l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle. En tant qu'état d'asservissement d'un individu

---

<sup>13</sup> in J. Smeralda-Amon, *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur. Le cas de la Martinique*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 481

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 212

humain, il existait dans presque toutes les cultures anciennes des régions et des époques différentes. Les Egyptiens, les Grecs, les Romains anciens, les Musulmans, tous divisaient leurs sociétés en deux parties fondamentales : celle des hommes libres qui disposaient à leur gré de leur corps et de leur âme, et celle des hommes asservis, soumis totalement à la volonté de leur maître. Néanmoins, cet asservissement n'était pas essentiellement légitimé par l'origine raciale de l'esclave.

Le système esclavagiste du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle est établi par la civilisation chrétienne de l'Europe, une civilisation qui aime bien se prendre pour être fondée sur l'amour chrétien de l'autre. Cependant, avant 1839<sup>15</sup>, l'esclavage n'a jamais été officiellement condamné par un quelconque édit papal.<sup>16</sup> Contre toute attente, c'était, paradoxalement, souvent la religion chrétienne qui offrait aux négriers et aux colonisateurs les arguments les plus convaincants, allant de la miséricorde que les chrétiens montraient en sauvant les Africains de leur assujettissement aux mauvais dieux et rois cruels<sup>17</sup>, jusqu'à la malédiction jetée sur la race noire par Dieu.

De tous les moyens de légitimation de l'esclavage que le christianisme semblait offrir à ses adhérents, la justification du

---

<sup>15</sup> la Bulle de Grégoire XVI du 5 décembre 1839

<sup>16</sup> Cela ne veut pourtant pas dire qu'il n'y existait pas au sein de l'Eglise des voix condamnant les pratiques brutales de la colonisation et de l'esclavage. Rappelons au moins la disputation de Bartolomé de Las Casas avec le chroniqueur de Charles V, Juan Guinés Sepulveda, ayant lieu à la conférence de Valladolid en 1550, dans laquelle Las Casas a su soutenir ses opinions dénonçant l'inhumanité de l'approche des colonisateurs envers la population autochtone des Amériques.

<sup>17</sup> Jacques Savary, *Le Parfait Négociant* : « Ce commerce paraît inhumain à ceux qui ne savent pas que ces pauvres gens sont idolâtres, ou mahométans et que les marchands chrétiens en les achetant à leurs ennemis, les tirent d'un cruel esclavage et leur font trouver dans les Iles où ils sont portés, non seulement une servitude plus douce, mais même la connaissance du vrai Dieu et la voie du salut par les bonnes instructions que leur donnent les prêtres et religieux qui prennent soin de les faire chrétiens et il y a lieu de croire que sans ces considérations, on ne permettrait point ce commerce. », cité d'après Ch. Bouyer, *Op. Cit.*, p. 69

préjugé de couleur a été de loin la plus puissante. Dans le monde blanc où la couleur noire est stigmatisée, étant le symbole du péché, des vices, du diable, le fait d'être noir ne peut signifier rien d'autre qu'être damné par Dieu : « Paraît-il, nous sommes issus d'un mauvais ange [...]. Pour le punir, Dieu le teinta de café noir, [...]. », explique un personnage du roman *Temps des madras* de Françoise Ega.<sup>18</sup> Qui est-ce ce mauvais ange ? Longtemps les esclavagistes pensaient que les Noirs étaient les descendants de Cham, fils maudit de Noé : « Maudit soit Canaan [fils de Cham], il sera l'esclave des esclaves de ses frères. » (Genèse, 9, 25)<sup>19</sup> Serait-ce donc pour laver les péchés de leur ancêtre que les Noirs devaient servir aux « bons chrétiens » ?<sup>20</sup> Quoi qu'il en soit, « la malédiction

---

<sup>18</sup> cité d'après R. D. E. Burton, Op. Cit., p. 213

<sup>19</sup> in *La Sainte Bible*, édition de 1896, Ancien testament d'après l'origine hébreu, p. 6

<sup>20</sup> Il faut dire que l'interprétation esclavagiste de la malédiction de Cham est assez discutable. Premièrement, un seul de ses fils, Canaan, a été maudit, et selon la géographie biblique, le territoire que les descendants de Canaan étaient censés peupler ne correspond pas au territoire de l'Afrique noire. Au contraire, en prenant en considération l'aspect géographique de la généalogie biblique, la malédiction indique que ce seraient les habitants du territoire d'Israël, de Liban et de Syrie actuels qui auraient été les serviteurs misérables des Africains, descendants des autres trois fils de Cham : Mitsrayim (qui a peuplé l'Égypte), Pout (dont nous trouverions les descendants en Lybie) et Koush (l'aïeul des Soudanais, Ethiopiens et Somaliens). Deuxièmement, la malédiction ne mentionne aucune punition symbolique dans le sens du changement de couleur de la peau du maudit. Ces ajouts apparaissent seulement après la rédaction de ce passage de l'Ancien Testament, tout d'abord dans les textes talmudiques et exégétiques de la tradition juive dont l'une des plus citées serait l'interprétation de la malédiction de Cham qui fait partie du *Livre de la Splendeur (Sefer ha-Zohar)*, l'un des ouvrages principaux de la Kabbale :

Cham était le père de Chanaan ; il constituait la gangue de l'or éliminée du métal précieux au moment de la fonte ; il prend son inspiration du côté impur, du serpent primitif. C'est pourquoi l'Écriture spécifie et dit : « Et Cham était le père de Chanaan. » Elle veut dire : le père de celui qui a attiré les malédictions dans le monde, le père de celui qui a été maudit lui-même, le père de celui, enfin, qui a noirci les visages des hommes. (1906, p. 431)

Or dans un tel texte mystique, le passage « qui a noirci les visages des hommes » n'invoque certainement pas la couleur de la peau, mais le Mal, ou le Péché, réintroduits ainsi dans l'Humanité (ou la Mort apportée par le « serpent

de Cham a davantage servi comme mythe d'origine que de signalement raciste : les Noirs sont devenus noirs suite à un méfait et une malédiction du passé ; leur noirceur en est le résultat et la preuve de même que la punition permanente. »<sup>21</sup>

Bien que justifié par les raisons religieuses, nous devons néanmoins avant tout considérer le préjugé de race comme le produit de la Traite : pour faciliter le commerce esclavagiste et pour pouvoir exécuter ces échanges aussi fréquemment et massivement qu'on a pu le voir dans le XVIII<sup>e</sup> siècle, il fallait tout d'abord chosifier des êtres humains - sujets du commerce, les traiter comme des « meubles ». Malheureusement pour les Noirs exportés vers les Amériques, la couleur de leur peau va à la rencontre du fondement idéologique du commerce esclavagiste : elle offre trop facilement une explication pourquoi l'homme africain ne peut accéder au même traitement que l'homme européen, comprenons l'homme blanc. La couleur de la peau du futur esclave diffère de celle de l'esclavagiste et du colonialiste européens et constitue ainsi un trait distinctif qui gagnera de plus en plus d'importance dans le déroulement quotidien du système esclavagiste, jusqu'à ce que la couleur de la peau (et par la suite les autres traits négroïdes) devienne le symbole principal de l'esclave.

---

primitif », comme l'interprète David Goldenberg). Néanmoins, il semble que les interprètes chrétiens aient repris explicitement l'image des « visages noircis », dont l'un des premiers fut Saint Ephrem le Syrien (IV<sup>e</sup> siècle) auquel on attribue la paraphrase suivante de la malédiction de Cham : « Maudit soit Canaan, et que Dieu puisse noircir son visage. » (d'après W. Sollors, *Op. Cit.*, p. 87) Aujourd'hui une telle interprétation de la malédiction de Cham semble être désuète. D'après les recherches plus récentes, elle devrait évoquer simplement la domination égyptienne du territoire de l'ancien Canaan.

<sup>21</sup> in W. Sollors, *Neither Black nor White yet Both. Thematic Explorations of Interracial Literature*. Cambridge (Massachusetts), London (England), Harvard University Press, 1997, p. 95 : „The curse of Ham served both as a myth of origin and as a racist description: blacks had become black because of some misdeed and malediction in the past; their blackness was result and proof as well as permanent punishment.“

Les esclaves des Antilles ont intériorisé ces préjugés peut-être mieux encore que leurs maîtres, de sorte que ce refus du sang noir circulant dans leurs veines n'a pas encore complètement disparu. Comme le constate Aimé Césaire, « l'homme antillais a été colonisé de l'intérieur... »<sup>22</sup> Les traumatismes subis pendant les siècles de l'esclavage et de la colonisation ont fait naître un complexe d'infériorité, la honte que les Noirs antillais ressentaient pour la couleur de leur peau, la démoralisation et le découragement social ; ils sont à la base de tentatives innombrables pour se « blanchir » psychiquement (par le refus des coutumes et croyances africaines et en imitant le Blanc, désirant lui ressembler au maximum dans ses façons de vivre, agir et penser), physiquement (en se poudrant, s'enduisant de fards clairs) et même biologiquement (en cherchant à épouser un Blanc et avoir un enfant mulâtre).<sup>23</sup> La puissance de ces traumatismes post-esclavagistes, plus forts, semble-t-il, aux Antilles françaises qu'aux Etats-Unis, est due à l'étendue limitée des sociétés esclavagistes aux Petites Antilles et au caractère universaliste de l'approche sociale de l'Autrui typique pour la civilisation franco-chrétienne. Même si la communauté des esclaves dépassait largement en nombre la communauté des colons, l'espace restreint des îles facilitait, de manière conséquente, le contrôle des colons sur la société, et donc agrandissait le poids de l'influence dont les colons, d'origine européenne, jouissaient dans les îles, imposant ainsi les normes sociales de la civilisation européenne comme les seules acceptables. En même temps, la France révolutionnaire des XVIII<sup>e</sup>

---

<sup>22</sup> in F. Beloux, « Un poète politique : Aimé Césaire », *Magazine littéraire*, Novembre 1969, n° 34, [online], [cit. 2007-05-26], disponible à : [http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar\\_cesai.htm](http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_cesai.htm)

<sup>23</sup> in Aïssata Soumana Kindo, « Senghor : de la Négritude à la Francophonie », *Ethiopiennes*, 2ème semestre 2002, n° 69, Hommage à L. S. Senghor, [online], [cit. 2007-05-26], disponible à : [http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php?id\\_article=39&artsuite=0](http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php?id_article=39&artsuite=0)



et XIX<sup>e</sup> siècles devient le porte-parole de l'universalisme, fondé sur les normes sociales du catholicisme en tant que religion universaliste ainsi que sur la conviction de l'existence des droits généraux, communs pour tous les hommes, sans exception. En comparaison à la situation des esclaves aux Etats-Unis, importés dans un monde protestant qui met plus l'accent sur l'épanouissement individuel de l'homme, les esclaves des Antilles françaises se trouvent dans un monde qui accepte plus difficilement les différences et où la réalisation individuelle de l'homme se heurte souvent à de nombreux obstacles. Ne pouvant alors vivre dans la différence, les anciens esclaves et leurs descendants espèrent sauver leur situation en acceptant les règles du jeu inventé par les colons français et en refoulant, par conséquent, les coutumes héritées des cultures africaines, sévèrement réprimées comme barbares (de sorte que les Noirs des Antilles ressentaient une honte profonde de leurs origines).

Le préjugé de couleur n'a disparu ni après la deuxième abolition, ni après la départementalisation de la Martinique – il reste toujours empreint dans les mentalités. En effet, le teint de la peau s'avère encore déterminant pour le statut social des Martiniquais. Plus claire est la peau, meilleur est le rang et plus grands sont le respect et l'estime des autres. Car en Martinique et aux Antilles en général, ce n'est pas forcément l'argent, mais plutôt la généalogie qui représente la base nécessaire de la réussite sociale. Le Noir n'a pas encore pu complètement retirer son étiquette d'esclave<sup>24</sup> : une chose qui commence seulement à

---

<sup>24</sup> A propos de la situation à la Martinique des années cinquante du XX<sup>e</sup> siècle, Michel Leiris cite D<sup>r</sup> Rose-Rosette selon lequel « la couleur noire est celle de la servilité. » In M. Leiris, Op. Cit., p. 120 dans les notes.

changer aux Antilles<sup>25</sup>. Longtemps, le blanchiment mental y était tellement puissant que, il y a à peine quelques décennies, le fait d'avoir des ancêtres esclaves était toujours perçu comme une tâche ineffaçable sur le profil personnel de l'homme. L'éternel paraît alors l'effort des Antillais d'enlever cette tâche, d'assurer que les prochaines générations ne fussent plus obligées de porter ce fardeau du passé. D'où le désir typique pour les femmes antillaises de trouver un conjoint ou concubin blanc : « Le grand rêve qui les hante est celui d'être épousées par un Blanc d'Europe. [...] il leur faut un homme blanc, tout blanc, et rien que cela. »<sup>26</sup> Par une alliance avec un Blanc, elles accèdent à une promotion sociale<sup>27</sup> (en même temps, en cas de mariage, leur mari vit plutôt une dégradation sociale) de même qu'elles procurent un équipement génétique désiré pour leurs enfants, qu'ils soient légitimes ou pas. Cette tendance des Antillaises à « sauver la couleur », ce qui en Martinique veut dire « épouser quelqu'un de plus clair »<sup>28</sup>, correspond aux efforts presque inconscients en vue d'accomplir un principe général que nous pourrions appeler « la hantise de l'idéal blanc » : est perçu comme beau celui qui a la peau blanche, sinon au moins claire, est beau qui a les cheveux blonds et lisses, est beau qui a les yeux bleus. Trouver un tel compagnon de vie représente le bonheur suprême pour une femme de couleur, de même que l'exaucement des vœux secrets de sa mère et de sa grand-mère : une telle femme a valorisé au maximum son potentiel social. Ainsi, l'idéal blanc semble devoir sa survivance aux Antilles avant tout

---

<sup>25</sup> Ici, je me réfère à l'entretien avec Mme Francine Plovier, fondatrice de l'association *Malfanm Fanm Potomitan*, qui m'a très gentilleusement accueilli le 3 mai 2007 à Dunkerque.

<sup>26</sup> in F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 46

<sup>27</sup> Nous ne pensons pas à la promotion sociale dans le sens économique mais dans le sens des relations humaines et personnelles entre les membres de la société.

<sup>28</sup> in M. Leiris, *Op. Cit.*, p. 138 dans les notes

aux femmes, car celles-ci, quelque soit leur race, se montrent plus sensibles au fonctionnement de la société antillaise racialement hiérarchisée : les femmes de couleur essayent de trouver un conjoint blanc ou plus clair pour monter sur l'échelle sociale, ou dans le cas échéant, elles essayent au moins d'inculquer les mœurs de la société blanche à leurs enfants pour qu'ils puissent plus facilement réussir ; en revanche, les Blanches créoles seront les premières à réprouver les alliances interraciales et les premières à consentir au compartimentage stricte de la société antillaise. Dans cette perspective-là, les femmes créoles représentent alors la source principale du caractère conservateur du monde antillais.<sup>29</sup>

On peut donc toujours parler du racisme en Martinique. Il peut avoir tendance à disparaître dans les rapports professionnels et publics (où même les Noirs peuvent être de riches entrepreneurs ou des partenaires commerciaux des Blancs), mais il reste présent dans une forme latente au niveau des rapports intimes ou personnels où il contribue à la formation des tabous sociaux difficilement franchissables. Il est alors toujours indésirable d'entrer en contact avec les membres des « couches raciales » inférieures : le Blanc évite le Mulâtre et le Noir, le Mulâtre évite le Noir dans son désir de se rapprocher au Blanc, et le Noir garde aussi ses préjugés et son mépris à propos des Blancs – anciens maîtres esclavagistes – et des Mulâtres – « snobs honteux de ses origines »<sup>30</sup> – et se distancie avant tout des Indiens, vus comme la caste la plus basse de la société, on dirait des vrais « intouchables »<sup>31</sup>. En pratique, cela veut dire qu'un Blanc n'inviterait jamais un collègue mulâtre ou noir à dîner avec sa famille chez lui, puisque toutes les relations amicales

---

<sup>29</sup> pour plus de détails voir R. D. E. Burton, Op. Cit.

<sup>30</sup> in M. Leiris, Op. Cit., p. 125

<sup>31</sup> Cela n'est pas une règle inviolable dans le cas des femmes indiennes qui sont en général considérées comme physiquement très désirables.

entre un Blancs et un homme de couleur restent pour la plupart des cas strictement personnelles ; que le mariage du Blanc avec une femme de couleur apporterait une réaction fort improbable de la part de sa famille, et aboutirait très probablement au ban de son cercle<sup>32</sup> ; qu'une mulâtresse n'épouserait apparemment pas un Noir, souvent même pas un Mulâtre, puisque son teint de peau l'a destinée à un autre sort - épouser un Blanc (elle est donc souvent regardée comme un trésor inaccessible pour les hommes de couleur<sup>33</sup>).

### **I.2.2. La structuration socio-raciale de la Martinique**<sup>34</sup>

Le malheur du peuple martiniquais consiste donc en le fait qu'il ne s'agit pas d'un peuple homogène, mais d'un peuple construit artificiellement par des importations successives, dont le « caractère artificiel [...] est – aujourd'hui encore – largement entretenu par l'importance des clivages raciaux qui privilégient le rapport au groupe racial plutôt qu'au groupe social »<sup>35</sup>. L'origine raciale (ou ethnique, en moindre mesure) des individus crée toujours des barrières à l'intérieur de la société. Les préjugés enracinés dans la société depuis des siècles ont eu pour conséquence une fusion des races insuffisante pour qu'une nation se construise réellement.

---

<sup>32</sup> in M. Leiris, Op. Cit., p. 127-131

<sup>33</sup> Citons encore une fois Mme Francine Plovier : « J'étais métisse, donc on ne me touchait pas, pour les hommes j'étais un trophée. »

<sup>34</sup> Notre source principale pour ce chapitre sera l'étude *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* de Michel Leiris. Même si publiée pour la première fois, il y a une cinquantaine d'années, il semble que malgré le développement considérable de l'économie martiniquaise, les rapports entre les groupes socio-raciaux n'ont pas beaucoup changé, et l'étude de Leiris n'est donc pas encore totalement obsolète. C'est pourquoi plusieurs auteurs contemporains s'intéressant à la Martinique se réfèrent encore actuellement à cette étude très complète de la géographie sociale de la Martinique.

<sup>35</sup> in J. Smeralda-Amon, Op.Cit., p. 478

On est toujours « obligé » de distinguer en Martinique trois grandes composantes raciales, qui sont perpétuellement en conflit ou en rivalité : les Blancs, les Mulâtres et les Noirs. S’y ajoutent ensuite trois ethnies, à savoir les Indiens, et les peu nombreux Chinois et Syro-libanais, venus aux Antilles après la deuxième abolition de l’esclavage pour compenser le manque de main-d’œuvre, résultat naturel de la libération des esclaves.

Les Blancs, largement minoritaires en nombre d’habitants pendant quasiment toute l’histoire de la Martinique, représentaient toujours l’élite économique et politique de l’île. Historiquement la population blanche de l’île se divise en deux parties : les Grands Blancs ou (Grands) « békés », anciens planteurs, aujourd’hui grands propriétaires fonciers, dirigeants, actionnaires des sociétés et exportateurs, qui ne s’adonnent plus uniquement à la production sucrière (celle-ci ayant perdu presque complètement de l’importance pour l’économie martiniquaise actuelle, centrée sur les services, dont avant tout l’administration, l’hôtellerie et la restauration), mais qui dominent tous les secteurs de l’économie actuelle de la Martinique ; et les Petits Blancs – les soldats, les marins ou les engagés qui sont venus pour travailler aux plantations ou pour assurer une production artisanale dans les villes et dans les ports.

En ce qui concerne les békés, constituant un cercle presque hermétiquement fermé du reste de la population de l’île, ces quelques riches familles blanches, pionnières de l’économie coloniale fondée sur les plantations de canne à sucre détiennent encore la majeure partie des terres et des bénéfices issus de la production de l’île. Ils sont notoires pour leur pratique de l’endogamie dont le but principal est de préserver leurs bien-fonds

indivis : ainsi « tous sont plus ou moins alliés ou apparentés »<sup>36</sup> de sorte que parmi la population de couleur ils sont en réputation d'une caste des dégénérés. Toutefois c'est justement cette étroitesse du groupe et la solidarité qui en émane qui permettent aux békés de garder la primauté économique en Martinique. Néanmoins, le comportement endogamique des Blancs de l'île prend également, et encore, son inspiration dans le désir de ceux-ci de garder « la pureté du sang », l'« atout » principal (dans l'optique de la Martinique post-esclavagiste) qu'ils possèdent, et « l'unique „barricade“ encore dressée »<sup>37</sup> entre la population blanche et la population de couleur.

Cette dernière est représentée en premier lieu par les Mulâtres, la composante raciale qui offre une grande variété de types intermédiaires : outre les mulâtres « blancs », les plus proches des Blancs grâce à une couleur claire de la peau et grâce aux cheveux lisses, et les mulâtres « bruns », on y trouve aussi des « câpres », à cheval entre les Noirs et les mulâtres, et moins habituellement des « chabins » alliant d'une façon surprenante des traits négroïdes au traits du type blanc (i.e. une peau et des yeux clairs aux cheveux noirs crépus, ou une peau foncée aux cheveux blonds ou roux, toutefois crépus).<sup>38</sup>

Les Mulâtres, porteurs principaux de l'assimilation, et qui, après l'abolition de l'esclavage, profitaient le plus de l'accès à l'éducation scolaire, ont formé l'*intelligentsia* de la population de couleur, ainsi que, tout en accédant à une ascension économique, le fond de la classe moyenne de la société post-esclavagiste. En

---

<sup>36</sup> in M. Leiris, Op. Cit., p. 39 ; M. Leiris cite, entre autres, un dicton créole qui saisit très bien le caractère de cette « caste » antillaise : « „Tout' béké cé béké. Béké quimbé la queue béké“ (Tous les „békés“ c'est des „békés“, un „béké“ tient [toujours] la queue d'un [autre] „béké“). », *ibid.*, p. 40

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 137

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 119

essayant de s'éloigner le plus possible du passé esclavagiste de leurs ancêtres, ils méprisent en général tout travail manuel. Ayant reçu une formation classique, ils poursuivent habituellement les carrières de fonctionnaire (en Martinique ou ailleurs en France) et des professions libérales.

Vu que la montée économique de ce groupe s'est effectuée au détriment des petits Blancs, ces derniers peuvent voir encore aujourd'hui en les Mulâtres leurs rivaux principaux, et les accuser de singeries, d'avidité de promotion sociale, d'immoralité dans la poursuite de leurs carrières, etc.<sup>39</sup> Les mauvaises langues parlent même des Mulâtres comme de la « race bâtarde », en les considérant comme des « fruits non seulement du métissage mais de l'illégitimité »<sup>40</sup>.

Les Mulâtres, à leur tour, gardent un dédain des Noirs<sup>41</sup> qui ressemble au mépris des Blancs envers la population de couleur. Cette attitude s'avère exceptionnellement forte dans la haute bourgeoisie mulâtre qui ne désire pas se nigrifier davantage et les Mulâtres, se sentant supérieurs aux Noirs, se font alors critiquer par ces derniers : « Mulât' ka oublié qui nég'esse c'est maman-li » (le mulâtre oublie que la négresse est sa mère)<sup>42</sup>.

Quant aux Noirs, ils portent le plus grand fardeau du passé esclavagiste de la Martinique. Les Noirs sont toujours pris pour des éléments plutôt indésirables dans le milieu blanc aussi bien que mulâtre, puisqu'ils incarnent littéralement l'histoire douloureuse de l'île : la couleur de leur peau est le symbole même de la servitude.

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 23

<sup>40</sup> Ibid., p. 162

<sup>41</sup> Mme Plovier m'a à ce propos raconté l'histoire qui est arrivée à son fils pendant qu'ils rendaient visite à ses parents en Martinique. Le garçon, un mulâtre plutôt clair, mais éduqué en France et ne connaissant donc pas „l'étiquette“ martiniquaise, s'est vu reproché par sa grand-mère d'avoir joué au basket-ball avec les enfants noirs.

<sup>42</sup> in M. Leiris, Op. Cit., p. 121

De plus, le caractère de leurs activités professionnelles rappelait longtemps les occupations quotidiennes des anciens esclaves, car c'était, et c'est, toujours essentiellement la race noire qui fournissait la grande partie des ouvriers et des travailleurs agricoles saisonniers aux plantations.

Ce groupe se divisait en deux parties principales : les Noirs créoles, c'est-à-dire les descendants des esclaves noirs importés aux Antilles pendant l'ère esclavagiste, et les Noirs « Congo », les Africains qui sont venus aux Antilles après la deuxième abolition de l'esclavage de 1848 pour remplacer la main-d'œuvre qui s'était enfuie des plantations après la libération des esclaves. D'après Leiris, les seconds étaient obligés de faire face non seulement à l'ostracisme des Blancs et des Mulâtres, mais aussi des Noirs créoles qui voyaient en eux de nouveaux esclaves, encore plus indignes que les anciens parce qu'ils avaient accepté de faire le travail que les anciens esclaves avaient refusé de poursuivre. Les tendances racistes n'épargnaient alors pas même les groupes de Noirs : outre leur mépris des Africains, ils se révélaient plutôt répulsifs à contracter des alliances matrimoniales avec les Indiens, la communauté au statut social longtemps le plus bas en Martinique. (Aujourd'hui, il est plus difficile de constater aussi clairement l'existence de telles préjugés à l'intérieur de la population noire de l'île, car la littérature actuelle abordant la problématique raciale en Martinique se centre essentiellement sur les relations entre Blancs et Noirs, respectivement gens de couleur, et néglige, il nous semble, la possible stratification relationnelle au sein du groupe même.)

Les Indiens, aux Antilles appelés péjorativement « coolies », mot devenu le synonyme du serf dans le milieu antillais de



couleur<sup>43</sup>, se sont installés aux Antilles au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, et, de même que les Noirs de la deuxième vague migratoire, ont repris le travail abandonné par les esclaves libérés. Même si le teint assez foncé de leur peau les rapprocherait des Antillais de couleur, d'après Leiris les Indiens se sentaient comme membres de la race blanche et donc supérieurs aux Noirs. Malgré la réussite économique d'une partie de cette communauté, les Indiens n'ont pas su pendant longtemps s'intégrer dans le reste de la société antillaise. Néanmoins, aujourd'hui, il semble que ce blocage social soit surmonté, l'héritage culturel indien étant accepté en tant qu'une des composantes inséparables de la culture créole.

S'il y a des progrès qui s'imposent dans la société martiniquaise, il est malheureusement impossible de constater que tout vas pour le mieux. Les Martiniquais sont toujours emprisonnés dans le labyrinthe de leur passé et il semble que le préjugé de couleur, comme la fleur du lys sur la peau des anciens esclaves, soit marqué pour toujours dans leur esprit.

C'est également dans cette optique historico-sociale qu'il faut voir les rapports des Martiniquais envers leurs deux continents-mères principaux, l'Europe et l'Afrique, les rapports extérieurs de la Martinique qui sont aussi complexes que les rapports intérieurs des habitants de l'île.

### **I.3. Les Martiniquais et les continents de leurs aïeux**

En énumérant les traumatismes fondamentaux de la société martiniquaise, Edouard Glissant parle du problème de l'espace

---

<sup>43</sup> in M. Leiris, Op. Cit., p. 29

non-possession, du « sentiment obscur d'être littéralement de passage sur leur terre »<sup>44</sup> qu'éprouvent les Martiniquais. Il semble que les Martiniquais n'aient jamais accepté l'île de la Martinique comme leur terre, cherchant toujours à s'évader vers la France, la Mère-Patrie. En même temps, l'influence de la matrice originelle, l'Afrique, sur la vie quotidienne de la Martinique est, malgré la contestation de la part des insulaires, indéniable : la couleur de la peau rappelant la chaleur du soleil brûlant la terre, les cheveux crépus faisant penser à l'herbe séchée des savanes africaines, les contes des das et des conteurs antillais renouant avec les histoires entendues jadis autour du feu, échappées des lèvres des griots.

La société martiniquaise, nous l'avons vu, est née dans des conditions très spécifiques. Ainsi, pour comprendre la complexité des relations et réactions propres aux habitants de cette île enchantée, il nous faut encore étudier le rapport des Martiniquais aux pays d'origine de leurs ancêtres.

### **I.3.1. Les Martiniquais et la Métropole**

La relation de la Martinique envers la France paraît déterminante pour l'intelligence de la (non)construction de l'identité proprement martiniquaise. L'analyse des discours politiques d'avant la deuxième guerre mondiale<sup>45</sup> montre l'infantilisation profonde de l'être politique martiniquais. En présentant l'île et tous ses habitants comme enfants de la Mère-Patrie généreuse qui veille sur le salut de ses petits en gardant le cordon ombilical nourrissant, les politiciens martiniquais ont renforcé le lien entre la France et la Martinique, mais ont appris en même temps à leurs compatriotes l'irresponsabilité face à leur

---

<sup>44</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 149

<sup>45</sup> effectuée par R. D. E. Burton dans son livre *La famille coloniale. La Martinique et la Mère Patrie 1789-1992*, Op. Cit.

destin en tant que communauté (la mère française prenant elle-même des décisions pour ses enfants martiniquais qui ne font que les accepter et les appliquer), et ont par conséquent empêché la construction d'un Je collectif martiniquais. Le cordon ombilical se transforme ainsi du nourrissant en étouffant l'esprit de collectivité qui pourrait emmener la Martinique vers une réelle indépendance culturelle et politique.

A cette époque-là, l'esprit populaire met souvent en opposition les Blancs de l'île avec les Blancs métropolitains, donnant ainsi naissance à l'image du « bon Béké », c'est-à-dire bon Blanc qui essaie d'agir contre les malheurs des « petits Martiniquais » de couleur (le meilleur exemple du « bon Béké » serait bien sûr Victor Schœlcher, le Père de l'abolition).

Cependant, depuis la loi d'assimilation voté en 1946, la Métropole ne représente plus une mère généreuse, soucieuse de ses enfants, mais plutôt une marâtre étouffant ses petites pupilles d'outre-mer, car jusqu'au vote de la régionalisation dans les années 1980, les démarches d'unification avec la France métropolitaine ont des effets plutôt dévastateurs sur la situation socio-économique de la Martinique : le taux de chômage ne descend pas, les mesures d'ordre social ne sont appliquées que très lentement, et les békés, obligés par la loi de donner aux employés des salaires plus élevés de même que d'assumer des frais sociaux, ne s'y soumettent qu'avec un énorme déplaisir ; de plus, la France envoie ses administrateurs et cadres en Martinique, qui prennent le travail des Martiniquais. La France et ses habitants perdent ainsi leur bonne réputation auprès des Martiniquais qui ne se soucient guère d'avantage de l'accommodement des métropolitains. Il s'y produit ainsi une crise de confiance à l'égard de la métropole qui unit toutes les catégories sociales de la Martinique. La

départementalisation a donc un résultat paradoxal : les Martiniquais découvrent et commencent à explorer les profondeurs de leur « martinicité », tout en revendiquant plus d'autonomie. Néanmoins, ces revendications n'iront jamais jusqu'au déni collectif de leur francité : les Martiniquais se sentiront en général quand même français, ainsi qu'ils ne rompent jamais complètement les liens politiques et surtout économiques avec la Métropole<sup>46</sup>.

Outre la loi d'assimilation, la France métropolitaine a permis aux Martiniquais de dévoiler leur « martinicité » encore autrement. La grande majorité des Martiniquais partis en France afin de poursuivre des études ou une carrière administrative affirment qu'ayant subi pour la première fois les effets du racisme ouvert (celui des Antilles étant moins frappant puisque vécu et exprimé inconsciemment, automatiquement, mais jamais ouvertement ou expressément), ils ont compris qu'ils ne sont pas Français comme les autres métropolitains. Regardés comme Autres, ils se sont finalement vus autres aussi.<sup>47</sup> La France est donc pour beaucoup de

---

<sup>46</sup> La Martinique est encore aujourd'hui fort dépendante des importations hors de l'espace caraïbe : en 2001, elle a été obligée d'importer 80% de biens d'équipement, 71% de biens de consommation et presque 55% de produits agro-alimentaires (pourtant toutes les importations ont marqué une baisse de 5 à 10% pendant les années quatre-vingt-dix). [D'après l'étude *L'économie martiniquaise au passage de 2000 : une trajectoire vertueuse ?* de l'INSEE, juin 2005, p. 23, [online], [cit. 2007-09-07], disponible à : [http://www.insee.fr/fr/insee\\_regions/martinique/publi/economie\\_ma.pdf](http://www.insee.fr/fr/insee_regions/martinique/publi/economie_ma.pdf)] Dans les années soixante-dix, Édouard Glissant parlait d'un « pays dépossédé » : la Martinique n'étant pour ses habitants qu'une « terre de passage », l'investissement dans les industries qui assureraient l'autosuffisance de l'île semblait inutile, et la Martinique se transformait ainsi en paradis tropical où les services sont développés, mais où la production industrielle propre à l'île n'existe pas si elle n'est destinée à être exportée. Aujourd'hui, en considérant la diminution des importations et une certaine croissance d'investissement des entreprises régionales, avant tout individuelles, il semble qu'il y ait enfin plus de volonté de développer la production économique de l'île. Pourtant, la Martinique reste toujours un département assisté par la Métropole.

<sup>47</sup> L'Eloge de la Créolité résume merveilleusement ce phénomène socio-psychologique, typique pour les Antilles françaises : « Nous avons vu le monde à travers le filtre des valeurs occidentales, et notre fondement s'est trouvé « exotisé » par la vision française que nous avons dû adopter. Condition terrible

Martiniquais le pays rêvé, mais en même temps le pays où le préjugé de couleur et la différence sont vécus d'une manière plus traumatisante qu'en Martinique même.

### **I.3.2. Les Martiniquais et l'Afrique**

Si la relation des Martiniquais à la France paraît compliquée, leur relation à l'Afrique, le pays originel des anciens esclaves martiniquais, n'est pas moins complexe.

Comme nous l'avons remarqué précédemment, l'héritage culturel d'origine africaine a longtemps été bafoué aux Antilles. Pour accomplir la réification des esclaves africains, les esclavagistes (et les colonisateurs en Afrique également) ont proclamé la culture africaine sans valeur pour l'Humanité, usurpant le droit de contribuer au patrimoine mondial pour l'Europe (éventuellement pour l'Asie). Les Africains, expatriés violemment aux Amériques, ont été ainsi privés de soutien psychologique. Le retour à l'Afrique, longtemps désespérément rêvé par les esclaves, s'est ainsi avoué non seulement impossible, mais surtout inefficace, parce que, hormis la liberté, il n'aurait pu leur restituer leur valeur humaine. Puisque, en fin de compte, les Africains n'étaient que des primitifs, des enfants de la Civilisation. D'où les tendances d'imiter la culture de l'esclavagiste qui sont tellement typiques pour les sociétés post-esclavagistes (encore plus que pour les sociétés simplement postcoloniales) : car le seul moyen de gagner l'estime du Blanc, c'était de faire sien son savoir vivre, son bagage intellectuel et sa façon de raisonner, pour montrer ainsi que l'Afrique des ancêtres est oubliée.

---

que celle de percevoir son architecture intérieure, son monde, les instants de ses jours, ses valeurs propres, avec le regard de l'Autre. » ; in J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *L'Eloge de la Créolité*, Paris, Editions Gallimard, 1993, p. 14

On voit alors que les Antillais ont été blanchis mentalement d'une façon considérable, jusqu'au point où quelques-uns ont renié complètement leurs origines africaines<sup>48</sup> : « Tout ceci résulte d'une *négativité* fondamentale, qui est l'ignorance ou le déni opposés par le Martiniquais à la réalité nègre de sa culture. C'est un Afro-Américain qui *s'ignore ou se refuse*. »<sup>49</sup> C'est aussi grâce à ce blanchiment mental, caractéristique avant tout des mulâtres, que s'est répandue aux Antilles l'image colonialiste de l'Afrique, d'après laquelle un Africain est un homme sauvage, brut, voire brutal.<sup>50</sup> D'où émanait aussi la tendance des Antillais de se surestimer par rapport aux Africains : l'Antillais, même si à la peau foncée, était un homme blanc d'esprit, donc un homme civilisé, tandis que l'Africain n'était qu'un homme-bête, primitif jusqu'à la moelle des os.

Quoi qu'il en soit de ce refus collectif de l'Afrique, l'héritage africain dans la culture créole des Antilles est incontestable. Il se traduit non seulement dans le savoir-vivre des Antillais (la tradition des récits oraux maintenue longtemps par les conteurs, la festivité de la mort, etc.), mais aussi, plus inconsciemment, dans les habitudes d'expression (manières de rire, intonations, mimiques, etc.), dans les attitudes corporelles et de gestes (la coutume des femmes de porter des objets sur la tête ou sur la paume de la main), voire, d'après quelques-uns, dans les traits d'ordre psychologique (« comme aptitude à un contact avec les choses, capacité

---

<sup>48</sup> Par exemple la mère de Mme Plovier, mariée à un Français de métropole, mais dont le père était un entrepreneur noir et la mère une Indienne, refuse constamment sa liaison avec l'Afrique, quel qu'elle soit, en disant : « Je n'ai pas d'origine africaine. »

<sup>49</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 497 dans les notes

<sup>50</sup> Mme Plovier témoigne, encore, à ce propos en déclarant : « J'avais peur des Africains, parce qu'on me disait qu'ils étaient sales. »

d'abandon aux sollicitations de l'instant, façon de goûter la vie, d'y introduire des formes et de la poésie »).<sup>51</sup>

Or il fallait attendre la Négritude, le mouvement fondé dans les années trente du XX<sup>e</sup> siècle à Paris par Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor, pour revaloriser l'Afrique et la place de l'héritage africain dans la culture antillaise/ martiniquaise. Restituant l'homme noir et ses cultures comme partie intégrante de l'Humanité, la Négritude a permis de changer la perception collective de l'Afrique aux Antilles, dont les habitants n'ont aujourd'hui plus autant de mal à accepter leurs origines africaines<sup>52</sup>. Elle ne saura cependant pas vaincre le préjugé de couleur, toujours présent dans la société martiniquaise (et antillaise en général).

L'île paradisiaque entourée de l'eau chaude de la mer des Caraïbes, telle est l'image habituelle de la Martinique dans l'esprit des Européens. Qui aurait soupçonné que la réalité de vie des habitants de cette île n'est pas aussi paradisiaque que sa nature ! La Martinique puisse être le paradis des touristes, elle en est moins le paradis de l'homme. Tabouisant leur passé esclavagiste, les Martiniquais ont seulement renforcé les effets traumatisants de celui-ci, phénomène qui est perceptible surtout dans l'impossibilité du peuple martiniquais de dire, après tout ce qu'il a vécu et ce qu'il vit actuellement, qui il est. Les Martiniquais constituent ainsi un peuple incapable de s'orienter dans l'héritage des générations précédentes, incapable de trouver son chemin à travers la forêt de souvenirs vers la lumière du jour.

---

<sup>51</sup> in M.Leiris, Op. Cit., p. 63

<sup>52</sup> Le propos de Mme Plovier, qui serait jugé, il n'y a pas si longtemps, assez audacieux, en donne la preuve : « Moi, je me sens noire, je me sens quand même très proche des Africains. »

La forêt s'oppose en participant, elle est la chaleur primitive.  
La vaincre est *l'objectif*, être vaincu par elle est le vrai sujet.  
Ce n'est pas le Jardin Éternel, c'est la force située et datée,  
mais qui dérobe son site et sa datation. La forêt est le dernier  
argument du Mythe dans son écho actuel de littérature.<sup>53</sup>

C'est précisément ici, dans l'obscurité de cette forêt imagée,  
que commence notre quête littéraire. Les écrivains seront nos  
guides : défrichant la forêt de l'oubli pendant des années pour  
laisser entrer les rayons chaleureux du *soleil de la conscience*<sup>54</sup>, ils  
sont aujourd'hui ceux qui connaissent le mieux cette terre hostile  
de l'Homme martiniquais et sont seuls en mesure de nous en  
raconter les passages tourmentés de leur histoire. Dans les chapitres  
suivants, nous allons alors laisser la parole à ces marrons  
intellectuels de la Martinique pour ainsi découvrir les spectres de  
leur pays!

---

<sup>53</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 260

<sup>54</sup> Nous reprenons la notion métaphorique du „soleil de la conscience“ d'Edouard Glissant.



## **II. Littérature comme instrument de la thérapie collective**

Comment écrire alors que ton imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à des images, des pensées, des valeurs qui ne sont pas les tiennes ? Comment écrire quand ce que tu es végète en dehors des élans qui déterminent ta vie ?

Comment écrire, dominé ?

Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*

La littérature, est-elle un miroir de l'homme, un miroir de la société ? Ou bien est-elle un espace où l'homme et la société se construisent ? En décidant de la vraie fonction de la littérature, la critique littéraire marxiste se déciderait plutôt pour la première option, tandis que la critique de l'Ecole anglaise choisirait la deuxième. Pourtant, pouvons-nous dire quel courant critique a raison et lequel se trompe ? Les deux ont raison. La littérature est une entité complexe qui ne peut pas être définie en une seule théorie. De même, la société ou l'Homme ne peuvent pas être réduits en une seule phrase accomplie.

La littérature est un espace créé par l'homme et pourtant un espace qui existe au-delà de l'homme. C'est un espace où l'homme consigne ses impressions, ses pensées, ses désirs et ses traumatismes. Or la littérature n'est pas qu'une consigne pour bagages qui pèsent sur l'âme humaine, elle est aussi un puits qui

cache dans ses profondeurs une potion magique, le remède des maux de l'homme.

Les maux de l'homme martiniquais, nous en avons vu l'esquisse dans le chapitre précédant. Un être dédoublé, subconsciemment luttant avec la voix feutrée de ses instincts humains, culturels et linguistiques, que peut donc faire la littérature pour lui ? Elle peut laisser parler la voix interne, la laisser raconter toutes les histoires vieilles comme l'univers, pour ainsi faire apprendre à l'homme martiniquais qui il est véritablement.

Dévoiler donc ce substrat identitaire qu'est l'inconscient collectif des Martiniquais, étudier les conditions de sa naissance et de son développement, restituer le passé qui l'a construit, voilà le but principal des écrivains martiniquais du XX<sup>e</sup> siècle. Si la Martinique a besoin de se comprendre, ils lui donneront les indices pour l'aider à retrouver son intégralité identitaire. Nous allons donc consacrer ce deuxième chapitre aux techniques littéraires qui permettent aux trois générations d'écrivains martiniquais de suggérer à leurs lecteurs antillais les bonnes directions menant vers le Je authentique de leur collectivité.

## **II.1. Que la voix libératrice parle !**

La forêt de l'oubli que les écrivains martiniquais nous font visiter, est une métaphore, aussi pathétique qu'elle puisse paraître, de l'âme colonisée, de l'univers intime de l'homme assimilé. Cette âme est à l'intérieur déchirée entre deux mondes opposés : le monde de la population autochtone, et le monde du colonisateur. D'après Albert Memmi, le colonisé n'a que deux possibilités pour fermer et guérir sa plaie interne : soit devenir autre, accepter donc

le monde du colonisateur comme le sien et le colonisateur comme son idéal suprême qu'il ne peut atteindre que par sa propre disparition dans cet idéal ; soit reconquérir l'indépendance de son monde et restituer ainsi sa pleine valeur, amputée par la colonisation.<sup>55</sup> Les Martiniquais d'avant le XX<sup>e</sup> siècle ont choisi la première voie – la voie de l'assimilation. Or, assimiler ne veut pas dire créer, mais seulement imiter. Pour Glissant, la Martinique de cette période-là n'est qu'un pays obsédé de l'imitation où « l'imitation est la règle »<sup>56</sup>, le « pays où l'apparence a constamment pris le pas sur le réel »<sup>57</sup> ; tout ce qu'on y produit n'est que du pur mimétisme. Pourtant, « [l]a pulsion mimétique est une violence insidieuse »<sup>58</sup>, « la violence la plus extrême qu'on puisse imposer à un peuple ; d'autant qu'elle suppose le consentement (et même, la jouissance) du mimétisé »<sup>59</sup>. L'imitation viole l'être original de l'homme en limitant les possibilités de son expression naturelle par l'imposition artificielle des normes éthiques et esthétiques qui sont externes à la société en proie au mimétisme. Ainsi, elle mène vers l'aliénation majeure de l'individu, qui, en se projetant au niveau de la collectivité, peut, par conséquent, empêcher une réalisation nationale qui donnerait un appui politique à la collectivité en quête de sa place dans le monde. (Mais l'homme en tant qu'individu, peut-il définir qui il est sans savoir d'où il vient?)

En termes culturels, l'assimilation de la Martinique veut donc dire que les Martiniquais ne produisent pas de leur plein gré, mais seulement dans le souci de se rapprocher à la source des normes

---

<sup>55</sup> in A. Memmi, *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur.*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1973, p. 148-9

<sup>56</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 24

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 33

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 47

<sup>59</sup> *ibid.*, p. 105-6

qu'ils absorbent passivement en acceptant, sans réflexion quelconque, les données et les schémas importés par la culture assimilatrice. Ainsi, on arrive au triste résultat, brillamment récapitulé par René Ménéil :

« Des Martiniquais, [...] Des gens qui ont derrière eux trois siècles de Récitation et qui toujours vinrent aux assises de la Culture les mains vides, n'ayant jamais rien fait. Nous avons LU la culture des autres. »<sup>60</sup>

Dans ces conditions-là, toute ambition de *créer*, c'est-à-dire produire un original sans recours aux modèles de la culture imposée, devient un acte de résistance contre l'ordre instauré par l'assimilation, car « *créer* c'est s'opposer à la volonté de décervelage du système »<sup>61</sup>. Or créer suppose tout d'abord l'existence d'une prise de conscience du créateur : une prise de conscience d'autant plus signifiante qu'elle contient en soi la volonté de combattre l'aliénation (causée par l'assimilation) qu'elle avait découverte. L'écriture a dans ce processus une position privilégiée puisque l'homme appréhende le monde qui l'entoure à l'aide des mots : pour assumer pleinement la réalité des choses, il lui faut les nommer. Mais « [p]arler c'est agir : toute chose qu'on nomme n'est déjà plus tout à fait la même, elle a perdu son innocence »<sup>62</sup>. Pour que les Martiniquais puissent apaiser leur déchirement interne, il est nécessaire que le concept de l'assimilation et ses effets sur la société martiniquaise perdent enfin leur prétendue innocence. Ils doivent être nommés, décrits par les mots justes pour que leurs « victimes » voient enfin la vérité

---

<sup>60</sup> in R. Ménéil, « Naissance de notre art », *Tropiques*, n° 1, avril 1941, p. 59 ; in *Tropiques*, 1941-1945 collection complète, Paris : Editions Jean-Michel Place, 1978

<sup>61</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 204

<sup>62</sup> *ibid.*, p. 29

dévoilée et peuvent prendre le destin dans leurs mains. Puisque l'assimilé est comme l'esclave, ni l'un ni l'autre ne sont leurs propres maîtres. La littérature offre ces mots sacrés. Ainsi, tout acte original de l'écriture produit dans la société colonisée gagne tout de suite une dimension politique. En créant, l'écrivain agit au nom de sa communauté entière, exposant ainsi à nu la violation assimilatrice de l'individu et de la collectivité comme telle.

C'est ce qui nous permet de considérer la littérature martiniquaise comme une littérature engagée. « [E]crire c'est une certaine façon de vouloir la liberté ; si vous avez commencé, de gré ou de force vous êtes engagé. »<sup>63</sup> Mais les écrivains martiniquais ne sont pas engagés uniquement parce qu'ils écrivent, mais parce que leur écriture a un but supérieur à l'art : ce but est la vie humaine même. « L'écrivain « engagé » sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. »<sup>64</sup> Si, d'après Glissant, la société martiniquaise est donc une société irresponsable, n'habituée qu'à recevoir au lieu de produire et à subir les décisions des autres au lieu de les faire elle-même, l'écriture peut servir comme un moyen de changer cette société assimilée, de la rendre plus responsable, car l'écrivain « [choisit] de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet ainsi mis à nu leur entière responsabilité. »<sup>65</sup> Le désir principal des écrivains martiniquais est de voir leur société mûrir. Or, il n'y a pas de maturité sans responsabilité. C'est pourquoi, aux yeux de nos écrivains, il est nécessaire que la Martinique dépasse le stade de l'assimilation. Pour Memmi, l'émergence d'une littérature de

---

<sup>63</sup> in J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris : Editions Galimard, 1948, p. 82

<sup>64</sup> *ibid.*, p. 30

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 31

colonisés/assimilés qui participe ainsi à « la prise de conscience de soi et de tout un groupe humain »<sup>66</sup> est « le signe de [la] maturité »<sup>67</sup> de la société colonisée/assimilée : le signe de la capacité du repli sur soi, de l'aptitude à réfléchir et à chercher plus loin. Bref, c'est le signe de la disposition du dépassement – de la libération.

Cependant, pour que le dépassement soit véritable, il faut que son impulsion sorte du cœur de l'individu et de la communauté mêmes : « Une politique et une poétique de la libération ne peuvent être que secrétées, non pas suggérées. »<sup>68</sup> Les écrivains n'aspirent donc pas à devenir les porte-parole de la collectivité entière : « Je ne prétends point [...] que l'écrivain, le principal et systématique producteur d'écrits, est la voix de son peuple [...]. »<sup>69</sup> Ils se mettent plutôt dans le rôle des initiateurs du peuple martiniquais dans la quête d'identité. Dans ce but, ils collectent et répertorient les souvenirs, les souffrances, la rage et la force inerte de la communauté, pour qu'ils puissent toucher l'inconscient collectif de la communauté, endormi ou offusqué, mais existant à l'intérieur de chacun des Martiniquais.

« Mais voici le Nous accablé, impossible, qui détermine en conséquence l'impossible du Je. La question à poser à un Martiniquais ne sera par exemple pas : « Qui suis-je ? », question inopérante au premier abord, mais bien : « Qui sommes-nous ? »<sup>70</sup>

En dévoilant cette substructure cachée du Nous martiniquais, les écrivains permettent à l'individu de trouver son identité

---

<sup>66</sup> in A. Memmi, *Op. Cit.*, p. 138

<sup>67</sup> *ibid.*, p. 139

<sup>68</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, *Op. Cit.*, p. 158

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 543

<sup>70</sup> *ibid.*, p. 265-6

personnelle. Puisque la construction de la psyché de l'homme dépend à la base de l'environnement dans lequel l'homme grandit et qui influence sa façon d'appréhender le monde ; la compréhension du caractère et du fonctionnement de cet environnement permet à l'homme de comprendre aussi ses automatismes hérités de l'éducation. « Le message est, en fin de compte, une âme faite objet. »<sup>71</sup> Les œuvres d'écriture des écrivains martiniquais doivent être comprises dans cette perspective-là : la fiction ne prétend pas passer pour la réalité, mais elle essaie d'apprendre au lecteur à percevoir la réalité dans toute sa crudité, sans fards des fausses promesses de l'avenir (que la voie de l'assimilation leur semble offrir) ; elle donne les indices pour le déchiffrement du monde et, par conséquence, du Je authentiquement martiniquais. « C'est bien ici le paradoxe de la fiction qui devient un lieu d'appréhension de réel. »<sup>72</sup>

## **II.2. Les procédés de (re)construction de l'identité dans la littérature martiniquaise**

Si la littérature martiniquaise peut donc être considérée comme engagée, cela est dû au choix effectué par les écrivains de notre recherche, qui ont opté pour la deuxième voie proposée par Albert Memmi : la reconquête de l'authenticité martiniquaise.

D'après Fanon, le peuple colonisé est « [t]out peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise

---

<sup>71</sup> in J.-P. Sartre, Op. Cit., p. 42

<sup>72</sup> in A. Ntonfo, « Écriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique », *Francophonie et identités culturelles*, Paris, Editions Karthala, 1999, p. 73

au tombeau de l'originalité culturelle locale »<sup>73</sup>. Le but de l'écriture authentique du colonisé serait donc de restituer cette dernière dans, ou par le biais de, son œuvre. Néanmoins, en parlant de la société martiniquaise, issue de la colonisation sans aucune base culturelle préexistante, commune à toute la collectivité, on doit se poser la question « quelle est donc cette originalité locale ? » Glissant pense qu'il s'agit de la culture populaire du temps du système des Plantations, l'une des trois formes de résistance populaire contre l'ordre esclavagiste en Martinique ; la culture orale qui « fonde aujourd'hui notre 'profondeur', le ça qui nous est à découvrir »<sup>74</sup>. Longtemps transmise grâce aux conteurs parmi les esclaves et plus tard parmi le peuple paysan, vivace et en constant changement dans son oralité, elle a disparu sous le poids de l'assimilation, incapable de lutter contre la fixité terrorisante des pages écrites.

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 [...].<sup>75</sup>

Suffit-il d'essayer de les retrouver ? Certainement non, puisque la culture doit vivre, non pas être seulement dans l'état de survie. Épousseter la culture populaire du système des Plantation ne suffit pas pour retrouver l'authenticité de la culture martiniquaise, car elle n'est plus actuelle aujourd'hui. « [...] prendre le relais de la tradition orale ne doit pas s'envisager sur un mode passéiste de nostalgique stagnation, de virées en arrière. »<sup>76</sup> Il faut créer une

---

<sup>73</sup> in F. Fanon, Op. Cit., p. 14

<sup>74</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 310

<sup>75</sup> in J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *L'Eloge de la Créolité*, Paris, Editions Gallimard, 1993, p. 25

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 36



culture authentique en fondant le travail sur l'héritage de la culture populaire. Mais cet héritage dort dans les profondeurs de l'inconscient martiniquais. Les écrivains se sont alors donnés pour objectif de le réveiller de son long sommeil en réconciliant dans leur écriture l'homme martiniquais avec sa terre et son histoire.

Nous touchons ici à l'une des deux problématiques principales de la littérature martiniquaise (et antillaise plus généralement) : la question de la reconquête de l'espace-temps réel, indispensable pour la renaissance identitaire de la Martinique. Glissant pense que l'espace-temps ici « n'est pas vécu globalement comme sécurisant »<sup>77</sup> puisqu'il n'est pas maîtrisé. La terre est perçue comme étrangère, l'Histoire ne raconte pas les expériences du peuple. Les écrivains vont alors, en premier lieu, essayer de sécuriser le rapport de leurs compatriotes à leur environnement spatial et temporel.

### **II.2.1. Le paysage – le dépositaire de l'identité**

L'expression s'arme de l'adéquation de l'homme à son pays ; adéquation : connaissance, fondement, ardeur. Pourquoi cette élection de la terre ? Parce qu'elle est, dans la naissance de l'homme, la première et s'il se trouve la seule force à laquelle il puisse demander force.<sup>78</sup>

Nous avons déjà esquissé le rapport difficile des Martiniquais à leur terre. Il peut nous sembler presque paradoxal que l'on caractérise ce rapport comme aliéné, bien que longtemps l'histoire et l'économie de la Martinique « tournaient » autour de la terre :

---

<sup>77</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 148

<sup>78</sup> in E. Glissant, *L'Intention poétique*, Op. Cit., p. 144

c'est, entre autres, pour la position stratégique du pays que l'île a été colonisée, ses habitants sont venus soit pour exploiter la terre, soit pour la travailler, la terre était pendant des siècles la source de la richesse de l'île ; et c'est le paysage de l'île qui a attiré depuis toujours les Européens, représentant pour eux le paradis perdu, et qui fournit ainsi, surtout actuellement, le pain d'une partie importante de la population de l'île. Or ce rapport à la terre est aliéné parce que les Martiniquais ont appris à regarder leur terre par les yeux de l'Autre (Glissant écrit : « le mythe de la citoyenneté française [...] contrarie l'enracinement harmonieux ou non de l'homme martiniquais dans sa terre »<sup>79</sup>) ou qu'ils n'ont pas su s'en construire une vision positive et l'intérioriser. Arrachés violemment du vaste continent maternel et emmenés aux travaux forcés à perpétuité, on ne peut pas s'étonner que les Martiniquais se sentent sur l'île comme des prisonniers. D'où ce désir éternel de partir : pour revenir en Afrique (physiquement, rêve impossible, ou, du moins, symboliquement par le choix de la mort) ou pour « sauver » son existence en Métropole.

Or maintenant, indiquent les écrivains du XX<sup>e</sup> siècle, il est temps de vaincre ce traumatisme originel. Ils lancent un défi à toute la communauté martiniquaise : « Arriver à vaincre la fatalité de l'origine perdue. Arriver à recréer une terre d'accueil à partir d'une émigration forcée, arriver à s'enraciner au lieu même de l'exil et de la déportation. »<sup>80</sup> Puisque « la réunion avec la terre les réunira aussi avec leurs identités perdus, historique et culturelle »<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 149

<sup>80</sup> Daniel Maximin, in F. Simasotchi-Bronès, *Le roman antillais, personnages, espace et histoire. Fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 57

<sup>81</sup> in D. L. Anderson, *Decolonizing the Text. Glissantien Readings in Caribbean and African-American Literatures.*, New York, P. Lang, 1995, p. 75: „[...] the reunion with the land also reunites them with their lost historical and cultural identities.“

Le paysage (l'espace) est le témoin quasi-éternel de l'Histoire (le temps), aussi bien de l'individu que de la collectivité ; il est le conteur silencieux de nos mémoires, et dans le cas de l'amnésie, il peut déclencher la réapparition des événements oubliés. « Notre paysage est son propre monument : la trace qu'il signifie est repérable par-dessous. C'est tout histoire. »<sup>82</sup> Toutefois, il représente aussi la source de la puissance de la collectivité, si cette dernière partage le sentiment sécurisant de l'appartenance à lui, donc à quelque chose de fixe et de précis dans le monde, le sentiment qui est nécessaire pour la stabilisation et l'épanouissement de l'identité (individuelle ou collective). Or la Martinique ne prend pas racine dans sa terre, elle est comme une orchidée qui cherche sa nourriture culturelle dans l'écorce de l'arbre français. Dans une telle situation, la littérature va essayer de remplir la lacune, qui s'est créée entre le Martiniquais et son pays, en mettant l'élément spatial qu'est le paysage au centre même de la création littéraire : elle va essayer de faire s'enraciner l'orchidée.

« Le rapport à la terre, rapport d'autant plus menacé que la terre de la communauté est aliénée, devient tellement fondamental du discours, que le paysage dans l'œuvre cesse d'être décor ou confident pour s'inscrire comme constituant de l'être. »<sup>83</sup>

Ainsi, l'espace est dans la littérature martiniquaise souvent actantialisé, en devenant l'un des personnages du roman (ou l'un des motifs principaux de l'imaginaire poétique). Chez Césaire, l'espace est en même temps le miroir de la misère intérieure de son peuple (dans sa description presque apocalyptique de la misère des bidonvilles) et le gardien de ses beautés inouïes (dans les

---

<sup>82</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 32

<sup>83</sup> *ibid.*, p. 343

méditations sur la nature tropicale de l'île). Glissant aussi divise l'espace en deux types : la campagne est le dépositaire de l'histoire et de l'identité martiniquaises, et donc seulement son appropriation peut guérir la plaie ancienne au cœur du peuple de l'île ; tandis que la ville, centre de la culture assimilatrice, est le lieu d'égarement de l'âme martiniquaise. C'est seulement la Créolité qui va supprimer la bipolarité glissantienne en plaçant la ville comme centre de la culture créole sur l'île.

Ainsi, les trois générations d'écrivains en Martinique vont toutes essayer de créer des chemins imaginaires à travers la Savane, puisqu'ils savent que si « l'homme caribéen construit son espace, [...] en retour, celui-ci participe à sa construction identitaire. »<sup>84</sup> Aux Martiniquais d'emprunter ensuite ces sentiers pour se laisser emmener au cœur de la forêt de l'oubli. C'est de cette manière que les écrivains vont alors s'efforcer de pousser son public originaire de l'île à explorer avec eux respectivement les coins de leur pays et les profondeurs de leur inconscient collectif.

### **II.2.2. Les Martiniquais - les malades de l'Histoire**

La recherche de l'espace véritable ouvre l'esprit à la recherche du message transmis secrètement par les constellations spatiales : l'histoire ou le temps. Glissant parle de la société martiniquaise comme d'une société malade de l'Histoire non-assumée : l'Histoire, européocentriste dans la vision glissantienne, qui gomme l'individualité martiniquaise en omettant le vécu populaire ou non-officiel, ce vécu étant pourtant central pour la compréhension de la construction psychologique de la communauté. Les élogistes reprennent cette vision du vide

---

<sup>84</sup> in F. Simasotchi-Bronès, Op. Cit., p. 91

opprimant de l'Histoire, en décrivant le manque de l'histoire vraie ainsi :

Notre Histoire (ou plus exactement nos histoires) est naufragée dans l'Histoire coloniale. La mémoire collective est notre urgence. Ce que nous croyons être l'histoire antillaise n'est que l'Histoire de la colonisation des Antilles. Dessous les ondes de choc de l'histoire de France, dessous les grandes dates d'arrivée et de départ des gouverneurs, dessous les aléas des luttes coloniales, dessous les belles pages blanches de la Chronique (où les flambées de nos révoltes n'apparaissent qu'en petites taches), il y eut le cheminement obstiné de nous-mêmes. L'opaque résistance des nègres marrons bandés dans leur refus. L'héroïsme neuf de ceux qui affrontèrent l'enfer esclavagiste, déployant d'obscurs codes de survie, d'indéchiffrables qualités de résistance, la variété illisible des compromis, les synthèses inattendues de vie.<sup>85</sup>

Les écrivains ne se donnent pas moindre objectif que de retrouver ce « cheminement obstiné » du peuple martiniquais et de l'incorporer enfin dans son histoire. Ils vont donc questionner la mémoire collective, raturée et chaotique, tout en essayant de restaurer de la clarté dans ce chaos du passé confondu. L'histoire ici cesse d'être uniquement la matière des historiens (qui ont, en fin de compte, échoué dans leur travail, n'ayant pas été capables de remplir les attentes des sociétés antillaises, toutes sombrant dans le noir amnésique) : les écrivains prennent le relais dans la recherche du temps perdu, néanmoins, ils quittent l'exploration analytique du passé pour la remplacer par une exploration créatrice, génératrice de l'histoire : « La production de textes doit être à son tour

---

<sup>85</sup> in *L'Eloge de la Créolité*, Op. Cit., p. 36-7

productrices d'histoire, non en tant qu'elle déclenche un événement mais en tant qu'elle ressuscite à la conscience un pan tombé. »<sup>86</sup> Ils pratiquent tous ce que Glissant appelle *la vision prophétique du passé* – une vision fondée sur les connaissances mais produite par l'imagination de l'auteur qui tente ainsi de revivre les émotions dont aucune chronique ne parle et qui pourtant se cachent derrière l'incapacité des Antillais d'accepter leurs îlots comme leur propre pays. Or, cette vision doit aussi diriger le lecteur depuis le passé vers la contemplation du présent et la réflexion sur l'avenir : « L'homme colonisé qui écrit pour son peuple quand il utilise le passé doit le faire dans l'intention d'ouvrir l'avenir, d'inviter à l'action, de fonder l'espoir. »<sup>87</sup> Le retour vers l'histoire ne doit alors pas avoir pour objectif la conservation du passé, mais sa compréhension à partir de laquelle s'élève le chantier du présent où se construit l'avenir de la communauté.

Cette lecture littéraire de l'histoire martiniquaise dans la boule de cristal qu'est le temps perdu va nécessairement influencer l'élaboration du temps poétique et, par conséquent, l'architecture des œuvres romanesques. Le temps linéaire n'existe pas dans l'histoire populaire de la Martinique, cette histoire ne connaît pas de datation ni de chronologie. Elle se révèle aux écrivains-prophètes sous forme d'images laiteuses, plâtrées par le brouillard de l'oubli.

« Notre quête de la dimension temporelle ne sera donc ni harmonieuse ni linéaire. Elle cheminera dans une polyphonie de chocs dramatiques, au niveau du conscient comme de

---

<sup>86</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 345, dans les notes

<sup>87</sup> in F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Editions Gallimard, 1991, p. 280

l'inconscient, entre des données, des « temps » disparates, discontinus, dont le lié n'est pas évident. »<sup>88</sup>

Le temps littéraire sera donc aussi diffracté que le temps réel aux Antilles. Mais petit à petit, les pans de mémoire rétablis par l'écriture vont se réunir pour créer une histoire générale du pays : générale puisque considérant toutes les strates sociales, tous les événements qui n'ont pas eu précédemment la chance d'être éternisés. C'est ainsi que la littérature s'engage(ra) à restaurer le temps aux Martiniquais.

Laissons le dernier mot à Glissant, père de l'Antillanité, « en guise de manifeste littéraire » :

Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit « fouiller » cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel.

Parce que la conscience antillaise fut balisée de barrières stérilisantes, l'écrivain doit pouvoir exprimer toutes les occasions où ces barrières furent partiellement brisées.

Parce que le temps antillais fut stabilisé dans le néant d'une non-histoire imposée, l'écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée, c'est-à-dire à dévoiler la vivacité féconde d'une dialectique réamorcée entre nature et culture antillaises.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 344

<sup>89</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 227-8

### **II.3. Réinventer le langage, retrouver son expression authentique**

Néanmoins l'entreprise littéraire de ré-ancrage de l'homme martiniquais dans son espace-temps réel ne pourrait s'effectuer sans que la question du langage soit résolue. Car « la langue est la première patrie de tout écrivain. »<sup>90</sup> En fait, toutes les littératures francophones joutent avec le problème poignant du plurilinguisme, encore un héritage importun du colonialisme. Memmi mentionne comme caractéristique majeure du colonisé son dualisme ou « déchirement essentiel du colonisé [qui] est particulièrement exprimé et symbolisé dans le bilinguisme colonial ».<sup>91</sup> L'écrivain francophone se trouve ainsi dans une situation difficile par rapport à son collègue de plume européen : l'invention de son propre langage littéraire n'est pas seulement une question de style, mais une question existentielle puisqu'elle implique aussi une décision de l'ordre identitaire. La langue est pour l'homme le moyen d'expression de ses pensées et de ses impressions les plus intimes. Mais comment concevoir la réalité de notre vie quand nos moyens linguistiques nous trahissent dans nos efforts de le décrire ?

Les écrivains martiniquais sont ainsi divisés entre le français, la langue dominante dans la communication officielle, et le créole, la langue maternelle de la plupart des habitants de l'île, mais très limitée dans ses moyens d'expression littéraire. Raphaël Confiant indique, que le créole, langue « essentiellement rurale et orale »<sup>92</sup>,

---

<sup>90</sup> in J. Bernabé, « Choix de la langue et créativité littéraire chez Aimé Césaire », *Aimé Césaire, une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle : actes du colloque en célébration du 90<sup>e</sup> anniversaire d'Aimé Césaire*, sous la direction de Christian Lapoussinière, Paris, Présence africaine, 2003, p. 225

<sup>91</sup> in A. Memmi, *Op. Cit.*, p. 135

<sup>92</sup> in R. Confiant, « Questions pratiques d'écriture créole », in *Ecrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, 1994, p. 172



correspond parfaitement au vécu martiniquais, mais ne permet pas à l'écrivain de contempler par l'écriture le paysage martiniquais puisqu'elle ne dispose pas du niveau descriptif.

On le sait, il n'existe pas de société où le paysan s'extasie sur la beauté d'un arbre, d'un paysage ou d'une rivière (je parle d'un point de vue esthétique, bien sûr, et non productif). Vivant en symbiose étroite avec son milieu, il n'a pas besoin de l'esthétiser de manière verbale, scripturale ou picturale.<sup>93</sup>

De plus, outre le problème toujours irrésolu de son orthographe, le créole ne connaît pas la structuration chronologique du récit que permettent les langues européennes. Bref, écrire par exemple un roman (dans la forme attestée par la théorie littéraire) en créole est, en l'état présent de la langue, impensable. L'écrivain martiniquais est donc obligé, faute de moyens d'expression dans sa langue maternelle, de recourir à la langue dominante, le français : une langue qui suscite des sentiments confus parce que son utilisation quotidienne déresponsabilise, sinon anéantit l'usage du créole, mais qui en même temps étend les possibilités de communication avec le monde outre-caraïbe. Mais le français est pour l'écrivain martiniquais l'outil de trahison par excellence, puisqu'il le force à regarder le monde par le prisme propre à sa structure sémiotique. Citons encore Confiant:

Et le drame, pour moi, écrivain antillais, c'est que ni le cocotier ni la plage de sable blanc ne sont exotiques dans mon vécu quotidien mais, dès l'instant où, usant de la langue française, je m'attelle à les évoquer, je me retrouve

---

<sup>93</sup> *ibid.*

littéralement pris en otage, terrorisé au sens étymologique du terme par le regard réifiant de l'Occident.<sup>94</sup>

L'écrivain ne peut alors utiliser aucune des langues de son pays parce que ni l'une ni l'autre dans leur forme classique ne satisferait « son désir de dire le réel antillais »<sup>95</sup>. Pour répondre à ses besoins littéraires, il doit créer son propre langage : une synthèse des éléments des deux langues qu'il maîtrise, qui en compensera les lacunes d'ordre expressif.

Lise Gauvin parle à propos des écrivains francophones de la « surconscience linguistique de l'écrivain » qui fait que l'écrivain « est, à cause de sa situation particulière, condamné à *penser la langue*. »<sup>96</sup> La langue n'est pas ici un acquis, mais une matière brute destinée à être encore travaillée. « La langue, pour lui, est sans cesse à reconquérir. »<sup>97</sup> Il est constamment obligé de la remanier pour qu'elle puisse saisir authentiquement son vécu naturel. Ce type de travail avec la langue existante nous fait obligatoirement penser aux procédures linguistiques de la littérature mineure qui est caractérisée par Deleuze et Guattari ainsi :

Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure. Mais le premier caractère est de toute façon que la langue y est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 173

<sup>95</sup> *ibid.*, p. 174

<sup>96</sup> in L. Gauvin, « Écriture, surconscience et plurilinguisme : une poétique de l'errance », in *Francophonie et identités culturelles*, Paris, Editions Karthala, 1999, p. 15

<sup>97</sup> *ibid.*, p. 16

<sup>98</sup> in Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975, p. 29

On peut concevoir les Martiniquais comme une minorité culturelle et linguistique au sein de la nation française, dont quelques membres (les écrivains) déterritorialisent la langue majeure qu'est le français par leur pratique de la réinvention constante du langage littéraire qui consiste en la créolisation du français, donc en le processus qui bouleverse, qui mine les structures habituelles du français. Mais nous comprenons que Confiant conteste le rapprochement de la littérature martiniquaise au concept de la littérature mineure puisque le but des écrivains martiniquais n'est pas d'« emporter lentement, progressivement, la langue dans le désert »<sup>99</sup> comme le constatent Deleuze et Guattari à propos du projet littéraire de Kafka, mais au contraire, faire épanouir la langue française dans de nouvelles formes qui seront plus appropriées à la réalité de la Martinique. De même, la condition primordiale de la déterritorialisation de la langue d'après le modèle kafkaïen, c'est-à-dire « être *dans* sa propre langue comme un étranger »<sup>100</sup>, est absolument opposée au désir des écrivains martiniquais (qui sont depuis toujours les étrangers dans le français littéraire) de créer un langage qui sera enfin suffisamment *le leur*. La *surconscience linguistique* qui est certainement commune aux deux projets d'écriture n'aboutit alors pas au même résultat, et même si les créolistes parlent souvent de l'aspect négativiste de leurs efforts linguistiques, nous comprenons le travail du langage littéraire des écrivains martiniquais plutôt dans les termes positifs en tant que création de la langue authentique, plus que négation de la langue dominante.

Le premier à concevoir théoriquement le problème du langage de l'écriture pour les Martiniquais fut Edouard Glissant.

---

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 48

<sup>100</sup> *ibid.*

Mais le premier à essayer de « secouer les passivités linguistiques, de cesser d'introniser le français de France comme référent fondamental »<sup>101</sup> avait déjà été Aimé Césaire. Or, même s'ils partagent tous le même souci d'expression authentique dans l'écriture, chaque génération d'écrivains conçoit la « politique linguistique » de la littérature martiniquaise différemment.

### **II.3.1. La Négritude césairienne dynamite le français**

Bien que Césaire n'ait jamais créé quelconque théorie de la ré-conceptualisation du langage littéraire, il est le pionnier des efforts de destituer le français de son piédestal littéraire. Césaire est le premier à se rendre compte des difficultés langagières de la Martinique. Dans l'interview avec François Beloux, il constate :

Là, j'ouvre une parenthèse, car il y a un problème du langage aux Antilles ; pour un Africain, il se pose avec moins d'acuité que pour un Martiniquais. Quelle langue employer ? Un Africain peut, à la rigueur, se servir de son dialecte, mais nous, nous n'avons aucune langue...<sup>102</sup>

Le créole est bien sûr la langue maternelle pour la grande partie de ses compatriotes, et il la respecte comme telle, mais pour Césaire, cette langue n'est pas utilisable pour l'expression écrite : « Pour moi, l'écriture est liée au français, et pas au créole, c'est *tout*. »<sup>103</sup> Cependant, le français classique, plein de « formes pesantes », l'étouffait ; il n'était pas approprié à bien exprimer la révolution intime du poète de la Négritude qui venait de retrouver

---

<sup>101</sup> in A. Ntonfo, « Ecriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique », Op. Cit., p. 63

<sup>102</sup> in F. Beloux, Op. Cit.

<sup>103</sup> in J. Leiner, « Entretien avec Aimé Césaire », in *Tropiques*, Op. Cit., p. XIII

son Afrique intérieure. Pour démonter donc cet outil d'oppression linguistique et sémiologique, il a fait recours au surréalisme :

« [...] l'intérêt du surréalisme, c'est de foutre en l'air tout le conventionnel. Et je me suis dit : « Foutons en l'air tout le conventionnel, tout le français de salon, toutes les imitations martiniquaises de la littérature française, [...] ». »<sup>104</sup>

En s'inspirant du traitement surréaliste de la langue, Césaire est arrivé à libérer son langage des bornes du français métropolitain. Ainsi, il a trouvé le chemin de la descente dans les profondeurs de l'âme – il a donné la voix à son inconscient, créant de cette manière « une langue nouvelle, capable d'exprimer l'héritage africain. [...] Je voulais faire un français antillais, c'est-à-dire un français « nègre », [...]. »<sup>105</sup>. Césaire n'a donc rien contre l'usage du français par les écrivains martiniquais, mais seulement à condition que cet usage ne continue pas à aliéner l'écrivain et son public. S'il a opté pour le français, il a quand même essayé de « lui donner la couleur du créole ».<sup>106</sup>

On lui reproche souvent que son langage est trop hermétique, trop pénétré du vocabulaire érudit, ce qui rend sa poésie incompréhensible pour le public martiniquais. Lylian Kesteloot pourtant le défend en disant :

Il faut donc savoir que Césaire est en possession d'un vocabulaire beaucoup plus large que celui d'un universitaire français modèle courant. Et il serait parfaitement absurde de

---

<sup>104</sup> in « Aimé Césaire : « Le nègre fondamental » », in *Le Point*, n° 1605, 20 juin 2003, [online], [cit. 2007-11-22], disponible à : <http://www.lepoint.fr/content/debats/article?id=38497>

<sup>105</sup> in R. Depestre, « Itinéraire d'un langage : de l'Afrique à la Caraïbe ; Entretien avec Aimé Césaire », in *Europe : Martinique, Guadeloupe - littératures*, avril 1980, Paris : Europe et les Editeurs Français Réunis, 1980, p. 9

<sup>106</sup> in F. Beloux, Op. Cit.

lui en vouloir [...] parce que sa poésie était « savante », parce qu'il n'écrivait pas « pour le peuple », parce qu'il fallait creuser l'esprit pour le comprendre. Le géant ne se contente pas d'une habitation minuscule. Il lui faut une maison à sa mesure dans laquelle il peut entrer et se sentir à l'aise. Ainsi Césaire avec sa poésie. Il la bâtit à sa taille. Tant pis pour les nains !<sup>107</sup>

Les poèmes de Césaire ne sont pas calculés. Césaire, en tant que poète, se fait dicter ses mots intuitivement, il se laisse emmener par leur sonorité et construit ses poèmes autour des impressions que les mots lui inspirent. Alors, pour comprendre sa poésie, il ne faut pas seulement suivre le sens des mots qu'il met sur le papier, mais plutôt suivre la mélodie et essayer de surprendre entre les sons les significations qu'ils obtiennent pour lui. Ainsi, le langage césairien explose le français classique par son usage intuitif de cette langue.

### **II.3.2. Le langage glissantienne responsabilise le français**

Glissant, quant à lui, a suivi le même objectif, mais autrement. Tout d'abord, il a approfondi les réflexions par rapport au problème de la langue/du langage. Il a été également le premier parmi les écrivains antillais à définir comment forger le langage vrai des Antilles et ce que le langage de la littérature antillaise devrait représenter.

J'appelle ici langage une série structurée et consciente d'attitudes face à (de relations ou de complicité avec, de réactions à l'encontre de) la langue qu'une collectivité

---

<sup>107</sup> in L. Kesteloot, *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*, Issy les Moulineaux, Les classiques africains, Editions Saint-Paul, 1982, p. 16

pratique, que cette langue soit maternelle [...], ou menacée, ou partagée, ou optative, ou imposée.<sup>108</sup>

Le langage peut alors être construit à partir de n'importe quelle langue : « Dans toute langue autorisée, tu bâtiras ton langage. »<sup>109</sup> ; mais, comme chez Césaire, seulement à condition que l'usage de cette langue soit réfléchi. La volonté de générer un tel langage va nécessairement tout d'abord déclencher une méditation continue sur le caractère des langues à partir desquelles on forge le langage : c'est le signe du mûrissement de la communauté qui cherche ainsi son langage propre ; et c'est la base même sur laquelle on fonde le langage désiré.

[...] pour qu'une langue devienne langage, il importe qu'elle soit ressentie, vécu par la collectivité comme *sa* langue, non plus celle d'un autre, si fraternel puisse-t-il être.<sup>110</sup>

Glissant amorce sa réflexion sur le langage antillais authentique par l'examen de la situation des langues aux Antilles françaises. Le créole est pour lui une langue du détournement et de la ruse, construit par la dérision systématique du français, langue des maîtres. Mais depuis l'effondrement du système des Plantations, la prédominance du français dans toute la communication professionnelle ôta au créole sa fonction éminente (communication entre le maître et l'esclave) et amena le créole à l'état d'atrophie ou « l'incapacité de se développer fonctionnellement »<sup>111</sup> jusqu'au point où le créole est plus un patois francisé qu'une langue autonome (ce qui fait qu'en Martinique, on

---

<sup>108</sup> *ibid.*, p. 551-2

<sup>109</sup> in E. Glissant, *L'Intention poétique*, Op. Cit., p. 45

<sup>110</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 553

<sup>111</sup> *ibid.*, p. 541

définit le multilinguisme plutôt comme diglossique que bilingue ; et d'après Glissant c'est justement « le discours diglossique [qui] est la mesure de vécu aliéné »<sup>112</sup>). Si le créole est une langue purement orale, sans fonction génératrice de quoi que ce soit, le français n'est qu'une langue de consommation (des concepts, des modèles, des idées venus de l'Ailleurs), dont l'usage se fait sans réflexion et donc sans prise de responsabilité par rapport aux effets que cet usage puissent produire, ou une « [l]angue de délire. (Du désir. Du désir-être autre, du désir-être ailleurs.) »<sup>113</sup>, le moyen essentiel de l'aliénation de l'homme martiniquais.

Une des dérivées premières de mon travail de production en littérature tourne autour d'un tel souci : je suis d'un pays où se fait le passage d'une littérature orale traditionnelle, contrainte, à une littérature écrite, non traditionnelle, tout aussi contrainte. Mon langage tente de se construire à la limite de l'écrire et du parler ; de signaler un tel passage – ce qui est certes bien ardu dans toute approche littéraire. Je ne discours pas de l'écrit ni de l'oral au sens où on observe qu'un romancier reproduit le langage quotidien, qu'il pratique un style au « degré zéro de l'écriture ». J'évoque une synthèse, synthèse de la syntaxe écrite et de la rythmique parlée, de l'« acquis » d'écriture et du « réflexe » oral, de la solitude d'écriture et de la participation au chanter commun – synthèse qui me semble intéressante à tenter.<sup>114</sup>

Le langage glissantien essaie alors de surmonter ce fossé qui s'est construit aux Antilles françaises pendant les deux derniers siècles entre le créole et le français. Puisque aucune de ses langues n'est réellement la langue propre à la collectivité entière, mais les

---

<sup>112</sup> *ibid.*, p. 144

<sup>113</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 565

<sup>114</sup> *ibid.*, p. 439-440



deux coexistent à un degré différent dans chaque membre de la collectivité, la manière la plus juste pour aboutir au langage commun, qui serait appropriable pour la collectivité, semble être la synthèse des éléments fondamentaux des deux langues. Pour la langue littéraire qu'est aux Antilles (pour des raisons sus-indiquées) le français, cela signifie qu'elle doit se faire pénétrer par la turbulence de la parole créole. Pour Glissant cette transformation ne signifie pas la créolisation du français : « Il ne s'agit pas de créoliser le français, mais d'explorer l'usage responsable (la pratique créatrice) qu'en pourraient avoir les Martiniquais. »<sup>115</sup> Le langage glissantien ne déborde pas du vocabulaire créole ou créolisant qui y est plutôt rare. Le français se transforme en langage en se laissant envahir par le vécu martiniquais, aussi bien actuel qu'historique. Glissant utilise le français pour explorer l'univers martiniquais et chacune de ses découvertes laisse son empreinte dans le langage jusqu'à ce que le français glissantien puisse raconter toutes les souffrances de la Martinique d'une façon convenable : c'est un français syntaxiquement brisé comme le créole, comme toute l'histoire de son peuple ; c'est un français rythmé par les tam-tam du passé, par les claquements du fouet, par la palpitation du cœur marron, par les biguines et par les laghias. C'est un français investi de l'âme antillaise.

### **II.3.3. Le langage de la Créolité réhabilite le créole**

Les écrivains de la Créolité ont repris ces efforts de l'élaboration du nouveau langage (dans le sens glissantien), ils les ont amplifiés, voire poussés à l'extrême, dans le but de rapprocher la littérature martiniquaise du public martiniquais, souvent désintéressé de l'entreprise littéraire de ses compatriotes.

---

<sup>115</sup> *ibid.*, p. 601

Les auteurs de *L'Eloge de la Créolité* se sont beaucoup inspirés par les essais de Glissant. Pour ce qui est de leur approche théorique de la problématique, ils ne font souvent que réécrire les idées déjà postulées par Glissant :

Hors donc de tout fétichisme, le langage sera, pour nous, l'usage libre responsable, créateur d'une langue. Ce ne sera pas forcément du français créolisé ou réinventé, du créole francisé ou réinventé, mais notre parole retrouvée et finalement décidée.<sup>116</sup>

Néanmoins, il existe une différence entre les « élogistes » et Glissant : ce dernier pense que le langage authentique pour la Martinique est seulement à inventer parce que son prédécesseur, le créole, a été sans retour évincé par le français ; et ces inventeurs doivent s'inspirer non seulement des bribes du créole qui ont survécu à l'assimilation, mais aussi de tout le réel martiniquais. Les élogistes, cependant, considèrent le langage comme déjà existant : le langage pour eux, c'est le créole, le français érodé par les siècles du vécu antillais, et le devoir de la littérature sera seulement de rétablir ce langage et son esthétique dans son ancienne vivacité :

Nous nous sommes approprié cette dernière. Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphosé beaucoup. Nous l'avons enrichie tant dans son lexique que dans sa syntaxe. Nous l'avons préservée dans moult vocables dont l'usage s'est perdu. Bref, *nous l'avons habitée*. En nous, elle fut vivante. En elle, nous avons bâti notre langage, ce langage qui fut traqué par les kapos culturels comme profanation de l'idole qu'était devenue cette langue. *Notre littérature devra témoigner de*

---

<sup>116</sup> in *L'Eloge de la Créolité*, Op. Cit., p. 47

*cette conquête*. [...] La littérature créole d'expression française aura donc pour tâche urgente d'investir et de réhabiliter l'esthétique de notre langage. C'est ainsi qu'elle sortira de l'usage contraint du français qui, en écriture, a trop souvent été le nôtre.<sup>117</sup>

Le langage littéraire des élogistes sera donc un français subverti, « nourri aux sources et à l'esthétique de l'oralité »<sup>118</sup>, enrichi par les douces sonorités du créole, pour que l'oreille antillaise puisse y retrouver la musique de son quotidien ; un français plus créolisé lexicalement que le français glissantien, mais suivant les mêmes tendances dans sa rythmique et sa syntaxe.

Bien que peu innovateurs dans la théorie, les élogistes manifestent l'originalité de leur approche de la question de langue/langage par la pratique. Si Chamoiseau a l'audace de créoliser le français de *Solibo Magnifique* jusqu'à la limite du supportable, Confiant, à son tour, n'a pas peur de jouer avec le français par la voie de la néologie dans son roman *Le Nègre et l'Amiral*, qui compte des dizaines de « barbarismes » rappelant les détournements du français par les esclaves du Nouveau Monde.

Toutefois, Confiant doute de temps en temps de ce procédé de revêtement du français, se rendant compte que cela puisse en fin de compte nuire à sa langue maternelle qu'est le créole. « Je suis habité par le créole mais je ne pense pas en créole. Dans ma chair, je vis l'effacement progressif du créole par le français. »<sup>119</sup> Chamoiseau confie également dans son roman *Texaco* ses inquiétudes que l'écriture, fixatif dans son principe, tue la parole,

---

<sup>117</sup> *ibid.*, p. 46-7

<sup>118</sup> in A. Ntonfo, « Écriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique », *Op. Cit.*, p. 64

<sup>119</sup> in P. Degras, „La littérature caraïbe francophone : esthétiques créoles“, *Notre Librairie: Cinq ans de littératures 1991-1995 Caraïbes*, Juillet-Septembre 1996, n° 127, Paris, p. 13

c'est-à-dire le créole, la source de la vivacité de son peuple – il fait écrire un de ses personnages :

« Vers cette époque oui, je commençais à écrire, c'est dire : un peu mourir [...] écrire pour moi c'était en langue française, pas en créole. *Comment y ramener mon Esternome tellement créole ?* [...] Oiseau de Cham, existe-t-il une écriture informée de la parole, et des silences, et qui reste vivante [...] ? »<sup>120</sup>

Néanmoins, tous les deux admettent que le créole n'est pas encore prêt à devenir une langue de littérature écrite. L'écriture dans cette langue n'est pour le moment qu'un travail dur, tandis que l'écriture en français ne semble qu'être un jeu :

« La liberté pour les écrivains créoles, paradoxalement, c'est le français, parce que le français est déjà une langue constituée avec laquelle on peut jouer. Quand j'écris en créole, je ne peux pas jouer parce que je suis obligé de construire mon propre outil ! »<sup>121</sup>

Pourtant, ni l'un ni l'autre ne perdent l'espoir qu'un jour, les écrivains martiniquais pourront abandonner le français créolisé au profit du créole rehaussé et digne.

La question de langue littéraire aux Antilles est donc au centre des réflexions des auteurs sur le devenir de la littérature martiniquaise. Or dans le cas de la Martinique (et des anciennes colonies françaises), comme nous l'avons dit précédemment, il ne s'agit pas purement des réflexions d'ordre stylistiques. Nous sommes d'accord avec André Ntonfo quand il dit que la nécessité,

---

<sup>120</sup> in P. Chamoiseau, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992, p. 411-3

<sup>121</sup> in P. Degras, *Op. Cit.*, p. 13

vécu intensément par tous les écrivains francophones, d'ajourner le français aux besoins actuels de leur communauté fait de la langue littéraire « un véritable instrument de libération, [...] un lieu d'affirmation identitaire »<sup>122</sup>. On les critique souvent pour agir en contradiction avec ce qu'ils proclament, quand tous, bien que dénonçant le français classique, recourent finalement de nouveau au français. Ces critiques ne sont pas complètement fausses. Cependant, la situation délicate dans laquelle les écrivains francophones se trouvent à ce moment-là ne leur permet pas d'agir autrement. Il n'est jamais facile d'exprimer fidèlement l'âme du peuple dans une langue qui n'est pas la sienne ; il est encore plus difficile d'accepter de créer dans la langue officielle parce que « la langue maternelle orale est contrainte ou écrasée par la langue officielle, même et surtout quand celle-ci tend à devenir langue naturelle »<sup>123</sup>. C'est pourquoi les auteurs essaient de faire un compromis fonctionnel en s'appropriant la langue imposée.

En Martinique, le processus de l'appropriation a été lent, mais progressif, et il est devenu le porteur principal, le médiateur de la redécouverte de l'identité martiniquaise. Il est le coutelas et la hache de nos défricheurs de la forêt de l'oubli dont nous allons commencer la visite. Rejoignons alors le premier ouvrier de la plume dans sa clairière, la première étincelle à apparaître dans l'âme colonisée.

---

<sup>122</sup> in A. Ntonfo, « Écriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique », Op. Cit., p. 71

<sup>123</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 335

### III. À la pointe d'une aube nouvelle

#### Aimé Césaire et son *Cahier d'un retour au pays natal*

Si je suis Noir, ce n'est pas à la suite d'une malédiction, mais c'est parce que, ayant tendu ma peau, j'ai pu capter tous les effluves cosmiques. Je suis véritablement une goutte de soleil sous la terre...

Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*

Le premier écrivain que nous allons voir en détail sera Aimé Césaire. Poète, auteur de pièces de théâtre, essayiste, politicien, Césaire est un homme aux visages multiples. Il est aussi un homme de controverse, aujourd'hui énormément critiqué par un des auteurs principaux de la Créolité, Raphaël Confiant, pour avoir détourné son navire littéraire des eaux des Caraïbes vers les côtes lointaines du continent africain. La question est, cependant, s'il est ainsi lapidé à juste titre. L'un des pères de la Négritude, mouvement international littéraire et politique, il est certainement très sensible à la notion de l'Afrique et de son héritage aux Antilles. Néanmoins, en considérant son premier poème publié, *Cahier d'un retour au pays natal*, et son travail dans la revue littéraire et culturelle *Tropiques*, n'oubliant pas non plus sa carrière politique, il est indéniable que son travail reste axé sur la Martinique.

L'objectif de notre travail n'est pas de faire un bilan du parcours littéraire et politique d'Aimé Césaire. Nous n'allons pas alors nous attarder sur l'œuvre césairienne dans toutes ses

dimensions. Dans ce chapitre, nous voulons répondre à la question qui traverse tout notre travail : à savoir, Aimé Césaire est-il l'un des révélateurs de l'identité proprement martiniquaise ? La réponse doit, pour nous, être un « oui » clair et univoque. En effet, Aimé Césaire est LE révélateur, en quelque sorte le prophète, celui qui est véritablement descendu dans le marasme de l'âme martiniquaise pour faire la paix entre l'esclave – le Surmoi martiniquais – encore enchaîné dans le cachot le plus sombre de l'édifice martiniquais, et son maître – le Moi assimilé – essayant d'oublier son prisonnier, en espérant qu'il trépassé bientôt.

Cette descente, il l'avait inscrite dans son cahier personnel, qui est devenu le *Cahier d'un retour au pays natal*. Breton l'a qualifié du « plus grand monument lyrique de ce temps »<sup>124</sup>. Il n'a pas tort, car dans le XX<sup>e</sup> siècle, il serait difficile de trouver un cri poétique plus intense que celui de Césaire. Dans le milieu de la littérature francophone antillaise, il reste invincible, car c'est par ce cri que Césaire a rompu le plus grand tabou jamais existant dans les sociétés de cette provenance : il a accepté sa négritude !

Plus jamais le réveil identitaire de la Martinique ne sera décrit avec autant de vivacité dans toute sa violence et humilité en même temps. Plus jamais il n'aura un goût de révolte plus succulent. Ah, la pomme de la connaissance du paradis antillais... Césaire nous l'offre, alors prenons ce défi ! Descendons !

---

<sup>124</sup> in A. Breton, *Martinique charmeuse de serpents*, Paris, UGE, 1972, p. 99

### **III.1. Cahier, la biographie d'un Martiniquais éveillé**

En 1931, Aimé Césaire, un jeune homme de 18 ans, arrive à Paris et s'inscrit en hypokhâgne pour préparer le concours à l'Ecole Normale Supérieure. Il n'a pas du tout mal de son pays, au contraire il est tout excité d'avoir pu enfin quitter l'île étouffante de la Martinique :

« Je n'ai pas du tout quitté la Martinique avec regret, j'étais très content de partir. Incontestablement, c'était une joie de secouer la poussière de mes sandales sur cette île où j'avais l'impression d'étouffer. Je ne me plaisais pas dans cette société étroite, mesquine ; et, aller en France, c'était pour moi un acte de libération. »<sup>125</sup>

Grâce à la connaissance de Léopold Sédar Senghor, il découvre l'Afrique et sa culture, la valeur de ce continent et de sa civilisation (dont l'essai ethnographique de Léo Frobenius, publié en 1936, lui donnera la preuve). Il suit avec enthousiasme la « Harlem Renaissance », le mouvement littéraire qui luttait pour la réhabilitation de la race noire aux Etats-Unis. En 1934, il est l'un des fondateurs de la revue *L'Etudiant noir* qui se donnera un objectif semblable en France. Il vit une période déterminante de sa vie où il apprend à être fier de la noirceur de sa peau. Mais il ne l'apprend pas dans le contexte antillais. Il vit à Paris, ville cosmopolite où l'Afrique est en ce temps-là « à la mode », donc dans un milieu où l'homme noir n'est pas toujours regardé avec mépris. Le vécu antillais étant refoulé, Césaire n'assume pas encore complètement sa négritude découverte. Elle est peut-être

---

<sup>125</sup> in F. Beloux, Op. Cit.



supportable à Paris, mais va-t-elle être supportable aussi là d'où il vient ?

### **III.1.1. L'initiation cauchemardesque**

Ses convictions vont endurer l'épreuve du feu paradoxalement en Croatie. En été 1936, après la première année à l'Ecole Normale Supérieure, Césaire fut invité à passer ses vacances chez un de ses amis parisiens, Petar Guberina de la Yougoslavie.

« On me donne une chambre à l'étage, j'ouvre la fenêtre. Ah ! Je dis : « Quel paysage ; mais c'est fantastique ! Pierrot, comment appelles-tu cette île qui est là ? » Il me dit : « Martiniska. - Martiniska ! Mais, traduit en français, c'est l'île de Saint-Martin, donc c'est la Martinique. » Je pars pour aller en Yougoslavie. Qu'est-ce que je découvre ? La Martinique, où je n'avais pas mis les pieds depuis cinq ans. Je n'avais pas d'argent pour retourner en Martinique, mais j'avais eu un peu d'argent pour arriver à Martiniska en Yougoslavie ! Et le soir même, je me mets à une table devant la fenêtre et je mets : « Cahier d'un retour au pays natal », »<sup>126</sup>

Or ce retour fictif en Martinique n'est pas des plus heureux. Le psychanalyste Surena<sup>127</sup> pense que Césaire a dû vivre une irruption de souvenirs douloureuse à supporter - toute la vie en Martinique lui est revenue d'un coup (et ne lâchera pas son esprit jusqu'à 1939 quand la première version du poème sera finie). On peut même imaginer que pendant la première nuit en Croatie, Césaire fit une nuit de cauchemar où

---

<sup>126</sup> in Patrice Louis, « Aimé Césaire : „Le nègre fondamental“ », *Le Point*, 20 juin 2003, [online], [cit. 2007-12-01], disponible à : <http://www.lepoint.fr/content/debats/article?id=38497>

<sup>127</sup> in G. Surena, « Le surmoi poétique d'Aimé Césaire », *Aimé Césaire, une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Op. Cit., p. 305

il se trouvait comme dans un tourbillon d'images de son île natale qui circulaient devant ses yeux : un souvenir en réveille spontanément un autre, des sons autrefois familiers étourdissent ses oreilles, et tout s'enchaînent dans un rythme brutal qui s'accélère, s'accélère, jusqu'à ce que tout explose comme un volcan qui revient à la vie. Et Césaire se réveille en sursaut, tout en sueur, effrayé et confus de ce cirque terrifiant qu'il vient de visiter contre son gré. C'est au moins à quoi nous font penser les premières pages du poème qui, par le rangement associatif des images, rappellent un rêve.

Le poème s'amorce par le vers « Au bout du petit matin... » qui deviendra le refrain apparaissant dans deux tiers du poème. Il nous emmène à la période du sommeil où l'homme commence à se réveiller : au moment où son inconscient génère les rêves, des constructions fortuites, quoique partiellement conditionnées par les impressions récemment éprouvées. Le premier paragraphe du poème qui suit, introduit (en résumant déjà) le conflit interne que le poète somnolant va mener dans son rêve :

Va-t'en, lui disais-je, gueule de flic, gueule de vache,  
va-t'en je déteste les larbins de l'ordre et les hannetons de  
l'espérance. Va-t'en mauvais gris-gris, punaise de moignon.  
Puis je me tournais vers des paradis pour lui et les sien  
perdus, plus calme que la face d'une femme qui ment, et là,  
bercé par les effluves d'une pensée jamais lasse je nourrissais  
le vent, je délaçais les monstres et j'entendais monter de  
l'autre côté du désastre un fleuve de tourterelles et de trèfles  
de la savane que je porte toujours dans mes profondeurs à  
hauteur inverse du vingtième étage des maisons les plus  
insolentes et par précaution contre la force putréfiante des  
ambiances crépusculaires, arpentée nuit et jour d'un sacré  
soleil vénérien.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> in A. Césaire, *La poésie*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 9

Un paragraphe extrêmement surréaliste, pourtant remercions Mme Kesteloot<sup>129</sup> de l'avoir déchiffré pour les lecteurs non avisés. Les personnages de policier (*gueule de flic, larbins de l'ordre*) et de prêtre (*mauvais gris-gris, le moinillon*) représentent la Martinique de l'époque de Césaire où ce sont justement la police et le clergé qui maintenaient l'ordre colonial sur l'île. Le poète chasse cette vision peu flatteuse par l'image de l'autre monde de son âme – l'Afrique, évoquée par le passage d'« un fleuve de tourterelles et de trèfles de la savane que je porte toujours dans mes profondeurs à hauteur inverse du vingtième étage des maisons les plus insolentes », où *le vingtième étage des maisons les plus insolentes* rappelle sans doute l'endroit où il l'a découverte, c'est-à-dire Paris avec son architecture techniquement très audacieuse. Nous n'entrons donc pas dans le poème uniquement au moment où l'homme se trouve à la frontière entre le sommeil et le réveil, entre la nuit et le jour, mais aussi, et surtout, au moment où l'homme est à la limite de deux mondes<sup>130</sup> : le monde nocturne inconscient de la patrie originelle, et le monde de l'assimilation qui déroutent l'île chaque jour sous les rayons du *sacré soleil vénérien*.

C'est ce monde que nous contemplons dans les vers suivants. Nous voyons des Antilles affamées, écroulées sous l'impact des maladies et de l'alcool (la seule issue possible à la misère dans laquelle se noient les îles). La Martinique elle-même n'offre pas de meilleure vue :

Au bout du petit matin, l'extrême, trompeuse désolée  
eschare sur la blessure des eaux ; les martyrs qui ne  
témoignent pas ; les fleurs du sang qui se fanent et  
s'éparpillent dans le vent inutile comme des cris de  
perroquets babillards ; une vieille vie menteusement  
souriante, ses lèvres ouvertes d'angoisses désaffectées ; une

---

<sup>129</sup> in L. Kesteloot, Op. Cit.

<sup>130</sup> in G. Davis, *Aimé Césaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 24

vieille misère pourrissant sous le soleil, silencieusement ; un  
vieux silence crevant de pustules tiède,  
l'affreuse inanité de notre raison d'être. (p. 10)

Nous voyons un univers répugnant, en décomposition physique de même que mentale. L'île n'est qu'une marque inesthétique d'une ancienne blessure qui ne veut pas se cicatriser ; ses habitants prétendent ne pas voir la plaie purulente qu'est leur pays, préférant s'armer dans leur cécité obstinée des sourires trompeurs et du silence infranchissable. La Martinique, le *morne oublié*, *morne famélique*, *morne bâtard*, est le synonyme de la Misère : un monde inerte dont la population n'est agitée d'aucun engagement puisque épuisée par la faim grouillant dans l'estomac et l'âme vides (« une faim ensevelie au plus profond de la Faim de ce morne famélique » - p. 13) ; un monde qui se noie dans le marais de la misère morale.

Au bout du petit matin, l'échouage hétéroclite, les  
pauvres exacerbés de la corruption, les sodomies  
monstrueuses de l'hostie et du victime, les coltis  
infranchissables du préjugé et de la sottise, les  
prostitutions, les hypocrisies, les lubricités, les trahisons,  
les mensonges, les faux, les concussions – l'essoufflement  
des lâchetés insuffisantes, l'enthousiasme sans ahan aux  
poussis surnuméraires, les avidités, les hystéries, les  
perversions, les arlequinades de la misère, les estropiements,  
les prurits, les urticaires, les hamacs tièdes de la  
dégénérescence. (p. 13)

Aucune surprise pour le spectateur de cet enfer sur terre que  
le poète s'empresse de partir. Cependant, il tire un plan, peut-être  
chimérique, mais avant tout audacieux : « je serais un homme juif  
[...] l'homme-famine, l'homme-insulte, l'homme-torture » (p. 19).

Il deviendra le bouc émissaire, l'homme qui prendra sur son dos toutes les injustices du monde. Il inventera un nouveau langage qui pourra décrire toutes les atrocités dont l'espèce humaine est capable :

Et vous fantômes montez bleus de chimie d'une forêt  
de bêtes traquées de machines tordues d'un jujubier de chairs  
pourries d'un panier d'huîtres d'yeux d'un lacis de lanières  
découpées dans le beau sisal d'une peau d'homme j'aurais  
des mots assez vastes pour vous contenir (p. 20)

Tout cela pour aider ses compatriotes à sortir de la Misère. Il souhaite devenir le porte-parole de leurs souffrances : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir. » (p. 21)

Mais à son retour sur cette île maudite, il voit son plan échouer, restant accroupi sous toute la bassesse de son peuple. Il se hausse pourtant une nouvelle fois, n'abandonnant pas la mission qu'il s'est imposée de réaliser. Il déploie la carte de l'Humanité et il voit qu'il n'y a « pas un bout de ce monde qui ne porte mon empreinte digitale » (p. 23). Et il se rend compte que cet éparpillement de sa race de misérables est l'œuvre de la Raison occidentale, l'instrument principal de l'oppression des siens. Il décide alors de la dynamiter « [p]arce que nous vous haïssons vous et votre raison » (p. 25), cette raison que l'Occident a l'audace de proclamer universelle. Son amorce sera la folie, l'ennemi éternel de la raison ; il se déclare donc fou pour pouvoir jouir du don que possèdent les fous « qui n'est pas à dédaigner : seuls ils sont francs et véridiques »<sup>131</sup>. Ainsi, il fait appel à « la folie qui se souvient/ la folie qui hurle/ la folie qui voit » (p. 25) le monde antillais dans

---

<sup>131</sup> in Erasme, *Eloge de la Folie*, Paris, Editions Robert Laffont, 1992, p. 42

toute sa nudité. Et en déclarant son crime d'avoir assassiné la raison, le Dieu de l'Occident, il entame son chant incantateur « voum rooh oh » qui fait ressurgir des souvenirs perdus :

- moi sur une route, enfant, mâchant une racine de canne à sucre
- traîné homme sur une route sanglante une corde au cou
- debout au milieu d'un cirque immense, sur mon front noir une couronne de daturas (p. 28) ;

le passé qui est tellement lourd qu'il casse son chant :

Mais qui tourne ma voix ? qui écorche ma voix ? [...] C'est toi poids de l'insulte et cent ans de coups de fouet. C'est toi cent ans de ma patience, cent ans de mes soins juste à ne pas mourir.  
rooh oh (p. 29)

Et là, il sait que la seule façon d'y remédier une fois pour toutes, c'est la révolution.

La seule chose au monde qu'il vaille la peine de commencer :  
La Fin du monde parbleu. (p. 29)

Nous voyons ainsi que le cauchemar du poète est en réalité une initiation à son Moi intégral, dont le rituel consiste en ce que nous appelons *l'épuration par le maculage* : le poète doit se salir dans la boue de sa misère pour s'apercevoir pleinement de son état « d'âme et d'homme », et pour pouvoir épurer ainsi son esprit du faux orgueil qui l'empêche de surmonter sa misère refoulée. Si réussie, cette initiation donnera pour résultat la naissance d'un nouvel homme, celui qui est prêt à assumer sa personnalité aussi bien dans toute sa petitesse que dans toute sa grandeur. Ce sera cet

homme qui portera l'étendard du nouvel ordre qui sera instauré par son biais.

Arnold remarque à ce propos à quel point Césaire se fait inspirer par la philosophie nietzschéenne du Surhomme, en présentant dans le *Cahier* le héros poétique comme le Surhomme noir.

Puisqu'il existe toujours dans la culture générale une image déformée du Surhomme, la prudence m'avertit de préciser que Césaire, de même que Nietzsche lui-même, conçoit le Surhomme comme la victime exemplaire, par le sacrifice duquel la communauté pourra renaître.<sup>132</sup>

Mais pour que le héros césairien puisse remplir sa mission de Surhomme, il faut tout d'abord qu'il le devienne. Autrement dit, Césaire doit tout d'abord établir le modèle vers lequel le poète amènera son peuple.

Nous discernons trois actes principaux du *Cahier* : l'acte premier de l'initiation, l'acte deuxième de la renaissance et l'acte troisième de l'ascension. Si dans le premier acte, Césaire présente son héros lyrique comme un apprenti de la Surhumanité, il fixera l'objectif de sa mission dans l'acte de la renaissance.

### **III.1.2. Ainsi naquit le nouvel homme martiniquais**

C'est déjà dans la partie initiatrice du *Cahier* que Césaire se pose la question cruciale : « Qui et quels nous sommes ? » (p. 26) A la limite du premier et du deuxième acte, nous voyons ressurgir

---

<sup>132</sup> in A. James Arnold, *Modernism and negritude: the poetry and poetics of Aimé Césaire*, Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 1981, p. 53 : „Since there is still a distorted image of the Overman present in the culture at large, prudence cautions me to point that Césaire, like Nietzsche himself, took the Overman to be the exemplary sufferer through whose sacrifice the community is reborn.“

du marais de l'initiation un nouvel être dont l'identité va se préciser pendant le déroulement du poème. Mais bien que cet être soit au début encore inaccompli et flou, il est déjà muni d'une fierté juste, car nous l'entendons crier « Accommodez-vous de moi. Je ne m'accommode pas de vous ! » (p. 31)

Le poète césairien initié refuse l'exotisme dans lequel la colonisation fit sombrer son pays, en montrant que cette dépersonnalisation imposée s'arrête au prix qu'elle a coûté à son peuple : le sang dans lequel baigne ce paradis postiche, l'insincérité des applaudissements que reçoivent les cultures nègres en Europe, et le lavage de cerveau des assimilés qui va jusqu'à leur approbation délibérée de leur propre défaite.

Cependant, le refus de l'assimilation ne suffit pas pour que le poète devienne le Surhomme césairien. Il faut qu'il quitte ces hauteurs de l'initiation et descende, comme le dit Sartre, *aux Enfers éclatants* de son âme. D'après Anderson, dans sa préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, et malgré l'enthousiasme, par endroit presque démesuré, qui met les cultures noires au piédestal de l'Art, Sartre colonise inconsciemment le texte en ne laissant finalement aux poètes qu'une seule identité : « la couleur ou la race ».<sup>133</sup> Nous devrions alors peut-être nous garder de citer abondamment ce texte (même si, autrement, il s'agit d'un document à l'approche critique très importante pour la littérature francophone). Pourtant, nous pensons que Césaire ne serait pas contre la comparaison sartrienne de son héros lyrique avec l'Orphée, et nous pouvons donc caractériser sa poésie comme « orphique » car « cette inlassable descente du nègre en soi-même me fait songer à Orphée allant réclamer Eurydice à

---

<sup>133</sup> voir D. L. Anderson, Op. Cit., p. 21



Pluton. »<sup>134</sup> D'ailleurs, Césaire lui-même reprend cette métaphore en disant dans un article que « [l]e monde antillais apparaît comme un enfer peuplé d'ombres, à la recherche non pas d'un Eurydice perdue, mais d'une identité perdue. »<sup>135</sup>

Le poète césairien doit donc effectuer une descente semblable à celle de l'Orphée pour réclamer son identité entière. C'est la fameuse histoire du tramway qui le fera entrer dans ses Enfers intérieurs. Le poète avoue dans ce passage sa lâcheté devant un vieil homme noir *comique et laid* (p. 38). Ainsi, il ridiculise son héroïsme et se met au niveau du peuple qu'il prétend vouloir sauver, duquel il peut enfin voir clairement :

Je me cachais derrière une vanité stupide le destin m'appelait  
j'étais caché derrière et voici l'homme par terre, sa très  
fragile défense dispersée,  
ses maximes sacrées foulées aux pieds, ses déclamations  
pédantesques rendant du vent par chaque blessure.  
Voici l'homme par terre  
et son âme est comme nue  
et le destin triomphe qui contemple se muer  
en l'ancestral borbier cette âme qui le défiait.

Je dis que cela est bien ainsi. (p. 39)

C'est seulement en ayant profondément sombré dans le marais initiateur qu'il peut pleinement comprendre l'âme de son peuple, de :

---

<sup>134</sup> in Jean-Paul Sartre, „L'Orphée noir“, in Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. XVII

<sup>135</sup> in A. Césaire, « Société et Littérature dans les Antilles », *Etudes Littéraires*, vol. N 6, avril 1973 ; cité d'après D. Racine in „Césaire et la problématique de la culture antillaise“, *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste : actes du premier colloque international sur l'oeuvre littéraire d'Aimé Césaire*, Paris, 21-22-23 novembre 1985, Paris, Editions Caribéennes, 1987, p. 325

Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole  
ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité  
ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel  
mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance  
ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements  
ceux qui se sont assouplis aux agenouillements  
ceux qu'on domestiqua et christianisa  
ceux qu'on inocula d'abâtardissement  
tam-tams de mains vides  
tam-tams inanes de plaies sonores  
tam-tams burlesques de trahison tabide (p. 40)

et qu'il peut sincèrement affirmer : « Par une inattendue et bienfaisante révolution intérieure, j'honore maintenant mes laideurs repoussantes. » (p. 34). C'est donc seulement au moment où il est prêt à accepter son Je dans son intégralité qu'il peut finalement aspirer aux qualités du Surhomme césairien et demander, par conséquent, de devenir *un homme d'ensemencement* (p. 44), c'est-à-dire le Créateur d'une identité digne de son peuple.

Les critiques reprochent souvent à Césaire de ne répondre finalement pas à l'*admirable question* qu'il se pose dans le *Cahier*, à savoir qui sont les Martiniquais? Nous approuvons qu'il n'y ait aucune définition explicite de l'identité martiniquaise dans le texte. Cependant, nous pensons que la réponse est là, et qu'elle est plus que claire : la nouvelle identité de son peuple consiste en l'acceptation inconditionnelle de tous les éléments qui la constituent. Jusque là, le Moi martiniquais se bornait à l'héritage européen qui représentait en Martinique le symbole de la culture et de la finesse. Césaire fait procès à cette idolâtrie intellectuelle, qui dégrade la psyché collective, en renversant la façon de regarder le passé douloureux de sa communauté : il affirme qu'il faut arrêter

de prendre l'esclave pour le déchet de la société, puisque ses supplices ne font, en fin de compte, preuve que de l'éminence de sa force humaine. Si l'esclave a survécu, ce n'était pas pour scandaliser le monde par la grossièreté de ses manières, mais, au contraire pour dénoncer la barbarie de son maître blanc. « [...] le seul indiscutable record que nous ayons battu est celui d'endurance à la chicote... » (p. 35) et c'est bien ce dont, dit Césaire, les Martiniquais doivent être fiers. Car cette endurance constitue leur Humanité de même qu'elle fait état de la Sauvagerie de leurs oppresseurs.

Pour Césaire, la martinicité représente alors une revalorisation essentielle de l'approche collective de l'histoire de la communauté dont la réalisation consiste en une réconciliation avec l'esclave intérieur et son acquiescement.

J'accepte... j'accepte... entièrement, sans réserve...  
ma race qu'aucune ablution d'hysope et de lys mêlés ne  
pourrait purifier  
ma race rongée de macules  
ma race raisin mûr pour pieds ivres  
ma reine des crachats et des lèpres  
ma reine des fouets et des scrofules  
ma reine des squames et des chloasmes  
[...] J'accepte. J'accepte.  
et le nègre fustigé qui dit : « Pardon mon maître »  
et les vingt-neuf coups de fouet légal  
et le cachot de quatre pieds de haut  
et le carcan à branches  
et le jarret coupé à mon audace marronne  
et la fleur de lys qui flue du fer rouge sur le gras de mon  
épaule

et la niche de Monsieur Vaultier Mayencourt, où j'aboyai six  
mois de caniche  
et Monsieur Brafin  
et Monsieur de Fourniol  
et Monsieur de la Mahaudière  
et le pian  
le molosse  
le suicide  
la promiscuité  
le brodequin  
le cep  
le chevalet  
la cippe  
le frontal (p. 47)

Un Martiniquais digne de ce nom est donc celui qui refuse d'avoir honte des origines esclavagistes de sa société, puisqu'il se rend compte que l'état servile de ses ancêtres ne résultait pas de leur déchéance personnelle, et que c'est, au contraire, bien de là qu'il faut puiser la force pour la construction de l'avenir de sa collectivité.

### **III.1.3. La négritude debout**

Césaire nomme cette nouvelle identité martiniquaise la « négritude ». Il a utilisé ce néologisme pour la première fois en 1935 dans l'article de la revue *L'Étudiant noir* (aujourd'hui extrêmement difficile à trouver) qui semble être intitulé « Conscience raciale et révolution sociale ». Césaire y explique parfaitement ce que le concept de *négritude* signifie pour lui.

Pour nous, nous voulons exploiter nos propres valeurs,  
connaître nos propres valeurs, connaître nos forces par

personnelle expérience, creuser notre propre profondeur, les sources jaillissantes de l'humain universel, rompre la mécanique identification des races, déchirer les superficielles valeurs, saisir en nous le nègre immédiat, planter notre Négritude comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques.<sup>136</sup>

La négritude représente alors une lutte intellectuelle et psychologique contre l'assimilation et l'aliénation en tant que produit de cette dernière. Césaire ne la définit pas comme un retour vers l'Afrique, ni comme une adoration suprême de la race noire. Son concept de la négritude est assez prosaïque et pratique en même temps : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture. »<sup>137</sup> Autrement dit, c'est une revalorisation de l'humanité noire, dont l'objectif est de supprimer le prisme racial sous lequel les Noirs sont regardés.

« [C]e que nous voulons dire, c'est qu'il n'y a pas de raison pour que M. Breton dise de Césaire : « Et c'est un Noir qui manie la langue française comme il n'est pas aujourd'hui un Blanc pour la manier. » »<sup>138</sup>

Le terme même de *négritude* reste énormément significatif pour l'univers antillais. En choisissant le mot « nègre » comme la base de son néologisme, Césaire « ciblait le noir » de l'esprit antillais « pour qui le mot « africain » ou le mot « nègre »

---

<sup>136</sup> in L'Étudiant noir, n°3, mai-juin 1935, cité d'après Michel Hausser, Martine Mathieu, *Littératures francophones, III. Afrique noire, Océan Indien*, Paris, Éditions Belin, 1998, p. 22

<sup>137</sup> L. S. Senghor, *Qu'est-ce que la Négritude*, le site officiel de Verson (Basse-Normandie/France), Cité d'accueil de Léopold Sédar Senghor, 1999, [online], [cit. 2007-12-02], disponible à : <http://www.ville-verson.fr/fr/negritude.htm>

<sup>138</sup> in F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, Op. Cit., p. 31

représentaient généralement une insulte »<sup>139</sup>. En osant prendre ce terme stigmatisé, il lance ainsi un énorme défi à sa société originale. Dans le *Cahier*, il définit ceux qui acceptent ce défi comme

véritablement les fils aînés du monde  
poreux à tous les souffles du monde  
aire fraternelle de tous les souffles du monde  
lit sans drain de toutes les eaux du monde  
étincelle du feu sacré du monde  
chair de la chair du monde palpitant du mouvement même du  
monde ! (p. 42-3)

Ces vers montrent bien que la négritude ne prêche pas le refus catégorique des cultures occidentales. La négritude césairienne prévoit une fusion de cultures dont, forcément, les cultures noires feront inévitablement partie égale. D'ailleurs, c'est dans le *Cahier* aussi qu'il réfute les accusations du racisme anti-blanc qui tombe de temps en temps sur son compte, en disant : « [...] mon cœur, préservez-moi de toute haine ne faites point de moi cet homme de haine pour qui je n'ai que haine » (p.44) car

ce n'est point par haine des autres races que je m'exige  
bêcheur de cette race unique  
[...] ce que je veux  
c'est pour la faim universelle  
pour la soif universelle (p. 45)

de la liberté et de la dignité humaine, ajoutons-nous.

Cependant, la négritude césairienne n'est qu'une nouvelle négritude, la vieille étant aux yeux de Césaire la négritude servile ou basse, la négritude du *bon nègre*, du *bon banania souriant*. Or

---

<sup>139</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 23

cette servilité ancienne s'écroule sous la montée énergique de la nouvelle négritude – la négritude digne :

Je dis hurrah ! La vieille négritude  
progressivement se cadavérise  
l'horizon se défait, recule et s'élargit  
et voici parmi des déchirements de nuages la fulgurance d'un  
signe  
le négrier craque de toute part... Son ventre se convulse et  
résonne... L'affreux ténia de sa cargaison ronge les boyaux  
fétides de l'étrange nourrisson des mers ! (p. 54)

Une fois que la nouvelle négritude s'impose, la Martinique et tout l'univers antillais peuvent enfin reprendre ce qui leur a été depuis si longtemps ôté : leur âme complète. Et on voit donc la joie se répandre dans les Caraïbes :

Et à moi mes danses  
mes danses de mauvais nègre  
à moi mes danses  
la danse brise-carcan  
la danse saute-prison  
la danse il-est-beau-et-bon-et-légitime-d'être-nègre (p. 56)

puisque une fois l'identité retrouvée, l'homme antillais n'est plus prisonnier de sa race.

La négraille aux senteurs d'oignon frit retrouve dans son sang répandu le goût amer de la liberté

Et elle est debout la négraille

la négraille assise  
inattendument debout  
debout dans la cale

debout dans les cabines  
debout sur le pont  
debout dans le vent  
debout sous le soleil  
debout dans le sang  
debout  
et  
libre (p. 55)

Il accède ainsi à une ascension humaine qui le met au même niveau que son ancien oppresseur, sinon même plus haut, pour toutes les souffrances qu'il a endurées pendant les trois siècles de soumission. A notre avis, c'est dans ce sens-là qu'il faut comprendre les derniers vers énigmatiques du poème, où le héros lyrique monte jusqu'au ciel – comme si pour y rejoindre les anges, synonymes de Blancs. Or, en même temps il monte dans la nuit étoilée. Ainsi, pour la première fois dans la littérature antillaise la nuit change de connotation, car elle se transforme de l'élément effrayant en le gardien de l'héritage précieux du passé qui dans sa clarté donne une nouvelle direction, un nouvel horizon à atteindre.

### **III.2. Cahier – le cri fondamental aux échos multiples**

Une fois la mode de la négritude étant dépassée, au moins aux Antilles, Césaire sera souvent critiqué pour avoir confondu ce nouvel horizon qu'il prophétise avec celui de l'Afrique. Il n'y a pas de quoi s'étonner quand on lit dans presque chaque interview avec Césaire, que la plongée poétique dans les profondeurs signifiait pour lui la plongée dans l'Afrique. La fréquence des mentions de l'Afrique dans ses propres commentaires de son œuvre littéraire ne



laisse douter personne : il ne s'agit pas seulement d'une autre grande et belle métaphore césairienne. Néanmoins, malgré ce Détour (comme Glissant caractérise la quête de Césaire de son identité personnelle par l'intermédiaire de la matrice africaine) il est indéniable que le premier cri poétique de Césaire qu'est le *Cahier* marque un tournant décisif dans la conception de l'identité en Martinique. D'après Glissant, Césaire non seulement apaise la soif de l'exil intérieur des insulaires, mais aussi recompose enfin pour la Martinique son espace et son temps.

Le poème va avoir aussi un impact considérable sur l'élaboration de la théorie littéraire proprement martiniquaise, puisqu'il va pour la première fois dans la littérature produite en Martinique formuler la nécessité de créer un nouveau langage apte à saisir toutes les nuances de la réalité démythifiée de la « Madinina ». Césaire va ainsi dans le *Cahier* transformer la littérature en une arme efficace dans sa lutte pour l'authenticité martiniquaise (de nouveau en tant que premier de ses compatriotes amateurs ou professionnels de plume), puisque son nouveau langage servira de poudre à canon pour faire sauter en l'air la forteresse de l'assimilation. Césaire signera alors un engagement à vie dans le combat pour la désaliénation de son peuple.

Dans l'interview avec François Beloux, Césaire constate que la poésie peut devenir une arme quand elle puise sa force dans les profondeurs de l'être, quand il s'agit d'une poésie qu'il appelle « abyssale », parce que « [l]a poésie, telle que je la concevais - que je la conçois encore - c'était la plongée dans la vérité de l'être. »<sup>140</sup> Elle doit, par conséquent, être conçue comme l'instrument de « refus de cet état superficiel et le refus du monde du

---

<sup>140</sup> in F. Beloux, Op. Cit.

mensonge »<sup>141</sup>. Nous pensons que cette définition de la poésie-arme peut être appliquée aussi sur la littérature des deux générations suivantes, parce que la prose martiniquaise de l'antillanité et de la créolité va suivre le chemin indiqué par Césaire dans son *Cahier*. Son engagement ne sera pas abandonné.

Le premier qui relèvera l'*arme miraculeuse* d'Aimé Césaire sera Edouard Glissant, l'écrivain qui ne va en aucune façon renier le message césairien, mais qui ne se bornera pas non plus à imiter son « majeur dans l'engagement littéraire ». Caractérisant l'œuvre césairienne comme un *cri*, il indique qu'il est temps de « [q]uitter le cri [pour] forger la parole »<sup>142</sup>. Suivons alors ce conseil et visitons la forge glissantienne, où il travaille jour et nuit pour donner avec son hameçon littéraire une forme au métal précieux que Césaire a extrait dans les sous-sols de son île natale.

---

<sup>141</sup> *ibid.*

<sup>142</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Op. Cit., p. 28

## IV. La poétique de l'enracinement

### Edouard Glissant et son *Quatrième Siècle*

Connaître la dérision qu'on vit, c'est commencer de refuser que l'Autre ne vous maintienne dans le dérisoire.

Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*

La Négritude césairienne représente le premier pas sur la voie vers une identité proprement martiniquaise. Néanmoins, malgré sa contribution exceptionnelle, Césaire cédera finalement à l'appel de son Afrique intérieure et s'éloignera du chemin dont il a tracé le début. La génération suivante, dont, dans le cas de la Martinique, Edouard Glissant sera le personnage le plus marquant, se donnera pour objectif de continuer à frayer le chemin à partir du point où Césaire se perd dans « la lourde forêt du pays là-bas »<sup>143</sup>.

Glissant profitera des résultats du travail d'Aimé Césaire pour créer sa propre théorie qu'il appellera « Antillanité », un « concept enraciné dans le vécu antillais »<sup>144</sup>. Comme le nom l'indique, Glissant quittera les côtes africaines et centrera ses forces sur l'univers caraïbe : il s'intéressera pendant toute sa carrière de littéraire et d'essayiste sur l'existence problématique de la Martinique dans le monde postcolonial. Sa poétique sera celle du ré-enracinement des Martiniquais dans leur pays et dans leur histoire, éléments constitutifs de l'identité collective qui feront les

---

<sup>143</sup> in E. Glissant, *Le Quatrième Siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1964, p. 209

<sup>144</sup> in D. L. Anderson, Op. Cit., p. 28 : „the concept rooted in the *vécu antillais*“

objets de ses explorations littéraires. Son œuvre deviendra alors une Chronique non-officielle de l'Île aux fleurs.

Faire une étude sérieuse de toute la production glissantienne demanderait beaucoup plus d'espace que nous ne pouvons y consacrer, car, telle une *Comédie humaine*, elle constitue tout un cycle de poèmes, de romans, de pièces de théâtre et d'essais, tous entrelacés, écrits sous la même impulsion : la cicatrisation de l'âme antillaise. L'œuvre qui est une vraie incarnation du principe cher à son auteur qu'est l'opacité. Par le biais de cet amas organisé, Glissant va faire un tableau complexe des maux profonds de son île, dans le but de remédier à la désorientation identitaire de ses habitants.

Pourvu que nous fussions alors obligés de choisir seulement une pièce de sa mosaïque antillaise, nous nous sommes décidés pour son deuxième roman *Le Quatrième Siècle*. A la suite du prix Renaudot *La Lézarde*, qui restituait aux Martiniquais le paysage dans toute sa familiarité, Glissant reprend sa quête de l'antillanité dans son deuxième roman par une recherche de l'histoire de son île. Fouillant dans le passé, « cette suite sans fond d'oublis avec de loin en loin l'éclair d'un rien dans notre néant » (p. 59), il essaie de reconstituer ses pans, perdus au cours des siècles, ne figurant pas dans la version officielle de l'Histoire coloniale, pour faire ainsi sortir son peuple du brouillard de l'oubli et pour lui rendre la clairvoyance de sa situation présente. « Car aujourd'hui dans leur petit coin de terre, ils se traînent, et ils ne voient pas ! » (p. 19)

Le but que Glissant souhaite atteindre dans *Le Quatrième Siècle* sera donc de combler les lacunes du passé de son pays aliéné, et d'apprendre à ses compatriotes à lire davantage dans le flux du temps écoulé qui ils sont aujourd'hui. Après avoir réveillé le nègre fondamental, il faut maintenant ressusciter la mémoire

collective, car « tu ne peux pas, je te dis, tu ne peux rien si tu ne remontes pas la source » (p. 191).

#### **IV.1. La quête de l'histoire vraie**

Glissant trouve l'Histoire martiniquaise écrite par les Occidentaux trop aliénante pour qu'elle soit utilisable pour sa communauté comme moyen de ressourcement. Il optera alors pour la reconstruction du passé par l'orientation sur des histoires subjectives et personnelles qui, d'après lui, constituent le noyau de la connaissance historique des siens. Anderson remarque que le rôle de l'écrivain dans le sens glissantien est donc de « questionner l'histoire à partir des points de référence trouvés dans le vécu ».<sup>145</sup>

*Le Quatrième Siècle* reflète parfaitement ce raisonnement, car ce roman recompose l'histoire collective des Martiniquais en racontant les péripéties strictement personnelles de deux familles martiniquaises, dont les fondateurs, Loungoué et Béluse, ont été importés aux Antilles en 1788 dans la cale du bateau négrier *Rose-Marie*. Glissant avertit son public de ses intentions par les mots de papa Longoué, dont les « visions prophétiques du passé » nous suivons tout au long du roman : « ce matin qui vit les deux ancêtres débarquer de la *Rose-Marie* pour commencer l'histoire qui est vraiment l'histoire pour moi » (p. 23). Toutefois, cette chronique familiale permettra au lecteur d'explorer également les conditions historiques générales, dans lesquelles le récit se situe, constituant ainsi l'arrière-plan du roman.

---

<sup>145</sup> in D. L. Anderson, Op. Cit., p. 23: „The role of writer is to question history from the points of reference found in the lived experience – *le vécu*.”

En lisant le roman, nous participons alors aux rencontres du vieux quimboiseur papa Longoué avec le jeune Mathieu Béluse, qui, avide de connaître le passé de son pays et présumant que les heures de lectures dans la bibliothèque ne suffisent pas pour le découvrir dans son intégralité, force papa Longoué à donner la voix au silence des événements lointains. Mathieu se rend compte que l'énigme historique de sa communauté doit être déchiffrée pour que cette communauté remplisse sa raison d'être dans le monde :

[...] vois-tu papa, je ne sais pas, il me semble qu'il manquerait de la lumière dans la lumière sur toute la terre si nous ne tenions pas le décompte du marché, pour nous, [...]. Il manquerait une voix dans le ciel et la lumière, pour quoi je suis ici près de toi sans parler : pour la voix ; non pour l'accusation la souffrance la mort. (p. 58-9)

Si Mathieu souhaite donc ressusciter la voix en engageant papa Longoué dans sa recherche du passé de son pays, il ne le fait nullement dans l'intention de faire crier la voix des accusations pour les traumatismes que son peuple a vécus. Au contraire, il veut armer sa communauté de cette voix pour qu'elle puisse surmonter la malédiction du passé qui la laisse errer dans la confusion : « Et si la malédiction tombe et s'efface, ah ! n'est-ce pas tout simplement parce que le nuage de la mémoire monte enfin au grand jour de ce ciel ? » (p. 282)

Papa Longoué, menant une vie solitaire dans les hauteurs de le morne, est tout d'abord étonné que quelqu'un « d'en bas », de plus un Béluse, le descendant de l'ennemi mortel de son ancêtre, vienne pour demander des renseignements sur le passé. Mais il voit la flamme du zèle dans les yeux de son visiteur et il comprend que

Mathieu est venu pour que le savoir dont papa Longoué est le seul maître ne disparaisse pas avec lui : « et voilà un jeune plant, il pousse dans hier, il veut tracer la nuit, alors il faut parler Longoué il faut, bientôt tu seras mort et caduc » (p. 13). Il accepte alors sa mission et remonte le fleuve du temps (l'image que Glissant a empruntée à Alejo Carpentier et qu'il a utilisée déjà dans *La Lézarde*) :

« La mer, marmonna Longoué, la mer c'est aujourd'hui.  
Tu me fais descendre la rivière jusqu'à aujourd'hui, moi  
je te montre la rivière, voilà. » (p. 123)

Le récit du livre est divisé en quatre parties, dont chacune représente une phase de l'installation des futurs Martiniquais dans leur nouveau pays. La première partie, nommée *La Pointe des Sables*, nous amène au début même de l'histoire des familles Longoué et Béluse, au lieu d'arrivage où s'est ancrée la Rose-Marie. Nous rejoignons les deux ancêtres au moment de leur débarquement en Martinique, et ensuite nous suivons réciproquement leurs destins séparés, Longoué s'étant enfoui dans la forêt du morne, et Béluse ayant accepté son sort d'esclave sur l'habitation des Senglis. Glissant nous fait alors découvrir la Martinique esclavagiste et marronne, en axant son récit sur le côté héroïque, mais en même temps le côté souvent occulté du passé de l'île : le marronnage. Le personnage central de cette partie sera donc le marron qui choisira pour lui le nom Longoué. Longoué, en tant que celui qui s'est révolté, représente une exception dans le monde esclavagiste – une force inusable de l'ancien pays au-delà des eaux. Homme fier et digne, d'une forte personnalité, qui refusera de se réduire à la bassesse de la vie de ses compatriotes sur les habitations, il construira autour de lui un îlot des survivances du

monde ancien, transmettant son savoir et les souvenirs de ce monde à sa progéniture. D'après les indices que Glissant offre dans le texte, le premier Longoué symbolise l'Afrique fière qui a été vendue, tandis que Béluse incarne l'Afrique tricheuse qui a été punie pour sa trahison par être, elle-même, soumise à la servitude. Béluse, contrairement à l'activité de Longoué, vivra désormais à l'état passif, se laissant dicter sa vie par les règles du fonctionnement de l'habitation Senglis, et représentant ainsi, en contraste avec Longoué, la faiblesse, mais aussi la patience.

La deuxième partie du roman, *Roche carrée*, qui se déroule à l'époque de l'abolition de l'esclavage en 1848, décrit le processus de l'enracinement des déportés dans le nouveau pays. Longoué « fut l'initiateur, celui d'avant-garde, le découvreur du pays nouveau » (p. 24), mais il fut encore trop ancré dans son pays d'origine. C'est seulement son fils aîné, Melchior, qui comprendra, tout en portant à l'intérieur l'image des vastes plaines de l'autre côté de l'océan, qu'il faut avant tout prendre la racine dans le pays d'ici. « Il était le premier de la lignée à cesser de camper sur la terre, il s'était décidé pour la patience ». (p. 149) Il passe toute son enfance en explorant tous les coins du pays, guidé par sa mère Man-Louise, née sur île et donc familière avec le paysage. Il n'aura pas peur de descendre vers le bas pour apprendre la vie de la population issue de l'esclavage. Ainsi, contrairement à son père, sa volonté de connaître entièrement son pays le fera rejeter le mépris pour les soumis et guetter avec curiosité les manières d'en bas. Il sera ainsi le premier (et le seul de la famille Longoué) à créer un pont entre le pays ancien et le pays d'accueil. « [I]l était pour toute la famille (comme pour les marrons qui alentour étaient l'écho de la famille) la racine alourdie qui prend racine dans la terre. » (p. 150)



Le combat du fils de Béluse, Anne, avec Liberté, le fils cadet de Longoué et le frère cadet de Melchior, doit également être interprété dans cette optique : Liberté est une personnification de son nom, il n'a pas d'attaches, c'est un esprit insouciant sans aspiration à la fixation « qui vibrait en légèreté comme la feuille » (p. 150). Il incarne cette liberté de l'autre côte que l'Antillais doit oublier pour qu'il puisse parachever son installation dans le nouveau pays. Anne Béluse est donc inconsciemment poussée vers le meurtre de son ami Liberté, « dessouchant par ce geste *ou essayant de dessoucher* le bois planté dans sa poitrine et, sans le vouloir, ensouchant Melchior Longoué dans le terreau des Longoué ! » (p. 150)

Cependant, le travail d'intégration accompli par Melchior Longoué dans la deuxième partie ne servira pas de modèle à suivre pour le reste de la population de l'île. De même le geste violent d'Anne Béluse n'apportera pas le résultat espéré. La troisième partie fait alors l'état de l'aliénation progressive des habitants de l'île de leur pays. Son nom, *Carême à la Touffaille*, reflète bien le dépérissement graduel de la mentalité sur l'île. La sécheresse et la mauvaise récolte dont souffre le terrain de la famille Targin symbolisent le dessèchement de l'âme collective de la Martinique, qui se dévoilera progressivement après la mort de Melchior, le personnage incarnant l'enracinement :

Il n'était pas étonnant que dès ce moment ceux d'en bas aient si volontiers appris à se mépriser entre eux ; à monter l'un sur l'autre, c'est-à-dire celui qui se croyait le plus éloigné des hauteurs sur celui qui en était encore proche, et ainsi de suite. Qu'ils aient si volontiers confondu les prétendus et les véritables. Qu'ils aient méprisé la couleur du bois sur leur peau et

connu dans leur chair la tentation de sortir de la chair. Car le pays là-bas était mort pour toujours, bon c'est d'accord il y avait la terre nouvelle, mais ils ne la prenaient même pas dans leur ventre, ils ne voyaient pas l'unique ciel au dessus d'eux, ils cherchaient au loin d'autres étoiles, sans compter leur rivière qui était à sec, et leur forêt sans racines. (p. 212)

C'est à cette époque-là que grandit papa Longoué. Ayant perdu son père, bien qu'assez inconsistant, à l'âge de cinq ans, il est élevé par sa mère Stéfanise, d'origine Béluse, qui lui transmettra la patience des Béluse, mais aussi la sagesse des Longoué qu'elle a su absorber pendant sa vie avec Apostrophe, fils de Melchior. Melchior, quant à lui, initiera papa Longoué à « l'indescriptible nuit » de l'histoire de sa famille. Papa Longoué sera ainsi coupé du reste de la population de l'île dont il regardera la déchéance du haut de son morne : il sera le seul à connaître encore l'Afrique originelle. C'est pourquoi Mathieu l'estimera

le plus vieux par ici, plus vieux que les maisons les écoles, plus vieux que l'église et la Croix-Mission puisque tu es né on peut dire le jour où ils montèrent les deux sur le pont, quand ils virent la fin le commencement, la prison la terre, le désert l'abondance qui les attendaient [...] (p. 57)

Cependant, étant à la limite des deux mondes, à son époque devenus inconciliables, il partagera avec ses compatriotes d'en bas la superficialité des liens avec son pays. Il représentera un îlot dans son pays de même que dans le temps, encore plus séparé de ses

concitoyens que son ancêtre Longoué, n'étant pas aussi béni que Melchior de grandir de sa terre.

C'est ainsi que nous le trouvons dans la dernière partie du roman, *La Croix-Mission*, centrée sur le personnage de Mathieu, dont la famille « [acheva] de se confondre dans la masse » (p.231). Papa Longoué est un vieux quimboiseur au bout de ses jours qui éveille chez ses compatriotes aussi bien la peur que le respect. Il trouve en Mathieu son héritier, disparu avec la mort de son fils Ti-René. Il voit en lui la force des premiers Longoué que lui, il a paradoxalement perdu :

[C]'est l'enfance – mais c'est déjà la force et le demain, celui-là ne fera pas comme les autres, c'est un Béluse mais c'est comme un Longoué, il va donner quelque chose, Longoué je te dis qu'il va donner quelque chose [...] (p. 11)

Mathieu porte en lui la même curiosité que Melchior. Si la curiosité a poussé Melchior à descendre occasionnellement du morne, elle va, au contraire, pousser Mathieu à monter le morne vers la case des Longoué pour « fouiller l'antan et mesurer la terre » (p. 266). La parole de papa Longoué, tout d'abord décourageant par sa structure chaotique, contestant la linéarité du discours scientifique, lui permettra de « déterrer le passé » et « saisir son pays », gagner enfin le contrôle du Temps. La partie ultime de même que le quatrième siècle de l'histoire moderne de la Martinique sont alors conçus dans le plan glissantien comme l'époque de la réconciliation du présent avec le passé, où papa Longoué joue le rôle du dépositaire des vérités perdues qu'il faut redécouvrir, et Mathieu Béluse, en tant qu'homme issu du cœur du peuple martiniquais, représente le rapporteur de cet évangile apparu

de la nuit de l'antan. « Le quatrième siècle de l'histoire antillaise doit, pour Glissant, être celui de la prise de conscience. »<sup>146</sup> Néanmoins, le message de Longoué lui semble en fin de compte être trop lourd à porter. Doté de la même impatience que les Longoué, ayant donc hâte de comprendre et trouver des solutions, Mathieu succombe au vertige du savoir, étant toutefois déterminé à le transmettre au reste de sa communauté.

Les Longoué étaient taris. Et certes le pays infini là-bas au delà des eaux n'était plus ce lieu de merveilles dont le déporté avait rêvé, mais le témoin irréfutable de l'antan, la source d'un passé suscité, la part qui, niée, à son tour niait la terre nouvelle, son peuplement et son travail. Taris, les Longoué reposaient en tous. Dans un Béluse, dont le vertige et l'impatience portaient la connaissance jusqu'au bord du chemin où elle était bientôt partagée entre tous. (p. 287)

#### **IV.2.L'histoire en tant que forge de l'identité collective**

C'est donc par l'intermédiaire des personnages de papa Longoué et de Mathieu Béluse que Glissant réalise son projet d'écriture, plus tard théoriquement développé dans *Le Discours antillais*. Ntonfo le caractérise ainsi :

---

<sup>146</sup> in J.-L. Joubert, *Edouard Glissant*, Paris, ADPF Ministère des Affaires étrangères, 2005, p. 19

[L]e hiatus historique et son acceptation aveugle constituent ici la première source de misère. Et de combler ce hiatus, d'inculquer à son peuple la fierté de son passé en le lui révélant, fût-ce par les moyens fictifs du roman – constitue à ses yeux la première étape dans une thérapeutique globale de l'aliénation [...].<sup>147</sup>

*Le Quatrième Siècle* n'est donc pas seulement un lieu de restitution de la mémoire collective de la population martiniquaise. En dévoilant le passé véritable, Glissant vise à retrouver également les traces du Je antillais d'avant l'aliénation. La saga martiniquaise des familles Longoué et Béluse prend ainsi petit à petit une forme d'allégorie historique de la construction de l'identité collective antillaise.

#### **IV.2.1. L'éclaircissement de la relation entre l'Afrique et la Martinique**

Glissant épouse une stratégie similaire à Césaire : il retourne aux origines africaines des Antilles. Cependant, à l'opposé de son prédécesseur, il renonce à la simple glorification de l'Afrique héroïque et tient à faire un décompte juste des réalités historiques, puisqu'il se rend compte que vénérer aveuglement l'Afrique n'est en fin de compte qu'une autre sorte d'aliénation. C'est pourquoi au côté de Longoué, symbolisant l'Afrique digne, il met un Béluse traître, celui qui a vendu son compatriote. Il ne faut pas non plus oublier le passage où Glissant dresse un tableau vivant des Enfers africains :

---

<sup>147</sup> in A. Ntonfo, *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane Françaises*, Sherbrooke, Québec, Editions Naaman, 1982, p. 158

Tout le pays a été dragué, les mères ont vendu leurs enfants, les hommes leurs frères, les rois leurs sujets, l'ami vend son ami, pour le rhum sans canne. Et ainsi ils achetaient la mort avec de la monnaie de mort. Pour pouvoir rouler, oui, dans la mort de rhum. Ou simplement, pour ne pas embarquer sur le bateau. Pour ne pas être obligé de faire le six-centième dans le parc.  
(p. 33)

Mais il signale qu'il est en même temps nécessaire de restituer l'héritage africain car il représente la pierre de fondation de la culture et de l'identité antillaises. Alors si Glissant nous fait suivre principalement les péripéties de la famille Longoué, et non pas d'un habitant ordinaire de la Martinique, c'est pour rendre honneur à la sagesse ancestrale qui survit dans les descendants du premier Longoué et qui veille ainsi dans les hauteurs du morne sur la vie bourgeonnante des plaines. Nous regardons la part africaine s'enraciner dans la terre martiniquaise par le biais de la figure de Melchior, mais elle va pourtant être arrachée de nouveau par le comportement assimilant de la population des plaines. Ce n'est qu'au moment où elle risque de disparaître complètement que le descendant de Béluse apparaît pour accomplir le sort jeté sur son ancêtre :

C'était marqué, dans toutes la course des jours, qu'un jour un Béluse viendrait rendre compte (un enfant) de l'ancienne trahison là au delà des eaux, pour qu'enfin les deux côtes se rejoignent par-dessus la tempête ? Par-dessus la honte de l'oubli ? (p. 40)

Les Béluse représentent un groupe très énigmatique des personnages du *Quatrième Siècle*, leur rôle dans tout le roman n'étant, à première vue, que secondaire : ils nous donnent l'impression de seulement suivre les Longoué qui, eux, sont les roues motrices de l'histoire. Toutefois, leur fonction dans le roman est aussi importante que celle des Longoué, car finalement, c'est l'un des Béluse, Mathieu, qui va obtenir la rédemption pour le Je antillais, hanté par l'oubli de son passé.

Ainsi, en tant qu'antipode de Longoué, responsable du déracinement de ce dernier, Béluse accepte sa punition en se soumettant à l'ordre servile qui lui est assigné dès l'heure de son arrivée en Martinique. Il va éprouver toutes les souffrances de la population servile jusqu'à ce que son lignage se confonde entièrement avec la masse. Néanmoins, les Béluse assisteront sans cesse à la mission des Longoué, permettant ainsi la réalisation finale de leur sort commun : Stéfanise Béluse épousera Apostrophe Longoué pour remplacer par son activité l'esprit passif de ce dernier et garantir ainsi une transmission continue du savoir familial sur les générations suivantes ; Mathieu Béluse père gardera pendant toute sa jeunesse son ami Ti-René Longoué, « réparant les bêtises de ce dernier » ; et quand papa Longoué se rapproche de la fin de ses jours, Mathieu Béluse vient récupérer le message de l'ancien monde, c'est-à-dire le témoignage de la lâcheté ancestrale, mais aussi le souvenir de l'Afrique digne, pour assurer qu'il ne disparaît pas avec les Longoué. En le délivrant à son peuple, Mathieu répare ainsi l'ancienne trahison du premier Béluse et boucle le destin des deux familles.

En orchestrant donc les confrontations entre les Béluse et les Longoué, Glissant dépeint le côtoiement intime entre la Martinique et sa matrice noire. Béluse, représentant dans cette optique la

Martinique, cherche constamment la compagnie de l’Afrique des Longoué pour se rappeler la partie africaine de son identité. En même temps, la Martinique se rend, néanmoins, compte que la présence réelle de l’Afrique dans son monde doit cesser d’être aussi pesante, si la Martinique souhaite créer son existence propre, indépendante de sa vieille mère : l’Afrique doit alors mourir tout en gardant ses traces dans l’esprit de sa fille antillaise. C’est pourquoi Anne Béluse doit tuer Liberté Longoué, pour déraciner le souvenir de la liberté insouciante de l’autre côte, « pour dessoucheur quelque chose dont il ne savait pas que la racine était en lui. » (p. 146) De même, les Longoué doivent finalement mourir sans descendance, papa Longoué étant le dernier de ce nom. Chancé pense que papa Longoué « symbolise également la négritude »<sup>148</sup>. Ainsi, Glissant accomplirait aussi le destin de la Négritude césairienne, en signalant qu’elle a rempli sa mission et doit, maintenant, céder la place à l’Antillanité.

#### **IV.2.2. Le nom : l’expression éminente de l’identité**

Le nom occupe dans toutes les cultures une position privilégiée : il représente la puissance de la parole, le pouvoir du mot, car il porte une signification spéciale. Les anciens Egyptiens croyaient que les noms préfiguraient le destin des personnes qui les portaient. Les Amérindiens attribuaient les noms d’après les qualités de ceux que les noms allaient désigner. Les Chinois donnent uniquement les noms aux significations positives, de peur qu’un mauvais nom ne jette un sort maléfique sur la personne qui le reçoit.

---

<sup>148</sup> in D. Chancé, *Edouard Glissant, un « traité du déparler » : essai sur l’œuvre romanesque d’Edouard Glissant*, Paris, Karthala, 2002, p. 38



Cependant, outre la symbolique du nom, c'est surtout l'acte de nommer qui est vu comme un privilège suprême : il est le signe de la volonté autonome de celui qui choisit et attribue le nom.

En ce qui concerne les Antilles, la problématique du nom est particulièrement significative. Le nom y est longtemps resté le privilège unique de la population libre. L'esclave, « ayant tout perdu, et jusqu'à son nom » (p. 83), pour que sa chosification soit ainsi achevée, n'a eu aucun droit de porter un nom quelconque, à moins qu'il ne lui ait été donné par le maître.

« Parce qu'ils y tenaient, à leurs noms. Ils acceptaient bien que tu portes un nom, à condition qu'ils te le donnent. [...] Va leur faire admettre ! Que ton nom est pour toi, choisi par toi ? Ils n'acceptent pas ! » [...] [Q]uand tu osais en choisir un et décidais de le porter toi seul – ils t'auraient tué pour te l'ôter sans retour. Ils décrétaient alors : « Il n'a aucun droit à porter un nom. » Sauf, encore, si le nom les flattait ou flattait en eux quelque partie d'eux qui pourrait avec condescendance sourire de ton audace, d'un air de dire : « Allons ! Il faut leur laisser cela, nous y consentons. » (p. 166)

Nous comprenons alors que la première chose que Louise, compagne de Longoué et ancienne esclave, ait désiré faire à la naissance de son fils, était de lui choisir elle-même un nom : « Je veux lui donner un nom ! C'est ce jour que j'attendais. Après ça, il n'y a pas d'autre jour ! » (p. 94) Car le nom confirme l'existence de son fils au monde ainsi que sa propre liberté. De plus, elle se montre prête à profiter au maximum de son droit acquis grâce à Longoué : elle veut nommer son fils d'après le roi noir des Rois

Mages. Mais vu qu'elle ne se rappelle plus si le roi noir s'appelait Melchior ou Balthazar, Longoué décide finalement de donner à leurs fils le nom de Melchior qui lui semble « plus vraisemblable » (p. 95). Or Melchior est le nom du roi à la peau claire, représentant l'Europe. Le choix est donc très significatif : le fils de Longoué qui doit porter en lui l'Afrique de ses ancêtres obtient un nom symbolisant l'Europe, l'autre continent-mère de la Martinique. Il incarne ainsi le métissage qui constitue la base de l'identité martiniquaise et antillaise en général. On peut ainsi dire que c'est le nom qui fait enraciner Melchior en Martinique.

Le problème du nom renforce également la différence entre les Longoué et les Béluse. Longoué, l'homme libre des hauteurs, a eu le droit de porter le nom qu'il voulait : ainsi, il était Longoué dans le cercle familial, même si les autres l'appelaient Monsieur-la-Pointe ou seulement La-Pointe. De même pour son fils Melchior qui refusera de se faire appeler Ti-Lapointe :

Si massif et tranquille, un soir devant la case, dans l'obscurité totale sous les branches, il déclara soudain (lui qui jamais n'ouvrait la bouche) : « Man-Louise, à partir du présent, je ne suis pas Ti-Lapointe. Mon nom c'est Longoué. Melchior Longoué. » (p. 132-3)

Béluse, par contre, n'avait qu'un seul nom : celui qui lui a attribué sa maîtresse Marie-Nathalie Senglis. C'est elle aussi qui a choisi le nom de son fils, Anne, tandis que les enfants de Longoué ont été nommés par leurs parents. Béluse, en acceptant ces noms sans protestation, conclut sa transformation en esclave ordinaire.

Cette non-existence des noms aux Antilles a été marquante avant tout au moment de l'abolition de l'esclavage en 1848. Tous les esclaves sont devenus d'un jour à l'autre citoyens de l'Etat, et

en tant que tels, il leur fallût avoir un certificat de citoyenneté contenant leur nom. Or la plupart de ceux qui se présentaient devant les commis établissant les documents n'avaient pas de nom. D'où le pittoresque des noms antillais aujourd'hui, car les commis furent obligés de les inventer de toute pièce.

- Habitation Lapalun.
- Combien ?
- Un homme, une femme, trois enfants.
- Famille Détrou, annonçait le premier commis. Un homme, une femme, trois enfants. Au suivant !
- Famille Détrou, deux plus trois, répétait, le second commis, chargé des écritures. Et il remettait à chaque main tendue devant lui, au dessus de la même indistincte face, un papier dont il gardait lui-même copie.
- Quartier Plaisance.
- Combien ?
- Moi, Eufrasie, les enfants...
- Combien d'enfants ?
- Cinq.
- Famille Euphrasie, un homme, une femme, cinq enfants. Au suivant ! [...]
- Moi tout seul, disait le suivant.
- Ni père ni mère ?
- Non.
- Pas de femme ?

Le « suivant » ricanait.

- Famille Tousseul, un. Au suivant ! (p. 175-6)

Seuls les marrons, ceux qui « [furent] assez fier[s] pour se nommer » (p.162), annonçaient leur nom aux administrateurs, tel Melchior :

- Famille Longoué, dit Melchior. Un homme : Melchior Longoué, une femme : Adélie Longoué, une fille : Liberté Longoué, un garçon : Apostrophe Longoué. (p. 178)

Cependant, papa Longoué casse cette tradition exceptionnelle de la famille Longoué, car il ne possèdera jamais de prénom. Il est donc clair que papa Longoué est censé fermer le cercle de la famille Longoué, il est le dernier, il va donc finir son histoire comme elle avait été amorcée :

Le dernier Longoué rejoignait ainsi le premier dans l'anonymat du nom de famille, mais l'un avait été un créateur sans reproche quand l'autre n'était plus qu'un voyant, à peine un bon quimboiseur. Et ainsi la race allait s'éteindre, comme elle avait commencé, par le seul nom de la souche. (p. 17)

Voilà encore un autre indice du destin inévitable de l'Afrique dans les Antilles. Celui qui n'a pas de nom s'efface dans le courant du temps.

La question de nom n'apparaît pas seulement dans *Le Quatrième siècle*, elle est commune à toute l'œuvre glissantienne, car elle est comprise comme génératrice par excellence de l'identité propre non seulement des personnages singuliers, mais aussi de la collectivité entière. Celui qui a un nom, existe. Celui qui a son propre nom, existe davantage, car il devient ainsi unique dans sa communauté. Il est donc nécessaire que la Martinique soit capable

de se nommer elle-même, puisqu'elle pourra ainsi raffermir son identité et se protéger mieux contre l'aliénation culturelle qui lui ôte, justement, son nom.

### **IV.3. La Martinique féminine**

Hormis le manque de la mémoire collective, le rôle troublant de l'Afrique et la problématique du nom, *Le Quatrième siècle* reflète encore un trait significatif de la culture martiniquaise : la matrifocalité des sociétés antillaises.

Dans le système esclavagiste, les esclaves n'étaient accouplés que sur l'ordre du maître dans le but de lui procurer une main-d'œuvre gratuite. Le père n'était souvent même pas de la même habitation que la mère, la pratique des colons étant telle d'offrir un mâle bien portant et donc supposé être « un bon matériel à reproduire » aux autres pour une certaine somme d'argent. Par conséquent, l'institution de la famille parmi la population issue de l'esclavage a été gravement sapée, l'homme antillais étant socialement déresponsabilisé tout d'abord par le système, plus tard par l'éducation soucieuse de sa mère qui est souvent obligée, vu l'absence du père, de jouer le rôle de la mère et du père en même temps.<sup>149</sup> Le foyer familial aux Antilles est ainsi construit autour de la femme (mère, grand-mère ou tante) considérée comme le seul parent responsable de la famille.

Glissant dépeint ce type de société dans la première partie du *Quatrième siècle*, en racontant l'installation de Béluse sur

---

<sup>149</sup> Pour en savoir davantage, voir R. D. E. Burton, Op. Cit.

l'habitation des Senglis, régie, d'ailleurs, aussi plutôt par Marie-Nathalie Senglis que par son mari :

[L]es femmes, partagées entre l'hostilité d'une part [...] et d'autre part l'attirance, l'agitation en elles que suscitait l'irruption de ce mâle dans leur univers tout femelle ; excitées, tremblant déjà sans bien le savoir d'avoir peut-être à obéir obscurément à celui-ci, elle qui sous la direction tacite de la maîtresse s'étaient arrangées de leur dure existence, et qui traînaient après elles, non seulement les quelques hommes vivant à demeure dans les huttes mais encore les géreurs et commandeurs blancs, et ceci malgré les brimades qu'ils leur faisaient souffrir et qu'elles acceptaient avec résignation comme un inconscient hommage rendu à leur puissance, et jusqu'au maître bossu dont tous savaient qu'il subissait la froide emprise de madame Senglis et qu'ainsi il n'échappait pas à la loi féminine qui régentait l'Habitation ; [...] et encore les enfants, irrespectueux des hommes, attentifs seulement à l'ensemble des femmes (non pas à une seule qui serait leur mère, mais au bloc des procréées toutes puissantes) (p. 70).

Le roman rend hommage à la femme martiniquaise jusqu'au point où il associe le progrès en Martinique à la force féminine, car c'est toujours le caractère féminin qui assure la continuation ou le développement de l'histoire : Louise, esclave sur l'habitation de La Roche, la favorite de son maître, se révolte contre le système dans lequel elle est née en libérant Longoué et en lui permettant ainsi de s'enfuir ; c'est elle aussi qui jouit la première du privilège de

nommer son fils ; Stéfanise enseigne à son fils, papa Longoué, la sagesse des Longoué à la place de son mari qui est trop apathique pour faire passer le message lui-même ; et enfin Mycéa, dont l'ancêtre était Liberté Longoué, la fille de Melchior qui est descendue vers la plaine où elle s'est acclimatées à la vie de la masse, essaie de tirer Mathieu de son état de vertige pour lui montrer le chemin vers l'équilibre du passé avec le présent. En outre, cette féminité particulière est confirmée par le fait que l'acte le plus marqué du livre entier, c'est-à-dire le meurtre de Liberté Longoué, à été commis par Anne Béluse, l'homme qui porte un nom féminin. La féminité devient alors ici le synonyme de la force motrice.

Glissant nous montre les trois femmes, Louise, Stéfanise et Mycéa, comme celles qui dominent leurs couples. La position dominante de Louise est plutôt dissimulée, Longoué ayant lui-même une forte personnalité qui assure ainsi la bifocalité classique et équilibrée de leur famille. La prépondérance de Stéfanise, néanmoins, est indubitable. Glissant la présente comme celle qui

fut toujours *un peu plus* qu'Apostrophe ; qu'elle alla vers lui et lui prit la main, le conduisant ensuite à travers l'existence, sans prendre le pas ni le devancer (au contraire, restée derrière lui avec modestie, le poussant doucement en avant) (p. 159) ;

ce pourquoi elle méritera l'estime et l'amour paternel de Melchior qui verra en elle, de plus en plus grandissant, la force de sa propre mère. Cependant, la présence de Stéfanise sera un peu étouffante pour son fils, qui sera obligé de s'armer de la nuit du monde au delà des eaux pour « affronter la clarté de Stéfanise » : « Elle était ma mère, bon, mais c'était un phénomène ! tu ne peux pas imaginer

comment elle est entrée loin dans ma tête ; heureusement j'étais armé pour résister. » (p. 210)

Quant à Mycéa, elle représente dans son couple avec Mathieu la force tranquillisante et encourageante en même temps, qui refuse de sombrer (dans ce roman-ci) dans la même ivresse du savoir qui empêche Mathieu de finir sa mission. Elle est celle qui appelle à l'acte car « tout change, quand on le veut, disait Mycéa. » (p. 283) C'est sous le même prisme qu'elle approche toute l'histoire que papa Longoué a confiée à Mathieu :

[E]t si je tombe dans ta folie, et en somme, le fait est qu'il faut apprendre ce que nous avons oublié, mais que, l'apprenant, il nous faut apprendre ce que nous avons oublié, mais que, l'apprenant, il nous faut l'oublier encore. Et moi, dans tout ce conte que tu me dis, ce qui me fait plaisir c'est quand Louise avoue à Longoué : Je connais ma mère ; La Roche ne le sait pas, mais je la connais. (p. 285)

Mycéa se rend compte qu'il ne faut pas se faire englober par le passé : il est nécessaire de le connaître mais pas de se perdre dans ses adorations. Il faut l'oublier pour être suffisamment fidèle au présent que l'on doit s'efforcer d'enrichir. Il faut garder l'esprit lucide et prêt à la révolte s'il elle s'avère nécessaire – pareillement à Louise qui ne s'est pas fait hébéter par son état servile et a su contester l'autorité de La Roche en le destituant du plus grand pouvoir qu'il croyait tenir sur elle : le mystère de sa naissance.

Les femmes deviennent ainsi dans *Le Quatrième Siècle* les symboles de l'activité, de l'énergie, de l'aptitude au changement, tandis que les hommes représentent plutôt la force passive, les tendances conservatrices. C'est pourquoi c'est seulement les



hommes qui incarnent l'Afrique ancienne, tandis que les femmes jouent le rôle de la Martinique. Elles portent en elles la vivacité et la connaissance du métissage qu'elles passent aux hommes en les faisant ainsi s'adapter aux nouvelles conditions de vie. C'est Louise qui apprend à Longoué la langue de son île, et à Melchior sa richesse et sa profondeur ; Stéfanise apporte aux Longoué la clarté de la plaine ; et Mycéa reste suffisamment fixée dans la réalité de son île pour pouvoir « combattre le vertige » du passé. *Le Quatrième Siècle* de Glissant semble alors renverser le fameux concept du yin et yang où la femme incarne le principe de la passivité. Car la femme en Martinique représente une force active, mais douce en même temps, développée dans le souci du bonheur des proches.

Nous pensons alors que dans *Le Quatrième Siècle*, ce sont avant tout les femmes qui font naître l'identité authentiquement martiniquaise, puisque ce sont elles qui déclenchent le processus de la créolisation, combinant les traits caractéristiques des deux côtes de l'Atlantique. Glissant rend alors l'honneur à l'élément féminin des Antilles, généreux et tendre, toutefois solide pour résister aux épreuves, et suffisamment vigoureux pour pousser progressivement sa communauté en avant.

Edouard Glissant a construit avec son Antillanité, dont la « bible » est *Le discours antillais*, les fondements de la théorie littéraire proprement antillaise. Ses ouvrages littéraires en sont des réalisations concrètes : *La Lézarde* reflète le besoin de réapprendre aux Martiniquais l'attachement à leur pays, *Le Quatrième siècle* ré-explore les coins perdus de leur passé, *Le Maelmort* fait l'état du dédoublement de l'homme antillais, et *La case du commandeur* démontre le délire verbal dans lequel se noient les sociétés

antillaises. Son œuvre porte un regard critique sur les réalités martiniquaise et antillaise en général et dévoile une grande partie des problèmes de ces cultures-là.

Ainsi, il n'est pas étonnant que Glissant ait eu une telle influence sur la génération suivante des écrivains martiniquais. Cependant, cette influence ne se résume pas à la fixation conceptuelle du monde antillais. Elle touche aussi la pratique linguistique dans les îles : en tant que premier à signaler le déclin progressif du créole en Martinique et à rompre le tabou du créole dans la littérature francophone avec son roman *Malemort*, il est devenu l'inspirateur principal du mouvement de la Créolité. Patrick Chamoiseau avoue dans *Ecrire en pays dominé* quelle révolution ce roman de Glissant signifiait pour lui :

Un livre-hiéroglyphe endormi, proche et indéchiffrable,  
rayonnant d'étrange manière jusqu'au fondoc de moi  
dans les imminences de son éveil.<sup>150</sup>

Néanmoins, c'est plutôt la Créolité qui va concentrer ses efforts essentiellement sur le combat contre l'aliénation linguistique du pays, en essayant d'implanter davantage le créole dans la langue française pour ainsi construire un langage plus vrai pour la littérature martiniquaise. Pour conclure notre exploration de la littérature martiniquaise, nous allons alors consacrer le dernier chapitre à la troisième étape de l'éveil identitaire en Martinique : la réhabilitation littéraire de l'univers créole.

---

<sup>150</sup> in P.Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris, Editions Gallimard, 1997, p.92

## V. Ecrire la parole

### Patrick Chamoiseau et son *Solibo Magnifique*

Le créole, notre langue première à nous Antillais, Guyanais, Mascarins, est le véhicule originel de notre moi profond, de notre inconscient collectif, de notre génie populaire, cette langue demeure la rivière de notre créolité alluviale.

*L'Eloge de la Créolité*

En 1989, Gallimard publiera *L'Eloge de la Créolité*, le manifeste culturel qui prouve le succès énorme des pensées glissantiennes : tous les concepts fondamentaux y sont contenus, bien mémorisés et reformulés par les intellectuels martiniquais de la génération des apprentis de l'Antillanité. Il est difficile de « vaincre » un tel géant qu'est Glissant, surtout avec la distance d'une seule génération, pourtant, les élogistes ont su différer de la théorie originale en développant plus en profondeur certaines notions concernant le métissage culturel de leur région.

*L'Eloge* est donc l'accomplissement du travail idéologique des artistes et des scientifiques antillais revendiquant leurs origines créoles. Dès lors, ils trouveront tous abri dans l'univers d'une nouvelle théorie littéraire et culturelle : la Créolité.

La contribution de la Créolité à la théorie littéraire de provenance antillaise repose essentiellement sur la re-conceptualisation de la notion « créole » dans toutes ses dimensions : géographique, biologique, culturelle et linguistique.

Les créolistes refusent la définition étroite du français classique pour lequel le substantif ou adjectif créole désigne une personne « qui est de race blanche, d'ascendance européenne, originaire des plus anciennes colonies d'outre-mer »<sup>151</sup>. Le terme « créole » compris dans le sens créoliste du mot enclot beaucoup plus d'influences : il devient le synonyme du métissage, représentant toute personne issue d'une culture qui s'est constituée par l'acte d'amalgamer des traits de diverses cultures transbordées. La culture créole est donc un lieu éminent de rencontre (bien que forcée) des mondes hétérogènes présents dans les Caraïbes.

Le symbole principal de cette culture est, bien sûr, la langue. C'est elle qui repose au centre de l'intérêt des créolistes, soucieux de l'état misérable de diglossie, en croissance depuis la départementalisation des îles. Etant depuis l'abolition de l'esclavage de 1848 de plus en plus écarté au profit du français, le créole et la culture dont il a toujours été le porteur disparaissent progressivement de la vie quotidienne des insulaires. Les créolistes conçoivent cet état de choses comme alarmant puisque l'effacement de la langue créole implique également l'anéantissement de l'univers dont seule l'existence témoigne des histoires non-enregistrées par les annales conventionnelles.

L'un des remèdes que les créolistes essayent d'apporter à cette situation est l'écriture. La langue créole est par sa nature une langue orale qui puise sa richesse dans la parole. Toutefois, les créolistes se rendent compte que le XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècle ne sont plus inclinés à l'oralité classique. Leur façon de ressusciter le créole est donc de le réapproprier à la modernité et l'inclure dans le langage

---

<sup>151</sup> in Portail Lexical, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, [online], [cit. 2007-12-17], disponible à : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/créole>

écrit pour ainsi éterniser, même au prix de le figer, au moins une partie de son ampleur originelle.

L'ouvrage littéraire qui parmi les œuvres qui se réclament de la Créolité correspond le plus à ce projet d'écriture est sans aucun doute le roman *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau : le roman dont le personnage principal est la langue créole. Nous estimons alors presque nécessaire de consacrer ce chapitre à l'analyse littéraire du deuxième roman de Chamoiseau, « le plus créole de [ses] textes »<sup>152</sup>. Allons donc voir le monde des conteurs et des veillées créoles où règne encore la langue insaisissable du métissage.

### **V.1. La Parole en extinction**

L'intrigue du roman est simple : Solibo Magnifique, conteur de Fort-de-France, meurt de l'égorgette de mots pendant la présentation de son morceau. Cette mort mystérieuse déclenche tout de suite une enquête policière qui pour les policiers n'aboutit à aucune explication logique. C'est donc seulement quand l'inspecteur Pilon voit que l'autopsie du cadavre de Solibo ne justifie pas sa version du complot d'empoisonnement et qu'il se fait expliquer par un quimboiseur « expert en morts étranges »<sup>153</sup> qu'est-ce qu'une égorgette de mot, qu'il se pose (comprenant finalement le conseil qui lui a donné Pipi, un des suspects) la vraie question : « Qui, mais qui était ce Solibo, et pourquoi « Magnifique » ? » (p.219)

---

<sup>152</sup> in R. Réjouis, *Une lectrice dans la salle : entretien avec Patrick Chamoiseau*, Ile en île, [online], [cit. 2007-12-17], disponible à :

[http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau\\_entretien.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau_entretien.html)

<sup>153</sup> in P. Chamoiseau, *Solibo Magnifique*, Paris, Editions Gallimard, 1988, p. 218

Cette question est essentielle pour la compréhension de l'œuvre. Le rôle clair de Solibo dans le roman, néanmoins, ne laisse douter personne de la réponse : Solibo est une représentation allégorique de la langue créole, plus encore, de la Parole créole. Chamoiseau fait ainsi, par les moyens artistiques, état du sort du créole dans les Antilles, langue en danger de déracinement dont la mort de Solibo semble être l'achèvement.

Nous avons déjà esquissé la situation langagière en Martinique dans les chapitres précédents. Nous savons alors que le créole, la langue du maître et de l'esclave a perdu pendant le XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle son prestige, se transformant en une langue méprisée par la bourgeoisie mulâtre, aspirant à la francisation totale, et devenant ainsi « ce patois de vagabonds » (p. 143), le « charabia du nègre noir » (p. 105) sans avenir. Julie Lirus remarque que dans les années 1970, le créole était une langue mal acceptée pour toute la moitié de la population de l'île : selon une recherche effectuée par CREDA (Centre Richet d'Etude des Dysfonctions de l'Adaptation), 51% des parents parlaient créole et autorisaient les enfants à le parler, tandis que 42% des parents parlaient créole entre eux et aux enfants, mais leur interdisaient en même temps de le parler eux-mêmes (un peu comme le personnage de l'inspecteur Pilon dans le roman qui « pétitionne pour le créole à l'école et sursaute quand ses enfants l'emploient en s'adressant à lui » - p.118), et 7% des parents ne parlaient pas le créole du tout et interdisaient aux enfants de le parler.<sup>154</sup> Chamoiseau trouve que l'évolution de la situation va de plus en plus au détriment du créole et de l'oralité traditionnelle qui perdent progressivement du public parmi les Martiniquais. Le *Solibo Magnifique* essaie alors de faire remarquer le danger de

---

<sup>154</sup> in Julie Lirus, *Identité Antillaise. Contribution à la connaissance psychologique et anthropologique des Guadeloupéens et des Martiniquais*, Paris, Éditions CARIBEENNES, 1979, p. 48

quasi-extinction dans lequel se trouve sa langue maternelle actuellement.

Le créole, ou la Parole comme atout principal du créole, prennent dans le roman la forme du conteur aimé par son public, qui pourtant se rétrécit d'une manière importante, de sorte que Solibo ne vient en ville que pendant les carnivals, préférant déployer sa parole là où il trouve encore des oreilles véritablement prêtes à l'écouter :

Il captivait les compagnies au rythme de ses gestes, baillant la parole non plus dans l'assemblage évanoui de veillées traditionnelles, mais dans les refuges des nègres d'antan, des nouveaux nègres-marrons, des nègres perdus, des nègres abandonnés, à mauvais genre et en rupture de ban. Il ne venait sous les tamariniers de la Savane qu'avec le carnaval et de manière irrégulière. (p. 42-3)

Même le nom Solibo décrit la situation du créole à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, signifiant une chute profonde dans la misère : « *Solibo*, astuce de dire : *nègre tombé au dernier cran – et sans échelle pour remonter.* » (p. 78) Les péripéties de vie du personnage romanesque Solibo rappellent également la langue créole, plus précisément son développement historique. Solibo gagne son surnom par rapport à l'état de misère dans lequel il s'est trouvé avec sa mère après la mort de son père : on peut y voir les conditions de la plus grande pénurie humaine qu'était l'esclavage dans lesquelles le créole est né. Solibo apprend son art de conteur grâce aux vieilles marchandes qui le consolait dans sa misère par la sagesse des paroles anciennes :

Comme cela se fait dans ces situations-là, les vieilles, aux heures de pause, lui offrirent des paroles, ô paroles de survie,

paroles de débrouillarde, paroles où le charbon du désespoir se voyait terrassé par de minuscules flammes, paroles de résistance, toutes ces qualités de parole que les esclaves avaient forgées aux chaleurs de veillées afin d'accrocher l'effondrement du ciel. Bien des hommes en dérade les avaient entendues, et pas un enfant d'ici ne les a contournées, mais chez Solibo (les vieilles s'en rendirent compte et amplifièrent la dose) cela germa, se déploya, avec plus de splendeur qu'un flamboyant de mai. (p. 78)

Cependant, il va enrichir la connaissance, qui lui a été transmise, par les effets de son propre style, déviant des pratiques habituelles et gagnant ainsi au Solibo son deuxième surnom *Magnifique*. C'est donc dans l'originalité de Solibo que miroite la richesse de la parole turbulente dont le créole est investi. Un constat qui vaut également pour la voix de Solibo :

ample puis grêle, cassée puis chaude, moelleuse puis cristalline ou criarde, et s'achevant sur des graves de caverne. Une voix de caresse, de larmes et d'enchantements, impériale et sanglotante, et qui riait, et qui raillait, et qui tremblait dans des murmures, qui creusait ou s'envolait dans les limites aphones. (p. 158)

La personnalité de Solibo est aussi imprévisible que les coins ou directions que la parole va explorer, emportée par le flux des mots :

Quant au punch, au *Chez Chinotte*, il y venait régulièrement une fois midi sonné, mais il arrivait par la porte, par la fenêtre ou par derrière. Parfois, tu le découvrais derrière son verre sans l'avoir vu passer. Et pire : alors que chaque rhumier se fixe, Solibo, lui, papillonnait dans les rhums. Pour



telle gorgée c'était du blanc, pour telle autre il hélait la bouteille de vieux ou exigeait le rhum paille. Là il demandait du sucre clair, par ici du sucre brun, de ce côté un sanglot de sirop, ici une goutte de miel ou un punch sec toujours inattendu. (p. 191-2)

Personne ne connaissait tout sur sa vie, sur ses occupations, les lieux par lesquels il a passé ou il allait passer. Solibo était un mystère qui se dévoilait quand il en avait envie, partant aussi inespérément qu'il est venu.

Pour ceux qui l'ont connu ou seulement rencontré, il représentait pourtant un facteur apaisant dans toutes circonstances, offrant à tous qui en éprouvaient besoin ses paroles pleines de musique et de rythme familiers, pleines de conseils tirés du vécu des générations précédentes, renouant ainsi le présent avec le passé de sa communauté.

Or le nombre de ces personnes allait diminuer au cours de sa vie, main dans la main avec la francisation de l'île, accentuée par la transformation de la société martiniquaise après la départementalisation. « Cette transition entre son époque de mémoire en bouche, de résistance dans le détour du verbe, et cette autre où survivre doit s'écrire, le rongait. » (p. 223) Les gens ne s'intéressaient plus aux contes, ni au vertige de la Parole. Solibo disparaissait alors petit à petit de la vie quotidienne de la ville, ne laissant plus tellement de traces dans la mémoire des gens ordinaires. Mais cette désespérance grandissait en lui jusqu'au point où le volcan des mots a éclaté le soir du carnaval à la Savane et la lave de la parole s'est, dans sa violence, coincée dans la gorge de Solibo, l'étranglant jusqu'à la mort. « [...] désormais [...] sa parole, sa vraie parole, toute sa parole, était perdue pour tous – et à jamais. » (p. 226)

Là, Chamoiseau fait un triste constat : « En mourant, Solibo nous a plongés là où il n’y a plus de parole qui vaille, plus de sens à rien. » (p. 155) Pour les créolistes, l’univers créole perd, naturellement, son sens s’il ne possède plus de moyen pour exprimer son essence d’une manière vraie. Laisser disparaître la langue créole égale donc à l’acte de signer le dépérissement de toute la culture dont le créole est le créateur et l’expression sublime en même temps.

## **V.2. La veillée pour l’univers des contes**

La culture créole aux Antilles a un mode d’expression privilégié : l’oraliture. A cheval entre la littérature et l’oralité pure, l’oraliture est une représentation presque théâtrale (comprenant la gesticulation, la couleur et la mélodie de la voix, la vitesse du débit de la parole) des histoires obéissant à un certain schéma principal (de la forme de même que du contenu) du conte créole. Son caractère théâtral la lie, nécessairement, à l’expression orale et rend sa transcription écrite incomplète, car elle ne peut pas suffisamment contenir l’élargissement du sens de la parole porté par l’engagement physique du conteur dans son récit.

L’oraliture est essentiellement liée au créole aussi par le fait qu’elle naît à l’époque esclavagiste, dans le milieu des esclaves travaillant aux habitations qui se divertissent les soirs à la façon des anciennes cultures africaines : par les contes. Au début, l’indiquent Chamoiseau et Confiant dans *Lettres Créoles*, il s’agit pour les esclaves plus d’un moyen de résistance aux tourments quotidiens que d’expression d’art. Ainsi, l’oralité « va s’affronter aux « valeurs » du système colonial [...] et diffuser souterrainement de

multiples contre-valeurs, une contreculture »<sup>155</sup>, dénonçant l'immoralité des colons européens en l'hyperbolisant dans ses propres récits.

Le conteur est le personnage central de ces assemblées, portant ainsi un grand respect, partagé partiellement aussi par le maître lui-même, car celui-ci l'autorise à parler.

Admis, toléré par le système esclavagiste et colonial, notre conteur est le délégué à la voix d'un peuple enchaîné, vivant dans la peur et les postures de la survie. Voix de ceux qui n'ont pas de voix [...].<sup>156</sup>

Mais avec la dissolution du système habitationnel aux Antilles, les conteurs commencent à disparaître, et l'oraliture commence à s'atrophier dans le folklore.

*Solibo Magnifique* rend hommage à cet univers en train de s'éteindre en ce qui peut être qualifié d'un conte créole romanesque (il est vrai, l'unique de son genre). Le roman reprend certaines techniques des conteurs associées à l'agencement du récit, ainsi que le modèle burlesque et violent de ses actions et la rhétorique de ces récits. Au début de la partie centrale du récit, Chamoiseau se met dans la peau d'un conteur en amorçant son roman-conte ainsi :

Au cours d'une soirée de carnaval à Fort-de-France, entre dimanche Gras et mercredi des Cendres, le conteur Solibo Magnifique mourut d'une égorgette de la parole, en s'écriant: Patat' sa !... Son auditoire n'y voyant qu'un appel au vocal crut devoir répondre : Patat' si !... Cette récolte du destin que je vais vous conter eut lieu à une date sans importance puisque ici le temps ne signe aucun calendrier. (p. 25)

---

<sup>155</sup> in P.Chamoiseau, R. Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Editions Gallimard, 1999, p. 73

<sup>156</sup> *ibid.*, p. 76

Il annonce qu'il va nous *conter* une histoire qui s'est déroulée dans une période de temps indéterminée, délimitée seulement par les deux jours de fêtes, ce qui est une façon typique de mettre un événement dans le temps pour les cultures antillaises qui ne connaissent pas la notion du temps dans le sens européen. Il ouvre donc le récit dans les termes des conteurs, introduisant l'histoire d'une façon suffisamment mystérieuse pour qu'elle capte l'attention du public.

La même stylisation apparaît dans la deuxième sous-partie du récit central, dans le passage concernant les « calottes de Bouaffesse » où Chamoiseau en tant que conteur de l'histoire fait semblant de prouver la véridicité de son récit en se référant à une troisième personne qui peut éventuellement témoigner au public de la justesse des informations émises par le conteur :

Permettez-moi un quart de mot sur les calottes de Bouaffesse. Elles sont connues jusqu'à Grand-Rivière où un nègre archaïque, qui n'a pourtant jamais connu la ville, peut en dire quatre paroles. Il prétend que notre homme a passé une nuit de vendredi saint, étalé tout au fond d'un caveau avec (kyrié éléison !) les mains trempées dans un pourri de cercueil. Il dit aussi qu'à l'aube, Bouaffesse les a saupoudrées d'encens, et que depuis, quand il lève la main, c'est un cimetière qui te donne la calotte. On me l'a dit, je vous le répète, mais an-an ne me mêlez pas dans ces qualités d'histoires-là. (p. 100)

Chamoiseau n'hésite pas à utiliser ces techniques en plein milieu du récit qui semble être une fois un roman policier à la classique, l'autre fois une grotesque chaplinienne, ou encore un thriller romanesque avec des scènes suffisamment violentes et sanglantes que des scénarios de films hollywoodiens pourraient lui envier. Cette fluctuation des genres est bien sûr une autre empreinte

du style orale des conteurs, permettant ainsi de retenir l'attention du public. La présence de la magie dans le roman (la mort mystérieuse de Solibo, les fourmis guadeloupéennes sillonnant le corps du défunt ou ses organes autopsiés dans le laboratoire, l'impossibilité de lever le corps de Solibo, ou au contraire, sa légèreté surprenante) relève de la même considération d'apparenter un ouvrage d'écriture au style de l'oralité.

Cependant, le roman ne reflète pas seulement les contes créoles. Le récit, construit autour de l'événement principal qu'est la mort de Solibo, rappelle par sa structure et son atmosphère les veillées créoles. Une tradition qui prend ses origines dans l'héritage africain des cultures antillaises, tradition longtemps très vivante, mais aujourd'hui, à en croire à Chamoiseau, aussi en disparition, les veillées font indéniablement partie de la culture authentiquement martiniquaise. Pendant les veillées, tous ceux qui connaissent le défunt se réunissent autour du corps balmé pour y célébrer la vie de leur proche en rappelant les conditions dans lesquelles ils l'ont connu et en racontant les histoires qu'ils ont vécues ensemble. Les paroles prononcées, censées accompagner le défunt dans l'autre monde, sont orchestrées par le conteur qui est l'orateur principal de ces rassemblements.

Le roman est donc une sorte de veillée pour Solibo : une fois que ses auditeurs se rendent compte de sa mort, ils commencent instinctivement, l'un après l'autre, à réaliser une veillée non-officielle en racontant le jour où ils ont rencontré Solibo pour la première fois. Cette hommage à Solibo continue, bien que moins évident, tout au long de l'enquête policière, les différents suspects étant questionnés sur la vie du défunt.

Toutefois, Solibo symbolisant la Parole qui se meurt, le roman est conçu aussi comme une veillée pour le créole et son

univers de contes, et d'une certaine façon aussi pour toutes les coutumes relevant de la culture créole qui sont tombées en désuétude dans la société martiniquaise moderne : le charbon de Solibo que personne ne veut plus acheter parce qu'ils utilisent le gaz ; les djobs et les djobeurs qui disparaissent parce qu'il n'y a plus de place pour eux dans la société de consommation qu'est devenue la Martinique après la départementalisation ; les veillées qui ne sont plus respectées parce que les autres doivent travailler le jour suivant, ou parce que la mort suspecte nécessite un procédé criminaliste, déshonorant en réalité la mémoire du défunt. Rose-Myriam Réjouis remarque alors avec justesse que

[l]e roman met en scène les ruptures à l'intérieur de la communauté martiniquaise moderne, ruptures qui font que celle-ci est si multiple et divisible que les Martiniquais ne peuvent plus se rencontrer pour s'écouter, s'entendre et se comprendre entre eux.<sup>157</sup>

Et Chamoiseau confirme ces dires en établissant le portrait de l'inspecteur Pilon qui « vit comme nous tous, à deux vitesses, sans trop savoir s'il faut freiner dans le morne ou accélérer dans la descente. » (p. 119)

### **V.3. Comment marquer la parole ?**

Cette vie à deux vitesses est très visible surtout dans la diglossie de la Martinique, le trait identitaire que *Solibo Magnifique* n'oublie pas d'inclure dans sa structure. Perret s'aperçoit que seul

---

<sup>157</sup> in R.-M. Réjouis, *Veillée pour les mots : Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé*, Paris, Editions Karthala, 2004, p. 38

le nom du roman nous fait savoir que le projet de l'auteur est d'écrire un roman bilingue. Car Solibo étant un mot d'origine créole, l'adjectif *magnifique* ne l'est plus, puisque son équivalent créole est *bidjoul* (que seulement Congo, parlant un créole ancien des mornes, utilise en désignant Solibo).<sup>158</sup> Le nom du roman reflète alors son écriture même, qui est, on peut dire, moitié français, moitié créole : la langue de l'écriture semble être un français imprégné du lexique créole.

La problématique de la créolisation du français a été développée déjà par Edouard Glissant. Cependant, c'est la Créolité qui l'a concrétisée dans l'écriture pratique, offrant énormément d'espace au créole dans ses projet d'écriture. Cette créolisation du langage romanesque ne consiste, toutefois, pas seulement en l'introduction du lexique créole dans le français classique ou en l'apparition des phrases complètes en créole. Chamoiseau indique dans son interview avec Rose Réjouis que « la créolisation du langage est beaucoup plus structurelle » :

C'est-à-dire syntactique, elle est dans l'organisation du paragraphe, elle est dans la construction de l'histoire, elle est dans le choix de la vision qui est donnée, elle est par une infinité de choses, mais la partie émergée de l'iceberg – qui concerne les mots, les mots créoles, les littéralités créoles – est mon petit amusement à moi mais qui n'est pas déterminant.<sup>159</sup>

Cette structuration de la créolisation est représentée dans *Solibo Magnifique* par l'inspiration que le texte doit aux contes créoles. Sa créolisation est maximale parce que le texte, même si

---

<sup>158</sup> in D. Perret, *La Créolité : Espace de création*, Ibis Rouge Editions, 2001, p. 194

<sup>159</sup> in R. Réjouis, *Une lectrice dans la salle : entretien avec Patrick Chamoiseau*, Op. Cit.

écrit en français, est conçu par un esprit créole pour un public créole qui, bien sûr, relèvera plus facilement toutes ses nuances, ainsi qu'il appréciera davantage son style.

Néanmoins, Chamoiseau permet même aux non-créolophones de se faire imbiber par les tournures de la langue créole, exposant la créolisation du français ouvertement devant la vue de ses lecteurs, cela par les traductions littérales de la structure des phrases créoles. Voyons par exemple la scène de l'interrogation de Bête-Longue :

- Nom, prénom, surnom, âge, profession, domicile ?
- Hein ?
- Dis comment on t'appelle, explique Bouaffesse ?
- Bête-Longue.
- C'est votre surnom ? Bien. Nom et prénom maintenant ?
- Hein ?
- Quelle manière de te crier ta manman a donné à la mairie, traduit Bouaffesse.
- An pa save...
- Il dit qu'il ne sait pas, inspesteur...
- Merci, Brigadier, mais je comprends le créole.
- Je dis ça pour te rendre service ! Tu es un inspesteur, tu dois pas fouiller dans ce patois de vagabond...
- C'est une langue, Brigadier.
- Tu as vu ça où? (p. 142-3)

Chamoiseau, évidemment, ne perd pas d'humour même à propos du statut souvent questionné de sa langue maternelle. Cet interview montre non seulement la créolisation, mais aussi la diglossie susmentionnée qui est ici, cependant, présentée



contrairement à la réalité majoritaire en Martinique : ce n'est pas le français qui sort comme langue dominante chez Bête-Longue, mais le créole, le français n'étant pas compris et nécessitant une traduction en langue maternelle de l'interrogé. Bête-Longue est donc le troisième de la Trinité des personnages du roman qui représentent la créolité encore vivante, sinon absolue : Solibo, Congo et Bête-Longue. La créolité est chez Bête-Longue décisive aussi au niveau identitaire, car c'est elle seule qui constitue le repère pour sa vie – Bête-Longue n'a pas d'identité hors de l'univers créole, n'ayant pas de nom officiel, c'est-à-dire de nom figurant dans le registre de l'état civil français. Nous y abordons de nouveau la problématique du nom aux Antilles, également importante dans *Solibo Magnifique*. Quasiment chaque personnage du roman possède deux registres de noms, un nom officiel et un surnom créole, à part Bête-Longue qui ne connaît pas son nom officiel, et l'inspecteur Pilon qui n'a pas de surnom créole. Le roman étant conçu comme un conte créole romanesque, l'identité créole des personnages règne, forcément, dans le récit, à part le personnage du brigadier-chef Bouaffesse, qui est moins souvent désigné par son surnom Ti-Coca que par son nom français, symbolisant ainsi la force assimilatrice (dont la police, comme nous l'avons vu, était toujours l'agent principal).

Le problème de l'identité, perceptible dans le traitement des noms, prend sa consistance surtout dans le projet d'écriture de Chamoiseau : l'identité créole étant obligatoirement liée à l'expression orale en langue créole, comment donc écrire la parole pour cerner cette identité ? Chamoiseau se dit « très intéressé par tout ce qui est mécanisme de création littéraire »<sup>160</sup>. Ses écrits en témoignent parce que c'est souvent au sein de l'œuvre même qu'il

---

<sup>160</sup> *ibid.*

présente ses réflexions par rapport aux problèmes qu'il était obligé de résoudre pendant la rédaction. Dans le cas de *Solibo Magnifique*, de nouveau seulement en tant que *marqueur de parole* (concept d'un travail ethnolinguistique qui apparaît déjà dans son premier roman *Chronique des sept misères*), il cherche toujours la façon appropriée d'écrire la parole sans y nuire plus qu'il ne faut, mais cette fois-ci à travers les discussions avec Solibo. Ces conversations incarnent le dilemme interne de Chamoiseau et nous renseignent sur ses démarches idéologiques :

(Solibo Magnifique me disait : « ... Oiseau de Cham, tu écris. Bon. Moi, Solibo, je parle. Tu vois la distance ? Dans ton livre sur Manman Dlo, tu veux capturer la parole à l'écriture, je vois le rythme que tu veux donner, comment tu veux serrer les mots pour qu'ils sonnent à la langue. Tu me dis : Est-ce que j'ai raison, Papa ? Moi, je dis : On n'écrit jamais la parole, mais des mots, tu aurais dû parler. [...] Je parlais, mais toi tu écris en annonçant que tu viens de la parole. Tu me donnes la main par-dessus la distance. C'est bien, mais tu touches la distance... ») (p. 52-3)

Pour Chamoiseau, l'écriture est donc incapable d'inclure tous les niveaux de la parole créole, encore moins de la parole de conteur puisqu'« on y [perd] les intonations, les mimiques, la gestuelle » (p.225). Ainsi, en lisant la partie finale du roman, nous imaginons que ces dits de Solibo ne sont pas complets, car ce que nous recevons, ce n'est que la transcription sèche des mots démunie de sa dimension expressive. Solibo, d'ailleurs, avertit l'Oiseau de Cham :

Cesse d'écrire kritia kritia, et comprends : se raidir, briser le rythme, c'est appeler sa mort... Ti-Zibié, ton stylo te fera mourir couillon... » (p. 76)

Chamoiseau risque alors de tuer par l'écriture la vivacité de l'oralité, en la fixant imparfaite dans la grille des lignes de la page. En même temps, il risque de miner ainsi sa propre expression, sinon son identité, car son projet d'écriture trahit d'une certaine façon la réalité de sa vie. Cependant, le marqueur de paroles se sent quand même obligé d'essayer de réaliser cette entreprise vaine de retranscription, puisque l'important est pour lui de laisser au moins la trace de cette vie dans la modernité, aussi approximative qu'elle puisse être.

Il semble donc que les créolistes vivent particulièrement difficilement ce partage de l'être martiniquais entre la culture traditionnelle des Antilles, incompatible avec l'aliénation générale de la modernité, et la volonté de suivre quand même le flux du temps. Criant l'injustice du système colonial, les démarches assimilationnistes de la France et la trahison du créole par la population antillaise, ils écrivent pourtant tous en français et publient leurs œuvres en France. Le dédoublement de l'âme martiniquaise est donc non seulement décrit dans leurs ouvrages littéraires, mais aussi vécu.

*Solibo Magnifique* devient alors dans cette optique une vraie arène des deux courants identitaires de la Martinique, où la victoire du français comme langue dominante de l'expression n'est finalement pas si évidente. Certes, Solibo, cet homme, qui « était la vibration d'un monde finissant, pleine de douleur, qui n'aura pour réceptacle que les vents et les mémoires indifférentes » (p. 227), est mort, et avec lui, se meurt aussi sa parole resplendissante, mais nous assistons quand même à une naissance parallèle d'un nouveau

langage – synthèse du français et du créole. La langue dominante se voit alors obligée de se plier sous l’assaut de l’énergie antillaise du métissage et se laisser ainsi « abâtardir » encore une nouvelle fois pour manifester fidèlement une nouvelle identité en sa pleine naissance. Cette identité sera aussi synthétique que le langage de *Solibo Magnifique*, peut-être même beaucoup plus synthétique que les créolistes ne souhaiterait, puisque fusionnant les traits culturels métropolitains avec les traits créoles. Le roman incarne ainsi parfaitement le principe glissantien de la vision prophétique du passé, car en faisant le deuil de l’ancien univers créole, il entrevoit déjà par la porte qu’il ouvre l’avenir du développement culturel de la Martinique : il prévoit une nouvelle phase dans la quête de l’identité authentique de la Martinique.

## Conclusion

Glissant caractérise l'ouvrage littéraire comme recourant à deux fonctions : celle de sacralisation, « fonction de rassemblement de la communauté autour de ses mythes, de ses croyances, de son imaginaire ou de son idéologie »<sup>161</sup>, et celle de désacralisation, « fonction d'hérésie, d'analyse intellectuelle qui est de démonter les rouages d'un système donné, de mettre à nu les mécanismes cachés, de démystifier »<sup>162</sup>. Nous avons vu que la littérature martiniquaise sacralise l'état culturel de son île en s'empregnant du vécu quotidien de la Martinique, c'est-à-dire en mettant en avant la mentalité authentique du pays. Or, en dénonçant les méfaits de l'assimilation culturelle de la Martinique et la francisation trop prononcée de sa population, elle démystifie, en même temps, l'influence française sur le développement de la société martiniquaise, remplissant ainsi la fonction désacralisant. Les deux fonctions se trouvent en équilibre dans tous les ouvrages littéraires cités dans notre recherche. Chamoiseau constate : « Ecrire, ici, c'est emmêler cette ombre et cette lumière, trouver concert intime de sucre fermenté et de sang éperdu [...] »<sup>163</sup> Car c'est précisément de ce clair-obscur littéraire que sort la fonction principale des œuvres d'écriture martiniquaises : celle de l'identification.

Les trois derniers chapitres nous ont montrés de plus près le développement du concept de l'identité martiniquaise en littérature. La Négritude césairienne a compris cette identité comme un amalgame des influences culturelles européennes et africaines qui met pourtant l'accent sur l'héritage des cultures noires de l'Afrique.

---

<sup>161</sup> in E. Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 330

<sup>162</sup> *ibid.*

<sup>163</sup> In P. Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio, 2002, p. 53

L'Antillanité précise l'étendu du rôle de l'Afrique dans la culture antillaise, en axant, cependant, son discours uniquement sur l'univers antillais de métissage culturel. La Créolité, finalement, érige le métissage, produit de la créolisation, en trait essentiel du Nous antillais qui permet de le distinguer de son gérant européen comme de sa mère africaine.

Cependant, nous avons indiqué dans la conclusion du dernier chapitre que le processus de la création identitaire de la Martinique ne s'arrête pas avec le mouvement de la Créolité qui ne permet que de faire davantage progresser les acquis des générations suivantes. La Créolité a beau tenter de promouvoir la culture créole comme la seule authentique de la Martinique, Glissant, son prédécesseur, s'était déjà rendu compte qu'il n'y a pas de chemin de retour. La seule chose que l'écriture puisse faire pour le peuple martiniquais, c'est de sauver les bribes de l'ancienne créolité qui ont survécu jusqu'à présent.

La formation de l'identité nationale est un processus infini. La nation garde bien sûr quelques traits fondamentaux de sa mentalité, néanmoins, son identité évolue avec chaque événement important qui influence le statut politique ou économique du pays. La Martinique vient de vivre une transformation considérable dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle du fait de la départementalisation, enlevant tous les blocages culturels et économiques existant auparavant entre l'île et la Métropole. Vu que la culture française n'a jamais été vue comme étrangère à la société martiniquaise, elle a plus facilement trouvé sa place dans cette dernière, bien que ce soit, malheureusement, au détriment de l'ancienne culture créole. Cependant, cette francisation correspond finalement au développement sociopolitique de l'époque, ce dont

témoigne aussi la littérature martiniquaise, écrite principalement en français.

La nouvelle phase de la construction identitaire de la Martinique nous semble alors être la francisation de la culture créole « autochtone ». Certes, c'est un développement importun pour les intellectuels créoles, car il est vécu avec encore un arrière-goût qu'a laissé en Martinique l'époque de la colonisation, mais il signifie également une sorte d'actualisation du fond créole, répondant aux besoins de son ère.

Les écrivains ne peuvent pas arrêter le cours du fleuve du temps mais disposent néanmoins des moyens d'altérer la disposition de son lit. Chaque génération littéraire a construit une nouvelle écluse, le fleuve n'a toutefois pas encore atteint l'océan. Nous verrons ce que le courant amènera prochainement aux rives de la terre martiniquaise. A quel point la génération suivante va-t-elle intérioriser les idées et les conseils de la Créolité ? Pour l'instant, il est encore trop tôt d'en juger. Il ne nous reste alors qu'à attendre le prochain battement du ka en Martinique.

## Résumé

### Problém identity v martinické literatuře 20. století

Tato práce se věnuje problematice utváření autentické národní identity v současné literatuře ostrova Martinik. Jejím cílem je zmapovat vývoj konceptu identity v literárních dílech tří posledních generací martinických spisovatelů, jmenovitě v dílech Aimého Césaira, zakladatele literárního a kulturního hnutí *Négritude*, Édouarda Glissanta, tvůrce všeobecně společensko-vědní teorie *Antillanité*, a v neposlední řadě v dílech Patricka Chamoiseaua a Raphaëla Confianta, kteří jsou hlavními představiteli třetí generace martinické literární tvorby 20.století, jež je známá pod názvem *Créolité*.

Pro plné pochopení problematiky identity v martinické literatuře je však nutné být nejdříve obeznámen s reálnou společenskou situací ostrova. Martinik coby bývalá francouzská kolonie byl od 17. století rájem ekonomiky založené na systému otrokářství. Po zhruba dvě století na něj byli nepřetržitě dováženi afričtí otroci v takovém množství, že brzy začalo početně výrazně převažovat černošské, příp. míšené obyvatelstvo. Přesto evropští kolonizátoři udrželi i po zrušení otroctví roku 1848 svoje dominantní postavení na ostrově, a to jak ekonomické, tak kulturní. V oblasti kultury jim práci usnadnila politika asimilace, prosazovaná mulatskou částí populace ve snaze překonat či zcela potlačit otrokářskou minulost ostrova a jeho obyvatel, záhy nevídanou ve vyšších společenských kruzích ostrova. Tento způsob



projevu rasismu, založený na předsudcích spojených s barvou kůže, z martinické společnosti, zdá se, stále ještě nevymizel a nadále udává pravidla společenského uspořádání Martiniku. Dlouho byl právě rasismus důvodem odcizení martinického Já, neboť zablokoval tu část martinické osobnosti, která se vyvinula z afrického kulturního i genetického dědictví. Afrika tudíž byla na Martiniku dlouho tabu, v protikladu s Evropou, resp. Francií, která byla často vnímána jako nedosažitelný ráj na zemi.

V této situaci se tedy rodí svébytná martinická literatura. Jejím prvním úkolem je odstranit tendence k pouhému napodobování dominantní francouzské kultury a pokusit se o prozkoumání možnosti původní tvorby, která bude v souladu s geografickou, historickou, kulturní i jazykovou každodenní skutečností Martiniku. Tímto začíná i obrození reálného literárního Já ostrova, které se bude snažit pomoci martinickému obyvatelstvu najít cestu k sobě samým. Směr, který spisovatelé v zásadě společně volí, je záměr sjednotit konečně martinickou populaci s její zemí, která byla vždy vnímána jako cizí, a stejně tak doplnit mezery v martinické historii, jež zcela opomíjí život většinové populace ostrova. Zároveň si literáti položili za cíl překonat diglosii, v níž se Martinik, rozdělený jazykově mezi oficiální francouzštinou a lidovou kreolštinou, dodnes topí.

Prvním, který se pokusil prolomit martinické ledy asimilace, je básník, esejista a politik Aimé Césaire se svou básní *Cahier d'un retour au pays natal*. Toto dílko se stalo milníkem v celé frankofonní literatuře, protože Césaire v něm otevřeně odmítl rasistické vidění světa a hrdě se přihlásil ke svému africkému (tedy rasovému) původu. Přelom však tato báseň představuje i pro martinickou společnost, neboť je oslavou otroka a jeho potomstva, čímž zcela převrací tehdejší klasickou společenskou dichotomii

pána coby člověka s jasnou lidskou hodnotou a otroka coby nekulturního, nelidského bytí. Césaire se také poprvé v této básni pokouší osvobodit se od svazující spisovné francouzštiny a za pomoci surrealistických technik práce s jazykem vytváří svůj vlastní svébytný literární jazyk, kterým soustavně podkopává do té doby neotřesitelné postavení francouzštiny na Martiniku.

V jeho šlépějích se v další generaci vydal především Édouard Glissant, básník, prozaik a také významný esejista. Glissant dnes není, a to neprávem, tím nejvýraznějším z martinických spisovatelů, nicméně jednoznačně zastává místo nejvýznamnějšího antilského myslitele, který zasvětil celou svoji tvorbu právě rozvoji svébytné antilské, resp. martinické kultury. Všechny jeho ideje jsou shrnuty ve spisu *Le Discours antillais*, který se stal jakousi biblí jeho teorie *Antillanité*. Všechny jeho romány jsou pak vtělením jeho teoretických postulátů. Mezi nimi i, mimojiné, román *Le Quatrième siècle*, jehož předmětem je snaha zaplnit mezery v martinických dějinách a tím dospět i pochopení podstaty martinické identity. Tento román zároveň tedy reflektuje i typické rysy martinické kultury jako je problematika pojmenování, na Martiniku vnímaná jako zásadní výraz svobody nebo zotročení, a matriarchální typ společenského uspořádání Martiniku, který je také stále ještě nepřekonaným dědictvím dob minulých.

Glissant se stal hlavním inspirátorem hnutí *Créolité*, jehož hlavními mluvčími jsou Patrick Chamoiseau a Raphaël Confiant. Toto kulturní hnutí je víceméně užším pokračováním Glissantovy *Antillanité*, neboť přejímá většinu jím postulovaných teorií. Přesto posouvá hledání martinické identity dále k cíli, protože se instiktivně zaměřuje na oblast, která je hlavním nositelem a také tvůrcem autentické osobnosti – na jazyk. V centru zájmu hnutí *Créolité* je tedy kreolština coby velmi dlouho rodný jazyk velké

části martinického obyvatelstva. Členové hnutí se ve svých dílech pokouší porazit aktuální proces zakrňování tohoto jazyka především tím, že podporují snahy psát v kreolštině, nebo tím, že se pokoušejí vytvořit jakousi literární syntézu francouzštiny a kreolštiny. Dílo, které nejlépe zobrazuje tyto snahy, je román Patricka Chamoiseaua *Solibo Ohromný*, jehož hlavní postava je přímým ztělesněním umírající kreolštiny a s ní spojené ústní slovesnosti. Nicméně tento román se stává velmi příznačným pro základní projekt martinické literatury, neboť víceméně předznamenává budoucí vývoj svébytné identity ostrova. Román psaný silně kreolizovanou francouzštinou a stejně tak současná společenská situace Martiniku naznačují, že s hnutím *Créolité* hledání autentického martinického Já nekončí, ale naopak bude pokračovat, a to pravděpodobně směrem pofrancouzštění jeho původního kreolského základu.

Prozatím je tedy ještě brzy dělat jakékoli pevné závěry a snažit se jasně definovat martinickou identitu, která je stále ještě ve svém vývoji. Nezbývá nám tudíž než čekat, co přinese další literární generace ostrova Martinik.

## **Problème de l'identité dans la littérature martiniquaise du XX<sup>e</sup> siècle**

Le travail cherche à explorer la problématique de la (re)construction de l'identité authentique dans la littérature martiniquaise du XX<sup>e</sup> siècle. Esquissant une image des réalités quotidiennes de la Martinique, il tente de répertorier les traumatismes fondamentaux de la société martiniquaise post-esclavagiste que la littérature de l'île reprendra en essayant d'y trouver des remèdes. Ensuite, par l'analyse littéraire des ouvrages concrets d'Aimé Césaire, d'Edouard Glissant et de Patrick Chamoiseau, le travail montre le cheminement réel de la quête identitaire dans la littérature martiniquaise ainsi que les moyens culturels et littéraires que ces écrivains martiniquais utilisent pour arriver à surmonter l'aliénation identitaire et culturelle de la société de leur origine, tout en présentant le sens possible du futur développement de l'identité martiniquaise.

## **The Problem of Identity in the Martinican Literature of the 20th Century**

The document seeks to explore the problem of the (re)construction of an authentic identity in the twentieth-century Martinican literature. Outlining the everyday reality of the island, the work tries to itemize the principal traumatism of the Martinican post-slavery society that the literature adopts, striving to find for them the proper remedy. Moreover, analysing the concrete pieces of Aimé Césaire, Édouard Glissant and Patrick Chamoiseau, the document shows the actual evolution of the identity search in the Martinican literature as well as the cultural and literary means that the Martinican writers use to overcome finally the identity and cultural alienation of their original society, and presents at the same time the possible future development of the Martinican identity itself.

## **Bibliographie**

### **Sources premières :**

- BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la Créolité*. Paris : Editions Gallimard, 1993.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1989.
- CÉSAIRE, Aimé. *La poésie*. Paris : Editions du Seuil, 1994.
- CÉSAIRE, Aimé. *La Tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine, 1963.
- CÉSAIRE, Aimé, MÉNIL, René. *Tropiques : 1941-1945 : collection complète*. Paris : Editions Jean-Michel Place, 1994.
- CÉSAIRE, Aimé. *Une saison au Congo*. Paris : Editions du Seuil, 1967.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Chronique des sept misères*. Paris : Editions Gallimard, 1986.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Écrire en pays dominé*. Paris : Editions Gallimard, Collection Folio, 2002.
- CHAMOISEAU, Patrick, CONFIANT, Raphaël. *Lettres créoles*. Paris : Editions Gallimard, 1999.
- CHAMOISEAU, Patrick. Que faire de la parole. In *Écrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*. Ed. Ralph Ludwig. Paris : Editions Gallimard, 1994, p. 151-158.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Solibo Magnifique*. Paris : Editions Gallimard, Collection Folio, 1991.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Texaco*. Paris : Editions Gallimard, Collection Folio, 1994.

- CONFIANT, Raphaël. *Aimé Césaire : Une traversée paradoxale du siècle*. Paris : Editions Stock, 1993.
- CONFIANT, Raphaël. *Bassin des Ouragans*. Paris : Mille et une nuits, 1994.
- CONFIANT, Raphaël. *Eau de Café*. Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1991.
- CONFIANT, Raphaël. *Le Nègre et l'Amiral*. Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1998.
- CONFIANT, Raphaël. Questions pratiques d'écriture créole. In *Écrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*. Ed. Ralph Ludwig. Paris : Editions Gallimard, 1994, p. 171-180.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris : Editions Gallimard, 1996.
- GLISSANT, Édouard. *La case du commandeur*. Paris : Editions du Seuil, 1981.
- GLISSANT, Édouard. *La Lézarde*. Paris : Editions du Seuil, 1958.
- GLISSANT, Édouard. *Le Discours antillais*. Paris : Gallimard, 1997.
- GLISSANT, Édouard. *Le Quatrième Siècle*. Paris : Editions du Seuil, 1964.
- GLISSANT, Édouard. *L'Intention poétique*. Paris : Editions du Seuil, 1969.
- GLISSANT, Édouard. *Malemort*. Paris : Editions Gallimard, 1997.

### **Sources secondaires :**

- ANDERSON, Debra L. *Decolonizing the Text. Glissantien Readings in Caribbean and African-American Literatures*. New York : P. Lang, 1995.

- ARNOLD, Albert James. *Modernism and negritude: the poetry and poetics of Aimé Césaire*. Cambridge, Massachussets; London: Harvard University Press, 1981.
- BERNABÉ, Jean. Choix de la langue et créativité littéraire chez Aimé Césaire. In *Aimé Césaire, une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle : actes du colloque en célébration du 90<sup>e</sup> anniversaire d'Aimé Césaire*. Ed. Christian Lapoussinière. Paris : Présence africaine, 2003, p. 219-227.
- BOUYER, Christian. *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*. Paris : Tallandier Editions, 2005.
- BRETON, André. *Martinique charmeuse de serpents*. Paris : UGE, 1972.
- BURTON, Richard D. E. *La famille coloniale. La Martinique et la Mère Patrie 1789-1992*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- CAILLER, Bernadette. *Proposition poétique : une lecture de l'oeuvre d'Aimé Césaire*. Sherbrooke, Québec : Naaman, 1976
- CHANCÉ, Dominique. *Edouard Glissant, un « traité du déparler » : essai sur l'oeuvre romanesque d'Edouard Glissant*. Paris : Karthala, 2002.
- CORZANI, Jack. *La littérature des Antilles-Guyane françaises, tome I-VI*. Fort-de-France : Editions Emile Désormeaux, 1978.
- CROSTA, Suzanne. *Le marronage créateur : Dynamique textuelle chez Edouard Glissant*. Sainte-Foy, Québec : GRELCA, 1991.
- DAVIS, Gregson. *Aimé Césaire*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- DEGRAS, Priska. La littérature caraïbe francophone : esthétiques créoles. *Notre Librairie: Cinq ans de littératures 1991-1995 Caraïbes*, Juillet-Septembre 1996, n° 127, p. 6-16.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975.



- DEPESTRE, René. Itinéraire d'un langage : de l'Afrique à la Caraïbe ; Entretien avec Aimé Césaire. *Europe : Martinique, Guadeloupe - littératures*, avril 1980. Paris : Europe et les Editeurs Français Réunis, p. 8-19.
- ERASME. *Eloge de la Folie*. Paris : Editions Robert Laffont, 1992.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : Editions Gallimard, 1991.
- FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris : Editions du Seuil, 1995.
- GALLAGHER, Mary. *Soundings in French Caribbean Writing Since 1950 : The Shock of Space and Time*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- GAUVIN, Lise. Ecriture, surconscience et plurilinguisme : une poétique de l'errance. In *Francophonie et identités culturelles*. Ed. Christiane Albert. Paris : Editions Karthala, 1999, p. 13-29.
- GUÉRIN, Daniel. *Les Antilles décolonisées*. Paris : Présence Africaine, 1956.
- HALL, John. *The sociology of literature*. London : Longman Group Limited, 1979.
- HAUSSER, Michel, MATHIEU, Martine. *Littératures francophones, III. Afrique noire, Océan Indien*. Paris : Editions Belin, 1998.
- JOUBERT, Jean-Louis. *Edouard Glissant*. Paris : ADPF Ministère des Affaires étrangères, 2005.
- KESTELOOT, Lilyan. *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*. Issy les Moulineaux : Les classiques africains, Editions Saint-Paul, 1982.
- LARA, Oruno D. *De l'Oubli à l'Histoire. Espace et identité caraïbes*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1998.

- LEIRIS, Michel. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : UNESCO, 1955.
- LIRUS, Julie. *Identité Antillaise. Contribution à la connaissance psychologique et anthropologique des Guadeloupéens et des Martiniquais*. Paris : Editions CARIBEENNES, 1979.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 1973.
- MOUDILENO, Lydie. *L'écrivain antillais au miroir de sa littérature : Mises en scène et mise en abyme du roman antillais*. Paris : Editions Karthala, 1997.
- MURDOCH, H. Adlai. *Creole Identity in the French Caribbean novel*. Gainesville : University Press of Florida, 2001.
- NTONFO, André. *Ecriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique*. In *Francophonie et identités culturelles*. Ed. Christiane Albert. Paris : Editions Karthala, 1999, p. 59-74.
- NTONFO, André. *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane Françaises*. Sherbrooke, Québec : Editions Naaman, 1982.
- PERRET, Delphine. *La Créolité : Espace de création*. Martinique ; Guadeloupe ; Paris : Ibis Rouge Editions, 2001.
- PERRET, Delphine. Lire Chamoiseau. In *Penser la Créolité*. Ed. Maryse Condé et Madeleine Cottenet-Hage. Paris : Editions Karthala, 1995, p. 153-171.
- PICANCO, Luciano C. *Vers un Concept de Littérature Nationale Martiniquaise*. New York ; Oxford : P. Lang, 2000.
- RACINE, Daniel. Césaire et la problématique de la culture antillaise. In *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste : actes du premier colloque international sur l'oeuvre littéraire d'Aimé*

*Césaire, Paris, 21-22-23 novembre 1985.* Paris : Editions Caribéennes, 1987, p. 321-335.

RÉJOUIS, Rose-Myriam. *Veillée pour les mots : Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé.* Paris : Editions Karthala, 2004.

ROSELLO, Mireille. *Littérature et identité créole aux Antilles.* Paris : Editions Karthala, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. L'Orphée noir. In *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.* Ed. Léopold Sédar Senghor. Paris : Presses Universitaires de France, 1969, p. IX-XLIV.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?.* Paris : Editions Galimard, 1948.

SIMASOTCHI-BRONES, Françoise. *Le roman antillais, personnages, espace et histoire. Fils du chaos.* Paris : L'Harmattan, 2004.

SMERALDA-AMON, Juliette. *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur. Le cas de la Martinique.* Paris : L'Harmattan, 2002.

SOLLORS, Werner. *Neither Black nor White yet Both. Thematic Explorations of Interracial Literature.* Cambridge (Massachusetts), London (England) : Harvard University Press, 1997.

SURENA, Guillaume. Le surmoi poétique d'Aimé Césaire », *Aimé Césaire, une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle.* In *Aimé Césaire, une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle : actes du colloque en célébration du 90<sup>e</sup> anniversaire d'Aimé Césaire.* Ed. Christian Lapoussinière. Paris : Présence africaine, 2003, p. 301-312.

TOUMSON, Roger. *La transgression des couleurs : Littérature et langage des Antilles, XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup>, XX<sup>e</sup> siècles.* Paris : Editions Caribéennes, 1989.

*La Sainte Bible*, édition de 1896

*Sepher ha-Zohar (Le livre de la Splendeur)*. Traduit par Jean de Pauly. Paris : Ernest Leroux, 1906.

### **Documents électroniques :**

Portail Lexical, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, disponible à : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/créole>

BELOUX, François. Un poète politique : Aimé Césaire, *Magazine littéraire*, Novembre 1969, n° 34. [online]. [cit. 2007-05-26].

Disponible à : [http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar\\_cesai.htm](http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_cesai.htm)

LOUIS, Patrice. Aimé Césaire : „Le nègre fondamental“. *Le Point*, 20 juin 2003. [online]. [cit. 2007-12-01]. Disponible à : <http://www.lepoint.fr/content/debats/article?id=38497>

KINDO, Aïssata Soumana. Senghor : de la Négritude à la Francophonie, *Ethiopiennes*, 2ème semestre 2002, n° 69, Hommage à L. S. Senghor. [online]. [cit. 2007-05-26]. Disponible à : [http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php3?id\\_article=39&artsuite=0](http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php3?id_article=39&artsuite=0)

RÉJOUIS, Rose-Myriam, *Une lectrice dans la salle : entretien avec Patrick Chamoiseau*. Ile en île. [online]. [cit. 2007-12-17].

Disponible à : [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau\\_entretien.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau_entretien.html)

SENGHOR, Léopold Sédar. *Qu'est-ce que la Négritude*. Le site officiel de Verson (Basse-Normandie/France), Cité d'accueil de Léopold Sédar Senghor, 1999. [online]. [cit. 2007-12-02]. Disponible à : <http://www.ville-verson.fr/fr/negritude.htm>

*L'économie martiniquaise au passage de 2000 : une trajectoire vertueuse ?* l'INSEE. juin 2005. [online]. [cit. 2007-09-07].

Disponible à :

[http://www.insee.fr/fr/insee\\_regions/martinique/publi/economie\\_m\\_a.pdf](http://www.insee.fr/fr/insee_regions/martinique/publi/economie_m_a.pdf)

### **Interview :**

L'entretien personnel avec Francine PLOVIER, fondatrice de l'association *Malfanm Fanm Potomitan*, réalisé le 3 mai 2007 à Dunkerque.

## Poděkování

První a největší dík patří mým rodičům: Děkuji za to, že jste dosud vždy střežili mé životní kroky, aniž byste mi kdy bránili uskutečnit mé sny. Jen díky Vaší soustavné a láskyplné podpoře jsem mohla sepsat tuto práci, kterou tímto věnuji především Vám.

Dalším, komu bych ráda poděkovala, je Gauthier : En complétant mes manques, tu me permets d'atteindre des horizons dont je n'ai même pas rêvé. Merci énormément pour toute l'aide que tu m'as offert surtout dans la phase finale de la préparation de ce travail qui n'aurait pas pu avoir la même forme sans ta patience et sans ton amour.

Dále děkuji paní Marie-Thérèse Vanessové : Merci beaucoup d'avoir trouvé pour moi le contact de Mme Plovier, et de m'avoir aidé ainsi à la rencontrer.

A samozřejmě také velké díky paní Francine Plovierové : Je vous remercie de votre accueil cordial et de votre franchise grâce à laquelle notre entretien est devenu une source indispensable pour la rédaction de ce travail.

Poslední, jakkoli nevšední, díky směřují oxfordským knihovnám za poskytnutí veškeré literatury nutné pro zpracování této práce.