



UNIVERSITE PARIS III - SORBONNE NOUVELLE

I 9715 - H2

LITTERATURE COMPAREE

&=&=&=&=&=&=&=&=&

STEREOTYPE DU NOIR DANS LA LITTERATURE
ANTILLAISE

GUADELOUPE - MARTINIQUE

&=&=&=&=&=&=&=&

THESE

POUR LE DOCTORAT DE 3^{EME} CYCLE

-par Madame Maryse CONDE

-sous la direction de
Monsieur le Professeur
René ETIEMBLE

I 0415. n°

UNIVERSITE PARIS III - SORBONNE NOUVELLE

LITTERATURE COMPARÉE

--*-*

S T E R E O T Y P E D U N O I R D A N S L A L I T T E R A T U R E

A N T I L L A I S E

G U A D E L O U P E - M A R T I N I Q U E

--*-*

T H E S E

Pour le Doctorat de 3ème Cycle



115 035111 9



- par Madame Maryse CONDE

- sous la direction de
Monsieur le Professeur
René ETIEMBLE

I N T R O D U C T I O N

Toute l'histoire des Antilles se situe sous le signe de la dépendance. Le peuple antillais est peut-être le seul qui n'ait pas choisi le lieu de sa résidence, mais à qui il a été imposé. Car, il ne s'est pas rendu dans les diverses îles des Caraïbes, sous la conduite de chefs, à la recherche de conditions de vie meilleures, de terres plus fertiles, de gibier plus abondant. Il y a été emmené de force à bord des Négriers. Parvenu à destination, il n'a pas eu la liberté d'organiser son univers. Il a été soumis à la canne à sucre, elle-même assez ironiquement, objet d'importation, qui a délimité l'espace laissé aux cultures vivrières au sein d'un système de production bien défini. Les chansons de l'époque nous le rappellent.

Il est une belle plante qui pousse
Dans le climat oppressant des Indes Occidentales
Qui fait hélas le malheur de l'homme noir
Et qui fait également le crime de l'homme blanc (1)

Sa personnalité a été infléchie dans des directions précises. L'esclave baptisé ne recevait aucune instruction, n'apprenait ni à lire ni à écrire, mais était autorisé à chanter et à danser le samedi ou le dimanche, loin du Maître dont il ne fallait pas troubler le repos. Jean Fouchard le dit bien : "A l'esclave sorti du rang, le maître confiera une scie, un violon, un pinceau, une mandoline... Mais il demeurerait interdit d'avoir un syllabaire" (2). Il n'est pas jusqu'à ses goûts alimentaires qui ne soient le résultat d'habitude imposée. Ce plat de porc avec ou sans bananes vertes, qui demeure favori et trône sur les tables au repas de Noël, c'est le Code Noir qui fait obligation d'en donner aux esclaves "deux livres par semaine, ou

trois livres de poisson avec la farine de manioc ou trois cassaves".

Cette dépendance constitue une lourde hérédité surtout si l'on sait que le système de production et le rapport des forces en présence aux Antilles, n'ont guère changé en dépit de l'évolution de statut politique.

Depuis des générations, ce peuple dépendant est à la recherche de son identité, et cette fois encore, les termes de cette identité lui sont dictés.

Des chercheurs, Européens en majorité, se sont efforcés d'évaluer dans quelle mesure, le peuple antillais est "demeuré" africain, ou "devenu" européen. Ils ont ainsi posé un postulat de base qu'on ne songe pas à remettre en question. Le titre de l'ouvrage de Michel LEIRIS, "Contacts de Civilisation en Guadeloupe et en Martinique" est révélateur. Le monde antillais serait celui où les civilisations se côtoient, en une mosaïque d'éléments assez disparates, même si en fin de compte, elle séduit. Car on parle beaucoup de la séduction des Antilles.

Reprenant à son compte ce postulat de base, Afrique contre Europe, l'Antillais se dit donc qu'il faut choisir. Et que choisir ? Car ce postulat s'est alourdi d'une signification politique. Celui qui donne la prédominance aux éléments venus d'Afrique se voit tout aussitôt qualifié de progressiste. Revendiquant, selon l'expression consacrée, son héritage africain, il s'oppose à l'assimilationniste, défenseur des valeurs européennes et par là, méprisable. Permettons-

nous de dire que tout n'est pas si simple. Ce postulat de base, Afrique contre Europe, est en réalité un postulat raciste hérité des premiers temps coloniaux, et qui recouvre le suivant, Sauvagerie contre Civilisation. Les esprits des 17ème et 18ème siècles n'envisageaient pas que le sauvage d'Afrique, transplanté aux Caraïbes, puisse produire une forme de culture originale et ne lui laissaient d'autre choix que d'oublier son moi précédent pour naître au sein du Nouveau Monde.

Le malaise que ressent l'Antillais vient précisément du dogmatisme de cette proposition reprise sans discussion et qui l'enferme dans un piège. Si la connaissance que l'on a aujourd'hui des civilisations africaines réduit à néant bien des erreurs anciennes, on ne pense pas que, placé dans des conditions nouvelles et radicalement différentes, l'Homme noir ne s'est ~~pas~~ borné à répéter ce qu'il savait déjà comme l'abeille qui se répète depuis l'Antiquité, mais qu'il a créé une nouvelle forme de civilisation.

Ce qui importe donc, c'est de tenter de définir cette civilisation, et nous en venons à ce que nous avons posé en préalable, la dépendance, car le facteur-clé de l'identité antillaise est celui-là.

La civilisation du bossale (3)

La description du bossale a été faite. Sa silhouette est connue. Son maître est tenu de lui fournir "par chacun an, deux habits de toile, ou quatre aunes de toile". Il travaille au champ du lever au coucher du soleil avec une interruption de midi à une heure et demie ou deux heures. S'il est chanceux, il est admis dans la maison

du Maître. Il peut devenir plus tard esclave à talents. Encore plus chanceux, il peut devenir affranchi. Cet affranchissement cependant même s'il réduit les terribles châtements corporels, est dans une large mesure, un leurre. Car la terre continuant d'appartenir au Maître, l'affranchi devra continuer de lui louer sa force. Le bossale, nous l'avons dit, est autorisé à se grouper avec ses compagnons et c'est alors que se crée une littérature orale, qui circule de plantation à plantation, voire d'île en île.

Il faut d'abord souligner qu'on ne trouve dans les Antilles aucun souvenir de la littérature dite sérieuse des Africains. Aucun mythe d'origine, aucune généalogie de héros ou de rois semi-légendaires. Et ceci pour des raisons très évidentes. D'abord cette littérature était uniquement connue des initiés, des hauts dignitaires de la Cour, des prêtres qui, certes, pouvaient tomber aux mains des trafiquants européens, mais en proportion moindre. Ensuite, étroitement liée à des réalités ethniques, elle ne pouvait trouver un auditoire homogène dans des îles où le Fon côtoyait le Bambara ou le Moudingue dans la même misère. On le sait, la tribu est détruite dans les Antilles. Les seules formes de littérature existant donc sont inspirées des devinettes, des proverbes et des contes africains, bref de ce que l'on appelle littérature profane. Toute une école de chercheurs s'extasie sur la présence de ce matériel oral dans les îles, signalant avec émerveillement la transplantation du Lièvre devenu Compè Lapin ou d'Ananse l'Araignée...

(4)

Plus important que cette présence physique, il nous paraît essentiel de définir quelles fonctions, proverbes et contes emplissent

dans les îles, et quelles images ils véhiculent ?

Cette littérature est en créole. Elodie Jourdain, dans une thèse publiée en 1956 et qui fait, hélas, autorité : "Du français aux parlers créoles" écrit : "On a pu croire que cet instrument (le créole) commode et souple, était sorti des débris du français, outil trop délicat aux mains malhabiles des grands enfants noirs". Développant sa pensée, elle poursuit : "On peut dire que, fidèle miroir des âmes qu'il exprime, le créole a les qualités et les défauts de ces populations de couleur qui se sont développées aux colonies sous l'égide de la France : populations affinées au contact des Blancs, mais gardant encore des naïvetés et des grossièretés dues surtout à leur ancienne condition sociale".

Dans leur majorité, les Antillais bien qu'attachés à la langue créole, l'ont longtemps ressenti comme un élément de folklore, fait pour la plaisanterie et la chanson grivoise. Il faut attendre les années récentes pour que se développe un mouvement profond de réhabilitation du créole. Dany Gisler dans "Langue, Enseignement, Colonisation" étudie les rapports de force et de sens entre le créole et le français. Elle le prouve : "le langage n'est qu'une dimension de la domination économique, politique, sociale, culturelle française". Le rapport folklorisé que l'Antillais a longtemps entretenu avec sa langue est à l'image du rapport qu'il entretenait avec son moi tout entier, vu par référence au modèle du colonisateur.

Parallèlement aux proverbes et aux contes, des chansons circulent. Nous ne savons pas grand chose des chansons des esclaves. La bigui-

ne qui passe pour le rythme national est le résultat d'une adaptation imposée par le Maître, de certaines danses d'Europe "moins obscènes" que celles venues d'Afrique et est donc le produit d'une certaine coercition. C'est dire qu'elle s'inscrit dans la logique d'un système castrateur. Il semble cependant qu'une forme musicale, le grø -ka, ait été une des formes les plus authentiques de cette époque. Il faut aller la chercher au plus profond des campagnes, car c'est là qu'elle s'est réfugiée.

La civilisation du créole

Les révoltes d'esclaves, bien que consciencieusement passées sous silence, jointes à la révolution industrielle et économique et à la clameur humanitaire, conduisent à l'abolition de l'esclavage autour de 1848.

Répetons-le, cette abolition ne signifie pas la fin du régime de plantations sucrières. Le travail salarié ne diffère guère du travail servile et l'esclave, nouvellement affranchi, le comprend bien. Le processus d'asservissement et partant d'aliénation, va prendre une forme nouvelle. Le créole, pour ne plus être confiné à des tâches grossières et subalternes, doit se montrer digne de la liberté qu'on lui a donnée. Insistons sur ce dernier mot. La liberté a été donnée au créole. Il ne l'a pas conquise. Il ne saurait l'avoir conquise.

Jean Raspail, que nous déplorons d'avoir à citer, feint de s'étonner de la prolifération des rues, des bibliothèques, des musées,

des places et des lycées portant le nom de Schoelcher et s'exclame : "Si j'étais noir et antillais, ces Schoelcher abusifs m'échaufferaient le sang. A force de m'entendre répéter, à chaque rappel du nom de Schoelcher, que mon grand père n'était qu'un esclave, ou que ma grand-mère, si j'étais un mulâtre, servait le Blanc dans son lit et retournait coucher au quartier des esclaves, je finirais peut-être par détester le petit-fils du Blanc" (5).

Devons-nous dire que Jean Raspail, quoiqu'il en pense, n'a rien compris ? Il importe, en effet, que le créole n'oublie pas un instant qu'il doit sa libération à la volonté du Maître, impénétrable comme Dieu, qui, du jour au lendemain, a fait d'un esclave un Homme Libre à son image. Et que ce don inespéré du Maître, et immérité, il faut le mériter. Il importe donc de prouver que cette qualité d'Homme libéralement octroyée ne l'a pas été par erreur. Si les formes physiques de coercition vont être abolies, une autre va être créée, l'Ecole.

Un pédagogue antillais, Gérard Lauriette, pose, dans un ouvrage exhubérant, touffu, souvent maladroit, toujours généreux, intitulé "De la Rédaction à la Dissertation et du Régionalisme à l'Universalisme - Initiation à la Vie intérieure", les problèmes essentiels de l'enseignement aux Antilles. Celui-ci n'a qu'un but : former des citoyens français, c'est-à-dire dissimuler la dépendance. Car, entre frères, peut-il exister des rapports de dominants à dominés ?

Au fil des programmes scolaires, le seul visage qui va être présenté, et en gros plan, est celui de la Mère-Patrie, généreuse, dont

la doctrine figure aux frontons de toutes les mairies. Pendant ce temps, que devient la littérature orale et plus généralement parlant, la civilisation du bossale ? Elle rentre dans l'ombre. Car elle est en langue créole et que la langue créole est devenue l'ennemie n° un. Si le bossale pouvait se servir de ce "jargon", de ce "baragouin", l'homme libre ne le peut plus. Il doit utiliser la langue de l'Europe, et le créole ne s'en prive pas. Car, il sait que posséder la langue de l'Autre, c'est déjà être cet Autre. L'abolition de l'esclavage ne s'accompagne donc pas d'une libération au sens véritable. Le statut d'Assimilation vient la parachèvement en 1946, et c'est avec une violence accrue, même si elle est silencieuse, que les modèles culturels en vigueur depuis des siècles et jamais remis en question continuent d'être imposés à l'Antillais.

La civilisation du marron

On sait que le marron est l'esclave fugitif, réfugié dans la montagne ou la forêt.

Il serait du plus grand intérêt de pouvoir étudier le fonctionnement interne des sociétés marrons qui se sont constituées dans les diverses îles. L'absence, compréhensible, de documents, rend cette étude aléatoire et limite à des reconstitutions, à des descriptions extérieures, quoique précieuses, comme celle de Jean Fouchard dans "Les Marrons de la Liberté". Ainsi, nous savons quels esclaves marro-
naient et pourquoi, comment ils étaient vêtus, comment ils se procuraient de la nourriture. Dans le cas des îles anglophones, plus grandes et par là-même plus favorables à la constitution de socié-

tés de rebelles, nous savons quels traités furent signés avec les colons et dans quelles circonstances. Mais ce n'est pas l'essentiel et nous ne regrettons jamais assez notre ignorance, car c'est peut-être au sein de ces sociétés marrons que s'est révélé le premier visage authentique de l'antillais.

L'étude de la littérature antillaise que nous proposons va donc correspondre aux trois âges que nous venons d'énoncer.

I - Quatre

III - De l'oral à l'écrit

Deux parties : La civilisation du créole

I - Les premiers écrits. Berlin et Digne

II - La littérature créole et la signification du créole

III - La parole aux femmes

IV - Rebel et l'apogée de décolonisation du créole

V - Chimure, Chacunda et Antillais

Deux parties : La civilisation de l'écrit

I - Parole écrite

II - Rebel et l'écrit de l'écrit

III - La parole et la littérature écrite

Conclusion

Le langage de l'écrit

Le langage de l'écrit et la littérature

Le langage de l'écrit

1ère partie = La civilisation du bossale

I - Le discours de l'Autre ou la naissance du stéréotype

A. Le Maître

B. Le Voyageur

C. Le Missionnaire

II - La littérature orale ou l'intériorisation du stéréotype.

I - Proverbes

2 - Contes

III - De l'Oral à l'Ecrit 58

2ème partie : La civilisation du créole

I - Les premiers écrits. Exotisme et Dépit 69

II - La Négritude césairienne ou la magnification du stéréotype 83

III - La parole aux femmes 109

146 IV - Zobel ou l'amorce de dénonciation du stéréotype

V - Glissant. Obscurité et Antillanité

3ème partie : La civilisation du marron

I - Frantz Fanon

II - Existe-t-il d'autres marrons ?

III - La créole et la littérature écrite

CONCLUSION

Corpus de littérature orale

~~Devinettes~~ Proverbes-Contes et Chansons

Observations finales

- CHAPITRE I -

1ère PARTIE

LA CIVILISATION DU BOSSALE

"Dieu fit l'homme et le fit blanc ; le Diable qui
l'épiait fit un être tout pareil, mais le diable le
trouva noir lorsqu'il fut achevé, par un châtement
de Dieu qui ne voulait pas que son ouvrage fut con-
fandu avec celui de l'esprit malin".

Cité par L. Peytraud

- CHAPITRE I -

On peut s'interroger, se demander quelles relations Blancs et Noirs auraient entretenues aujourd'hui si la Traite n'avait pas suivi de près la découverte du continent africain et celle des îles des Indes Occidentales, c'est-à-dire si l'Europe mercantiliste n'avait pas été à la recherche de nouveaux marchés et possédée de la soif de richesse. Certains s'accordent à croire à une relative absence de préjugé racial de la part des premiers Européens qu'auraient tout au plus intrigué les mœurs et coutumes des Africains. D'autres affirment, au contraire, que le premier regard de l'Occidental fut chargé de mépris. Le flot de documents que nous possédons ne nous renseigne guère, car, à travers ces innombrables récits et relations de voyage, portugais, anglais, hollandais et français, l'homme d'Afrique est bien peu présent, sa description sommaire, sa psychologie à peine esquissée. Le capitaine John Adams se rendant en Afrique entre 1786 et 1800 (6) en fait la remarque et avance l'explication : "Je ne pense pas que les côtes occidentales de l'Afrique aient été jusqu'ici visitées par quelque voyageur uniquement soucieux de découvertes, du moins dans ces régions situées entre le Cap Palmas et le fleuve Congo ; et les livres publiés à ce sujet ont été écrit par des hommes (quelles qu'aient été leur éducation ou leur pouvoir de jugement) qui étaient animés par des soucis d'intérêt personnel, ce qui leur laissait peu de temps pour les recherches scientifiques" (a).

(a) "I am not aware that the western shores of Africa have yet been visited by any traveller for the avowed purpose of making discoveries at least in those parts situated between Cape Palmas and the River Congo, and the few books published relative to these countries, have been written by men (whatever their education or powers of discriminating may have been) who had duties of a higher personal interest to perform and which left them but little time to make scientific researches".

Lui qui n'était possédé par aucun "souci d'intérêt personnel" donne donc des descriptions extrêmement bienveillantes des peuples qu'il rencontre qu'il s'agisse des "Fantees" et des "Asshantees", des "natives of Dahomy" ou des "Ardrabs". Il les trouve uniformément beaux, bien bâtis et leur couleur de jais (b) ne lui déplaît nullement. Cette bienveillance est assez peu courante car à travers le laconisme de ceux qui précédèrent Adams, perce une image peu favorable de l'Afrique. Ainsi Ca'da Mosto (7) après avoir critiqué la façon de se vêtir des Africains qu'il juge la chose "la plus contre-faite et ridicule du monde", leur façon de manger, "on y mange fort salement sans garder un seul point de civilité" conclut : "Ce sont des gens fort bavards qui n'ont jamais fini d'avoir toujours quelque chose à répliquer ; au reste, menteurs au possible et grands trompeurs".

Si cependant nous nous gardons de trancher et d'affirmer que dès le XVème siècle un profond sentiment de supériorité ait entaché la conduite du Blanc face à l'Africain, libre et évoluant sur son continent, il n'en est pas de même un siècle et demi plus tard quand l'Africain devenu objet de Traite se trouve vendu dans les plantations du Nouveau Monde. Nul ne songe un instant que les conditions de la capture, le long et douloureux voyage à bord des négriers, la dispersion dans un habitat étranger et forcément hostile puisse créer des traumatismes et affecter durablement le comportement du "nègre nouveau". Moreau de Saint-Méry l'affirme : (8) "Il y a trop d'analogie, même de ressemblance entre les productions naturelles de l'Afrique et celles de Saint-Domingue pour que la vue de celles-ci fassent éprouver aux nègres un grand changement lorsqu'ils débarquent".

(b) jet black

Savary va plus loin, justifiant l'ensemble de la Traite : (9) "Ce commerce paraît inhumain à ceux qui ne savent pas que ces pauvres gens sont des idolâtres ou Mahométans et que les marchands chrétiens en les achetant de leurs ennemis les tirent d'un cruel esclavage".

Le fait est connu : les Européens de l'époque sont convaincus (mais le sont-ils ?) que le Noir aux Antilles est plus fortuné que l'Africain, car par le biais de l'asservissement, les portes de la civilisation s'ouvrent devant lui. Loin de voir en lui une victime, ils en font un privilégié. Evitons de revenir sur les conditions de vie de ce privilégié, de détailler par exemple les dispositions du Code Noir ou de tenter de dresser l'inventaire des châtiments. Voyons plutôt si, face à l'esclave, le discours a été unanime, si entre le Maître qui tire un direct profit du travail servile, le voyageur et le missionnaire existe une quelconque divergence de vues.

A - Le Maître

Je suis arrivé à la Martinique avec tous les préjugés d'Europe contre la rigueur avec laquelle on traite les nègres et en faveur de l'instruction qu'on leur doit pour les principes de notre religion... La sûreté des blancs exige que l'on tienne les nègres dans la plus profonde ignorance. Je suis parvenu à croire fermement qu'il faut mener les nègres comme des bêtes..."

Fenelon-Gouverneur de la Martinique
- 1764

Les premiers colons écrivent peu. Sans le R.P. du Tertre et le R.P.

Labat sur les écrits desquels nous reviendrons, nous ne saurions rien d'eux. Qui sont-ils ? Sont-ils d'une essence raffinée ? La réponse à cette dernière question est négative. A la différence de Saint-Domingue dont l'exceptionnelle prospérité attira très vite un type supérieur d'immigrants, faits de cadets de famille de haute noblesse, la Guadeloupe et la Martinique sont peuplées d'un grand nombre d'aventuriers désireux d'améliorer leur condition, de fonctionnaires des successives Compagnies Royales puis de la Couronne auxquels s'ajoute "l'élément bourgeois" venu tenter fortune, une fois vaincue la légendaire prudence de sa classe. Nous ne parlons pas des engagés, volontaires ou forcés, qui même parvenus à s'enrichir, demeurent toujours de "petits blancs", à la tête de plantations réduites sur lesquelles travaille une poignée d'esclaves. Le mode de vie est fort simple. Les Habitations - du moins jusqu'au milieu du 18ème siècle - ne sont guère que des baraques dont les pièces se succèdent en enfilade entre deux vérandas. Peu de bibelots et d'objets d'art ; parfois des instruments de musique ; jamais de livres. Le Maître donc n'a que peu de connaissance de ce nègre qui va devenir sa propriété, partager sa vie de façon quotidienne et intime et surtout, ne se préoccupe pas d'en avoir. Son principal souci est de tirer un juste profit de cette marchandise acquise souvent au prix fort. Les dispositions du Code Noir de 1685 qui, comme les écrits de du Tertre et Labat éclairent

la mentalité des Maîtres, en donnent la preuve. Il convient, ordonne Colbert, de ne pas faire travailler les esclaves les dimanches et jours de fête, de ne pas tenir ces jours-là de marchés de nègres. Les Maîtres s'en irritent, car tous ces jours fériés les privent du travail auxquels ils estiment avoir droit. Ils exigent que le nombre en soit réduit et en 1787, ils parviennent à leurs fins puisque le

chiffre des fêtes est réduit à dix par an pour les esclaves. En dépit des ordonnances répétées des gouverneurs, ils refusent de laisser les jésuites et autres religieux dissiper leurs nègres en venant les instruire aux champs les jours de semaine. De même, en cas de mauvaise conduite des esclaves, ils recourent rarement à la justice des tribunaux, car les emprisonnements ou autre forme de jugement leur imposent une perte et ils préfèrent se faire justice de façon expéditive eux-mêmes. Il est entendu que les maîtres désirent obtenir le maximum de rendement de leurs Pièces d'Inde, car ils n'ont pas l'hypocrisie ou la naïveté de prétendre que c'est pour le salut de leurs âmes qu'ils les ont fait traverser les mers.

Cependant, ce n'est pas le seul souci de rentabilité qui explique le caractère tracassier, tyrannique des rapports des Maîtres et de leurs esclaves. C'est évidemment la peur. Cet élément, sur lequel on a beaucoup insisté dans le cas du Sud des Etats-Unis, a été beaucoup moins souligné dans le cas des Antilles où on tend à s'imaginer une société moins âpre, moins riche de tensions et de conflits. Minoritaire dès la fin du 17ème siècle, face à des esclaves dix à quinze fois plus nombreux qu'eux, les Maîtres gouvernent par la terreur, avec d'autant plus d'impunité qu'en justice le témoignage d'un nègre n'a aucune valeur contre celui d'un Blanc. Comme toute société colonisée, la société antillaise est née du sang et de la violence.

Souci de rentabilité, peur physique, promiscuité sexuelle : "Nous avons ordonné que les maîtres qui auront fait des enfants à leurs négresses en seront privés et qu'elles seront vendues sans que les maîtres s'en puissent rendre adjudicataires".

A cette lettre datée de 1684 adressée au père Général des Missionnaires Capucins, Régis Dessalles, planteur à la Martinique, répond (10) : "Il est des besoins physiques qui se font sentir dans les climats chauds plus que partout ailleurs ; il faut les satisfaire".

En dépit des ordres du Code Noir, des objurgations des missionnaires, le concubinage devient la plaie des îles. Plus surprenant encore, d'étranges rapports se nouent entre maîtresse et esclave, femmes blanches et femmes de couleur. "Presque toutes les femmes créoles ont une jeune mulâtresse ou quarteronne, quelquefois même une jeune négresse dont elles font leur cocotte... La cocotte est toujours avec elle, dort dans sa chambre, boit et mange à sa table" (11).

Plus qu'à des rationalisations simplistes qui se borneraient à l'affirmation de quelques vices ou perversions du goût dus au climat et à la licence coloniale, nous penchons pour une autre forme d'explication. L'esclave doit être l'envers du maître, mâle ou femelle, le négatif dont la présence lui est nécessaire pour qu'il se persuade de sa beauté, de sa bonté, de son intelligence. Mais cette présence doit être exorcisée, débarrassée de tout caractère dangereux, maléfique ou tout simplement ininterprété. Ou alors, ce caractère devra être utilisé par le maître et pour son seul intérêt. L'esclave deviendra donc jouet servile ou âme damnée, instrument des vengeances secrètes.

Comment le Maître voit-il vraiment l'esclave ?

Cela, nous ne le saurons pas. Nous ne saurons jamais que ce qu'il prétend voir, que ce qu'il dit voir. Relevons rapidement quelques éclatantes contradictions entre la parole et les actes.

Physiquement d'abord. En dépit du nombre sans cesse croissant de ses bâtards mulâtres, le maître affirme que l'esclave est laid et repoussant. Il ne consent à lui attribuer quelque grâce que s'il l'a amélioré par son propre sang tout en continuant de prétendre que l'hérédité nègre laisse une tache ineffaçable. Il se défie de sa ruse et de son ingéniosité au point de lui interdire tous commerces où il pourrait les révéler, par exemple, la vente de la canne à sucre, du café, du coton, l'exercice du métier de boucher, de pêcheur, de pharmacien et même de faire connaître la vertu des plantes. En même temps, il le proclame obtus, indigne du nom d'homme. Il redoute sa force, au point de décréter que tout esclave qui frappera son maître ou un homme libre, même légèrement, sera puni de mort. En même temps, il accrédite la thèse de la lâcheté et de la pusillanimité du noir, de sa sainte terreur du blanc.

Nous pensons, quant à nous, que les maîtres, vu leur qualité de blancs, minoritaires mais privilégiés, quels que soient les doutes ou l'indécision qu'ils aient pu éprouver dans leur pratique quotidienne des noirs, devaient s'en tenir à une version de leur caractère qui ne pouvait nuire à leur propre image. En accord tacite avec les trafiquants et les négriers, profitant eux aussi directement de la Traite, ils ont tracé le portrait qui devait s'imposer à l'inconscient collectif de générations.

Répétons-le, car ce n'est pas un mince paradoxe, le maître a peu écrit, sauf de rares exceptions dont Moreau de Saint-Méry, natif de la Martinique, est la plus brillante. Mais, c'est à son jugement, ses croyances, ses craintes, ses affirmations que l'on se réfère. C'est en fonction de ses besoins que sont édictées les lois, que la justice et l'administration fonctionnent, que la police est faite. Et c'est l'étude de ces dernières qui fournit la plus claire peinture de la mentalité de l'esclavagiste.

Dans cet univers, faisons une place particulière à la femme. Joachim du Perron voyageant aux Antilles en 1781 et ne parvenant pas à comprendre comment les colons apprécient des femmes à "peau huileuse et sombre" avance la seule explication possible à ses yeux. C'est qu'à juste titre, ils ne peuvent supporter les créoles : "Habitué à commander à des esclaves, elles sont extrêmement volontaires, impérieuses, indolentes et maussades. Etendues sur des hamacs, elles s'égosillent à appeler Zabeau pour ramasser leur éventail ou leur mouchoir ou pour lui faire enfiler une aiguille".

De même, le R.P. du Tertre écrit que les îles sont "devenues l'enfer des Français et le paradis de leurs femmes...". Les hommes s'évertuent à travailler pendant que les épouses ne songent qu'à se faire belles. Ces descriptions doivent être mises en parallèle avec celle, célèbre de Moreau de Saint-Méry concernant l'enfant créole : "Jusque dans ses jeux, l'enfant créole est réduit à n'être qu'un tyran. Placé au milieu de petits esclaves qu'on condamne à flatter ses caprices, il ne veut pas souffrir la moindre contrariété. Ce qu'il voit, il le veut, ce qu'on lui montre, il l'exige..." (12).

La femme blanche créole, et Joséphine de Beauharnais en sera plus tard l'illustration éclatante, élevée dans l'inaction, peu instruite, peu éveillée aux choses de l'esprit n'a pour se distraire que ses souffre-douleur noirs. Elle ne peut même pas, comme le maître, chercher l'apaisement dans le commerce sexuel, car on veut qu'elle symbolise la pureté et la respectabilité, face à la négresse et à la mulâtresse, objets de plaisir. Négligée par son compagnon, privée des compensations que constituent la tenue du ménage et l'éducation des enfants, cette victime va se faire bourreau et le compte-rendu de ses cruautés, de ses emportements à l'égard de ses esclaves ferait un récit triste et fastidieux. Point besoin d'ajouter qu'elle sera la plus grande détractrice du noir.

B - Le Voyageur

"Je tressautai... je crus me réveiller au fond du Tartare, entre Ixion et Prométhée et j'étais chez des chrétiens". Baron de Wimpfen.

Si le maître ne prend guère la plume, le voyageur par contre écrit beaucoup. Il sait que le public européen est avide d'incursions au-delà des frontières du monde qu'il connaît. On ne saurait dénombrer les récits et relations de voyage relatives à l'Amérique. Les inexactitudes et les cont-vérités y foisonnent, trop de voyageurs n'étant pas allés bien loin, ou n'ayant pas vu ce que leur imagination leur faisait espérer et ne se résignant pas à l'avouer, ou encore se bornant à grossir ce que d'autres avaient prétendu avant eux. Tel François Martin, voyageant aux Indes Orientales en 1603 et n'ayant en fait vu que Madagascar et Sumatra épiloguant

longuement sur les mœurs des Malais.

Ce qui surprend aujourd'hui, c'est la place réduite accordée en réalité à l'homme noir, alors que la nature, fleurs, fruits, rivières et montagnes, est abondamment décrite. John Atkins se rendant au Brésil et aux Antilles en 1735, lui accorde tout juste quelques lignes : "Les sujets anglais se chiffrent à 7 ou 8 000 hommes ; les nègres à 80 000, et cette disproportion jointe à la sévérité des maîtres rend la colonie peu sûre ; plusieurs centaines de ces nègres ont pris la montagne ou en bandes, ils se livrent à des petits vols contre les habitations sans défense et les plus proches" (c).

Joachim du Perron en dit à peine davantage, quand il visite la sucrerie de M. d'Aros, près de Fort Royal à la Martinique : "De la sucrerie, nous fûmes dans la campagne pour voir travailler cette malheureuse classe d'êtres que nous arrachons chaque année d'Afrique pour assouvir notre insatiable cupidité, notre avarice et notre inhumanité..." (13).

Il décrit brièvement les cases à nègres, étonné qu'elles ne contiennent aucun meuble. Girod-Chantrons que sa qualité de Suisse rend étranger à la Traite et à l'esclavage, exprime avec plus de violence son horreur devant la condition servile. Dans leur ensemble, les voyageurs français - avant la grande clameur de la période anti-esclavagiste - sont beaucoup plus loquaces sur la condition des blancs, des maîtres, qu'ils voient à travers les prismes déformants de leurs rêves et de leurs illusions. Leurs habits, la

(c) - The English subjects are computed at 7 or 8000 ; the Negroes 80 000 : a disproportion that together with the severity of their patrons renders the whole colony unsafe ; many hundreds of them have at different times run to the mountains, where they associate and commit little robbery upon the defenceless and nearest plantations.

bonne chère que l'on fait à leur table, s'ajoutant au décor de Paradis Terrestre de leurs vies, excitent une jalousie plus ou moins avouée. Rendons-leur justice cependant. Cette jalousie ne les aveugle pas entièrement et ils s'accordent à condamner leur dureté envers leurs esclaves et surtout la liberté sexuelle dont ils jouissent.

Le fait important à nos yeux est qu'en dépit de cette condamnation, ils ne remettent pas en question l'image du noir qui leur est proposée. Ils ne nient pas que le noir soit laid, paresseux ou sournois. Ils estiment simplement que l'esclavage ne fait que favoriser ces tendances et ajouter aux vices naturels des noirs ceux des blancs. Ainsi pour eux, le libertinage favorise la sexualité déréglée du noir, mais ne la crée pas ; ainsi, l'usage constant du fouet favorise l'endurcissement, l'entêtement et la paresse, mais ne les créent pas. En un mot, ils reprochent aux maîtres de se mettre au niveau de leurs esclaves au lieu de tenter de les élever jusqu'à eux.

Car le nègre, pour son malheur, ne participe pas de cette nature paradisiaque, berceau de l'Indien, au sein de laquelle celui-ci se meut libre et fier. Il est un intrus, un élément importé au sein d'un univers qu'il souille presque par sa puanteur et sa grossièreté. Il vient d'un monde d'obscurité et de maléfices dont les négriers et trafiquants ont fait la peinture et la justification officielle de sa présence sur la scène antillaise est précisément la nécessité de son rachat. Or, il apparaît avec évidence que la bête de somme, nue ou couverte de haillons qui creuse une terre durcie,

n'est point rachetée, que sa prodigieuse animalité contamine au contraire ceux qui l'entourent.

Quand Mrs. Aphra Behn élève la voix en faveur du noir Orconoko elle en fait un roi Coromantin, injustement asservi et... doté d'un nez romain ; ce qui conduit Eric Williams à commenter malicieusement : "Si le nez était épaté, alors l'esclavage serait plus ou moins justifié" (d). Oroonoko est le premier prototype littéraire du nègre exceptionnel qui s'élève au-dessus de sa race dont il n'a les caractéristiques ni physiques ni morales et qui, intérieurement, la méprise. L'ouvrage de Mrs Behn contient déjà la théorie selon laquelle, pour exciter l'intérêt ou la compassion, le nègre doit précisément cesser d'être nègre.

Si enclins qu'ils soient à accepter sans discussion l'image proposée par les maîtres, les voyageurs au cours de leur séjour, ne sont pas sans remarquer des faits troublants. Le baron de Wimpffen s'étonne : "Il faut entendre avec quelle chaleur, quelle volubilité et en même temps, avec quelle précision d'idées, avec quelle rectitude de jugement, cet être morne et taciturne le jour, maintenant accroupi auprès de son feu, raconte, parle, raisonne, juge, approuve et condamne son maître et tout ce qui l'environne" (14).

Sans aller si loin et parler de faculté de jugement ou de raisonnement du noir, tous les observateurs reconnaissent une certaine créativité aux esclaves ; ils se bornent cependant à la limiter

(d) - If the nose was flat, slavery was more or less justified.

à des domaines mineurs qui ne portent pas ombrage aux blancs et même, ornent leur vie. Condition de la richesse économique, le noir assure en outre le divertissement, soit que les hommes forment des orchestres pour les soirées, soit que les négresses mijotent des plats dans les cuisines... Sans doute, dans les Antilles, cette double utilisation du noir n'a pas été aussi poussée que dans les Etats du Sud des Etats-Unis, mais elle a existé.

En résumé, la principale différence entre le maître et le voyageur est que ce dernier, peu accoutumé à la vue et à la présence de Noirs, est plus pitoyable à la dégradation de leur condition. Mais, pour citer à nouveau l'indignation de du Perron devant le goût des colons pour les femmes de couleur, le voyageur est aussi plus ségrégationniste. La promiscuité avec les esclaves lui semble choquante et condamnable. Voyageant aux Antilles aussi tard que 1897, c'est-à-dire après l'abolition de l'esclavage, un compagnon de Verschuur s'écrie en rade de Fort-de-France que les émanations de nègre, les odeurs de mélasse et de morue lui donnent la nausée (15). C'est dire que le stéréotype du noir a pris vie et qu'il s'est fortement implanté dans la littérature.

C - Le Missionnaire

"Si leurs maîtres nous assurent qu'ils ne sont point vicieux, nous les baptisons". R.P. Vidaud, dominicain.

Nous ne parlerons pas ici des débuts tourmentés de l'Eglise dans les Antilles, des innombrables rivalités entre les divers ordres, capucins, dominicains, jésuites, frères de la Charité... En dépit

du souci de religion des rois et de leurs ministres, les prêtres séculiers répugnent longtemps à s'établir dans les îles, redoutant l'insalubrité du climat et les conditions de vie difficiles. Les missionnaires qui font donc fonction de curés de paroisse, sont encouragés à prix d'or et pourvus des plus grands avantages. Cette situation n'est pas sans déplaire aux administrateurs et l'intendant la Varenne s'en plaint en 1717 : "Les revenus que possèdent les jésuites à la Martinique sont trop considérables. Ils ont une Habitation où il y a au moins 130 noirs travaillant, ce qui produit bon an, mal an, toutes dépenses d'habitation déduites, 34 000 l" (16).

En effet, on le sait, les religieux ne reculèrent pas devant le travail servile. Ce n'est pas lieu ici de faire une fois de plus leur procès et de dénoncer leur collusion avec le pouvoir colonial. **Etu-**
dions plutôt comment ils voyaient les noirs qu'ils étaient chargés d'évangéliser et si à leur sujet, leur propos rejoignait celui des autres blancs. Car, en ces temps, en dépit des multiples nuances de peau, il n'existe que deux mondes, celui des blancs et celui des non-blancs. Après la grand'messe du dimanche, les religieux disent une messe basse pour les noirs, "appropriée à l'auditoire" et font un peu de catéchisme. Leur tâche la plus importante est la préparation au baptême des esclaves débarqués d'Afrique, ceci dès qu'ils peuvent se faire entendre d'eux dans une "langue simplifiée à leur usage". Après un an ou deux d'instruction, ils les baptisent par fournées de 10, 15 ou 20. Le baptême est virtuellement le seul sacrement qu'ils leur donnent : les noirs se marient rarement et leur enterrement se borne à une "simple bénédiction de corps".

En fait, les missionnaires sont avant tout des hommes d'affaires. Le gouverneur Fénelon le fait observer amèrement : "Pour leur rendre une justice égale, les uns et les autres sont plus occupés de leurs intérêts temporels que de leurs devoirs... La religion n'est pas dans le système politique d'un gouvernement sage, un objet à négliger" (17).

Sans aller jusqu'à rivaliser avec le R.P. la Valette qui, désireux de bâtir une sucrerie modèle, une vinaigrerie, une gragerie et un moulin à eau et d'enrichir son établissement, n'hésite pas, se déguisant en flibustier, à se rendre à la Barbade où il achète 4 à 500 nègres, les religieux sont occupés de tout autre chose que de catéchiser.

Le visage ambigu et assez peu édifiant du R.P. Labat est trop connu pour que nous en fassions à nouveau le portrait. Le temps fort long qu'il passa aux Antilles et le grand nombre d'îles qu'il eût l'occasion de visiter en font un témoin de choix. Or, on s'aperçoit que le Père Labat, si loquace quand il est question du colibri, de la patate, de l'anoli, des éclipses de soleil, de la viande boucanée, des confitures des Espagnols, des lianes à sang ou des burgaus de teinture... consacre tout au plus deux chapîtres et demi de son énorme ouvrage aux noirs et aux mulâtres. Évidemment, sous sa plume, aucune condamnation de l'esclavage, ni même des châtements corporels. Ayant affaire à un noir que l'on dit sorcier, il lui fait administrer une pimentade après l'avoir fait rouer de coups, et nous explique avec son luxe de détails coutumier que cela consiste en une saumure additionnée de piments et de pe-

tits citrons qui cause "une douleur horrible". Le Père Labat ne recule pas devant les affirmations lapidaires. Il semble avoir peu de foi en son apostolat puisqu'il l'affirme "l'Ethiopien ne change pas de peau quoiqu'on le lave", c'est-à-dire que son adhésion à la religion du Christ n'est jamais que superficielle et fugitive. Si tous les nègres sont idolâtres, son plus vif mépris va aux Mahométans : "Car, outre qu'ils n'embrassent jamais la religion chrétienne, ils sont encore sujets au péché abominable qui fit périr les quatre villes infâmes..." (18).

En outre, ce sont tous des sorciers. Ils sont vains et glorieux. Ils aiment avec excès la parure et la danse. Ils sont bavards. Et surtout "leur complexion chaude les rend fort adonnés aux femmes". Il leur reconnaît certaines qualités. Lesquelles ? Le respect des vieillards, la fidélité au maître si celui-ci sait les traiter avec un mélange de bonté, de condescendance et de fermeté. Est-ce tout ? Non. Il ne souscrit pas à leur laideur physique. Il en a vu "des deux sexes faits à peindre et beaux par merveille". Quand il rencontre Mme Liétard, rare négresse à avoir épousé un blanc, il lui trouve "un esprit et même une politesse" qu'il n'aurait jamais cru rencontrer dans "des gens de sa couleur". Pires que les nègres, sont les mulâtres, volages, fiers, cachés, méchants et capables des plus grands crimes, portés au vice de la chair comme point
" d'autre nation au monde. De telles constatations seraient de nature à accabler et décourager le Père Labat, si seul le souci d'évangélisation l'avait conduit aux Antilles. Heureusement qu'il n'en est rien. Répétons-le, c'est un véritable industriel. "Tel était l'état de nos affaires à la Martinique quand j'y arrivai. On en verra

la différence quand j'en suis parti en 1705" (19).

Comme il se préoccupe par-dessus tout de sa sucrerie, de ses moulins, ce qu'il apprécie chez le noir, c'est sa force de travail. Il recommande les nègres de la Compagnie de Guinée, car ils sont les meilleurs pour le travail de la terre et autres gros ouvrages. En bref, il n'a ni le temps ni le souci véritable de chercher à découvrir si les esclaves sont autre chose que ce qu'ils semblent être et si l'esclavage les conduit à être ce qu'ils sont, de vérifier la vérité des croyances qui circulent à leur sujet. Il se borne à les faire travailler, faisant habilement alterner les coups et les attentions.

Eric Williams fait au Père du Tertre l'honneur de le traiter de Las Casas des noirs (20). Cela nous semble quelque peu excessif. Il est certain que ce dominicain est beaucoup plus sensible à la condition des esclaves, qu'il juge le travail des sucreries le plus rude qui soit, qu'il s'indigne de la mauvaise nourriture que les maîtres consentent à leurs noirs, ainsi que des obstacles qu'ils opposent à leur instruction religieuse. Car il est un des premiers Européens venus dans les Antilles (1640-1647), alors que leur esprit n'est pas encore endurci et insensibilisé à la misère des noirs. A aucun moment, il ne met l'accent sur l'humanité des noirs à moins qu'ils n'aient été rachetés par le baptême. Le nègre est sans contredit une espèce inférieure, mais le baptême par la force de la bonté divine le fait enfant de Dieu. Il serait fastidieux d'accumuler les exemples. La majorité des religieux qui se succèdent aux Antilles, même ceux qui semblent

plus soucieux des âmes que le Père Labat, partagent une conviction : le noir est naturellement enclin au mal, pourri de vices. Seule la connaissance de la parole de Dieu, la discipline pénitentielle peuvent venir à bout de leur détestables tendances, et en une confusion entre les atteintes à la morale et les atteintes à l'ordre colonial, le Père Charles François de Coutances écrit en 1776 : "Il règne surtout parmi eux trois de ces vices capitaux, qu'il n'est pas moins de l'intérêt commun que de celui de la religion de réprimer, savoir le marronnage, les empoisonnements et les avortements...".

On place aussi très haut l'Abbé Raynal. Ce serait en le lisant que Toussaint Louverture aurait senti s'éveiller ou s'affirmer sa vocation de libérateur : "Où est-il ce grand homme que la nature doit peut-être à l'honneur de l'espèce humaine ? Où est-il ce nouveau Spartacus qui ne trouvera point de Crassus ?..." (21).

En réalité, le portrait du nègre que Raynal brosse est totalement conventionnel, et s'il plaide pour sa libération, il n'envisage pas de le voir devenir autre chose qu'un petit cultivateur à la solde d'un gouvernement blanc. Il est, comme les autres missionnaires, convaincu que c'est un être d'une essence particulière, et il se base sagement sur la "substance noirâtre de son cerveau, sa glande pinéale" toute noire et son sang plus foncé. Son seul mérite est d'avoir eu le soupçon que les défauts du noir étaient causés par sa condition et non par sa nature, par sa race et d'avoir profondément compati à ses souffrances. S'il faut rendre ici un hommage, nous choisirons alors l'Abbé Dugoujon qui se trou-

vait en Guadeloupe en 1840, c'est-à-dire en pleine tourmente abolitionniste. Lisant ses "Lettres sur l'Esclavage" adressées à ses amis demeurés en France, et en particulier à un jeune prêtre africain, on comprend que celles-ci aient été prudemment tues et publiées des années après. En un cheminement inverse de celui du Gouverneur Fénélon, l'Abbé Dugoujon quitte la France, croyant "en la parole de ses supérieurs" et convaincu que l'esclavage n'est point contraire au droit naturel. Ce qu'il voit dans les colonies le conduit vite à changer d'avis. Ce que nous apprécions en lui, ce n'est pas la dénonciation souvent faite de maux excessifs et châtiments inhumains. C'est une étonnante lucidité. "Pourquoi tant de soins de la part des possesseurs d'esclaves pour décrier ces infortunés et les faire croire mille fois pires qu'ils ne sont et qu'ils ne les croient probablement eux-mêmes ?" (22).

C'est la mauvaise foi des colons qui le frappe, le caractère fabriqué, artificiel de leurs discours. Il relève leurs contradictions, leurs naïvetés risibles ; en un mot, il comprend que la base de leurs contre-vérités est l'intérêt qu'ils en tirent. Ce missionnaire du Saint-Esprit est le seul qui refuse le stéréotype, qui ne parle ni d'odeur "empreinte de cette graisse épaisse et rance qui séjourne longtemps et suinte entre l'épiderme et la peau" (23), ni de passion pour la danse, ni de gaieté enfantine, ni de sournoiserie rebutante. Il réalise qu'aucun portrait du noir ne saurait être fait tant qu'il sera maintenu dans les fers.

En résumé, personne ne sait ce qu'est le noir. On ne connaît pas sa langue. On n'appréhende qu'imparfaitement ses dieux, ses rela-

tions avec le monde visible et invisible. On lui impose une personnalité qui convient à l'usage que l'on veut en faire. On explique de façon hâtive et toujours malveillante les aspects de sa nature qui, en dépit de tout, viennent contredire cette personnalité d'emprunt (ce don de raillerie constatée par les planteurs, cette "éloquence" attestée par le Père Labat, cette indifférence à la mort et ce courage devant elle attestés par tous).

On insiste pesamment sur certains traits (entre autre sexualité sans prétendre comprendre que ce sont les seuls domaines où liberté lui est offerte afin que, par contrecoup, soit favorisée la licence du maître. / Les enfants sont pas instruits. On connaît

- CHAPITRE II -

La littérature orale des noirs ou l'intériorisation du stéréotype

"N'avez-vous pas honte de maltraiter ainsi votre frère? - C'est ainsi, me répondit-il gravement qu'il faut conduire ces gens-là !"

"Les blancs ont toujours à la bouche cette maxime barbare ; ce noir n'est que leur écho..." Abbé Dugoujon.

Le maître et ses enfants sont peu instruits. On connaît les répugnances de Louis XIV à voir créer des écoles où on enseignerait le latin dont l'étude détournerait les colons du seul souci qu'on attende d'eux, celui de produire du sucre. Evidemment, aucune instruction n'est donnée aux esclaves. Mais ceci ne constitue pas vraiment un désavantage. Car les noirs sont arrachés à des civilisations de l'oralité et n'ont pas besoin de l'écriture pour exercer leur créativité. Ce qui est admirable, c'est qu'ils aient pu la conserver dans les conditions d'existence qui étaient les leurs.

Nous avons déjà tenté d'expliquer pourquoi la littérature sérieuse, si vaste et si complexe de l'Afrique de l'Ouest n'a pu survivre dans les îles, étroitement liée qu'elle est à la réalité religieuse, politique et sociale de chaque ethnie. Par contre, la littérature profane de l'Ouest africain forme un ensemble assez homogène, les mêmes animaux se retrouvant au sein des contes de peuples différents et étant affectés du même symbolisme. Vu leur

caractère ludique et la sécheresse de leur énoncé, les devinettes sont transplantées sans modification dans les îles. Tout au plus voit-on figurer des éléments étrangers à l'original africain. Ainsi le roseau tout puissant qui justifie la présence de l'homme noir : De l'eau debout ? = Canne à sucre.

Ou encore : Je ne suis ni roi ni reine, mais je fais trembler le monde ? = Le rhum.

Une attention plus poussée doit être portée aux proverbes et aux contes, car on constate qu'en référence aux modèles africains, il se produit une profonde modification de contenu.

A - Les Proverbes

"La déveine, c'est le frère du nègre"

- Proverbe -

Il nous faut d'abord parler brièvement des proverbes africains, de la philosophie et de l'image du monde qu'ils contiennent. Les éléments essentiels sont le respect de la mère, de la famille et des liens de parenté et la vénération aux ancêtres, qui ne sont pas seulement les dépositaires de la sagesse, mais le lien visible entre le présent et le passé, la promesse de la continuité de la tribu. L'individualisme est honni ; l'Être doit s'insérer harmonieusement dans la communauté et ne rien faire qui puisse nuire à sa cohésion. Les fautes les plus graves sont la médisance, la calomnie qui, dans ces sociétés sans écriture, où la parole est

la seule représentation, sont considérées comme la négation, la destruction de la personnalité de celui auquel elles s'attaquent. Les plus grandes vertus sont celles de tolérance, de patience qui contribuent à apaiser les tensions de la vie en commun. Négligeant les conflits d'ordre psychologique, les sociétés africaines demandent à leurs membres de matérialiser leurs sentiments par une série d'actes, cadeaux à des moments prescrits, salutations, visites, et ne se soucient que du respect scrupuleux de ces matérialisations : c'est-à-dire que chacun se juge à ses actes, comme l'arbre se reconnaît à ses fruits.

Ce sont donc des sociétés du comportement où les dieux eux-mêmes et les ancêtres, ne sauraient s'irriter contre ceux qui sacrifient régulièrement et de manière convenue et ne réclament en plus aucun épanchement mystique. Le souci de communication avec l'invisible est laissée à des spécialistes qui, tels les médecins dans les sociétés modernes, prescrivent à chaque membre de la communauté, les règles à suivre pour éviter le malheur, la maladie, la mort qui ne sont jamais naturelles. L'individu respectueux de ces règles en arrive ainsi à la fin de sa vie et passe dans l'autre monde où il retrouvera ceux qui l'ont précédé et veillera sur ceux qui le suivent. En résumé, l'individu compte peu dans ces sociétés ; ce qui importe c'est l'harmonie de la communauté, sa survie, sa permanence et les moyens de les préserver.

Il n'existe rien de tel dans la société des esclaves. Le Père Labat était frappé par le respect que les noirs portaient aux vieillards et la solidarité qu'ils manifestaient entre eux. Il nous paraît

peu probable que le premier de ces traits ait pu se maintenir longtemps. Dans la société des îles, l'ancien ne peut prétendre à aucune supériorité. Les documents de l'époque s'accordent à dire combien les "nègres nouveaux" étaient des objets de risée de la part de leurs compagnons. En conséquence, ceux qui arrivaient d'Afrique n'avaient par exemple de cesse qu'ils ne soient baptisés, ce qui ne les empêchait pas de recevoir le sobriquet de "baptisés-debout". Leur comportement, leur incapacité à maîtriser ce "langage simplifié" qui était la lingua franca des plantations étaient cruellement raillés. C'est dire que l'Ancien, dépositaire d'une sagesse - africaine - dont le peu de valeur est prouvée à l'esclave par la sujétion qu'il connaît, ne jouit plus d'aucun prestige. Il est un vaincu, supplanté par les jeunes, nés dans l'île ou arrivés très jeunes et assez malléables pour s'adapter sans efforts aux nouvelles coutumes. On peut imaginer qu'au fur et à mesure que l'image de la "Guinée" s'estompe dans les esprits des esclaves, le vieillard enfermé dans les souvenirs d'un monde qui n'existe plus, semble un stérile et ennuyeux bavard. La solidarité a plus de chances de se maintenir ; mais vient le temps où forcé par ses conditions de vie, chacun ne pense plus qu'à soi-même. "Chaque bête à feu (luciole) n'éclaire que pour elle". L'individualisme, honni des sociétés africaines, se fait roi. Ce n'est pas par un effort collectif que les esclaves tentent d'échapper à leur enfer quotidien, mais par l'initiative, la ruse et la flatterie personnelles. Tous les moyens sont bons ; l'esclave ne recule ni devant la délation et le mensonge, ni devant la calomnie, car dans le monde où il apprend à se mouvoir, il découvre que "la parole est du vent" et que seul compte l'écrit. Cette oralité, dépréciée, devenue cauri

sans valeur, il saura donc l'utiliser, jongler avec les faits et les manipuler à sa guise. En même temps qu'apparaît l'individualisme, apparaît l'agressivité. Peu instruit du précepte chrétien : "Si on te frappe sur la joue droite, tends la gauche" et ceci par la faute de ses éducateurs trop occupés à s'enrichir, l'esclave, observant son univers, s'aperçoit que le faible est battu, piétiné, que jamais "la poule n'a raison devant le couteau". Aussi, il se pare pour la lutte, mais la lutte sournoise, car il sait trop qu'il ne peut attaquer de front. Il apprend à attendre, à dissimuler jusqu'au moment où il pourra se venger. Il "flatte le chien jusqu'à ce qu'il trouve des pierres" à lui jeter. En même temps qu'il apprend à haïr et mépriser la faiblesse, l'esclave éprouve une soif aiguë de justice, cette justice qui lui est toujours déniée. Le Père Labat recommandait bien de ne jamais punir un noir pour une faute qu'il n'avait pas commise et insistait sur la violence de ses réactions en pareil cas. La justice est un rêve ; son règne, un mythe sans cesse caressé et dans l'impossibilité où il se trouve de le connaître, l'esclave savoure le goût de la vengeance. "Tous les cochons ont leur samedi".

L'attitude de l'esclave face au travail est nettement exprimée dans les proverbes. Nous ne reviendrons pas sur la réputation trop connue de paresse faite au noir. Il s'en explique : il le sait, ¹si le travail était une bonne chose, ce n'est pas le nègre qui le ferait². Il s'indigne : il le sait, ³celui qui travaille n'est pas celui qui mange⁴. Il se moque : ⁵le nègre cherche le travail avec un fusil pour le tuer⁶. Peut-on le blâmer de raisonner ainsi, lui qui gîte dans les cases à nègre, à demi-nu tandis que

les fêtes vont bon train dans l'Habitation ? Dans son dénuement, il se crée un Dieu... ou un Diable : l'argent. Il sait qu'il n'en possédera jamais ; aussi quand par le larcin, il parvient à obtenir quelque faible somme, il se garde bien de thésauriser ; il dépense, il gaspille, satisfait du bref sentiment de force que cela lui procure et s'exclame : "c'est le plumage qui fait l'oiseau". Tous les observateurs ont insisté sur le goût du noir pour la parure. Il est la marque du rapport malsain qu'il entretient avec lui-même, de la conviction simpliste et erronée que son apparence fera illusion, qu'il rachètera par ses habits ce qu'il croit être la médiocrité de sa nature profonde. Voler, copier les habits du maître, c'est déjà être le maître, en tous cas s'en rapprocher. Sous ses dehors qu'il voudrait brillants, le noir prétend dissimuler un profond complexe d'infériorité. Les proverbes restituent avec une fidélité surprenante tous les clichés des maîtres, des voyageurs et des missionnaires : ingratitude, sournoiserie, méchanceté foncière. "Un nègre, c'est un cyclone et un tremblement de terre". "Lui faire du bien, c'est battre le bon Dieu". Aux proverbes, il convient d'ajouter ici un grand nombre de locutions, d'expressions qui trahissent la vision peu favorable que l'esclave a de lui-même : laid comme un Kongo (24), borné comme un nègre ... Pour adoucir cette image, l'esclave ne dispose guère du secours de la foi. Il lui fait traverser une vie où la déveine est une bonne da^(e) ; une vie qui n'est pas un bol de toloman^(f). Il faut peut-être préciser que c'est à la Race qu'est imputée la difficulté de vivre et que cette conviction ne s'apparente en rien à quelque angoisse métaphysique. C'est pour le nègre, et lui seul, que la vie est amère et parce qu'il est nègre. La Race est une

(e) : da = bonne d'enfant - idée de soins constants

(f) : toloman = bouillie donnée aux jeunes enfants - idée de douceur maternelle.

malédiction. Oui, le nègre est maudit et contre cette malédiction, nul ne peut rien. Parce que "si on est nègre, c'est pour toute la vie". Il n'est donc pas surprenant que la mort soit accueillie avec assez d'indifférence. Dans les premiers temps de l'esclavage, les noirs croyaient qu'après leur mort, ils retournaient en Guinée, terre de la liberté perdue et se réjouissaient. La Guinée perd sa réalité sans que les festivités entourant la mort disparaissent. Un cynisme se fait jour qui met l'accent sur le côté orgiaque de la veillée funèbre : Si "il n'y a pas de rhum, il n'y aura pas de prière". Le caractère railleur de l'esclave trouve un nouvel aliment : "un bel enterrement ne signifie pas le paradis", et le pousse même à affirmer qu'un nègre de moins, c'est pour les autres un fruit à pain de plus". L'esclave ne peut guère s'appuyer sur le secours de la foi qui donnerait un sens à ses épreuves. Contrairement à la légende qui veut que le noir des Antilles soit d'une profonde religiosité, l'idée de Dieu - Bon Dié - est vague, imparfaite et mal définie. Comment adorer une puissance qui tolère tant de crimes ? L'esclave a travaillé pour le missionnaire, assuré le rendement de ses sucreries ; il a vérifié la collusion entre le clergé et le pouvoir du maître. Il voit le religieux dîner à la table de l'esclavagiste et les entend ensemble se gausser de lui. L'Abbé Dugoujon dans ses Lettres insiste sur le tort causé à Dieu par les prêtres des colonies, chargés de faire aimer sa parole et indignes de leur tâche. Voilà pourquoi le vodou a pu garder l'importance qu'on lui connaît en Haïti, pourquoi la religion à la Guadeloupe et en Martinique est mêlée de tant de "pratiques de magie et de sorcellerie". Le Père Labat s'indignait de l'usage que les nègres faisaient du pain et de l'eau bénite qu'ils lui déro-

baient. Il ne comprenait pas qu'ils étaient assimilés à des fétiches d'une puissance incompréhensible mais dangereuse qu'il fallait tenter de se concilier. Paradoxalement, c'est en eux-mêmes que les nègres ont foi, en leur résistance, en leur capacité de survie. "Un nègre ne meurt jamais". Telle la mauvaise plante dont on ne peut venir à bout, les nègres ont survécu aux vaisseaux négriers. Ils ont survécu aux coups, aux quatre-piquets, aux crocs... Haïs, méprisés, ils n'en envahissent pas moins les îles ; ils n'en modèlent pas moins les blancs à leur image, avant de donner en fin de compte à la civilisation antillaise son visage particulier.

Donc, nous ne trouvons dans les proverbes aucune exhortation à la bonté, à la douceur, à la persévérance ou à la fraternité ; mais à l'égoïsme, à la ruse, à la dissimulation, parce que ce sont les armes qu'il convient à l'esclave d'utiliser, qui sont assorties à l'univers dans lequel il se meut. Nous ne trouvons non plus aucune révolte devant ce sort ; seuls des constats désabusés, car le nègre croit son univers bâti à sa mesure, conçu comme la réponse à sa faute. "Ces misérables avouent sans façon qu'un sentiment intime leur dit qu'ils sont une nation maudite", écrit, sans broncher, un religieux, le Père le Pers. (25)

Nous ne savons pas combien de temps il fallut au stéréotype pour être intériorisé. Il semble cependant que ce fut rapide. Outre le fait que nous avons déjà cité - les railleries des esclaves à l'endroit des "baptisés debout" et des "nègres nouveaux" en général - le désir de s'éclaircir, symbole de l'ascension vers le maître apparut très vite, avec l'habileté à copier ses attitudes et son

comportement. Or, paradoxalement, cette tentative d'imiter le maître n'attire au nègre qu'un mépris accru. Il se voit traité de "mauvais singe, de grotesque caricature des blancs". C'est-à-dire qu'il n'est nulle part de salut. Laissé à lui-même, à ce qu'on lui dit être lui-même, le noir est le mal. S'efforçant de s'en éloigner, il n'en devient pas meilleur ; il n'en semble que plus risible et dangereux. Laissons parler Vershuur, ce voyageur de la fin du 19ème siècle : "Le nègre civilisé, celui surtout qui a fait le voyage d'Europe et y a reçu son éducation, rapporte parmi ses bagages une dose de vanité et d'arrogance qui vont en se développant... Il a beau se poser en homme sérieux, le fond reste le même ; la paresse innée revient à la surface". (26).

Le grand mot est lâché : le fond. Tous s'entendent là-dessus. Il y a une permanence du nègre, une pérennité. Les blancs anglo-saxons émigrés aux USA deviennent en une génération des Américains et édifient leur civilisation. Le nègre, sous quelque ciel qu'il vive et quelque habit qu'il porte, reste nègre comme devant. Le péché de race est sans rémission.

B - Les contes

"- Tim, tim !

- Bois sec !

- Et cric !

- Et crac !

Début rituel des contes.

Dans son livre "Ainsi parla l'Oncle", Jean Price-Mars écrit à propos des personnages des contes haïtiens : "Il nous paraît probable que, historiquement parlant, Bouqui est le type du "nègre bossale" fraîchement importé d'Afrique à Saint-Domingue dont la lourdeur et la bêtise étaient l'objet de nombreuses et d'impitoyables railleries de Ti Malice, personnification du "nègre créole", généralement considéré comme plus adroit et même un peu finaud".(27)

Même si elle est contestable, cette interprétation n'en fournit pas moins la preuve que, de l'avis général, l'univers des contes est la restitution de la quotidienneté de la vie de l'esclave. Disons au passage que Price-Mars voyant dans Bouqui, une simple déformation de "Bouriqui", nom que portait une tribu de la "Côte des graines", importée en fraude à Saint-Domingue par les Anglais, semble ignorer que le nom Bouki est donné à l'hyène dans les contes onolof et qu'ainsi la nature de l'animal transplanté aux Antilles n'est guère douteuse.

Les contes de la Guadeloupe et de la Martinique comprennent principalement deux cycles, celui de Compè Lapin et Compè Zamba (équivalent du Bouqui haïtien) et celui de Ti Jean ; c'est-à-dire un cycle à personnages animaux et un cycle à personnages humains. Nous parlerons d'abord du premier.

1. Les contes à personnages animaux :

Donc, en face de Compè Lapin se trouve un animal à l'identité non définie, jamais décrit et qui n'est mentionné que sous son sobri-

quet, Zamba (Bouki en Haïti). Le fait amène une remarque. On peut, en effet, penser que le Lièvre des contes de l'Ouest africain (Sénégal, Mali, Niger, Guinée, Haute-Volta...) transplanté aux Antilles ait été sans peine assimilé au Lapin que l'on voyait familièrement dans les basses-cours. Par contre, son partenaire obligé, l'hyène, n'existe pas dans les mornes ou les forêts des îles. Il ne s'y rencontre pas non plus d'animal qui puisse assumer aisément son symbolisme... Ce ne serait pas grave si ce partenaire du Lièvre était épisodique, si les deux animaux ne formaient pas un tandem presque indissoluble. Aussi, il semble logique de penser que les esclaves, ne voyant pas d'hyène dans leur nouvel univers, mais se souvenant de son importance, aient imaginé à sa place une créature dont il n'indiquait plus la nature, ni la forme physique tout en retenant le caractère. Car, au fil des contes, les défauts prêtés à Zamba sont bien ceux que les peuples de l'Afrique Occidentale attribuent à l'hyène. On sait que l'opposition entre un animal rusé, habile à parvenir à ses fins, et un autre plus fort ou puissant, mais sans cesse victime des pièges du premier, est une constante de la littérature orale de l'Afrique. Le lièvre, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, l'araignée chez les Agni, les Fantis, les Ashantis, la tortue chez les Yoruba, jouent des rôles identiques face à l'hyène unanimement décriée, ou au lion et au léopard ou à l'éléphant. On peut s'imaginer quel attachement accru les esclaves ont porté à un animal qui signifiait le triomphe de la ruse, de la rouerie et incarnait la victoire du plus démuné sur le possédant. Peut-être Price-Mars a-t-il raison, car dans ce domaine nous sommes réduits à des conjonctures et Zamba (Bouki) est-il le bossale, le nègre nouveau ? Mais ne peut-on pas

y voir aussi le Maître, le Maître tout-puissant et cependant étonnamment vulnérable que l'on ne se prive pas de railler, de berner, de tromper à chaque occasion ? La civilisation du bossale est une civilisation de faux semblants ; l'esclave y offre au maître l'image que celui-ci attend de lui, tout en se moquant avec les siens de cette étonnante crédulité. Les contes sont une catharsis et Zamba peut bien être la figure ridiculisée et humiliée enfin, de celui qui édicte les lois et manie le fouet. Ainsi, par le truchement de Lapin, l'esclave jouerait au maître tous les tours dont il rêve : il vendrait sa mère comme dans un conte célèbre, il tuerait ses enfants ; il le ferait battre en son lieu et place, par une troisième partie rompant le détestable tête à tête oppresseur / opprimé de l'univers esclavagiste ; il l'obligerait à lui servir de monture avant de paraître en triomphateur devant la fille qu'ils aiment tous deux. Insistons sur un point : nous venons de le dire, le détestable tête-à-tête de l'univers esclavagiste où la seule loi est celle du maître, le seul jugement le sien, la seule volonté la sienne et dont le noir a dû tant souffrir, car il le privait de tout recours, n'existe plus au sein des contes. On y voit apparaître des rois, des animaux plus forts (souvent l'éléphant...) qui viennent établir une sorte de justice, départager impartialement les forces en présence.

En un mot, l'univers n'est plus manichéen ; d'un côté, les éternels perdants, de l'autre les éternels gagnants. Dans son imaginaire, le noir reconstitue un monde plus clément.

Nous avons pris un échantillonnage de 10 contes choisi parmi les plus connus tant à la Guadeloupe qu'à la Martinique.

- 1 - Compè Lapin et Compè Zamba vendent leur mère. Au cours duquel, durant une période de famine, Lapin persuade Zamba de vendre sa mère pour en tirer de quoi acheter quelques vivres devenues fort chères.
- 2 - Zamba sert de monture à Lapin. Au cours duquel, pour dégoûter de Zamba une jeune fille éprise de lui, Lapin se fait fort de se faire porter par Zamba comme un cavalier par sa monture.
- 3 - Compè Lapin, Compè Zamba et le boeuf du Roi. Au cours duquel, pendant une famine, les deux compères s'introduisent dans le ventre d'un boeuf appartenant au Roi et comment la goinfrerie de Zamba fait tout découvrir.
- 4 - Compè Lapin et les ignames de Zamba. Au cours duquel, Lapin vole les ignames de Zamba et feint la maladie avec un oeuf pourri.
- 5 - Compè Lapin mange le mouton du roi. Au cours duquel, Lapin mange le mouton préféré du roi et fait retomber la faute sur Zamba.
- 6 - Le bain de Zamba. (Où figure parfois, au lieu de Zamba, un personnage moins important des contes antillais, Jean Sott'). Au cours duquel, Zamba voulant donner un bain tiède à sa mère malade, l'ébouillante.
- 7 - Compè Lapin, Compè Zamba et les cabrits. Au cours duquel, les deux compères s'emparent de plusieurs cabrits et les mangent.

- 8 - Compè Lapin, Compè Zamba et le champ de maïs. Au cours duquel les deux compères font le pari de sarcler un champ sans jamais s'interrompre pour manger et où Lapin se nourrit au nez et à la barbe de Zamba.
- 9 - Compè Zamba et son chien. Au cours duquel, Compè Zamba dédaigné par une belle, la fait se fiancer avec son chien (un des rares exemples où Zamba fait preuve de ruse).
- 10 - Compè Lapin, Compè Zamba et les oeufs de "canéfica". (Les canéfices sont des oiseaux plus ou moins magiques). Au cours duquel, Lapin parvient à se nourrir d'oeufs en pleine famine mais où Zamba fait découvrir sa ruse.

On s'aperçoit alors que les caractéristiques de Lapin et de Zamba sont sensiblement les mêmes. C'est-à-dire que nos deux héros ont les mêmes désirs, les mêmes ambitions et les mêmes besoins, qu'ils apparaissent comme un seul et même personnage illustrant la manière de tourner, à son avantage ou à son désavantage, une situation identique. Tout ce qui les sépare, en fait, c'est le succès. On peut ainsi dresser un tableau des côtés positifs et des côtés négatifs des deux personnages.

L A P I N

Z A M B A

QUALITES	DEFAUTS	QUALITES	DEFAUTS
Bon chanteur et musicien	Volleur Menteur	Aime sa femme et ses enfants	Vorace Impatient
Bon parleur	Cruel Egoïste Vorace		Gréoule Mauvais chanteur Mauvais parleur
	Assouffé de vengeance		Paresseux
	lâche		
	Grand amateur de femmes		
	Paresseux		
	Orgueilleux		

Dans les contes africains, les défauts de l'hyène, sa goinfrerie et sa cruauté en particulier, contrastent avec le comportement des autres animaux et elle s'en trouve punie. On s'aperçoit que, dans les contes antillais, il n'en est pas de même ; car si Lapin et Zamba, la victime, est relativement plus innocente. Ainsi cette voracité qui l'entraîne dans tant de mésaventure, son compère la partage avec lui ; l'un comme l'autre ne songent qu'à se bourrer littéralement de viande ; mais la supériorité de Lapin, c'est qu'il sait demeurer impuni. C'est donc d'une pédagogie qu'il s'agit, et non d'un code de morale, d'une pédagogie de la survie en milieu hostile et semé d'embûches. En résumé, les contes ne stigmatisent pas les vices, puisque les deux héros sont vicieux. Ils indiquent comment s'assurer qu'ils ne placeront jamais ceux qui les possèdent dans des situations difficiles. De l'avis de tous les "tireurs de contes", Lapin est assoiffé de vengeance, lâche et orgueilleux à la fois. Ce sont peut-être ces traits, étrangers à Zamba, toujours prêt à oublier et pardonner, qui ont permis à Jacques-Stéphen Alexis d'assimiler Lapin (Malice en Haïti) au mulâtre et de voir en Zamba le nègre (28). Comme dans le cas de Prince-lars, il ne s'agit que d'hypothèses. Mais elles illustrent combien les personnages des contes correspondent aux stéréotypes de l'Antillais.

Pour en revenir aux caractéristiques de Lapin et de Zamba, la pauvreté des traits positifs est frappante. Zamba aime ses enfants qu'il n'oublie jamais, même en temps de famine. Lapin, lui, ne peut guère se vanter que d'une belle voix et de bagoût. Cependant, ne sait-on pas que ces traits ne sont nullement négligeables dans l'u-

nivers du bossale ? Le bon musicien, l'habile danseur jouissait certainement de prestige (comme de nos jours encore aux Antilles) et quant au détenteur du verbe, on comprend l'influence qu'il pouvait exercer. Le "nègre nouveau" ne savait pas parler, car on ne concevait pas que les langues africaines soient un langage. Il ne devenait homme qu'avec l'acquisition du langage du maître ou à défaut du "langage simplifié" que celui-ci utilisait avec lui. Lapin, beau parleur, habile à charmer fille de Roi et ennemis, est à coup sûr, un être supérieur. Ne parvient-il pas à persuader Zamba, bien que très attaché à sa mère, de la vendre au marché ? Il nous faut donc envisager l'hypothèse que ces traits que nous qualifions de négatifs, ne le sont pas en réalité, qu'ils sont simplement conséquents à un univers de manque, de dureté et d'insécurité. Si nos deux compères ne pensent, par exemple, qu'à s'empiffrer, c'est que la faim et la malnutrition sont les compagnes de l'esclave, et partant, justifient son incessante poursuite.

En outre, quelque soit le coefficient dont nous les affectons, ces caractéristiques sont évidemment celles qui figuraient déjà dans les proverbes. Elles sont les composantes d'un univers où ne comptent ni la générosité, ni la compassion, où chacun bande ses forces pour la lutte sachant que "là où la barrière est basse, le boeuf enjambe". Il nous faut donc abandonner radicalement notre code de valeurs et même nos références usuelles. L'univers étouffant et carcéral de l'esclavage secrète ses propres critères.

Le contenu des contes serait moins important et révélateur si ceux-ci étaient complétés par un autre type de littérature, épique, his-

torique...qui véhiculent d'autres valeurs. Or, il n'en est rien. Aucun rebelle, aucun esclave révolté n'a cristallisé autour de lui des légendes et des récits qui exalteraient la vaillance et l'abnégation. L'amour vicié par la licence autorisée et pratiquée par le maître, ne fait naître aucune poésie. Nous sommes donc forcés de nous borner aux contes pour explorer l'univers mental de l'esclave et nous y voyons solidement implantés les traits qui figurent dans les descriptions et jugements des voyageurs et des missionnaires concernant les nègres. Lapin Zamba se comportent comme le maître et ses acolytes attendent qu'ils se comportent, et n'envisagent pas eux-mêmes de se comporter autrement.

Le neuvième conte de notre échantillonnage : "Compè Zamba et son chien" ne présente pas le tandem Lapin - Zamba et ainsi que nous l'avons indiqué, est un des rares exemples où Zamba cherche à se venger et se montre rusé. Il a recours aux bons soins d'un quinboiseur qui donne à son chien, l'apparence provisoire d'un homme et le fait aimer de la jeune fille qui l'a dédaigné. A la dernière minute, à la profonde humiliation de la fiancée, le chien reprend sa forme véritable à l'appel de Zamba. Fait important, le chien est blanc. Quand il apparaît d'abord à la jeune fille et à ses parents, ceux-ci s'extasient sur son teint et sur sa beauté, avant de rivaliser de flatteries à son égard. Est-il exagéré de lire à travers ce conte, autre chose qu'une amusante supercherie ? D'y voir l'amère constatation que le blanc - même celui qui intérieurement, sous les apparences, n'est que de peu de valeur - l'emporte toujours ? il est intéressant que cette mésaventure soit le fait de Zamba et non celui de Lapin que nous savons plus rusé, plus intelligent et qui est placé au-dessus de Zamba ; cela si-

gnifie qu'il s'agit d'une hiérarchisation précise qui ne permet aucune exception : tout vaut mieux qu'un nègre.

2. Les contes à personnages humains

Ils sont centrés principalement autour du personnage de Ti-Jean. Quelquefois, un autre personnage du nom de Jean Sott qui est le contraire de Ti-Jean, comme si ils étaient tous deux, sur le plan humain, la transposition du couple Lapin-Zamba. Cependant, les apparitions de Jean Sott ne sont pas assez fréquentes et systématiques pour que nous en arrivions à une telle conclusion. Les contes de Ti-Jean, à la différence de ceux de Lapin et Zamba, ne constituent pas un "roman" pour employer l'expression passablement européo-centriste de Suzanne Comhaire-Sylvain. Ce sont des récits isolés et sans lien direct les uns (29) avec les autres. Il nous semble qu'ils sont de création plus récente que les contes de Lapin/Zamba. Ce n'est pas là une hypothèse gratuite. Elle ne prend pas pour seule base la substitution du héros humain au héros animal, car nous n'ignorons pas que les personnages humains sont nombreux dans les contes de l'Afrique de l'Ouest sans jamais parvenir, cependant, à la constitution d'un cycle de récits. Nous nous appuyons sur les composantes de ces contes où figure un type de merveilleux, fées, ogres, géants, bottes de sept lieues, baguettes magiques, visiblement d'origine européenne. Mais surtout, fait plus important, nous assistons à une modification du héros et de son univers. Lapin/Zamba évoluaient dans un univers de moralité relative, de faim, de vol, d'occasionnelles ripailles. Ti-Jean, s'il est assez rusé, fait surtout preuve de qualités morales, en particulier de bonté et de compassion, de courage, de maîtrise de soi.

C'est donc d'une tout autre pédagogie qu'il s'agit. Non plus d'une pédagogie de la survie où tous les moyens se justifiaient, mais d'une "amélioration intérieure" de l'homme qui, soudain, tend vers un modèle. C'est l'introduction d'un code presque chrétien qui devait correspondre chez l'esclave à un nouveau degré d'aliénation, celui où il s'efforçait de se forger un nouveau type de comportement, celui où il s'efforçait de réaliser l'ascension spirituelle vers ce qu'il croyait des qualités propres au maître. Nous avons pris un échantillonnage de cinq contes choisis parmi les plus connus du cycle de Ti-Jean.

1. Ti-Jean et le géant. Au cours duquel, Ti-Jean s'en va à la recherche de son père capturé par un ogre et fait preuve d'une bonté envers un lion, un aigle et une fourmi qui, plus tard, lui sauveront la vie.
2. Ti-Jean et sa soeur, Ti-Marie. Au cours duquel, Ti-Jean va arracher sa soeur des griffes d'un diable qu'elle a épousé par erreur.
3. Ti-Jean et Monsieur Sans-Fâcher. Au cours duquel, Ti-Jean trouve du travail mais ne peut le garder qu'à la condition de ne jamais se mettre en colère quoi qu'il lui arrive.
4. Ti-Jean et la fille du Diable. Au cours duquel Ti-Jean parvient à épouser la fille du Diable.
5. Ti-Jean et le nom de son père. Au cours duquel, Ti-Jean cher-

che à découvrir le nom de son père que celui-ci n'a jamais révélé à sa mère.

On s'aperçoit sans peine qu'il s'agit de contes à épreuves où le héros doit faire preuve de certains traits considérés comme autant de qualités qui supposent une ascèse, une modification des tendances profondes.

Faut-il souligner combien, au sein de ces épreuves, le courage qui faisait si totalement défaut à Zamba et Lapin est porté au rang de vertu cardinale ? Se lancer à la poursuite d'un ogre, arracher sa soeur des griffes d'un diable, découvrir le nom de son père, reviennent à s'embarquer dans de périlleuses aventures dont le héros ne se tire pas par la ruse, mais par le courage et par la bonté. Insistons sur ce dernier trait. C'est pour avoir secouru un lion à la patte blessée, tel un exotique Androclès, puis un aigle à l'aile brisée et une fourmi que Ti-Jean parviendra à retrouver son père. On peut se demander à quelle raison est due cette modification du contenu des contes.

Il est certain qu'au fur et à mesure des années - et Schoelcher en témoigne dans ses écrits -, les maîtres devenaient moins durs et impitoyables avec leurs esclaves. A cause de la montée des sentiments anti-esclavagistes ? Des tentatives du pouvoir métropolitain d'adoucir le sort des noirs des colonies dans la mesure du possible ? De la crainte des résultats d'une excessive sévérité, ceci après l'exemple de Saint-Domingue ? Mais nous pensons que cette modification est principalement due au contact de la littérature orale des maîtres eux-mêmes. Il est prouvé que les colons

français étaient principalement d'origine normande, vendéenne, bretonne... régions très catholiques et dont les contes et légendes, d'une grande richesse, mêlent un merveilleux et une philosophie chrétiens à un fond traditionnel plus ancien. Bien plus, croyons-nous que la parole des missionnaires, ces contes et ces récits imprègnent de leurs idéaux, de leur idéalisme, les esclaves qui les restituent à leur manière. Les récits de chevalerie popularisés dans la légende sont aussi présents dans Ti-Jean, à côté des avatars de Barbe-Bleue, Cendrillon... Dans la vie réelle du maître et de l'esclave, il y avait certes peu d'exemples de bonté, de noblesse ou de grandeur d'âme. Dans leur imaginaire, ils abondaient.

Cependant, le trait le plus important des contes de Ti-Jean est l'apparition du nouveau thème : celui de la bâtardise. Le père est perdu, il faut le retrouver. Le père est inconnu, il importe de découvrir son nom. Et cet inconnu, cet absent correspondent dans l'inconscient de l'esclave à l'ignorance de son origine. On peut dire que la première génération d'esclaves est africaine. Peu importe le mépris que cela lui attire. Du moins, elle sait se nommer. Des souvenirs lui restent, des rêves d'une couleur particulière, des désirs, des qualités, une identité enfin. La deuxième génération est bâtarde. Elle ne sait plus d'elle-même que ce que lui en dit le maître. Elle a en face d'elle un choix. Ou bien assumer cette origine honteuse ; cela, elle ne le peut. Ou bien s'efforcer de toutes ces forces de l'oublier et de mériter une adoption qualifiée de généreuse ; c'est ce qu'elle fait. Au prix d'une insupportable angoisse. Ti-Jean donc cherche son père

et mérite de le trouver. Il mérite de le trouver en faisant preuve de ces qualités que nous avons indiquées, courage, bonté, honnêteté... Il illustre donc à sa façon la conception qui sera celle de Schoelcher et des abolitionnistes : le noir peut mériter la liberté, le noir peut prouver qu'il est digne d'être considéré comme un homme, mais n'y parvient cependant qu'en refusant sa véritable identité, en se donnant un nouveau père, en empruntant une nouvelle origine.

Le conte numéro 2 que nous avons intitulé "Ti-Jean et sa soeur Marie" a une origine africaine certaine. On peut même affirmer qu'il s'agit d'une version d'un conte yoruba cité par Ellis dès 1894 (30). Dans la version yoruba, Adu, jeune fille qui refuse de se marier, d'accepter les époux que lui choisit sa famille, rencontre un jour, au marché, un étranger. Elle en tombe amoureuse et le suit dans la forêt où il se révèle être un esprit maléfisant qui la dévore. Au lieu où il fait couler son sang, apparaît un champignon, qui chante faiblement la chanson d'Adu ; et c'est grâce à cette chanson que le frère d'Adu parti à sa recherche saura ce qui est advenu à sa soeur. Ce conte est repris par Amos Tutuola dans son Iyèmo dans la brousse (9) avec un luxe de détails et une imagination fantastique. L'étranger que suit Adu, est un défunt qui a emprunté une à une les "pièces détachées" qui constituent son corps et qui doit les restituer une à une, à leurs propriétaires. L'intention didactique du conte original - tel qu'il est cité par Ellis - nous semble claire : inciter la jeune fille à accepter les conseils de la communauté, à ne pas se laisser séduire par un homme que, ni le choix de la tribu, ni celui

(9) The Palm Wine Drinkard

des ancêtres, n'ont sanctionné. Chez Amos Tutuola, cette intention s'estompe derrière un fantastique débridé et, dans la version antillaise du conte, la modification est profonde.

L'attention se déplace de l'héroïne (Adu chez les Yoruba, Marie chez les Antillais) au Héros. C'est-à-dire que Ti-Jean devient le personnage central qui sollicite toute l'attention.

Il parvient jusqu'à l'étranger qu'a épousé Marie (métamorphosé en un ogre dans la version antillaise) délivre sa soeur et la ramène saine et sauve au village. Au courage manifesté dans l'affrontement avec l'Ogre s'ajoute un déploiement de pouvoirs surnaturels. Il se change en animal, en végétal, déjouant à chaque fois les tentatives de son poursuivant. La métamorphose du héros est une constante du conte européen, oriental, indien, et nous n'insisterons pas là-dessus. Ce qui est intéressant de souligner, c'est le prolongement du récit au-delà de l'aventure de Marie. En effet, dans la société où vit l'esclave, il serait absurde de mettre l'accent sur les valeurs du mariage, l'obéissance aux lois familiales. La séduction de Marie devient donc un élément secondaire, un prétexte à prouesse virile. On peut aller plus loin. Cette Marie arrachée à l'ogre tout-puissant, incapable de la retrouver, n'est-elle pas l'esclave femelle, impunément soumise au caprice du maître, souhaitant même de s'y soumettre pour s'assurer une existence meilleure, que l'esclave mâle voit sans cesse arrachée à lui, arrachée à la solidarité de la race et de l'oppression, et que dans son imaginaire, il parvient à sauver, à ravir à tout jamais ? Ti-Jean, devenu homme à part entière, protège sa compagne. Le mâle émasculé prend sa revanche. Il est possible de faire une interprétation analogue quand il s'agit du conte numéro 4.

Cette fille du Diable que, curieusement, Ti-Jean parvient à séduire et épouser, peut bien être la fille du maître ou son épouse, objets interdits sur lequel l'esclave n'osait poser le regard mais que très évidemment, il désirait dans l'ombre. Diabolique serait dans la réalité la punition qui suivrait la séduction, comme est diabolique la nature de la femelle blanche que nous avons déjà décrite, comme est diabolique le maître, détenteur de la puissance. Et pourtant Ti-Jean arrive à surmonter tous ces obstacles, à mettre à mort le Diable avec l'aide de sa fille avant de se faire aimer de cette dernière. En un sens, Ti-Jean est autant que Zamba une revanche du faible, du vaincu. Mais c'est une revanche justifiée. Le bâtard méritant peut s'élever dans l'échelle sociale, peut faire oublier sa tare originelle et avoir accès à la possession du monde.

En conséquence, si le cycle Ti-Jean est moins "immoral" que le cycle Zamba / Lapin, il témoigne d'une totale intériorisation du stéréotype du noir, d'un désir de fuite et d'une aspiration à entrer dans le monde du maître que ne contenait pas le second. Celui-ci est un univers clos sur lui-même, sombre, pessimiste, opportuniste. Celui-là, un univers d'aspirations et d'efforts pour devenir l'Autre.

Les contes européens tels que Barbe-Bleue, Peau d'Ane, Cendrillon, sont également très appréciés aux Antilles, au point que Mme Schont n'hésite pas à les inclure dans un petit recueil de "Contes créoles" édité par l'Imprimerie officielle de Basse-Terre ; malheureusement, ils ne témoignent d'aucune modification du con-

tenu, réemploi du matériel, évolution du héros qui puissent justifier ici leur étude. Ils ne sont que la restitution des originaux français sans aucune créolisation.

Ils se juxtaposent simplement aux contes véritablement "créoles" et n'apportent aucune lumière sur la psychologie de l'esclave et du noir antillais.

On ne prêtera jamais suffisamment d'attention aux contes antillais, qui sont, nous l'avons déjà dit, le seul témoignage de la pensée d'hommes qui ne nous ont rien laissé par ailleurs. Testament d'autant plus imparfait que la collecte des contes se révèle de plus en plus aléatoire car il devient difficile d'évaluer quelles modifications sont apportées à ce qu'on peut appeler les contes originaux, même si l'on s'astreint à n'avoir pour informateur que les vieillards des campagnes, peu touchés par la scolarisation et les influences de la vie occidentale. La seule garantie de la pérennité des contes est la permanence de la situation antillaise, la désolante continuité entre hier et aujourd'hui.

- CHAPITRE III -

De l'Oral à l'Ecrit

"Il est vrai que les esclaves ont aujourd'hui le droit d'aller à l'école, mais il n'est pas encore temps qu'ils en usent"

M. Jubelin - Sous-secrétaire d'Etat

Bien avant l'abolition de l'esclavage, dès 1839, les Chambres métropolitaines votèrent des fonds pour l'instruction élémentaire des esclaves afin de les préparer, disait-on, à leur affranchissement. Evidemment dans la pratique, ces dispositions restent lettre morte et aucun esclave, comme aucun enfant d'esclave n'en bénéficient. Puisque aucun effort d'éducation n'est fait, la disparition du système esclavagiste - outre les objections d'ordre économique - entraîne une véritable panique chez le Maître. Comment vont se comporter les anciens esclaves ? Que vont devenir les îles ? Que vont devenir les Maîtres face à ces hordes sauvages ? Ne va-t-il pas se produire un "autodafé de femmes et d'enfants" ? L'oeuvre de Schoelcher est à ce titre révélatrice.

Pour lui, les "nations cultivées" ont un devoir envers les "races arriérées" et il pense qu'il faut très vite inculquer au noir les habitudes d'ordre, de calcul, de prévoyance que l'esclavage ne lui

a pas permis d'acquérir. Il comprend que le travail, surtout le travail de la terre, puisse lui apparaître comme le symbole de son ancienne servitude et que par conséquent il s'y refuse. Pour l'y contraindre, il convient donc de le réhabiliter. C'est ainsi qu'il propose l'institution de la Fête du Travail au cours de laquelle seraient honorés des agriculteurs méritants. Mais surtout Schoelcher met l'accent sur l'enseignement qu'il veut obligatoire pour les enfants, facultatifs, mais recommandé à l'adulte. On connaît sa célèbre tirade :

"Tout homme ayant du sang africain dans les veines ne saurait jamais trop faire, dans le but de réhabiliter le nom de nègre auquel l'esclavage a imprimé un caractère de déchéance. C'est pour lui, peut-on dire, un devoir filial" (31).

Nous ne songeons pas à mettre en doute la bonne foi de Schoelcher ni sa haine profonde du système esclavagiste. Nous voulons seulement souligner le caractère négatif du programme qu'il proposait. Négatif, puisqu'il ne contenait aucune ré-évaluation de la nature du noir. Certes Schoelcher admettait qu'il avait été dégradé par la condition servile - et nombreux étaient ceux qui l'admettaient avec lui -, mais il ne venait à l'esprit de personne de tenter de découvrir ce que le noir avait été avant sa mise en esclavage. Nul ne songeait à tenter de libérer une créativité étouffée pendant des siècles et, compte-tenu de ce qu'elle pourrait révéler d'aspirations et de tendances, à élaborer un système d'enseignement ou d'administration... On nous dira que nous attendons beau-

coup des Européens de l'époque - encore ignorants du principe de la relativité des cultures et convaincus du caractère universel de la Science Occidentale. Nous en convenons, sans pour autant cesser de dénoncer le caractère coercitif de l'exhortation faite aux esclaves : rivaliser entre eux et avec leurs anciens maîtres sur le terrain choisi par ces derniers.

"Bravo ! "sauvages africains" ! Continuez à vous éclairer.... et à mépriser vos insulteurs. Vos étonnants progrès répondent pour vous" (32)

Progrès ! Le mot est prononcé et ne cessera plus de l'être.

Il est amusant de rappeler que les générations de colons précédentes haïssaient le "nègre créole". Nous l'avons dit, elles le jugeaient inférieur à l'Africain bossale, doux et soumis et voyaient en lui qu'un "mauvais singe", une "grotesque caricature" des Blancs dont il aurait appris les vices tout en développant ses instincts les plus dangereux. Lors de l'abolition de l'esclavage cependant, la seule route proposée aux noirs est celle précisément de l'imitation, en d'autres termes de la singerie !

Si personne ne remettait en question le postulat de base de l'infériorité du nègre-naturelle ou acquise- ce dernier ne pouvait guère le faire tout seul. Où en puiserait-il la force ? Il se bornera donc à obéir et à prouver par un mimétisme accru combien il s'est éloigné de son ancienne condition. Dans bien des cas, ce mimétisme se bornera à des acquisitions toutes superficielles :

" Toutes les ressources réalisées ont passé à des achats d'habillement, d'objets de ménage et de mobilier. Ils (les nouveaux citoyens) se montrent do-

minés par l'ambition d'imiter le costume et les habitudes de la population blanche. Ainsi l'usage des vins de France et de Madère s'est introduit avec celui du pain dans les festins de cérémonie... Ils ont des assiettes, des verres, des fourchettes et des cuillères, l'emploi du soulier est devenu général au moins le dimanche..." (33)

On comprend aisément pourquoi les acquisitions des "nouveaux citoyens" ne peuvent d'abord être que superficielles, puisque dans la pratique, leur condition ne connaissait guère de changement. Il nous faut sur ce point citer à nouveau Schoelcher qui, conscient de la gravité du problème de l'emploi, car la terre restait en grande partie aux anciens maîtres, envisageait la création d'ateliers nationaux et de propriétés domaniales appartenant à l'Etat. Ces projets n'eurent, hélas ! pas de suite et "nouveau citoyen" ou esclave, le noir continua de se louer comme un outil. A moins qu'il ne choisisse de mourir de faim.

A notre avis, le fait essentiel, après l'abolition de l'esclavage, est la montée des mulâtres dont la loi ne limite plus les ambitions et qui dans cette société du mimétisme sont, sans contredit, les mimes les plus élaborés. Physiquement d'abord, par leur teint ou leurs cheveux, proches de ceux du maître. Par leurs traditions. Enfants du maître, élevés souvent auprès de lui, apprenant très tôt son langage et ses manières. Par leur position économique surtout. On constate qu'à la fin du 18^e siècle à la Martinique, 12 000 mulâtres possédaient le 1/4 de la population servile, évaluée à 80 000 esclaves, et le 1/3 des propriétés.

Face au noir, à peine arraché à la terre, illettré, misérable, le mulâtre apparaît comme "civilisé", voire fortuné.

Il va s'ériger à son tour en maître ; loin de tendre la main au noir comme à un frère défavorisé, il va s'accabler de son mépris, et travailler au processus de son infériorisation.

Si -indépendamment des tensions internes- on pouvait pendant l'esclavage diviser le monde antillais en deux groupes : celui des blancs et celui des non-blancs, à partir de 1848, c'est-à-dire à partir du moment où le maître doit céder une partie de ses prérogatives, il faut admettre une hiérarchisation nouvelle, blancs, mulâtres, nègres. En fait ce sont deux ennemis que ces derniers trouveront trop souvent liés contre eux, une double barrière de haine et de mépris qu'ils devront franchir.

On le sait et nous ne reviendrons pas là-dessus, c'est le problème mulâtre qui avait dominé les débats de l'Assemblée Nationale après la Révolution de 1789 et alors les esprits les plus généreux ne songèrent guère aux nègres. Ainsi, Ogé de St-Dominique, lors de sa tentative de rébellion s'était efforcé de démontrer que les intérêts économiques des blancs et des mulâtres, esclavage compris, étaient les mêmes.

Voilà donc le nègre aux derniers barreaux d'une échelle sociale dont on lui affirme qu'il est possible de faire l'ascension ! Nous ne savons rien de ces "nouveaux citoyens", nos ancêtres, qui se pressèrent aux portes des premières écoles, avides d'y mériter le nom d'hommes. Mais eux, que savaient-ils d'eux-mêmes ? Aucun négrier ne faisait plus escale dans la rade de Pointe-à-Pitre ou de Fort-de-France amenant une cargaison de bossales baragouinant le oulooff ou le fon, invoquant des dieux obscurs. L'Afrique était

oubliée. Plus besoin de la mettre à mort. Le passé d'esclave ? Il fallait aussi l'oublier avec l'étampage, le fouet, les supplices. L'homme n'aime pas se nourrir de cauchemars. Les nouveaux citoyens des vieilles colonies étaient désormais libres de se persuader qu'ils étaient des privilégiés rattachés à la mère-patrie par un lien plus puissant et plus fort.

Tous les auteurs sont d'accord là-dessus : les écoles primaires se multiplient vite aux Antilles, l'enseignement se généralise. Toujours est-il que Monchoisy dressant un tableau des Antilles Françaises en 1893 soit près d'un demi-siècle après l'abolition écrit :

"Les distractions intellectuelles sont rares ou nulles. Il y avait un théâtre à Pointe-à-Pitre. Il a été détruit par un incendie. Celui de St-Pierre a beaucoup souffert du cyclone de 1891. On lit peu ou du moins on ne lit pas assez. Les beaux-arts ne sont pas cultivés. Point de peintre ni de sculpture... Il s'écoulera malheureusement bien du temps avant qu'il ne se crée, dans l'une et l'autre île, un courant artistique qui contribuera plus que tout autre à élever le niveau intellectuel et moral du peuple et qui serait un lien avec la mère-patrie..." (34)

On admettra que ce tableau n'est guère encourageant. Sans parler des blancs ou des mulâtres, cela signifierait-il que la nourriture intellectuelle des noirs demeure la littérature orale, celle-là même qui distrayait les esclaves, les chansons du carnaval ou des

élections puisqu'à présent le jeu politique est instauré...? Il le semble bien. Monchoisy nous éclaire même sur la persistance du créole.

"Le noir, qui la houe ou le coutelas en main, peine toute la journée sous l'implacable soleil dans le champ de canne, ne parle guère que le créole. C'est dans ce patois qu'il raconte ses histoires, qu'il chante et qu'il discourt avec l'éloquence naturelle des simples..." (35)

Il nous renseigne également sur les distractions favorites, pitt' pour les hommes où "il n'est plus question de race ni de peau", jeu de cartes, comme nous dit-il en Amérique latine, bal, pour les femmes, mais non point "bamboulas nocturnes où l'on s'énivre de tafia pendant que le tambour bat sourdement la danse lascive et grossière qui met les sens en délire". Serons-nous taxés de partialité si nous faisons observer que sur la foi de ce tableau, rien apparemment n'a changé dans les Antilles ? Le noir se retrouve, ... houe ou le coutelas à la main ; il n'est toujours riche que de chansons et d'endurance. Ainsi donc si la littérature orale forgée aux siècles précédents demeure bien, le seul aliment de son esprit, il faut qu'elle ait changé de nature. Avec l'étampage, les supplices et le fouet, elle fait partie de l'univers qu'il fallait oublier. Si elle survit, il faut qu'elle soit déconsidérée, -non plus pédagogie- ravalée au rang de divertissements pour naïfs ou incultes, à propos duquel l'ironie va bientôt être de bon ton. Elle va se réfugier au fond des campagnes, faire frisson-

ner les petits enfants des villes qui la tiendront de leurs servantes loin de l'oreille de leurs parents.

Un nouveau groupe social se dessine, marginal encore lors de la visite de Monchoisy, celui des nègres instruits qui n'ont pour se différencier de la masse de leurs frères, ni la terre, ni la fortune, mais la possession de la culture du maître. Mais la maîtrise du verbe. Avec la haine et la terreur du passé. Incapables encore qu'une quelconque production intellectuelle, ils renient ou ridiculisent la seule qu'ils aient le droit de revendiquer.

Dans une conférence à l'Institut Vizios, en 1969, Roland Suvélor affirmait que l'absence de littérature proprement martiniquaise était due à cette impossibilité des nouveaux citoyens de s'affirmer culturellement différents, et d'utiliser un mode d'expression qui leur soit propre. Nous partageons entièrement son opinion. Pendant toute la fin du 19e siècle, le noir sera frappé de mutisme comme un enfant craintif qui n'ose parler en face des adultes dans sa terreur de commettre des fautes. Il n'osera ouvrir la bouche que lorsqu'il se croira en mesure de le faire, quand il saura réciter par coeur les leçons reçues.

On peut s'étonner que le monde francophone et en particulier les deux îles qui nous préoccupent, n'aient pas produit leur Phillis Wheatley capable dès 1786 de se lamenter en vers impeccables :

I, young in life, by seeming cruel fate
Was snatch'd from Africa fancy'd happy seat :
What pangs excruciating must molest,

What sorrows labour in my parent's breast ? (h)

Il doit y avoir des raisons profondes à ce silence. En dépit de l'opinion généralement admise, l'esclave américain avait-il plus que son frère des Antilles la possibilité de s'instruire, d'utiliser les livres du maître ? Où plus vraisemblablement Phillis Wheatley fut-elle un cas isolé d'extrême mimétisme ?

Toujours est-il qu'il faut l'accepter. L'Antillais francophone ne prend que bien tardivement la parole.

Avant de clore ce chapitre, rappelons que si l'enseignement primaire fut dès 1848 déclaré libre et obligatoire, il n'en était pas de même de l'instruction secondaire qui, selon les termes du Gouverneur Laugier, ne s'adressait pas à la partie la plus nombreuse de la population, mais "seulement à celle qui pouvait faire des sacrifices pour l'éducation de ses enfants et qu'elle n'était par conséquent, ni gratuite, ni obligatoire, mais libre et payée par ceux qui en profitaient". Nous insistons sur ce point pour souligner -est-il besoin de le dire- la difficulté qu'éprouveront les nouveaux citoyens à constituer une "élite intellectuelle". Vers 1880, on évalue à 150 le nombre d'enfants susceptibles de suivre un enseignement secondaire. Il nous a plu de relever les dispositions de l'arrêté portant organisation du Lycée en passe d'être créé à Pointe-à-Pitre :

"Art- 26 : Les élèves du Lycée portent un uniforme qui

-
- (h) Toute jeune encore, le sort cruel
M'arracha d'Afrique, berceau fortuné.
Quels tourments, quelles douleurs
Ne durent pas déchirer le coeur de mes parents ?

est arrêté de la manière suivante :

Tunique en drap bleu foncé avec boutons dorés du Lycée, lisière rouge, palmes dorées au collet, gilet même drap ou en coutil blanc suivant la saison avec boutons petit modèle.

Pantalon de coutil blanc.

Képi suivant le modèle ordinaire adopté dans les Lycées.

Ceinturon en cuir verni avec la plaque du lycée..."(36)

Voilà donc la livrée vers laquelle vont tendre les désirs des enfants des nouveaux citoyens, celle que les parents rêveront de voir leurs enfants endosser.

Il convient à présent de connaître ceux qui y parvinrent les premiers.

- CHAPITRE I -

IIe PARTIE

Les premiers écrits : "Esclavage et Mort"

La Civilisation du Créole

A - La Peau

"Et l'on nous vendait comme des bêtes, et
l'on nous comptait les dents... et l'on nous
tâtait les bourses et l'on examinait le
cati ou le décati de notre peau et l'on nous
palpait et pesait et soupesait et l'on pas-
sait à notre cou de bête domptée le collier
de la servitude et du sobriquet".

Aimé Césaire

M. F. Driel professeur de lycée Savallie-Rouche de Saint-Denis
dans un ouvrage sur les Esclaves créoles de la Guadeloupe publié
en 1935 à l'occasion du tricentenaire des Antilles ne nous présente
que deux formes de cati, deux d'entre eux ne sont pas des
littératures.

En effet l'un s'appelle Henry Richier et c'est un
illettré qui se doit de parler à la première qu'il rencontre
qu'il y ait d'ailleurs un doublement des trois degrés
de l'île, Richier, Rouche et Driel. D. Driel dans le jour-
nal "Le Savallie" du 12 Juin 1935 raconte une anecdote
à propos :

"Un créole à cheval sur son cheval, un créole

- CHAPITRE I -

Les premiers écrits : Exotisme et Dépit

A - La Poésie

Je suis né dans une île amoureuse du vent
Où l'air a des odeurs de sucre et de vanille
Et que berce au soleil des tropiques mouvants
Le flot tiède et bleu de la mer des Antilles.

Daniel Thaly

M. T. Oriol professeur au Lycée Gerville-Réache de Basse-Terre dans un ouvrage sur les Hommes célèbres de la Guadeloupe publié en 1935 à l'occasion du Tricentenaire des Antilles ne nous présente que trois hommes de couleur. Deux d'entre eux ne sont pas des littérateurs.

En effet l'un s'appelle Louisy Mathieu et c'est un illettré qui ne doit de passer à la postérité qu'à la nécessité qu'il y eut d'adjoindre un deuxième suppléant aux trois députés de l'Ile, Schoelcher, Perrinon et Dain. G. Sarlat dans le journal "Le Nouvelliste" du 12 Juin 1920 raconte ainsi cet épisode. Il fallait :

"Un affranchi à accoler au nom du savant, un affran-

chi illettré ou non, peu importait puisqu'il devait être le signe de cette portion de l'humanité sacrifiée que la Révolution avait à régénérer..." (37)

Le second est Camille Mortenol, premier homme de couleur, nous dit-on, à être admis au Concours d'Entrée à Polytechnique avec le numéro 8 et à qui Mac Mahon adressa l'objurgation bien connue :

"C'est vous le nègre ? ... Très bien mon ami. Continuez !"

Mortenol apparemment "continua" puisqu'il travailla à la "pacification" de Madagascar.

Reste le troisième, Privat d'Anglemont que son biographe Alfred Delvau décrit ainsi :

"Un cavalier plein d'élégance et de distinction. Sa grande taille mince et un grand air de planteur américain, des vêtements coupés à l'anglaise qui lui donnaient une tournure tout à fait britannique, des yeux gris et pleins de feu, rayonnant sur un visage que des tâches de rousseur ne déparaient même pas. Enfin pour couronner cet ensemble peu commun, surmontez-le d'une chevelure plantureuse, crépue et tirant sur le roux..." (38)

Malgré le caractère assez imprécis de la description, Privat d'Anglemont est bien un homme de couleur.

"Vos cheveux sont-ils blonds et vos lèvres humides ?
Avez-vous de grands yeux à ravir l'univers ?
Sont-ils doux et cruels ? Sont-ils fiers ou timides ?
Méritez-vous enfin que je fasse des vers ?" (39)

Ces lignes sont de lui. A travers ses ouvrages Paris Anecdote et Paris inconnu nous ne trouvons aucune allusion à une quelconque identité antillaise, même par le biais de l'exotisme et force nous est donc de laisser d'Anglemont à l'oubli qu'il mérite.

En 1936 H. Adolphe-Lara s'essayant quant à lui à une Contribution de la Guadeloupe à la pensée humaine semble disposer d'un matériau moins maigre. Il mentionne Eugène Agricole, Gaston Sarlat, Gaston et Léo Gerville-Réache, Jules Guesde, Gratien Candace et Hégésippe Légitimus. Exception faite d'Agricole qui collabore à une Anthologie intitulée, Fleurs des Antilles, il semble donc que ce soit par le canal de la presse que tous les nouveaux citoyens et leurs descendants aient cherché à s'exprimer. Le premier fonde en 1880 un journal dénommé "Le Progrès" ; Gaston Gerville-Réache et Candace collaborent à "La Justice", organe fondé par Clemenceau en 1880. Hégésippe Légitimus crée successivement "La Vérité", "Le Peuple", "Les Antilles Socialistes" qu'il prétend être l'organe du Prolétariat colonial. Au travers d'écrits dictés par la passion politique il ne nous est pas possible de définir avec précision la vision que ces Antillais avaient d'eux-mêmes. Ils ne peuvent que témoigner du goût que les nouveaux citoyens eurent très vite pour le jeu politique.

Jean Loize organisant sous le titre -emprunté, dit-il à Francis James- des "Antilles Heureuses" une exposition littéraire pour

le compte du Ministère des Colonies en juin-juillet 1945 trahit son embarras en citant pêle-mêle, Mme de Maintenon, Joséphine de Beauharnais (précisant néanmoins à son sujet qu'elle n'écrivit que de la correspondance), Marceline Desbordes-Valmore, Lafcadio Hearn et Conrad. Ainsi, il nous révèle la rareté de talents littéraires qui sévit dans les Antilles jusqu'à une date très avancée.

Il convient peut-être de préciser un point. Si nous n'entendons pas parler des écrits des blancs créoles, des békés, ce n'est pas parce que nous leur déniions la qualité d'Antillais. Cette qualité est leur, comme elle est nôtre. Historiquement les Antilles appartiennent aux trois vagues d'immigrants (Européens, Africains, Indiens...) qui les ont peuplées et qui ont fait souche sur leur sol, et ce n'est pas parce que les premiers ont choisi de s'ériger en minorité dominante que nous avons le droit de les exclure. Ce n'est pas non plus, parce que, croyons-nous, seul un portrait stéréotypé ou partial du noir peut apparaître sous leur plume. On peut imaginer un blanc créole, rompant avec ses préjugés de caste pour chercher à engager un véritable dialogue avec ses frères d'insularité. C'est que précisément notre propos est d'étudier la vision que le noir, que l'homme de couleur a de lui-même, de lire le discours qu'il profère à son propre sujet.

Ainsi nombre de rimailleurs rimailent.

On s'accorde à dater de 1900, les débuts de la poésie antillaise avec les deux frères Fernand et Daniel Thaly.

En effet si la majorité des Antillais jusqu'à une époque récente a commencé l'initiation à l'histoire par les mots, devenus célèbres : "Nos ancêtres, les Gaulois...", ils se sont également initiés à la poésie avec les vers de Daniel, le plus doué peut-

être des deux frères :

"Je suis né dans une île amoureuse du vent..."

Aujourd'hui ce poème figure en bonne place de Grains d'Or, livre de lecture courante pour les Ecoles primaires des Antilles et de la Guyane.

On s'accorde à penser qu'il y a diverses manières d'appréhender une même réalité, que regarder, c'est déjà choisir. Ainsi la réalité antillaise étant double, splendeur de la nature, mirère de l'homme, chaque poète, chaque écrivain privilégierait selon son tempérament, ses options conscientes ou inconscientes, l'un ou l'autre de ses aspects. Pour Jack Corzani, (40) Daniel Thaly, influencé de surcroît par les Parnassiens, aurait choisi de peindre la nature jugeant l'homme peu digne d'intérêt, marqué par la tâche infamante de l'esclavage. En outre son souci serait de faire aimer les Antilles de ceux qui ne les connaissent pas. Car faire aimer les îles, les faire connaître du métropolitain, ignorant, voire méprisant, tel est pendant longtemps le souci de l'intelligentsia antillaise, C'est ce qui explique les ouvrages d'Adolphe-Lara, de Jean Loize par exemple.

Nous pensons quant à nous, que cette vue est assez superficielle. Si Daniel Thaly et les versificateurs de son époque ne parlent pas de l'homme, du noir (car ils parlent du Caraïbe), ce n'est pas simplement parce qu'ils le jugent peu esthétique et préfèrent l'ignorer ; c'est qu'ils assignent à la nature une fonction précise. A la lecture de leur poésie, on s'aperçoit sans effort que la nature antillaise est assimilée à celle du Paradis Terrestre. Ainsi Emmanuel Flavia-Léopold :

"C'est une terre où la bonté est sans obstacles

Au front des Soufrières pacifiées
L'empreinte du mal ne pèse pas
C'est une terre qui s'érige droite et fière
A l'horizon de l'enfance
Ma terre est pareille aux images de jadis
Que l'on feuilletait dans les albums de la tendresse..."
(41)

Qu'est-ce que le mythe du Paradis Terrestre sinon celui d'une identification de l'homme et de l'univers végétal, confondus dans la pureté, l'innocence, l'amour et la fécondité sans sexualité ? Or le groupe noir, majoritaire dès la fin du XVIIe siècle parasite les Antilles. A défaut de pouvoir le renvoyer à pleins bateaux vers le continent qu'il n'aurait jamais dû quitter, il faut non pas simplement l'ignorer, mais pallier sa présence, ses défauts par une haute offrande expiatoire. Les parfums capiteux de l'hibiscus, de la frangipane, de l'héliotrope ont donc pour mission de monter vers le ciel. Les fruits succulents, de se tenir prêt à apaiser toute soif et toute faim. Les couleurs, de rutiler comme le sang ou d'apaiser comme le lait. Par le biais de telles offrandes, la présence de l'homme noir pourra être pardonnée et les dieux conquis se tourner à nouveau vers la terre, y descendre.

"Mon pays appartient aux dieux
Son ciel semble irréel tant il est vapoureux
Il flotte des parfums au-dessus de ses rives.
Ses fleurs ont la puissance ardente des couleurs
Et ses oiseaux aux teintes vives
Sont pareils aux éclats d'une même splendeur..." (42)

L'écrivain donc offrira la nature en sacrifice et s'assimilera lui-

même à un élément de l'univers végétal. Daniel Thaly adressant un poème à une jeune Anglaise dont il est épris, lui écrit :

"Ah, pour ce blanc sapin si pur en sa sveltesse
Il est sur un piton d'une Antille aux soirs d'or
Un palmiste exalté qui frissone sans cesse..." (43)

Et il est révélateur que Thaly se compare au palmier quand on connaît la symbolique de cet arbre. Si l'arbre à pain est bénéfique en assurant aux nègres l'essentiel de leur subsistance, si le manguier est puissant et généreux, le fromager chargé de pouvoirs occultes, le palmier, arbre qui borde l'allée montant des cases-nègres à l'habitation assume une toute autre fonction.

"Le palmier royal ravit et incite au respect par
son fût magnifique jailli du sol d'un seul jet jusqu'au bouquet terminal une vingtaine de mètres plus haut" (44)

Par le biais donc de la nature offerte en sacrifice, le poète lave sa terre et lui, surtout, de la souillure d'un péché originel. L'harmonie sera rétablie entre le Créateur et la Création. Si Thaly parle assez fréquemment des Caraïbes, ce n'est pas seulement parce qu'il les juge esthétiquement supérieurs au Noir, ni même parce que s'est répandue la légende d'un peuple fier qui au contraire des Africains, a préféré la mort à l'esclavage. C'est que l'Indien, Caraïbe ou Arawak, est un élément de l'univers Antillais avant sa souillure, avant la détestable intrusion du noir. Il est la nature.

En résumé, la souillure, c'est le noir. Le péché originel, sa

présence. Thaly et les versificateurs de son époque tolèrent une certaine présence féminine, mais alors c'est qu'ils peuvent l'assimiler à l'univers végétal et en fin de compte l'offrir à son tour, en sacrifice.

"Les piments ont moins de pourpre que les lèvres
Elle aime les bijoux dorés, les chansons mièvres
Sa robe d'indienne a toutes les couleurs.

Avec ses lourds anneaux, sa chemise brodée
Et son mouchoir de tête, en forme d'orchidée
Elle a le riche éclat d'une liane en fleurs..." (45)

On sait que féminiser la nature et réciproquement apparenter la femme à la nature sont des constantes de l'écriture poétique. La femme peut donc, plus aisément que l'homme, être débarassée de tout côté maléfique ; celle peut-être vestale ; elle peut être prêtresse. A condition qu'elle ne soit pas trop noire - car Thaly et ses pareilles ne mentionnent que les câpresses ou les mulâtresses- elle a droit de cité.

Si donc le noir est ressenti comme une souillure dans le Paradis Terrestre Antillais, si tant de peine doit être prise pour racheter sa présence, cela sous-entend qu'on ne remet nullement en question son caractère honteux et méprisable. On ne lui sait nul gré d'avoir fertilisé la terre de sa sueur, car la nature qui est objet de chant est précisément celle qui n'a pas besoin d'être sollicitée pour produire, qui offre d'instinct letchis, mangues, fleurs de basilier. Le silence de Thaly sur l'homme noir est la preuve de l'acceptation totale du stéréotype fabriqué depuis des générations.

B - LE ROMAN

"Le prêtre ne parle que de sa religion,
le soldat de son arme, le juge de sa
loi ; je ne parle que de ma race".

Oruno Lara

S'il est possible dans un sonnet ou une ode de ne point parler de l'homme, la tâche s'avère difficile, voire impossible s'il s'agit du roman. Du moins du roman tel qu'il était conçu au début du siècle, avec une intrigue aux rebondissements multiples et des personnages en grand nombre. Le romancier sera donc forcé de tenir compte de la présence du noir, et du mulâtre. Peut-être est-ce la difficulté de parler de personnages si peu nobles qui explique la rareté d'oeuvres romanesques à l'époque. Exception doit être faite pour deux écrivains, deux frères cette fois encore, Oruno et Sully Lara.

En 1923, Oruno Lara publie donc à la Nouvelle Librairie Universelle un ouvrage intitulé "Questions de couleur- Blanches et Noirs". Pourquoi Questions de couleur n'est-il pas un roman réussi ? Est-ce parce qu'il ne suffit pas d'exprimer des idées justes pour faire oeuvre romanesque accomplie ?

L'intrigue de l'ouvrage est inexistante ou presque. Un mulâtre originaire de la Guadeloupe, René Ffault, rencontre à Paris, au Quartier Latin, une compatriote, mulâtresse elle-même, Nelly Guérin. Ils se promènent à travers Paris, ce qui leur donne l'occasion d'assister au transfert des cendres du Soldat Inconnu à l'Arc de Triomphe de l'Etoile ; ils tombent amoureux l'un de l'autre, rencontrent d'autres

compatriotes, des Blancs, des Blanches principalement et parlent, parlent intarissablement. En fin de compte, ils se séparent, Nelly retournant à la Guadeloupe pour y devenir institutrice.

Ainsi que nous l'avons dit, ils parlent intarissablement. Le roman est une succession d'échanges, de propos sur un thème unique : la couleur.

"Ma chère Nelly, je comprends qu'à la Guadeloupe quand nous étions à la Basse Terre, tous deux fonctionnaires, nous ne désirions pas être des nègres ; nous voulions être des mulâtres... Mais ici à Paris dans la population blanche française, je crois qu'il vaut mieux que nous soyons des nègres et des nègres bon teint pour la vérité et la beauté de la chose" (46)

Près de quarante ans avant Fanon, René Frault nous conte une expérience vécue de noir. Il se croyait blanc ; du moins il voulait l'être ; il s'aperçoit qu'il n'en est rien et se découvre nègre.

"Le mot nègre, était-ce un outrage ? Je l'acceptais. Mieux en Je le réclamaï. Et dès lors la lutte commença..." (47)

Césaire quoi qu'on en pense ne dira pas autre chose.

Mais dans sa lutte René Frault se retrouve seul. Oruno Lara présente autour de lui une galerie d'hommes aliénés, tel M. Pérou, Guyanais et noir bon teint qui affirme hautement que chez lui, il n'y a pas de

nègres, qu'il n'y a que des "créoles" et qui travaillant à s'enrichir, met en pratique le vieux proverbe selon lequel "un nègre riche, c'est un blanc". Oruno Lara fait l'apologie des femmes blanches qu'il considère comme des alliées des nègres, des combattantes pour leur libération et s'exclame :

"Les femmes n'ont pas de couleur, n'ont pas de nature, elles n'ont qu'un coeur ! " (48)

Il est amusant de noter que cette thèse sera reprise sans grand changement par Bertène Juminer dans son roman "Au seuil d'un nouveau cri" près d'un demi-siècle plus tard. Répétons-le, la négritude est en germe chez Oruno Lara. Il rêve du jour où la race noire pour l'instant "morcelée, partagée, couverte d'étiquettes", c'est-à-dire partagée entre les continents retrouvera pour son bien, sa cohésion, son unité. Il dénonce l'enseignement que le noir reçoit à l'école :

"Ils ont rempli nos villes, couvert nos places publiques des statues et des titres de leur notabilités militaires et civiles, oubliant systématiquement nos propres gloires locales, celles tenant à notre race ; ils nous apprennent les moindres détails géographiques et historiques d'autres pays en nous laissant ignorer tout du nôtre ; ils ont faussé notre esprit et notre coeur par une instruction et une éducation de parti-pris jusqu'à nous faire oublier nos origines et nos devoirs et être fiers de leur sujétion..." (49)

Et ce n'est pas hasard si Nelly Guérin convertie aux idées de René Frault décide de devenir institutrice. C'est que les "femmes font les mœurs" et que les mœurs font un peuple. Elle engage son ancien amoureux dans une lettre déchirante rédigée à bord du paquebot qui la ramène aux Antilles, à écrire un livre d'enseignement, "quelque chose comme un livre d'histoire exaltant le passé, un principe qui soit la base de l'éducation future". Revendication du mot nègre, exaltation du passé, telles sont déjà les idées forces d'Oruno Lara.

Il est à déplorer que cet excellent pamphlétaire se soit fourvoyé dans la voie du roman !

Cependant la démarche est incomplète. Ce passé que Lara veut exalter, quel est-il ? Est-ce le passé d'esclave avec les héros qu'il a pu fournir, marrons, esclaves suppliciés ? Est-ce le passé africain ? Et lequel ? Le contenu du mot nègre, la somme de mépris que le vocable recouvre, est-elle remise en question ?

La révolte de Lara est celle de l'enfant déçu de ne pas être aimé et qui veut s'affirmer différent. Mais cette différence, réelle ou imaginaire, n'est pas explicitée. Le stéréotype n'est pas dénoncé ; car à nos yeux, l'exaltation pure et simple du passé quel qu'il soit -africain ou antillais- n'est pas dénonciation du stéréotype mais tentative d'y pallier, réponse apportée selon les mêmes termes.

Il serait peut-être exagéré de voir en Oruno Lara un précurseur des hommes de la Négritude. En tous cas en ces temps de servilité littéraire et intellectuelle, il est la première voix qui tente de dire non.

Nous passerons beaucoup plus rapidement sur le roman écrit par son frère en 1935 et intitulé "Sous l'esclavage". C'est la sombre histoire d'un esclave qui venge l'honneur de sa fille séduite par le

fils du maître. A son tour, la jeune maîtresse accouchera d'un enfant métis et le colon s'en trouvera bien puni. Fanon l'a dit : le colonisé est un envieux :

" (Son regard) est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession ; s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon avec sa femme si possible". (50)

La séduction d'Odette, fille du maître par un mulâtre (et non par un noir, car Sully Lara mulâtre lui-même recule devant une telle éventualité..!) satisfait dans l'imaginaire la soif de possession de la femme blanche, cet objet interdit. Elle met en lumière, une fois de plus, la dimension sexuelle de l'esclavage et de la colonisation.

D'autre part, Odette cédant à un fils d'esclave appartenant à son père n'est pas présentée comme une héroïne bravant le double tabou de la Race et de la Classe. Car cet acte n'implique pas la prise de position, le soutien délibéré des femmes blanches d'Europe vantées par Oruno Lara. La fille du maître, produit de l'univers esclavagiste, ne fait que céder à un attrait charnel, longtemps réprimé ; elle cède à la sensualité et satisfait cette attirance pour la chair noire que son père et son grand-père ne sont jamais, quant à eux, privés d'assouvir, par leurs relations avec les esclaves femelles. Sully Lara ne conçoit pas qu'il puisse exister d'amour véritable entre blanche créole et noir et c'est une imaginaire loi du talion qu'il applique.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher la production poétique et la production romanesque du début du siècle dans les Antilles

car déjà apparaît le conflit qui est au coeur de l'identité antillaise : privilégier l'ascendance noire ou au contraire la nier et s'efforcer de la faire oublier. C'est-à-dire subtilement accepter ou refuser le choix proposé par le maître : demeurer un sauvage ou devenir un civilisé. Demeurer un Africain ou devenir un Européen. De toutes leurs forces, les poètes Daniel Thaly, Flavia-Léopold aspirent à être pris pour des civilisés et n'ayant rien d'autre à offrir, présentent en sacrifice la beauté de leur terre natale, bien faite pour séduire l'Européen. En partie, leur voeu est exaucé : les Antilles sont le Paradis du tourisme. Le romancier Oruno Lara s'apercevant qu'en dépit de ses efforts la qualité de civilisé lui est refusée, se réfugie dans une apologie de la noirceur, apologie d'autant plus violente qu'elle est à base de dépit et d'amertume. C'est en France que René Frault confronté avec les Français "métropolitains" décide de se dire nègre et en réaction contre eux. Quant à Sully Lara, il se venge par personnage romanesque interposé. Mais malgré lui son ambiguïté se fait jour. C'est par un blanc que la fille du nègre Sidoine est violée, mais par un mulâtre qu'Odette est séduite. C'est dire qu'en un sens, la vengeance n'est qu'à moitié accomplie. Aller plus avant, peindre Odette dans les bras d'un noir répugne à l'écrivain, malgré lui victime des préjugés de sa société.

- CHAPITRE II -

La Négritude Césairienne ou la Magnification du stéréotype

"J'ai demandé : "où est le gouvernement du noir ? Où est son Roi ? Où est son royaume ? Où est son Président ? Et son armée et sa flotte ? Où sont ses hommes de grandes affaires ? Je n'ai pas pu les trouver et j'ai alors déclaré : je veux aider à les faire". (51)

Marcus Garvey

Nous ne reviendrons pas ici sur les circonstances de la naissance de la Négritude. Nous ne parlerons ni de "l'Etudiant Noir", ni du manifeste "Légitime Défense". D'innombrables écrits s'y sont attachés, en particulier, la thèse devenue classique de Lylian Kesteloot : "Les écrivains noirs de langue française ; naissance d'une littérature". Le seul reproche que nous faisons à ces ouvrages -et parmi eux à ce-

(i) "I asked : "Where is the Black man's government ? Where is his king ? His President ? His country and am passador ? His army and fleet ? Where are his big business men ? I have been unable to find them, So I stated : I want to help in their making"

lui de Mme Kesteloot- est de ne pas accorder la moindre place à Marcus Garvey, dans ce qu'il est convenu d'appeler la prise de conscience nègre. Ces auteurs pourtant ne manquent pas de mentionner Du Bois, Mac Kay, Langston Hughes ou tel écrivain de la Negro-Renaissance. Est-ce ostracisme, snobisme même, d'intellectuels à l'égard d'un homme qui avait quitté l'école à 13 ans et d'errance en errance à travers l'Amérique Centrale et l'Angleterre, s'était pénétré de la misère de la condition du noir ? C'est en 1920 que Garvey tint sa première Convention au Liberty Hall de Harlem et prononça le célèbre discours :

"Réveille-toi, Ethiopie ! Réveille-toi, Afrique !
Travaillons pour l'unique but glorieux : une
nation libre, délivrée, puissante.
Que l'Afrique devienne une étoile brillante dans
la constellation des Nations". (52)

La parole de Garvey fut entendue en Afrique, non seulement au Libéria et en Sierra Leone, mais au Ghana, au Dahomey où les représentants du pouvoir colonial tant français qu'anglais s'émurent. Toute une partie de l'oeuvre de Du Bois est en fait une réponse à l'idéologie, à la fois simpliste et puissante de Garvey, à son rêve de Retour à l'Afrique. Plus qu'un autre, avant bien d'autres, il exalta la grandeur de l'Afrique et prêcha l'amour et la fierté d'être noir.

"J'apprendrai au noir à voir la beauté en lui-même". (53)

(j) "Awake Ethiopia ! Awake Africa ! Let us work for one glorious aim : a nation free, liberated and powerful. May Africa become a shining star in the constellation of nations".

(k) "I shall teach the black man to see beauty in himself".

Dans une large mesure, la Negro-Renaissance et même le concept de Pan-Africanisme sont nés de lui et Kwame N'Krumah baptisant la Compagnie Maritime du Ghana indépendant, la Black Star Line rendait hommage au défunt leader charismatique. Les jeunes écrivains de la Négritude ouverts au monde et à des influences multiples d'ordre littéraire, scientifique, philosophique, et politique, pouvaient-ils ignorer celle-là ?

On a tendance -consciemment ou non- à diviser la vie intellectuelle des Antilles en deux parties, Avant Césaire, Après Césaire comme si le grand écrivain avait été à l'origine d'une Révolution littéraire. En réalité, il n'en est rien. En 1972, le Prix des Caraïbes était attribué à un nommé Hughes Hotin pour un ouvrage intitulé "A l'ombre des cocotiers", triste histoire des amours contrariés d'un mulâtre et d'une blanche. En 1973, le public antillais était invité à se reconnaître dans "Fluie et Vent sur Télumée Miracle" de Simone Schwarz-Bart, sorte de fable passéiste sur laquelle nous reviendrons longuement. Aujourd'hui les poétesses antillais ont nom Florette Morand ou Marie-Magdeleine Carbet ; leurs recueils ont pour titre Mon Coeur est un Oiseau des Iles, Chants pour ma Savane... Ce n'est point qu'on soit revenu au temps de Daniel Thaly ; c'est que dans une certaine mesure on l'a jamais quitté. Le cri de Césaire est un cri isolé dans sa force et sa beauté. Césaire n'a pas de fils.

A - CAHIER D'UN RETOUR AU PAYS NATAL

Le Cahier d'un Retour au Pays Natal représente dans l'oeuvre de Césaire un sommet que le poète n'a atteint, à notre avis, qu'avec Et les Chiens se Taisaient. C'est ce poème, on le sait, qui contient la célèbre définition :

"Ma Négritude n'est pas une pierre, sa surdité

ruée contre la clameur du jour
ma Négritude n'est pas une taie d'eau morte
sur l'oeil mort de la terre
ma Négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
Elle plonge dans la chair rouge du sol
Elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue à l'accablement opaque de sa droite
patience". (54)

L'itinéraire que retrace le Cahier est connu. Résumons-le toutefois. Un jeune intellectuel retourne aux Antilles et au bout de son voyage, redécouvre non pas les îles paradisiaques que deux générations de rimailleurs, blancs et mulâtres, avaient décrites avant lui :

"A l'horizon, la mer et la blanche falaise
Du Gozier, vers la gauche avec ses verts îlets
Où la houle déferle en écumeux ourlets
Sur un golfe d'azur où la bise s'apaise..." (55)

Non pas les Isles de Saint-John Perse, paradis perdu pour enfance de seigneur :

"Ma bonne était métisse et sentait le ricin ;
toujours j'ai vu qu'il y avait les perles d'une sueur
brillante sur son front à l'entour de ses yeux- et
si tiède, sa bouche avait le goût des pommes-roses
dans la rivière avant midi" (56)

Mais les Antilles de la laideur, de la misère et du désespoir. Abordant dans son île, dans sa ville "inerte", toute son enfance et sa

jeunesse lui reviennent en mémoire. Il se revoit "négrillon somnolent" avec ses pauvres joies, à Noël, par exemple :

"Et il y a du boudin, celui étroit de deux doigts qui s'enroule en volubile, celui large et trapu, le bénin à goût de serpolet, le violet à incandescence pimentée et du café brûlant et de l'anis sucré et du punch au lait..." (57)

Il revoit sa famille humble, car il appartient au peuple, sa maison, sa rue, son peuple. Mais loin de s'écarter avec mépris de "ces mortiférés qui tournent en rond dans la calebasse d'une île", le voilà qui se penche sur eux et les revendique comme siens, car il sait quel douloureux cheminement les a conduits là où ils sont, en a fait ce qu'ils sont. Il assume donc ce peuple et par delà ce peuple, toute la race noire, tous les nègres. Puis non content de les assumer, il les magnifie, il les glorifie, en fait autant de héros jusqu'au cri magnifiquement ambigu :

"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..." (58)

Nous disons ambigu, car pour Sartre, s'il s'agit "d'une revendication hautaine de la non-technicité" (59), pour Lilyan Kesteloot, c'est "la reconnaissance objective, humble, attristée d'une infériorité réelle (1) comptée avec tout le reste au passif de sa race" (60). Peu

(1) - C'est nous qui soulignons.

nous importe cependant les différences d'interprétation entre Sartre et Mme Kesteloot. Ce qui compte, c'est au coeur du poème, une identité -perdue, niée- recouvrée, forgée à tout prix :

"J'accepte... J'accepte entièrement, sans réserve...
ma race qu'aucune ablution d'hypsospe 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" (61)

En réalité que fait Césaire sinon reprendre à son compte le stéréotype -sans doute avec une amère ironie- et le revendiquer avec un triste orgueil ?

"Je déclare mes crimes et qu'il n'y a rien à
dire pour ma défense.

Danses. Idoles. Relaps. Moi aussi

J'ai assassiné Dieu de ma paresse de mes
paroles de mes gestes de mes chansons
obscènes

J'ai porté des plumes de perroquet des
dépouilles de chat musqué

J'ai lassé la patience des missionnaires
insulté les bienfaiteurs de l'humanité

Défié Tyr. Défié Sidon.

Adoré le Zambèze.

L'étendue de ma perversité me confond !" (62)

Nous le reconnaissons, c'est avec une certaine ironie que Césaire se

vante de défier le craniomètre, et se prétend repoussant et laid. Mais ce qui nous semble la grande faiblesse du Cahier, c'est la brutalité de la métamorphose finale.

"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 dans le soleil
debout dans le sang
debout et libre" (63)

Comment le poète -et son peuple- dont la condition et l'aspect abjects nous ont été, même avec une certaine ironie, si longuement décrites, se trouvent-ils soudain, transformés ? Pour Lilyan Kesteloot, tout est simple. C'est la "totale identification du poète et de son peuple qu'a produit le miracle" (64). Nous nous permettons, quant à nous, de refuser ce miracle, et de prétendre comprendre logiquement. Césaire, lui, ne parle pas de miracle. Une voix, nous dit-il "vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique" et "prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilence". Quelle est cette voix ? D'où vient-elle ? Comment conduit-elle à la volte-face, un "fumier ambulant hideusement prometteur de cannes tendres et de conton soyeux" ? Comment en fait-elle une masse d'hommes mûrs pour la lutte ?

Il serait facile de se laisser emporter par la magie émotionnelle du Cahier s'il ne se voulait pas avant tout, poème politique, poème engagé, poème de combat. Ce n'est pas hasard si le poète retour-

nant dans son île refusait l'exotisme. Ce n'est pas hasard si la foule lui semblait inerte, étrangement bavarde et muette ; c'est qu'elle ne sait pas s'exprimer qu'avec des mots d'emprunt à travers une langue qui n'est pas la sienne. Les plaies minutieusement décrites sont celles de l'esclavage ; les vices du peuple sont ceux dont le maître Européen stigmatisait ses esclaves. Le refus, enfin, par lequel l'identité prétend se forger, est celui de l'assimilation présentée à l'esclave dès 1848 comme la seule voie d'accès au statut d'homme et qui ôte au nouveau citoyen la possibilité de la révolte. A notre avis cependant, le refus de l'assimilation ne débouche pas nécessairement sur la lutte, n'y prépare même pas et peut reposer sur une prise de conscience erronée. Tout au long du Cahier, Césaire s'est invité avec son peuple, à une totale acceptation de vices qu'il a fait vertus.

Il revendique la qualité de nègre. Or qu'est-ce que le nègre ? Devons-nous rappeler que c'est une créature fabriquée de toutes pièces à partir d'une coalition d'intérêts économiques, politiques et religieux ?

On aimerait s'attarder sur le mythe du nègre et en souligner toute l'ambiguïté. L'Europe a créée le nègre à partir de ce qu'elle était ouvertement fière de posséder, mais aussi de ce qu'elle regrettait d'avoir perdu. Ainsi elle lui refusa tout net l'intelligence, la beauté, la raison. Mais elle lui laissa l'insouciance et la gaité, preuves d'infériorité psychologique, mais apanage béni de l'enfant que tout homme porte en lui. De même le sens et le goût de l'oisiveté, vieux rêve de l'être humain forcé de gagner son pain à la sueur de son front. Enfin, la puissance sexuelle. Morale et monogame, l'Europe rêve de licences et de débauches. Cette prétendue lubricité pour laquelle elle méprise le nègre, elle l'envie en même temps de pouvoir la manifester sans honte. Objet de secrète envie et de mépris déclaré, le nègre est en réalité la face cachée de l'Europe.

Or la libération de l'homme noir passe par la connaissance de

cette mystification. Césaire, conscient de cette nécessité, écrit :

"La vieille négritude
progressivement se cadavérise
l'horizon se défait, recule et s'élargit
et voici parmi les déchirements de nuages
la fulgurance d'un signe" (65)

Mais cette dénonciation de la "vieille négritude" est trop hâtive et superficielle. Est-ce que simplement le nègre ne va pas connaître un nouvel avatar dont nous ne savons rien ?

On nous dira qu'à l'époque d'assimilation à outrance où vivait Césaire, ce qui importait, c'était de refuser un bloc, aveuglement, la culture de l'Europe et la domination qui l'accompagnait. Alors nous demanderons si tout compte fait, il y a refus ! Puisque l'Europe a fabriqué le nègre, revendiquer ce stéréotype comme son identité véritable, le glorifier, revient à obéir à l'Europe jusque dans ses pires errements. C'est se barricader de plein gré dans un ghetto qui avait été édifié comme un piège et de là, prétendre s'ériger en combattant. La négritude de Césaire prend pour postulat de base un mensonge. L'acceptation -même provisoire- de ce mensonge nous paraît éminemment dangereuse et puisqu'en fin de compte, elle doit être dénoncée, elle est pour le moins, inutile. On l'a dit, le Cahier d'un Retour au Pays Natal est une descente aux Enfers, une descente aux Enfers que nul n'avait tenté auparavant. C'est, en vérité, autre chose que cela.

On l'aura noté, dans le Cahier il n'y a guère d'exaltation du passé africain. Mais une glorification du passé antillais fait de honte et de douleur. Il n'y a guère d'exaltation du noir avant l'esclavage. Mais une revendication de la créature dégradée que l'esclavage en a fait. Le Cahier nous apparaît donc comme un mythe d'origine qui permet à l'Antillais de se purifier par le sang.

"Que de sang dans ma mémoire ! Dans ma mémoire sont des lagunes. Elles sont couvertes de têtes de morts. Elles ne sont pas couvertes de nénuphars.

Dans sa mémoire sont des lagunes. Sur leurs rives ne sont pas étendus des pagnes de femmes.

Ma mémoire est entourée de sang" (66)

Le sang versé, les souffrances endurées rachètent pour l'Antillais la honte et l'humiliation des supplices et de l'asservissement passé. L'aspect sacrificiel l'emporte sur tout autre. Il est peut-être irrévérencieux de constater que Césaire rejoint, sur un tout autre registre, la parole proverbiale, mélange de sombre orgueil, de fatalisme, d'optimisme aussi : Un nègre ne meurt jamais.

Il survit à tout, aux déracinements, aux agenouillements, à la domestication, à la christianisation ; sa survie est son plus beau titre de gloire.

En résumé, nous ne pouvons considérer le Cahier comme un poème de révolte. Mais comme une tentative passionnée et tragique de donner à un peuple, la fierté de son origine, une manière de lui faire accepter un destin insoutenable, de se libérer par le sang qui préside à toute naissance, de ses frayeurs, de ses angoisses, de sa honte séculaire. Un mythe d'origine, répétons-le, qui veut se donner la dimension d'une Bible. Au commencement était la souffrance, l'humiliation et le sang : nous en sommes nés.

B - LA TRAGÉDIE DU ROI CHRISTOPHE

La Tragédie du Roi Christophe se situe sur le plan théâtral dans le prolongement du Cahier d'un Retour au Pays Natal ; c'est-à-dire qu'elle nous présente un pays où "la négraille est debout".

Nul n'ignore la réalité historique. Après la révolte menée par Toussaint Louverture, Haïti a atteint avec Dessalines en 1804 à l'indépendance politique. Dessalines assassiné, le général Christophe, dignitaire du nouvel état, est nommé président de la République ; il ne tarde pas à entrer en conflit avec le mulâtre Pétion et s'installe dans la province Nord. Une véritable guerre civile s'ensuit.

Christophe a donc devant lui un peuple de "nouveaux citoyens" et il importe avec lui d'édifier une nation. L'ambiguïté du personnage royal n'a pas été suffisamment souligné, pensons-nous. Ancien esclave régnant sur un peuple d'anciens esclaves, Christophe a, de toute évidence, la hantise du passé :

"Allons

de noms de gloire je veux couvrir vos noms d'esclaves
de noms d'orgueil nos noms d'infamie,
de noms de rachat nos noms d'orphelins !

C'est d'une nouvelle naissance, Messieurs, qu'il
s'agit !" (67)

Il croit sincèrement que l'Europe, la France, c'est-à-dire les anciens maîtres ont les yeux fixés sur son pays et conscient de ce regard auquel il ne peut échapper, il veut donner des siens et de son pays tout neuf une image estimable. Ainsi donc, grâce à la vigilance des Royal-Dahomets, il interdira les "services", ou sacrifices aux loas du vodu. Ainsi donc, il donnera à sa noblesse des noms de comtes, de ducs, ou de marquis. Ainsi donc, il fera du travail une

religion, car à ses yeux, seul le travail permettra aux sous-hommes de se hisser au rang d'hommes. La tirade est connue :

"Je demande trop aux hommes ! Mais pas assez
aux nègres, Madame !.." (68)

Et Christophe développant sa pensée rappelle la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte, l'ommi-niant crachat, autant de raisons pour que le nègre ait plus de devoirs :

"Et voilà pourquoi il faut en demander aux nègres
plus qu'aux autres : plus de travail, plus de foi,
plus d'enthousiasme, un pas, un autre pas, encore
un autre pas et tenir gagné chaque pas !
C'est d'une remontée jamais vue que je parle,
Messieurs, et malheur à celui dont le pied flanche !" (69)

Schoelcher ne disait rien d'autre : travaillez, progressez, sauvages Africains et confondez vos détracteurs.

Christophe donc veut "hisser" son peuple jusqu'à la civilisation et ses méthodes ne manquent pas de rudesse. Vastey, un notable les justifie cependant, peut-être avec ironie.

"Savez-vous pourquoi il travaille jour et nuit ?
Savez-vous, ces lubies féroces, comme vous dites,
ce travail forcené... C'est pour que désormais il
n'y ait plus de par le monde une jeune fille noire
qui ait honte de sa peau et trouve dans sa couleur
un obstacle à la réalisation des vœux de son
coeur" (70)

En fin de compte, le peuple lassé ne le suit plus ; les courtisans le trahissent ou l'abandonnent et Christophe, repossédé comme l'Emperor Jones d'O'Neil par les dieux qu'il avait cru réduire au silence pour entrer dans le monde civilisé, se donne la mort.

"Afrique ! Aide-moi à rentrer, porte-moi comme un vieil enfant dans tes bras et puis tu me dévêtiras, me laveras. Défaismoi de tous ces vêtements, défaism'en comme, l'aube venue, on se défait des rêves de la nuit... De mes nobles, de ma noblesse, de mon spectre, de ma couronne.

Et lave-moi ! Oh, lave-moi de leur fard, de leurs baisers, de mon royaume ! Le reste, j'y pourvoirai seul".

(71)

Comment interpréter cette dernière tirade ? Christophe se débarrassant l'un après l'autre des attributs de sa royauté, se défait-il seulement des défroques du civilisé pour retrouver la qualité de nègre qu'il a cru oublier ? Où entend-il retrouver l'identité d'avant l'esclavage, l'état qu'il n'a jamais connu ?

En d'autres termes, est-ce d'un dépouillement analogue au refus contenu dans le Cahier qu'il s'agit ? C'est-à-dire d'un refus qui n'est en fin de compte qu'acceptation ? Ou d'un dépouillement absolu ? D'une remise en question fondamentale ? D'un inventaire de son moi, de ses possibilités réelles ? La question, on le voit, est d'importance.

Césaire n'y répond pas, car Christophe meurt ayant failli à sa mission et sans que cette mort débouche sur une promesse d'avenir.

On a voulu voir en Christophe un leader du Tiers Monde, de l'Afrique plus précisément, forcé de recourir à des méthodes despotiques pour faire progresser son peuple. Césaire, poserait, dit Lilyan Kesteloot, le problème d'un pouvoir totalitaire qui soit en même temps

progressiste. Et, ajoute-t-elle, "on peut beaucoup pardonner à un chef qui s'est tout entier donné à son peuple".

Pour nous, le problème essentiel, n'est pas celui des méthodes de Christophe, mais du but qu'il poursuit, du type de société qu'il entend créer. Vaut-il rattraper l'Europe, selon l'expression consacrée, se mesurer avec elle sur le terrain qu'elle a choisi et partant, continuer d'assassiner les dieux, de fabriquer artificiellement des élites, d'imposer des cadences, des rythmes de vie impropres ? Ou à l'opposé, tente-t-il d'édifier une société où l'homme parle ses langues, revêt ses loas, renoue les liens rompus ou distendus avec l'univers traditionnel ? D'où vient l'échec de Christophe et sa solitude finale ? N'est-ce pas du fait qu'il n'a jamais cessé de se référer à des maîtres étrangers ? Qu'il a voulu tendre à son peuple un miroir dans lequel il ne pouvait se reconnaître ? La course au développement, car en fin de compte, c'est de cela qu'il s'agit, dans laquelle s'engage Christophe peut se révéler meurtrière pour le peuple.

"Il est temps de mettre à la raison ces nègres qui croient que la Révolution ça consiste à prendre la place des Blancs et continuer, en lieu et place, je veux dire sur le dos des nègres, à faire le Blanc" (72)

Révolution ! Le grand mot est lâché. Devons-nous rappeler que l'indépendance politique n'implique pas nécessairement la Révolution ? Et dans le cas de Christophe, entouré de ses ducs, de ses comtes, et de ses marquis, ridiculement copiés sur ceux de la France, clamant qu'à sa cour "on ne danse pas la bamboula", nous n'en voyons même pas l'amorce. Faire le Blanc ? Qui mieux que Christophe s'en charge ? En fait ce roi n'a que peu de foi en son peuple. Il le croit incapable de pensée haute, d'action noble. Il porte sur lui le regard mé-

prisant qu'avait avant lui, porté le colon. En réalité, il le voit avec les yeux du colon.

"Ah ! Quel métier ! Dresser ce peuple ! Et me voici comme un maître d'école brandissant la férule à la face d'une nation de cancre : Messieurs, comprenez bien le sens de ses sanctions". (73)

Et Lilyan Kosteloot d'expliquer naïvement :

"... Le colonisateur parti, les mauvais plis restent et entravent le fonctionnement de la Nouvelle Nation. Il est très difficile de changer les comportements des individus déformés par cinquante ans de domination étrangère" (74)

On pourrait penser que la lutte de libération menée par le peuple l'aurait -ne serait-ce qu'en partie- purgé de ses défauts. Car enfin les leaders ne font pas seuls les guerres. Il leur faut des armées, sûres, disciplinées, des populations loyales.

En vérité, ce n'est pas à Christophe, on s'en doute, que nous faisons un procès, mais à travers lui à Césaire lui-même qui est aussi leader. D'abord, cela nous semble une grave erreur de prétendre faire d'Haïti un modèle qui puisse servir à l'Afrique. Les conditions culturelles et sociales ne sont pas les mêmes. Le colonisé africain n'a pas derrière lui un passé d'esclave, mais des sociétés traditionnelles avec des pouvoirs civils et religieux qui ont été modifiés par la colonisation mais auxquels il n'a jamais complètement cessé de se référer. Le problème essentiel après l'indépendance est de définir la place à accorder au sein des nouveaux États à ce qui reste des insti-

tutions du passé. En second lieu, Césaire ne se soucie nullement de repenser la notion de développement et celle de sous-développement. Ne voit-il pas combien elles sont dangereuses ? Qui définit les critères du sous-développement ? Quels sont-ils ? Accepter de se penser sous-développé, c'est implicitement accepter le regard de l'Autre, son jugement et se placer dans le même champ. Trop occidentalisé même quand il s'en défend, Césaire ne songe pas qu'une société enfin libérée de la tutelle coloniale, puisse choisir d'autres modèles culturels et politiques que ceux de ses anciens maîtres. Où croit-il que faire du rhum une boisson nationale suffise ? Et décider arbitrairement de la création d'une poésie nationale confiée à un courtisan patenté ? Il ne s'agit pas de s'engager dans la voie tracée par le colonisateur, mais peut-être résolument de lui tourner le dos.

Il est possible que Césaire ait été séduit, comme le content ses biographes, par la démesure de Christophe, mais il a construit un personnage à la fois superficiel, confus, contradictoire qu'il est impossible de considérer comme un leader exemplaire, dont l'échec semble dû à ses propres incohérences, à sa propre incapacité de comprendre les vrais problèmes de la Révolution et de la libération d'un peuple et qui ne préfigure nullement celui d'hommes comme Kwame N'Krumah par exemple, qui ont tenté désespérément derrière un pouvoir, certes despotique, de concilier des différences ethniques et des réalités "traditionnelles" avec l'insertion dans le monde "moderne". Il se peut aussi que Césaire ait voulu que Christophe soit ce mélange de superficialité, de bouffonnerie, d'aveuglement grandiloquent et d'orgueil et que ses commentateurs trop zélés en donnent une interprétation erronée. Peut-être Césaire a-t-il précisément voulu que cet ancien esclave ne parvienne pas à surmonter son complexe de dépendance vis à vis de l'ancien Maître et s'entête à le suivre à la course, en essoufflant son peuple sans tenir compte de ses aspirations. L'échec de Christophe aurait alors une tout autre signification. Ce

serait d'une tout autre leçon qu'il s'agirait. D'une mise en garde à ceux qui veulent aller trop vite vers un but dangereux : la compétition avec l'Europe. Alors cette leçon-là est entendue en ce moment où l'Afrique comprend qu'elle s'est engagée dans une voie sans issue.

Nous voilà loin peut-être de la littérature ! C'est que l'oeuvre de Césaire déborde ce cadre. Sa triple qualité de poète, d'historien et de leader politique fait que ses écrits répondent à une triple ambition et se prêtent à une triple critique. Pour nous le succès fait à la Tragédie du Roi Christophe repose sur un malentendu. Nous ne mettons évidemment pas en doute sa valeur littéraire et sa puissance théâtrale. Mais le personnage de Christophe à nos yeux, a mérité sa fin ; il n'a jamais été à la hauteur de sa tâche.

C - UNE SAISON AU CONGO

Une Saison au Congo illustre parfaitement la triple ambition de Césaire que nous venons d'énoncer ; poète, historien, homme politique.

On comprend que Césaire ait été impressionné par les événements du Congo et l'assassinat de Patrice Lumumba. Le monde entier s'en est ému. Les Noirs Américains ont envahi l'O.N.U. Les capitales africaines ont pris le deuil. Mais il faut avouer qu'il s'attaquait à forte partie : un des épisodes les plus complexes de l'histoire africaine, un héros dont on ne savait rien et qui meurt avant qu'on en sache davantage sur son compte, des comparses innombrables, des responsabilités impossibles à définir nettement. Césaire a conscience qu'il a affaire à une réalité qu'il connaît mal, la réalité africaine, et il s'efforce grâce à des éléments empruntés à l'univers cul-

turel traditionnel, joueur de sanza, fou, chanteur... de créer une "atmosphère africaine". De même, il est parfaitement documenté sur les événements politiques et ne commet aucune erreur dans le récit des faits. En dépit de toutes ces précautions, il faut reconnaître que la pièce n'apparaît pas complètement réussie. Elle semble d'abord un exercice laborieux dans lequel le génie de Césaire éclate furtivement au hasard d'une scène, sans jamais animer l'ensemble.

Si pourtant nous avons tenu à étudier cette pièce, c'est qu'elle pose sur le plan africain les problèmes soulevés sur le plan antillais par la Tragédie du Roi Christophe. Un peuple accède à l'indépendance : l'ancien maître le guette et dans le cas du Congo, les convoitises sont particulièrement aiguës ; un leader veut assumer cette indépendance, forger la nouvelle nation ; il ne le peut. Le personnage central est, bien sûr, celui de Lumumba. Il se prête difficilement à l'analyse psychologique. Césaire tente bien de lui donner une certaine dimension humaine. Il nous le montre avec sa femme Pauline ; ou dansant au Bar de l'Etoile avec une fille lulua, Hélène Bijou :

"C'est bien, Bijou ! Voilà dansée la danse de ma vie !
Bijou, quand je ne serai plus ;
quand je me serai défait, comme dans
le ciel nocturne, l'aveuglant météore aveugle,
quand le Congo ne sera plus qu'une saison que le sang
assaisonne continue à être belle
ne gardant du temps épouvantable
que les quelques gouttes de rosée qui rendent plus
émouvante d'avoir traversé l'orage
l'aigrette du colibri
Allons, amie, point de tristesse : dansons jusqu'à
l'aube et me donne le coeur à marcher
jusqu'au bout de la nuit !" (75)

Il le montre à plusieurs reprises vidant de la bière dans le même bar avec Mokutu, parmi les femmes. L'une d'entre elles, Mama Makosi, affirme :

"Oh ! tu sais, Patrice sera toujours pour nous
Patrice. Où il ira, nous irons. Et je suis
sûre qu'où nous sommes il viendra.
En voilà un qui n'a pas honte de ses amis". (76)

Apparemment, elle ne se trompe pas, car c'est chez elle que Lumumba trahi de tous, prendra refuge. Lumumba est surtout un porte-discours. Son premier discours, il le prononce en face de Basilio le roi des Belges : il ne se contente pas d'exhaler des rancœurs ; il propose une sorte de programme politique :

"Kongo, tard né, qu'il suive l'épervier !
Kongo, tard né, qu'il clôtüre la palabre !
Camarade, tout est à faire, ou tout est à refaire, mais
nous le ferons, nous le referons. Pour Kongo !
Nous reprendrons les unes après les autres, toutes les
lois, pour Kongo !
Nous réviserons, les unes après les autres, toutes les
lois, pour Kongo !
Nous réviserons, les unes après les autres, toutes les
coutumes pour Kongo !
Traquant l'injustice, nous reprendrons, l'une après
l'autre, toutes les parties du vieil édifice, et du
pied à la tête, pour Kongo !
Tout ce qui est courbé, sera redressé. Tout ce qui est
dressé sera rehaussé..." (77)



Ce programme si imprécis qu'il soit, a du moins sur celui de Christophe le mérite de tenir compte de ce qui existait déjà. Lumumba, c'est-à-dire le Lumumba de Césaire, fait comme Christophe, une religion du travail.

"Messieurs, qui sommes-nous ? Je m'en vais vous le dire. Des forçats. Moi je suis un forçat volontaire. Vous êtes, vous devez être des forçats, c'est-à-dire des hommes condamnés à un travail sans fin, vous n'avez droit à aucun repos. Vous êtes à la disposition du Congo vingt-quatre heures sur vingt-quatre !" (78)

De même il croit incarner le pays et par delà ce pays l'Afrique passée et à venir :

"Tu y penses à l'Afrique, quelquefois ? Tiens, regarde là ! Pas besoin de carte épinglée au mur. Elle est gravée sur la paume de mes mains". (79)

En fait, ce sont surtout les autres qui le définissent pour nous. Le ministre Kala nous affirme qu'il n'est pas communiste. A entendre Mgr Malula, il serait athée. Tous le dépeignent impulsif, impatient, voire imprudent. Lui-même, malgré ses prétentions, ne se veut ni messie, ni madhi et explique :

"Je n'ai pour arme que ma parole, je parle et j'éveille, je ne suis pas un redresseur de torts, pas un faiseur de miracles, je suis un redresseur de vie, je parle et je rends l'Afrique au monde !" .. (80)

Nous l'avons dit : un porte-discours ! Ne nous étonnons donc pas si au long des actes, il prononce d'interminables tirades sur l'indépendance totale et l'unité du Congo, l'autorité d'un pouvoir central, la fin des ingérences étrangères. C'est l'homme d'une grande obsession. Son refus, voire son incapacité des compromis vont le conduire à la mort.

Face à Lumumba, Mokutu trahit cinq ans d'amitié et se décide à "neutraliser" un Premier Ministre qu'il juge dangereux pour la sécurité du pays. Cette volte-face est-elle amenée, préparée par une ébauche de conflit d'ordre moral et psychologique ? Nullement. Peut-être le caractère de Mokutu est-il explicité dans ce récit qu'il fait à Lumumba :

"A onze ans, je chassais avec mon grand-père. Brusquement, je me trouvais nez à nez avec un léopard. Affolé, je lui lance un javelot et le blesse. Furieux de mon grand-père. Je dus aller récupérer l'arme. Ce jour là, j'ai compris une fois pour toutes que l'on ne doit pas attaquer une bête, si on n'est pas sûr de la tuer" (m) (81)

A la lumière de cette anecdote, devons-nous comprendre que Mokutu n'a jamais aimé Lumumba, ni apprécié ses idées et ses méthodes et qu'il a simplement attendu de pouvoir le "neutraliser" sans danger ? Est-ce la même prudence tactique qui le fait préférer la "neutralisation" à la "liquidation" pure et simple ?

"Mort, il sera plus redoutable encore. Dans votre esprit, c'est un démon. Mort, ce sera un dieu!" (82)

(m) C'est nous qui soulignons

Et en fin de pièce, il prononce un discours par lequel il tente de se concilier le mort.

"Je veux que désormais le plus beau de nos boulevards s'enorgueillisse de porter son nom ;
Que le lieu où il fut abattu devienne, de la nation, le sanctuaire ;
et qu'une statue érigée à l'entrée de ce qui fut jadis Léopoldville signifie à l'univers que la piété d'un peuple n'en finira jamais de réparer ce qui fut notre crime à nous tous !" (83)

Que dire des autres personnages ? Kala est l'homme de la conciliation. Du couplet prudent qu'il prononce avant celui de Lumumba, le jour des célébrations de l'indépendance, nous retenons seulement que la Civilisation y est opposée à la Coutume, comme si les traditions n'avaient aucune valeur de civilisation et que la dichotomie colonialiste était pleinement acceptée. Hammars-Kjöld quant à lui après avoir incarné l'ONU au Congo, apparaît à New-York et là s'oppose à son supérieur hiérarchique Matthew Cordelier. Césaire, conscient du peu d'intérêt des spectateurs pour les états d'âme d'un homme qui n'a jamais pris vie devant leurs yeux, laisse libre d'omettre cette scène à la représentation.

En fait, pour aborder Une Saison au Congo, il faut abandonner une certaine conception du théâtre. Il ne faut pas y chercher le conflit psychologique, l'angoisse humaine, le désordre des passions individuelles. Il s'agit de faits, d'événements que Césaire croit chargés d'une signification essentielle pour le Tiers-Monde et plus précisément le Tiers-Monde noir et dont il entend pour lui, avec lui, rehausser le symbolisme. Le public qui n'a pas vécu les événements du Congo peut les revivre grâce au théâtre. Comme il sait déjà l'issue du drame et connaît chacun des acteurs, Césaire ne recherche pas

l'effet de surprise. Il veut atteindre à une sorte de communion collective, faite d'indignation, d'apitoiement et de désir de vengeance susceptible de déboucher sur la résolution de vivre et de mourir libres. Une Saison au Congo doit éveiller pêle-mêle dans les coeurs la haine des ingérences étrangères, la méfiance des organisations internationales, la foi en le leader avec la terreur de le perdre par lâcheté ou manque de vigilance. C'est un théâtre didactique, une "leçon de pédagogie appliquée" a dit Harris Memel-Fote.

Théâtre donc qui s'adresse au peuple. C'est le peuple antillais coupé des événements d'Afrique par la barrière des océans, le peuple africain souvent replié sur des problèmes ethniques que Césaire appelle à méditer avec lui sur la Mort de Lumumba, la Trahison de Tzumbi, la Résistible Ascension de Mokutu. Une Saison au Congo pourrait avoir pour sous-titre les Difficultés de l'Indépendance ou les Pièges de la Décolonisation. C'est sans doute en songeant à ce public que Césaire a -hélas !- simplifié, émondé son style, coupant sans pitié les images tumultueuses et obscures qui lui sont propres et qui nous sont si chères. Si le propos de Césaire, de la Tragédie du Roi Christophe à Une Saison au Congo, reste le même, la manière de le proférer diffère. Il ne s'agit plus de la réinterprétation d'un héros lointain, mais de la résurrection d'un héros tout proche. Alors la critique qui les aborde doit se faire différente. Peut-être même doit-elle se faire auto-critique. Si une Saison au Congo nous semble une leçon d'histoire simpliste et grandiloquente, c'est peut-être que nous ne possédons plus la disposition d'esprit qui permettrait de l'accueillir sans réserve. Si nous préférons Et les Chiens se Taisaient et son débordement de lyrisme, c'est peut-être que nous ne sommes pas de ceux à qui Césaire a choisi de s'adresser désormais.

Césaire occupe une place exceptionnelle dans la littérature antillaise. Il est le seul écrivain d'une des deux îles à avoir atteint sta-

ture internationale, dont les oeuvres abondamment traduites à l'étranger font l'objet d'innombrables thèses et exégèses. Mais précisément cette admiration fait de son oeuvre un monument, temple ou musée, dont on s'approche avec respect et qu'on aborde avec une terreur sacrée. Il faut ré-évaluer Césaire : il faut réaliser que la négritude césairienne n'a suscité dans les Antilles aucune prise de conscience particulière et que le noir continue d'y être aussi aliéné, aussi dépendant culturellement et économiquement. Le peuple antillais a rarement vu jouer Césaire à l'exception d'Une Tempête mis en scène par Yvan Labéjof en 1972 et d'éventuelles représentations de patronage ou d'étudiants. Par contre, il fait la queue à "Kankan Kaï Marsabé" (m) des heures avant la représentation. Parallèlement à Césaire, en 1948 par exemple, Mayotte Capécia écrivait "Je suis Martiniquaise". Daniel de Grandmaison "Rendez-vous au Macouba". Clément Richer "Ti-Coyo et son Requin"; ouvrages mineurs sans doute, mais représentatifs à leur manière des goûts et des aspirations des habitants des îles. Si surprenante que puisse sembler de prime abord la prétention de Gilbert Gratiant exigeant pour son Credo des Sang-Mêlé publié également en 1948 "une attention égale à celle octroyée à bon droit au grand poème de Césaire "Cahier d'un Retour au Pays Natal"", il n'a pas entièrement tort d'ajouter que son oeuvre est un témoignage aussi sincère de la complexe réalité antillaise. Elle symbolise une des constantes de la pensée antillaise : l'amour pour la mère-patrie et le désir d'assimilation avec elle. Face à Gratiant et ses pareils, on voudrait faire de Césaire "l'homme révolté". Pour nous, il n'est que le Mal-Aimé s'entêtant dans sa morve et sa crasse et tournant le dos à la mère.

Chaque fois que l'on critique Césaire, que l'on souligne certaines faiblesses de son oeuvre littéraire, que l'on s'étonne de l'incohérence ou de l'inefficacité de son action politique, on se voit

m) Drame chez les Marsabé

renvoyer au Discours sur le Colonialisme, comme si cet ouvrage rachetait toutes les erreurs du politicien et du poète. Il nous faut donc en parler brièvement, bien que le Discours ne relève pas strictement de la littérature.

Certes le ton du pamphlet est violent. Le bourgeois de l'époque dût être sidéré de s'entendre dire qu'il portait en lui un Hitler.

"Ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique" (84)

Certes, Césaire dénonce fortement le moteur économique de l'expansion coloniale et la collusion des pouvoirs religieux avec des pouvoirs bien terrestres. Mais c'est surtout d'une revendication culturelle qu'il s'agit cette fois encore, d'une dénonciation de la destruction de cultures diverses et hautement originales.

"Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la danse, à la sagesse.

Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme" (85)

Ce que Césaire désire dissiper en pourfendant M. Gourou, le Père Tempels et en vantant Cheikh Anta Diop, ce sont les mensonges et les simplifications concernant l'Afrique et ses civilisations. La condamnation de l'exploitation ne vient jamais qu'en second lieu. C'est-à-dire que c'est au nom de l'existence de civilisations et de cultures que Césaire condamne l'expansion coloniale de l'Europe. La fin du Discours est d'une étonnante ambiguïté, voire d'une réelle incohérence.

"...si l'Europe occidentale ne prend d'elle-même, en Afrique, en Océanie, à Madagascar, c'est-à-dire aux portes de l'Afrique du Sud, aux Antilles, c'est-à-dire aux portes de l'Amérique, l'initiative d'une politique des nationalités, l'initiative d'une politique nouvelle fondée sur le respect des peuples et des cultures ; que dis-je ? si l'Europe ne galvanise les cultures moribondes ou ne suscite des cultures nouvelles ; si elle ne se fait réveilleuse de patries et de civilisation...l'Europe se sera enlevée à elle-même son ultime chance et de ses propres mains, aura tiré sur elle-même le drap des mortelles ténèbres" (86)

Qu'est-ce à dire ? Que Césaire ne conteste pas fondamentalement à l'Europe le droit d'intervenir à travers le globe ? Qu'il ne lui dénie pas totalement la mission dont elle s'est emparée ? Qu'il la somme seulement de prendre garde, car le contrôle des pays sous sa tutelle pourrait bien lui échapper ? Prendre garde à quoi ? Et si ce contrôle lui échappait, en quelles mains tomberait-il ?

C'est l'affaire de la Révolution, clame alors Césaire qui substituera à la prépondérance de la bourgeoisie "déshumanisante" celle du prolétariat.

Il faut l'avouer, Césaire n'est pas Fanon, ni Paulo Freire. C'est un lyrique fougueux, un humaniste généreux mais dont les analyses n'ont guère de rigueur et les théories, aucune précision. Le Discours sur le Colonialisme comme ses autres écrits est un cri passionné où la froide logique ne trouve guère son compte.

- CHAPITRE III -

La Parole aux Femmes

"... Amoureuse des couleurs voyantes,
les négresses sautillent vêtues
d'oripeaux de pacotille , offrant
aux regards toutes les variantes de
l'arc en ciel..."

Robert Huchard

L'Occident a de la femme noire une vision assez simpliste. Il pense communément qu'appartenant à deux mondes infériorisés, le monde noir et le monde féminin, elle le serait doublement à ces deux titres. On connaît la plaisanterie assez répandue : deux cosmonautes visitant le ciel et rencontrant Dieu au hasard de leurs découvertes, n'oseraient pas, de retour sur terre, faire des révélations. En effet, ce Dieu sur lequel l'humanité s'interroge et qu'ils auraient eu, quant à eux, le privilège de voir, serait une Femme ! Et serait Noire !

En réalité, dans le cas de la société antillaise principalement, la femme possède un statut particulier et qui mérite d'être souligné. Un proverbe antillais déclare :

"La femme, c'est une châtaigne, l'homme c'est
un fruit à pain"

Cette image ne saurait se comprendre si on ne connaît pas l'univers végétal antillais. Châtaignier et Arbre à pain se ressemblent ; leurs

feuilles sont pratiquement identiques, plus dentelées peut-être chez le châtaignier : leurs fruits sont similaires d'aspect. Cependant quand la châtaigne arrivée à maturité tombe, elle délivre un grand nombre de petits fruits à écorce dure semblables aux marrons européens. Le fruit à pain qui n'en contient pas, se répand en une purée blanchâtre que le soleil ne tarde pas à rendre nauséabonde. Hommage est ainsi rendu dans la tradition populaire à la capacité de résistance de la femme, à sa faculté de se tirer des situations plus difficiles et de les tourner à son avantage !

Pendant l'esclavage, cette dernière faculté s'est particulièrement illustrée. Il est certain que l'esclave femelle était un objet sexuel soumis au désir du maître. Mais ce désir n'était pas subi passivement. Nombreuses étaient les femmes qui utilisaient leur position de favorites pour aider aux empoisonnements, individuel ou collectif, qui étaient la terreur des familles des colons. De même, elles parvenaient à saisir des secrets bien gardés et les révélaient aux hommes noirs esclaves de plantations qui fomentaient des soulèvements ou des vengeances. Enfin, elles utilisaient sciemment leur pouvoir sexuel pour se faire doter de terres ou d'argent ainsi que les enfants qu'elles pouvaient avoir et acheter ainsi leur affranchissement. L'asservissement sexuel était souvent la porte ouverte à l'ascension sociale.

D'autre part, le mâle noir était dans la société esclavagiste l'élément le plus brimé, puisqu'il n'avait accès librement ni à la femme noire de son choix -pour peu qu'elle soit convoitée par le maître- ni évidemment à la femme blanche. Emasculé, il se réfugiait dans le jeu et l'alcool cependant que la dispersion, la rupture des familles noires, selon le plaisir ou les besoins des maîtres, accentuait encore pour lui le divorce entre acte sexuel et procréation, procréation et responsabilité de l'éducation de l'enfant. La femme, demeurée en général avec les enfants, assumait alors un double rôle,

une double image parentale et tant sur le plan économique que affectif subvenait seule aux besoins des petits. Dans la société post-esclavagiste, la situation ne change guère. Le mâle devient itinérant ; il loue sa force de travail au hasard des plantations, ou il s'en va parasiter les centres urbains en refusant de travailler plus longtemps la terre. La femme, restée avec les enfants qu'elle a pu avoir, doit faire face à leur entretien. On a beaucoup parlé de ce véritable "matriarcat" antillais, nous ne reviendrons pas là-dessus.

Il est certain que, parallèlement à ces attitudes de résistance, une grande aliénation s'est répandue chez les femmes, forcées de rivaliser pour les faveurs des maîtres blancs, aspirant à avoir des enfants de blancs afin qu'ils réussissent mieux dans la vie et éconduisant des prétendants à cause de la couleur de leur peau. C'est le propre de situation contre-nature telles que l'esclavage, d'avoir des incidences psychologiques absolument contradictoires. La femme antillaise est également véhicule d'aliénation et moteur de la résistance à l'oppression.

On ne **cesse de** se demander pourquoi la femme en général, écrit peu, ou en tous cas, écrit moins que l'homme. Dans le cas des Antilles, la réponse est assez simple. Tirillée entre ses tâches de soutien économique et affectif, défavorisée au départ dans la course à l'enseignement, sa créativité va demeurer confinée aux domaines traditionnels, cuisine, soins aux enfants. Très vite cependant, elle prend part aux luttes politiques et Monchoisy dès 1893, s'étonne de sa participation aux batailles électorales, de son rôle dans le succès ou l'insuccès des candidats. A l'exception de poétesses békées déplorant la dégénérescence de leur caste après 1848, il faut attendre de longues années pour entendre une voix féminine en littérature.

A - SUZANNE LACASCADE

"Je suis africaine comme celle de mes aïeules dont nul ne sait le nom sauvage et que la traite fit échouer esclave aux Antilles, la première de sa race"

-"Claire-Solange, âme africaine" -

Nous ne savons rien de Suzanne Lacascade, de sa vie, de ses expériences. Nous n'avons d'elle que ce livre publié dès 1924 et intitulé "Claire-Solange, âme africaine". Si nous devons l'identifier à son héroïne, il semble qu'il s'agisse d'une mulâtresse, lassée de considérer comme honteuse sa part d'héritage africain et souhaitant la réhabiliter. Suzanne Lacascade est une sorte d'Oruno Lara femelle.

L'intrigue de son roman est simple. Une jeune mulâtresse arrive en France, avec son père un Blanc, M. Hucquart et un grand nombre de tantes et de servantes créoles, afin de faire la connaissance de sa famille paternelle, entre autres de son cousin Jacques Danzel. Au lieu de s'efforcer de se faire accepter, elle se plaît à choquer, voire heurter, à clamer très haut son ascendance nègre.

"Ma passion, voulez-vous dire, tante blanche !

L'ignorez-vous ? Défendre, glorifier la Race Noire"

(87)

Nous l'avons dit ! C'est de l'Oruno Lara !

Tout d'abord cette cousine "à demi moricaude" exaspère prodigieusement Danzel ; puis peu à peu il vient à l'aimer. Leur union cepen-

dant sera retardée par la guerre où Danzel combat bravement et est fait prisonnier avant de revenir gravement handicapé parmi les siens. Alors, il se fera longuement prier pour répondre à l'amour de Claire-Solange qu'il croit n'être que de la pitié.

Comme on le voit, cette intrigue n'offre pas grand intérêt surtout qu'elle est écrite dans le style de l'époque, grandiloquent à souhait ce qui nous passionne, c'est la psychologie de Claire-Solange.

Cette jeune fille qui se clame très haut africaine, ne se veut pas toutefois descendue de n'importe quel ventre !

"La bisaïeule maternelle de bonne-maman naquit
princesse des Tsim Saloun cette tribu noire,
guerrière pour laquelle le départ au combat est
un cortège de fête" (88)

C'est sur le côté noble, royal de l'Afrique qu'elle met donc l'accent, allant jusqu'à la comparer à la société blanche bourgeoise et roturière. Si Césaire par exemple indique tristement que "nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey", Suzanne Lacascade quant à elle remonte au-delà de la barrière de l'esclavage jusqu'au noir dans son habitat original et l'idéalise. L'esclavage devient donc une gigantesque erreur qui de rois authentiques a fait les valets de peuple qui ne les valent pas. Qui ne les valent pas, insistons là-dessus. Suzanne Lacascade ne parle pas tant égalité des races que supériorité des Africains et supériorité du métissage, qui confère à un être une double hérédité. Elle se dote de qualités, qu'elle est sûre, les femmes blanches ne possèdent pas : spontanéité, sincérité, sens du devoir. Elle l'affirme.

"Si j'étais homme, je n'aurais confiance qu'en une
femme des Tropiques. Jamais je ne croirais une Eu-

ropéenne capable d'aimer plus d'une saison.

J'aurais trop peur de l'hiver chaque année" (89)

L'hiver européen qui symbolise la mort, l'ensevelissement de la vie sous la blancheur de suaire de la neige s'oppose au Paradis Terrestre antillais où jamais la reproduction ne s'arrête. Claire Solange communique cette foi à son cousin qui s'écrie :

"L'amour chez la femme, vous le savez, reproduit la nature de son pays" (90)

La théorie mérite qu'on s'y attarde. Nous avons vu les poètes dits exotiques se purifier par le biais de la nature paradisiaque des îles. Nous voyons à présent l'être humain, par l'amour, recréer le lien avec la nature, l'égaliser et se perdre en elle. N'est-ce pas cette fois encore d'un rachat qu'il s'agit ? Claire Solange prétend capturer à son profit et pour le bénéfice de l'étranger qu'elle aime, la chaleur, la générosité et la profusion magnifique de sa terre. Loin de s'y considérer comme parasite, elle se veut la dépositaire de ses richesses, chargée de les restituer à l'homme aimé. Elle porte en elle un Paradis Terrestre qui ne demande qu'à s'épanouir.

Quand le regret lui vient de devoir désormais vivre en Europe, elle déplore :

"Je ne verrai plus d'ananas qu'en conserves,
de palmiers qu'en pots ; de vrai soleil
qu'en moi-même" (91)

Cette théorie, on le voit, a des accents pré-senghoriens. Au lieu de mettre l'accent sur les qualités humaines du monde noir opposé aux qualités techniques et desséchantes du monde blanc, Suzanne Lacascade,

Antillaise et par conséquent inconsciemment honteuse de son origine directe, (même si elle prétend se rattacher lointainement à une dynastie africaine) souligne, offre les seuls trésors qu'elle soit sûre de posséder : ceux de la nature de son pays. C'est un subtil aveu de dénuement. Une subtile manière de pallier les insuffisances de l'homme. En fait Suzanne Lacascade croit à la grandeur de l'Afrique et à sa dégradation dans les Antilles, et cherche à concilier deux images inconciliables, à résoudre un conflit. Elle semble y parvenir assez habilement. La beauté de sa terre lui permet d'ignorer les détestables stéréotypes à propos des humains. Ignorée la doudou noire dont la seule mission est de nourrir et veiller l'enfant du blanc ! Ignorée la négresse de plantation retournant le sol sous le soleil ! Ignorée la concubine forcée de céder la pas à l'épouse !

Ignorée ?

Suzanne Lacascade revendiquant pour la "femme des Tropiques" la chaleur et la générosité de la nature non-européenne, ne s'aperçoit pas qu'elle obéit en fait à un très vieux mythe née avec les premiers rapports homme blanc / femme noire. La femme noire est censée apporter à l'amour, et plus précisément à l'acte d'amour, une impétuosité, une virtuosité que l'épouse blanche drapée de dignité et sublimée par la qualité même du sentiment qu'on lui voue, ne saurait envisager. Les premiers voyageurs ont toujours mentionné la "lascivité des négresses" et Suzanne Lacascade a beau intellectualiser, sa prétendue supériorité par l'assimilation à la nature revient à cela. Elle se borne tout au plus à affecter d'un coefficient positif, ce qui était considéré comme négatif, et à étendre au niveau des sentiments ce qui était admis pour le sexe.

Telle qu'elle est, cette théorie est la première tentative faite par une femme de couleur des Antilles pour tenter de refuser les clichés, cesser de se penser inférieure et s'emparer de qualités qu'on lui dénie. Mais il est révélateur que l'homme aimé, l'homme à

convaincre de cette supériorité réelle ou supposée, soit un blanc de la métropole. C'est-à-dire que fondamentalement, la démarche de Suzanne Lacascade reste celle de Thaly. C'est l'Europe qu'elle entend convaincre de sa beauté, c'est à son amour et à son respect qu'elle aspire. L'interlocuteur de Suzanne Lacascade n'est nullement le peuple antillais ; en fait elle lui tourne le dos et prétendant refuser l'infériorisation et même l'assimilation, elle s'ingénie en fin de compte à se faire accepter du monde blanc. A se faire accepter comme différente. Or, on s'en aperçoit très vite, cette différence n'est que la prise de possession d'éléments ambigus venus en droite ligne du vieux folklore paternalo-raciste : chaleur, spontanéité, énivrante douceur, mystère de forêt vierge... et Suzanne Lacascade asservie, se croit libre, stéréotypée, croit faire voler en éclats le stéréotype. Son échec vient peut-être du choix de son interlocuteur ? Si comme le René Frault d'Oruno Lara face à Nelly Guérin, elle avait tourné son héroïne vers un homme de son pays, peut-être à deux auraient-ils pu se convaincre de la nature exceptionnelle de leur relation ? Mais cela même aurait été dangereux risquant de nous conduire aux élucubrations sartriennes.

"... Et quand il fait l'amour avec une femme de sa race, l'acte sexuel lui semble la célébration du Mystère de l'Être. Cette religion spermatique est comme une tension de l'âme... Ainsi la négritude, en sa source la plus profonde est une androgynie".

B - MICHELE LACROSIL

"J'avais conscience d'être ridicule ; je me voyais telle que m'avait caricaturée Soeur Scholastique ; je me voyais avec ses yeux ; c'était elle qui avait raison ; j'étais comme ça, laide, si laide. Tout le monde me voyait comme ça, j'étais la seule à n'avoir pas su depuis longtemps"

- Sapotille et le Serin d'argile -

Les amants que se donne la Sapotille de Michèle Lacrosil dans "Sapotille et le Serin d'Argile" sont par contre un mulâtre et un noir. Le premier ne l'épouse pas bien qu'amoureux d'elle, car hélas, Sapotille a le malheur d'être une câpresse, c'est-à-dire issue d'un noir et d'une mulâtresse. Le second devient son mari ; mais ce militaire qui a fait la guerre et connu dans les camps allemands les humiliations réservées aux soldats noirs, se venge sur elle de ce passé toujours présent devant ses yeux... en la rouant de coups. La pauvre Sapotille fuit donc les deux hommes et se réfugie en France.

"Les Français ignorent le compartimentage de la société antillaise, les interdits d'une classe à l'autre. J'ai toujours aimé leur pays ; je ne le connais pas encore, mais je sais que c'est ma patrie ; j'y oublierai- j'y tâcherai d'oublier Patrice et Benoît"

(93)

Comme dans le roman de Suzanne Lacascade, ce n'est donc pas l'intrigue qui retient, mais le document de caractère psychologique, pres-

que psychiatrique.

Sapotille, câpresse nous l'avons dit, est élevée au pensionnat de Saint-Denis principalement conçu pour l'éducation des enfants de békés ou de grands mulâtres. C'est dire que sa présence est un scandale. Les religieuses, Soeur Scholastique en particulier le lui font bien sentir. Première de sa classe, Sapotille est cependant traitée en brebis galeuse, exclue de toutes les fêtes, enfermée arbitrairement au cachot. Trop jeune encore, elle ne comprend pas ce qu'on lui reproche et se borne à souffrir, à reassasser ses humiliations. Elle supplie sa mère et sa grand-mère de l'enlever de ce pensionnat de torture, mais les deux femmes sont inflexibles.

"Sapotille, ta mère et moi désirons que tu reçoives une éducation convenable. Le jour où il y aura un lycée à Basse-Terre, je te promets que tu quitteras Saint-Denis. Jusque là... Il faut ignorer les piquettes des maringouins, Sapotille, et travailler, dur, comme on fait tes aïeux". (94)

C'est donc un processus d'intériorisation du stéréotype qui nous est décrit dans un esprit malléable d'enfant. Sapotille finit par penser qu'elle n'est pas une "petite fille comme les autres" et que dans une certaine mesure, elle mérite les traitements qu'elle reçoit. Lors de la célébration du centenaire de la fondation de Saint-Denis, à la faveur du discours prononcé par Monseigneur l'Evêque, elle a soudain une révélation et comprend le "sens des exhortations, des brimades, jusque là non qualifiées". Le fait important cependant est que cette révélation ne la conduise pas à la révolte, qu'elle continue comme auparavant sa vie de martyre. Plus surprenante encore est son attitude en face de Yaya, une autre petite fille noire qui entre au pensionnat alors qu'elle est sur le point d'en sortir.

"Cette enfant me faisait honte. Je me sentais coupable de je ne sais quoi quand je la voyais. Elle était le témoignage d'une faute que j'avais commise longtemps auparavant, une vivante malédiction. Je la regardais marcher, traînant les pieds parce que ses chaussures n'avaient pas été lacées ; ses genoux étaient sous-les ; sa robe pendait ; ses cheveux emmêlés annonçaient les larmes prochaines". (95)

Yaya est donc elle aussi, coupable du crime d'être noire et ne cesse de rappeler à Sapotille une réalité qu'elle s'efforce d'oublier. Toute la haine qu'elle se porte à elle-même, rejailit sur cette fillette qu'on croirait à tort victime. Elle ne peut s'empêcher de s'intéresser à elle, de la coiffer, de l'aider à se laver, mais c'est dans une sorte d'esprit masochiste comme pour mieux s'approcher d'un objet d'abjection qui lui ressemble. Ce dont Sapotille ne parle pas, c'est de ses parents. Mais nous les devinons obéissant à l'injonction schoelchérienne et dans une certaine mesure césairienne par la bouche de Christophe : progressez, "sauvages africains" et confondez-vous détracteurs ! Peu importe brimades, traumatismes de toute sorte ! Rivalisez avec les Blancs sur le terrain qu'ils ont choisi ! A la différence de ses parents cependant, Sapotille sait qu'elle n'obtiendra jamais ni amour ni même respect. Tout au plus, une fois, après une humiliation trop cruelle parvient-elle à exciter la pitié de la Mère Supérieure... Si elle en ressent de l'amertume, sa démarche reste toutefois incomplète et elle ne se ressaisit jamais de son ascendance nègre pour s'en glorifier. Elle continue de la subir comme une malédiction.

Sapotille se hait et hait Yaya, l'enfant en qui elle se retrouve mais n'éprouve paradoxalement que tendresse pour ses aïeux, ses esclaves, Elodie et Ti-Jean. Elle nous conte longuement leur histoire

comment Ti-Jean parvint à acheter sa liberté, puis celle de sa femme et de ses enfants ; même elle fait preuve d'une étonnante lucidité, dénonçant la permanence de l'exploitation du nègre après l'abolition de l'esclavage.

"Pour les contraindre à demeurer des coupeurs de canne, on les laissait nus. Aucune indemnité ne leur fut versée pour compenser leurs années de travail forcé : l'indemnité fut allouée aux anciens propriétaires d'esclaves. Cette jeune liberté avait donc le visage de la misère ? Ils ne comprenaient pas". (93)

Comment expliquer cette tendresse pour ceux qui pourraient lui apparaître comme sa projection honteuse dans le passé ? Est-ce parce que Elodie et Ti-Jean ont été "méritants" ? Qu'achetant au prix de terribles efforts leur liberté ils ont forcé l'estime et se sont rachetés ? Nous ne le pensons pas. C'est qu'écrivant en 1960, Michèle Lacroëil a pris avec le passé une distance qui permet de s'en détacher, de l'affadir, de le traiter comme une de ces photos jaunies sur lesquelles on ne distingue plus les contours des visages. Le passé est devenu mythe, saga dépouillé de toute amertume, quoique sans grandeur. Le passé commence de devenir un refuge où l'on oublie les problèmes brûlants du présent. Une fuite devant le réel, un élément de folklore comme le punch, la biguine, le quimbois.

Pas de roman antillais sans sa séance chez le quimboiseur. Pas de roman sans couplet sur l'esclavage.

Un des aspects les plus intéressants de cet ouvrage qui on s'en aperçoit n'en manque pas, est l'introduction d'un personnage africain, d'un Guinéen Mambo. Mambo est l'ordonnance de Benoît, le mari de Sapotille. Comment nous est-il dépeint ? Il est trapu, d'une force physique remarquable, d'un dévouement sans limites à son maître.

Dans son parler petit-nègre, il expose à Sapotille sa philosophie de la vie.

"Quand moi retourner Conakry, moi y en aura beaucoup moussos. Moi acheter trois moussos... Moussou pour cultiver, moussou pour le ménage et moussou pour faire lit !" (96)

Doit-on le dire, il a une piètre idée des femmes, car dans son pays, une femme s'achète et obéit à qui l'a payée. C'est à cet être visiblement simple que Benoît ordonne mi par jeu, mi sérieusement d'abattre sa femme si jamais elle vient à sortir. Et Mambo ne manque pas d'obéir, de s'armer d'un fusil et de tirer sur Sapotille qu'il rate heureusement.

Il est apparent que ce personnage est une caricature des "tirailleurs sénégalais" dont Michèle Lacrosil a pu entendre parler à travers les récits de soldats antillais revenus de la I^e ou de la II^e Guerre Mondiale. Mais pourquoi ce personnage intervient-il dans le roman ? C'est qu'il exprime la hantise profonde de Sapotille : son besoin de se comparer favorablement à l'Africain, de se persuader qu'elle s'est éloignée à tout jamais de ce détestable modèle. L'Africain est un sous-homme que Sapotille peut ridiculiser en lui opposant sa psychologie élaborée, la complexité de ses réactions, l'éclat de son intelligence et la maîtrise avec laquelle elle manie la langue d'emprunt qu'elle a faite sienne. L'Afrique est un péril, un fantôme à exorciser. Michèle Lacrosil s'y emploie en fabriquant un personnage grotesque, dangereux, dénué du plus élémentaire bon sens. Et comme si Mambo ne suffisait, elle fait apparaître sur le Nausicaa qui l'emmène vers la métropole des marins noirs venus de diverses côtes d'Afrique.

"... Ensuite on se regarde. Je sens que ce qui nous sépare, ce ne sont pas seulement nos langages différents. Le fossé est plus profond que cela" (97)

Elle ne s'explique pas davantage, mais le message est clair. Ainsi Michèle Lacrosil oscille entre deux pôles : le passé direct folklorisé, le passé lointain refusé. Entre les deux la haine d'elle-même.

Nous pourrions également parler de ses rapports avec les deux hommes de sa vie. Dans le cas du premier, il s'agit d'une aliénation de type classique : l'amour d'un mulâtre parce qu'il est mulâtre.

"Les cheveux de Patrice... Je les ai tenus à pleine main, assise un soir sur les galets de la baie du Moule ; je les serrais entre les doigts et la paume. C'était une richesse à retenir ; les cheveux élastiques échappaient à la prise, ô fuyant bonheur !" (98)

Dans le cas du second, noir et qui la roue de coups, l'analyse risque d'être plus intéressante. Hélas ! Michèle Lacrosil n'est pas Pauline Réage et les scènes de torture sont bien pâles. Ce qui est digne d'être retenu, c'est le ton nouveau qu'elle donne à ses désirs d'adultère.

"J'étais une épouse coupable ; le péché est dans le désir : je désirais Patrice. Si j'obéissais à Benoît le plus souvent possible, c'était, moitié pour ne pas le mettre en fureur, moitié parce que je me plaisais à imaginer, les yeux fermés, que Patrice jouissait avec moi". (99)

Ainsi donc, dans les bras de son mari noir, elle pense à son amant mulâtre et le tour est joué ! Le mariage que le second n'a pas voulu lui accorder s'accomplit dans l'imaginaire, car de son enfance à Saint-Denis, Sapotille a gardé le souvenir des commandements de Dieu, et ne saurait "céder" à Patrice. En fin de compte elle conclut.

"Je découvre... que nous n'étions pas, Benoît et moi des êtres libres : lui était ce que peuvent faire d'un homme de couleur les conditions de vie aux Antilles et les brimades dans un camp allemand. Quant à moi, ce n'est pas pour m'excuser que je dénonce dans la petite fille à la dragée, la petite fille au serin d'argile... un être mal préparé à tirer de la vie la meilleure part" (100)

Sans doute ces remarques contiennent-elles une large part de vérité. La micro-bourgeoisie antillaise dont sont issus l'auteur et ses personnages ne peut fabriquer que des créatures en conflit avec elles-mêmes, mal à l'aise dans un univers artificiel. Sapotille, Benoît, Patrice lui-même quoi qu'en pense Sapotille, sont des victimes. Nous n'insistons pas sur la décision finale de Sapotille de partir pour la France. C'est la fuite, la fuite vers le Monde Blanc, qui est, qu'elle l'avoue ou non, le monde des hommes blancs.

En résumé, la démarche de Suzanne Lacascade et celle de Michèle Lacrozil diffèrent profondément. Alors que la première glorifiait en l'ennoblissant le passé africain, la seconde le ridiculise et tente de s'en séparer à tout jamais. La première essaie de se valoriser en faisant de son amour la restitution de la nature paradisiaque de son île et en même temps croit racheter le passé immédiat, la seconde incapable d'éprouver amour ou estime pour elle-même, ne

peut trouver avec des hommes de son pays bonheur ou satisfaction --car ceux-là non plus ne sont pas en paix avec eux-mêmes-- en même temps qu'elle relègue au rang de folklore, le passé immédiat.

Curieusement elles se rejoignent toutefois en tournant l'une comme l'autre le dos à leurs pays. Dans le cas de Michèle Lacrosil, le choix est plus significatif encore, car elle n'est pas comme Suzanne Lacascade partagée entre une double hérédité. C'est une décision consciente d'assimilation. Suzanne Lacascade prétendait continuer de cultiver sa différence. Michèle Lacrosil se prépare à s'en absoudre.

C - SIMONE SCHWARZ-BART

"Il y a bien longtemps que j'ai laissé ma robe de combat et ce n'est pas d'aujourd'hui que le tumulte ne m'atteint plus. Je suis trop vieille, bien trop vieille pour tout ça et le seul plaisir qui me reste sur la terre est de fumer, fumer ma vieille pipe, là, au seuil de ma case..."

- Pluie et Vent sur Télumée Miracle -

Essayons de résumer "Pluie et Vent sur Télumée Miracle" paru en 1973. Télumée est la fille de Victoire, la petite-fille de Toussine surnommée Reine sans Nom. Toussine elle-même est fille de l'esclave Minerve abandonnée par son amant, mais dont le câpre Xango a "relevé la honte", entendez par là qu'il s'est chargé et de la mère et de l'enfant. Victoire ayant fait la rencontre d'un homme du

nom de Haut-Colbi, confie Télumée à sa mère et toutes deux vivent à Fonds Zombi. La grand mère a pour amie une Fan Cia "qui a le pouvoir de se transformer en n'importe quel animal" et Télumée vit dans une atmosphère dont le surnaturel n'est pas absent. En outre, Toussine, Reine sans Nom n'est pas une femme ordinaire, mais "une talentueuse, une vraie négresse à deux coeurs". Très jeune encore, Télumée s'éprend d'Elie qui lui jure qu'il n'aimera d'autre femme qu'elle, et cet amour lui donne la force de repousser les avances de H. Desaragne, le béké à qui elle loue ses services provisoirement et qui une nuit, tente de la violer. Pendant un temps Télumée et Elie vivent ensemble et sont parfaitement heureux ; puis Elie s'éprend d'une autre fille Lactitia, se met à boire, à battre Télumée. Ce brutal changement d'attitude survient alors qu'il y a grande sécheresse à Fonds Zombi et le désarroi de notre pauvre Télumée est total. Elle prend refuge auprès de sa grand-mère bien-aimée, mais hélas, celle-ci ne tarde pas à s'aliter et à mourir. Télumée touche alors le fond du désespoir. Après cette double période de deuil cependant, elle rencontre le nègre Amboise, bien plus âgé qu'elle, sorte d'image paternelle qui la console des chagrins passés. Amboise a connu la France et travaillé en usine et cette expérience sans doute le pousse à mener une grève des travailleurs de la canne. Il est tué. D'abord Télumée en est comme folle ; puis elle se prend d'affection pour une enfant Sonore qu'elle recueille, "le corps envahi de plaies purulentes". Il semble qu'elle reprend goût à la vie quand un voisin, un errant du nom d'Ange Médard lui enlève cette dernière source de joie. Après ce dernier coup, Télumée renonce au bonheur terrestre ; elle vit seule, sans amertume, cherchant à percer le sens de sa destinée.

Ce roman doit faire l'objet d'une étude approfondie, car il se veut fresque familiale et sociale.

A - LES HUMAINS

1 - La famille de Télumée, Simone Schwarz-Bart connaît bien la famille antillaise et la place que les femmes y occupent. Aussi elle leur fait la part belle.

L'aïeule Minerve est une maîtresse femme.

"Elle possédait une foi inébranlable en la vie.
Devant l'adversité, elle aimait dire que rien
ni personne n'userait l'âme que Dieu avait choisi
pour elle et disposée en son corps. Tout au
long de l'année, elle fécondait vanille, récol-
tait café, sarclait bananeraies et rang d'igna-
mes" (101)

Femme forte, femme gaie que les médisances n'abattent pas, qui par la vertu de son charme, retient un second homme après que le premier l'ait abandonnée à la seule annonce de sa paternité. Il ne faut pas minimiser cela : dans une société paysanne, où les notions d'honneur sont étroites, femme avec enfant trouve difficilement acquéreur. A sa mort, Minerve laissera à sa fille "un vaste lit de courbaril à haut montant de tête" qui excitera l'envie de tout le village.

La grand-mère Toussine surnommée, nous l'avons déjà dit, Reine sans Nom est véritablement un personnage hors du commun. C'est elle qui aura sur Télumée l'influence la plus déterminante.

Travailleuse comme sa mère, elle commence avec Jérémie son mari, par nager dans le bonheur et la prospérité, ce qui mécontente passablement le voisinage.

"Toussine et Jérémie avec leur case à deux pièces, leur véranda de madriers, leurs jalousies dormantes aux ouvertures, leur lit à trois matelas et à volants rouges ?.. Se croyaient-ils blanchis pour autant?.. (102)

Puis, à la suite d'un accident, elle perd une de ses jumelles Méranée, ainsi que la case dont, avec Jérémie, elle était si fière. Tout d'abord elle se laisse aller au désespoir, puis elle se ressaisit, recommence à planter ses pois d'angole, ses racines, ses cannes congo et comme symbole de sa foi retrouvée en la vie, met au monde une troisième fille qu'elle prénomme Victoire. Les habitants du village l'entourent alors.

"Du temps de ta soierie et de tes bijoux nous t'appellions Reine Toussine. Nous ne nous étions pas trompés de beaucoup, car tu es une vraie reine. Mais aujourd'hui avec ta Victoire, tu peux te vanter, tu nous a plongés dans l'embarras. Nous avons cherché un nom de reine qui te convienne mais en vain, car à la vérité, il n'y a pas de nom pour toi..." (103)

Elle a peu d'amis dans le village, Toussine, Reine sans Nom. Depuis sa jeunesse, on la taxe "d'aristocrate en pure perte". C'est une silencieuse qui dans sa vieillesse n'est liée qu'avec Man Cia. Les deux vieilles communiquent à l'enfant qu'est alors Télumée une philosophie qui avant elle était déjà celle de Minerve.

"Sois une vaillante petite négresse, un vrai tambour à deux faces, laisse la vie frapper, cogner,

mais conserve toujours intacte la face du
dessous". (104)

Car c'est cela, la qualité principale de Toussine, le courage. C'est une vraie négresse à deux coeurs. Courage et don d'amour. Toutes les réserves de tendresse de son coeur, elle les déverse sur sa petite-fille et, à défaut de richesse matérielle, l'enfant sait qu'elle sait qu'elle ne souffrira jamais de pénurie d'amour. Courage, don d'amour, résignation devant l'insondable volonté de la Providence. Toussine ne sait pas enseigner la révolte, mais une acceptation tenace illuminée par l'espoir que le malheur ne saurait être éternel, ou même que le malheur comme le bonheur est nécessaire. C'est sur son lit de mort qu'elle exprime le plus nettement cette philosophie.

"Elle me parla de l'équilibre de la nature et des astres, de la permanence du ciel et des étoiles et de la souffrance qui n'est somme toute qu'une manière d'exister". (105)

Petite mère Victoire est faite d'une tout autre étoffe. Travailleuse comme sa mère et sa grand-mère avant elles, lavant son linge, le repassant, l'amidonnant en chantant. Fière aussi comme ses aïeules se liant peu aux femmes du voisinage. Son problème, un goût certain pour les hommes qui lui fait accumuler les bâtards. Sa rencontre avec Haut-Colby la conduit à se séparer de ses enfants ce dont Télumée ne lui tient pas rigueur.

"... Elle savait qu'il faut le plus souvent arracher ses entrailles et remplir son ventre de paille si l'on veut aller, un peu sous le soleil". (106)

Le proverbe dit en effet "On n'arrache pas ses boyaux pour y mettre de la paille". C'est-à-dire on se sépare pas des siens pour favoriser des étrangers. Télumée accorde ainsi à sa mère la liberté de vivre, de chercher en dehors des enfants la justification à son existence. Elle n'éprouve aucune amertume quand petite mère Victoire disparaît en fin de compte vers l'île de la Dominique avec son Haut-Colby. L'image maternelle comme cela se produit fréquemment est assumée par la grand-mère.

Télumée elle-même ne gagne de surnom qu'à la fin de sa vie en hommage à sa résistance et sa survie dans l'adversité. Comme sa grand-mère, les habitants du village déclarent.

"... Depuis que tu es arrivée au Morne La Folie, nous avons vainement cherché un nom qui te convienne.. aujourd'hui te voilà bien vieille pour recevoir un nom, mais tant que le soleil n'est pas couché, tout peut arriver.. Quant à nous, désormais, nous t'appellons : Télumée Miracle". (107)

Très jeune, elle apprend la valeur du travail qui a été la religion de ses aïeules ; elle cherche l'eau, surveille les animaux, arrache les mauvaises herbes. Par contre, elle est sociable et recherche la compagnie des autres enfants, malgré les conseils de Toussine. En fait, sa vie de femme commence très tôt.

"... L'enfant Elie surgit subitement d'un fouillis de lianes et de buissons enchevêtrés. Il riait tout seul, et au premier regard qu'il me jeta je demeurai inerte, saisie d'une curiosité étrange" (108)

C'est donc un "vert paradis des amours enfantines" que Simone Schwarz-Bart nous décrit au sein d'une nature paradisiaque ou presque. Cet amour que le temps ne fait que fortifier n'amène pas cependant Télumée à négliger sa grand-mère. Au contraire, son affection pour Toussine mûrit.

"J'aurais tant voulu la soulager de son jardin, de ses kilibibis et fruits cristallisés, de ses pauvres sucres d'orge à un sou et la mettre dans une berceuse, comme il convenait à son âge, à boire de ses amples narines les senteurs qui avaient roulé jusqu'au seuil de sa case. C'était ça même, ça même qui devait attendre une vieille maman bourrique noire, qui avait tant sué et trimé sur terre".
(109)

C'est un peu pour soulager cette misère qu'elle se loue chez les békés Desaragne. Qu'éprouve-t-elle introduite dans ce nouvel univers ? Ni envie, ni crainte, ni amertume. Les propos racistes de sa patronne passent au-dessus de sa tête, elle les entend à peine. C'est donc sans effort qu'elle repousse les avances de K. Desaragne, nullement tentée par ce qu'il lui offre : robe de soie, chaîne en or, paire d'anneaux.

L'univers de Télumée, univers clos, univers équilibré, va s'effondrer quand Elie, avec lequel elle s'était mise en ménage, se détourne d'elle. Comment réagit-elle alors ? Par ses aïeules elle a été préparée à accepter le malheur. C'est d'ailleurs à cela que Toussine l'engage, prédisant que la Providence se chargera de châtier le coupable. Télumée cependant ne désire pas la vengeance, de même qu'elle n'envisage pas la lutte. Elle cherche pendant un temps le refuge dans l'alcool, puis se ressaisit. En fait c'est un deu-

xième homme qui la tire de son désespoir, le nègre Amboise.

Il faut ici insister sur un aspect important du roman. Tous les personnages pratiquent des métiers qui leur procurent une certaine indépendance, Jérémie est pêcheur, Elie est scieur, Victoire lavandière. Aucun d'entre eux ne connaît l'enfer de la canne. Télumée après l'abandon d'Elie se voit obligée de travailler pour l'usine, et cette nécessité est présentée comme la plus cruelle des épreuves. C'est alors que le nègre Amboise apparaîtra et l'arrachera à la malédiction de la canne. Tout cela reste assez superficiel cependant et nous aimerions que Simone Schwarz-Bart nous peigne mieux et sa conception du travail de la canne et le nègre Amboise. C'est un "prolétaire", puisqu'il a connu la vie d'Usine en France. Or il ne lui fait pas partager une nouvelle connaissance et adopter une nouvelle attitude envers le sort. Elle continue de le subir à son côté jusqu'à sa mort bien susceptible pourtant d'éveiller des réflexions.

Télumée n'a pas eu d'enfants mais sa stérilité n'est pas présentée comme un malheur. Renonçant à chercher la compagnie d'un autre homme, elle se rabat sur Sonore. Nous avons déjà dit que ce dernier espoir est déçu. Elle finit sa vie comme "dormeuse", à faire "des gestes appris chez Man Cia".

"Les gens montaient à ma case, déposant entre mes mains le malheur, la confusion, l'absurdité de leurs exigences, les corps meurtris et les âmes, la folie qui hurle et celle qui se tait, les misères vécues en songe, toute la brume qui enveloppe les coeurs des humains" (110)

Télumée est donc digne de ses aïeules par la capacité d'endurance, l'absence d'amertume, la foi imperturbable en la vie si laide qu'elle puisse sembler. Pour Simone Schwarz-Bart, il semble bien que ce

^{en} soit les seules vertus. Il est une autre femme que nous devons mentionner même si elle ne joue pas un grand rôle, c'est Régina, la soeur de Télumée. Lors de la dispersion de la famille après l'intrusion de Haut-Colby, elle a été confiée à son père.

"... cette petite négresse à tête poivrée savait déjà signer son nom.. Ah, s'exclamait-elle, parlez-moi d'une telle personne, parlez-moi de Régina, elle a dans son esprit toutes les colonnes des blancs, elle écrit aussi vite qu'un cheval galope et la fumée peut sortir de ses doigts... ce n'est pas elle qui va signer un papier sans savoir ni pour qui ni pour quoi..." (111)

Par le biais de l'instruction, Régina se fera une place dans la "bonne société" ; elle rompra tous liens avec Télumée.

Comme on le voit, c'est d'une dynastie qu'il s'agit, d'une dynastie féminine, la dynastie des Lougandor, négresses à deux coeurs, c'est-à-dire doublement braves et bonnes. Jamais brisées, souffrant mais portant haut la tête.

Face à ces reines, les mâles sont bien pâles ! Jérémic, le mari de Toussine est peut-être le seul qui ai quelque carrure. C'est un des meilleurs pêcheurs de l'Anse Caret, un fier travailleur, qui "verse scrupuleusement l'argent gagné dans les jupes de sa femme". N'empêche qu'il ne cesse de se demander ce qu'il a fait pour mériter Toussine. Ses compagnons doivent le sermoner lui rappelant.

".. nous ne sommes tous qu'un lot de nègres dans une même attrape, sans maman et sans

papa devant l'Eternel. Ici, tout le monde est à la hauteur de tout le monde et aucune de nos femmes ne peut se vanter de posséder trois yeux ou deux tourmalines dormant au creux de ses cuisses..." (112)

Toussine a ses yeux est un être extraordinaire. Ne l'était-elle pas déjà aux yeux de son père adoptif, le capre Mango ?

".. haïssez-moi, pourvu que vous aimiez Toussine... Pincez-moi jusqu'au sang, mais ne touchez même pas le bas de sa robe..." (113)

Répétons-le, de toute la galerie de mâles émasculés que nous présente Simone Schwarz-Bart, c'est le moins pâle, celui au moins dont le travail aide Toussine à faire face à ses besoins.

Angebert, père de Télumée est un homme grave, posé, vivant dans la solitude à rempailler des chaises, tondre des pièges aux écrevisses de la rivière, cueillir des fruits à pain et déterrer des racines sauvages. Jusqu'au jour où il rencontre Victoire, déjà flanquée cependant d'une bâtarde. La fascination que Toussine exerça sur Jérémie, il l'éprouve à son tour et ne tarde pas à se mettre en ménage avec elle. Sa philosophie de la vie est simple.

"... pillez, brisez, dévalisez, je ne suis pas du tournoi..." (114)

C'est cette indifférence, cette passivité qui lui interdisent d'esquiver les coups de Germain, voleur notoire d'écrevisses qui cependant l'a très nettement menacé. Même agressé, baignant dans son sang,

il ne manifeste aucune haine.

".. je pardonne à Germain, parce que sa volonté ne lui appartenait plus : le mal des humains est grand et peut faire d'un homme n'importe quoi, même un assassin, messieurs, c'est pas une blague, un assassin..." (115)

Le meilleur commentaire sur lui, c'est sa fille qui le donne.

"L'homme Angebert avait mené une existence réservée, silencieuse, il avait si bien effacé son visage qu'on ne sut jamais qui était mort ce jour-là. Parfois, je m'interroge à son sujet, je me demande ce qu'il était venu chercher sur la terre, cet homme aimable et doux.." (116)

En somme la grande qualité d'Angebert comme avant lui du câpre Xango est d'avoir su aimer une Lougandor, de l'avoir prise pour compagne en dépit de la présence de bâtards.

Elie, premier mari de Télumée, est plus déconcertant. Après avoir aimé Télumée dès l'enfance, après lui avoir murmuré :

"Télumée ; si la vie est ce que dit mon père, il se peut qu'un jour je me trompe de traces, au milieu de la forêt... Mais n'oublie pas que tu es la seule femme que j'aimerai..." (117)

Il se détourne d'elle à tout jamais après lui avoir infligé les pires traitements. Il semble qu'il cède d'abord à l'influence néfaste

des autres hommes du village qui en un machisme simpliste, lui reprochant de donner de fâcheuses habitudes à sa femme, de l'amener à croire qu'elle "détient les commandes de sa volonté". Il semble surtout que la dégradation des conditions de vie économique dues à un hivernage exceptionnel agissent sur lui. Elie perd goût à cette existence qui comporte trop de dureté et finit par en vouloir à sa compagne de sa belle humeur inaltérable. Sa conviction latente que la vie du nègre ne peut-être qu'enfer s'exacerbe

"Qui de vous peut me répondre, me dire exactement par quoi nous sommes poursuivis, car nous sommes poursuivis, n'est-ce pas ?" (118)

En fait Elie est une victime. Comme le Benoît de Sapotille, il roue de coups sa compagne parce qu'il ne peut se retourner contre le destin et le saisir à la gorge. La victime cherche un bouc émissaire : sa compagne en tient lieu. Si Elie en fin de compte se tourne vers Laetitia, c'est qu'elle ne possède pas cet aura de perfection qui entoure Télumée. C'est une créature de vices avec laquelle il se tient de plein pied. Par elle, à travers elle, il atteindra Télumée et ainsi, se vengera du destin. C'est le sens de son exclamation quand il chasse Télumée de sa case.

"C'est une petite négresse planeuse... peut-être saura-t-elle ce soir ce que signifie être une femme sur la terre". (119)

Voilà pourquoi Télumée ne lui en veut pas vraiment : elle sait qu'il est le jouet de forces qu'il ne sait pas nommer et dont elle-même ignore la nature.

Amboise porte pendant des années un amour silencieux à Télumée, mais ne s'approche d'elle qu'au moment de sa détresse. Nous l'avons dit, cet homme qui a vécu sept ans en France, ne semble pas pourtant y avoir acquis une nouvelle forme de connaissance ni quelque éclaircissement que ce soit sur les mécanismes de l'univers. Tout au plus, les blancs sont-ils démystifiés à ses yeux et les considère-t-il comme "des vessies crevées qui se sont érigées en lanternes".

Cependant il demeure convaincu que "le nègre est une réserve de péchés dans le monde, la créature même du diable". Pourtant dans sa jeunesse, il a tenté de se révolter, de comprendre les raisons de "la chute du nègre", de son maintien dans le borbier de son existence. Il s'est interrogé en France devant les manifestations de racisme et a dû plus d'une fois maîtriser le désir de fendre une chair blanche. Aux portes de la cinquantaine, quand il se met en ménage avec Télumée, ces velléités de révolte se sont apaisées. Il a également renoncé à s'interroger. Reste une sorte d'attente "de l'élan qui sauvera le cabri du couteau". C'est-à-dire qu'Amboise ne peut pas prendre l'initiative d'une action, mais la souhaite et se prépare à la soutenir si cela est nécessaire. Et c'est ainsi qu'il accepte de devenir le porte-parole des ouvriers de l'Usine et se fait tuer. Il se trouve donc projeté au coeur des événements sans avoir voulu ou su les déclencher et sans pouvoir les maîtriser. C'est le type même du faux-héros, du héros par inadvertance.

Il faut aussi tenir compte de la présence d'autres mâles, de mâles fugitifs, géniteurs irresponsables dont les compagnons des femmes Lougandor doivent ensuite endosser les responsabilités. Il y a donc le père de Toussine. Puis Hubert, le nègre de la Désirade qui aime Victoire. Et Haut-Colbi grand amateur de chair féminine qui est cause de la dispersion de la famille directe de Télumée.

Simone Schwarz-Bart nous restitue donc une image fidèle du rapport homme/femme dans la société traditionnelle antillaise. La fem-

me incarne des valeurs que l'homme ne possède pas et tient les rôles qu'il refuse, mais tous deux restent le jouet d'un destin dont ils ne sont jamais maîtres.

2 - Le paysannat - Les femmes Lougandor tranchent sur la médiocrité de leurs hommes, mais aussi sur la débilité de leur entourage. L'abandonnée, comme Fond Zombi ou La Rainée sont peuplés de créatures sans force et sans espoir, écrasées sous le poids de la fatalité et du désespoir, lourds de haine l'un pour l'autre, envieux, en un mot éperdument malheureux.

"Savez-vous ce que nous charriions dans nos
veines, nous les nègres de Guadeloupe ?..
la malédiction qu'il faut pour être maître
et celle qu'il faut pour être esclaves..." (120)

Les hommes passent le plus clair de leur temps à la buvette, les femmes à médire, où qu'elles se trouvent. Les conversations ne sont jamais qu'un concert de lamentations ; le malheur des autres est une occasion de se distraire de la pesante routine de la vie. La fascination exaspérée que les femmes Lougandor exercent sur leurs voisines tient au courage dont elles font preuve dans des circonstances où de moins solides perdraient l'esprit. On souhaite les voir s'effondrer ; elles résistent. Absence d'idéal, absence de foi en soi-même, de solidarité et de sens de la collectivité, c'est pratiquement un univers esclavagiste que peint Simone Schwarz-Bart ou du moins, elle entend nous montrer que le passage de l'esclavage à la libération n'a entraîné nulle modification des conditions économiques et du climat social. L'ancien maître, c'est-à-dire le béké, con-

serve tout son prestige continuant à éveiller des sentiments d'amour et de haine. C'est ainsi qu'à Fond Zombi tout le village s'assemble et force Télumée à décrire en détail de la vie que mènent les Desaragne.

3 - La minorité dominante ; les békés - Simone Schwarz-Bart n'oublie pas de mentionner qu'il existe également des petits blancs, mais c'est évidemment des grands blancs de Galba qu'elle choisit de nous parler. Leur racisme est sans nuance.

"Savez-vous au juste qui vous êtes, vous les nègres?;.. vous mangez, vous buvez, vous faites les mauvais, et puis vous dormez... un point, c'est tout. Mais savez-vous seulement à quoi vous avez échappé ?... Sauvages et barbares que vous seriez en ce moment, à courir dans la brousse, à danser nus et à déguster les individus en potée..." (121)

Mme Desaragne s'irrite de l'indifférence de Télumée, du peu d'envie qu'elle manifeste pour une existence qui devrait l'éblouir. Quant à M. Desaragne, il semble éprouver l'attraction séculaire pour la chair noire, mais, nous l'avons dit, Télumée repousse ses avances.

Plus encore que les personnages noirs, les békés sont des stéréotypes. Ils sont sans surprise, tels qu'on s'attend à ce qu'ils soient.

B - L'UNIVERS CULTUREL

L'univers culturel du paysannat est exupuleusement dépeint. Le village se réunit pour entendre des contes, débutant par la formule rituelle.

"- La cour dort ?

- Non, non, la reine, la cour écoute, elle ne dort pas..." (122)

Et Reine Sans Nom raconte la création du monde, de la terre, des arbres, des montagnes...

Noël est la grande fête, ce Noël dont Césaire nous a déjà parlé, avec son cortège de cantiques et de joie "païenne". Les "mariages" sont célébrés sans maire ni curés, bien que tous les dimanches, les habitants "sortent de leurs trous, pour se rendre à l'église de la Ramée".

"..(Reine sans Nom) s'accroupit à côté de trois pierres disposées en foyer, non loin du prunier de Chine, à quelques mètres de sa case. Elle fit du feu, tira trois épis de maïs de son corsage et les fit rôtir à la flamme. Les épis cuits, elle les égrena entièrement et nous en fit manger, déversant le reste pour moitié dans son corsage, entre ses seins, nous souhaitant autant de pièces d'argent que de grains de maïs. Puis toutes choses étant accomplies, elle prononça d'une voix altérée par l'émotion :

- Maintenant qu'il y a eu du feu et de la nourri-

ture cuite, vous pouvez prendre possession de votre case". (123)

Les rites mortuaires sont aussi décrits à l'occasion de la mort de Reine sans Nom. D'abord la longue toilette, puis la veillée, mélange de plaisanterie et de tristesse, dernière occasion que le défunt donne à la communauté de se réunir pour festoyer autour de lui. Bien sûr, la sorcière ne saurait être oubliée. C'est Man Cia, qui toutes les nuits "planait au-dessus des mornes, des vallons et des cases de Fond Zombi, insatisfaite de son enveloppe humaine". Simone Schwarz-Bart par Télumée interposée nous force à admettre le surnaturel, quand elle nous affirme qu'un chien aux yeux "marrons d'une transparence spéciale" est la réincarnation de Man Cia. Permanence de l'oralité, religiosité apparente, pratiques dites magiques, rien n'y manque.

C - LA PHILOSOPHIE DE LA VIE

Le nègre est maudit.

"Aucune nation ne mérite la mort, mais je dis que le nègre mérite la mort pour vivre comme il vit... et n'est-ce pas la mort que nous méritons, mes frères ? (124)

Nulle créature n'est plus malheureuse que lui.

"Un nègre ? un crabe sans tête et sans gîte et qui marche à rebours". (125)

Pourquoi est-il maudit ? Pourquoi est-il malheureux ? Et bien, tout simplement parce qu'il est nègre.

"Le coeur du nègre est une terre aride que
nulle eau n'amendera, un cimetière jamais
rassasié de cadavres..." (126)

Que faire donc ? Rien. Subir ce destin. La supériorité des Lougandor, c'est qu'elles savent supporter la folie, la misère, la tristesse et l'absurdité du monde sans perdre le sourire, sans baisser la tête. Le problème n'est pas de changer la vie, cela est impossible, l'issue des quelques tentatives de révolte le prouvent. Mais de savoir l'accepter et en l'acceptant de lui infliger une défaite. Car elle aime que l'on pleure et que l'on geigne la vie. Télumée est le miracle de la résistance du nègre à la déportation de la traite, à la dispersion sur les plantations, aux coups et aux supplices. Simone Schwarz-Bart exprime la philosophie contenue dans le proverbe : "Un nègre ne meurt jamais". Dans une certaine mesure, elle rejoint Césaire. A leur manière, ils expriment un fatalisme étroitement mêlé à un indéracinable optimisme. Plante tenace aux racines profondes et multiples, le nègre quoi qu'on fasse continue et continuera de parasiter le monde. Sa survie est déjà son triomphe.

S'étonnera-t-on que nous avons accordé une telle importance à "Pluie et Vent sur Télumée Miracle" ? Cet ouvrage le mérite à notre avis par la nature des questions qu'il soulève.

On reproche généralement à Simone Schwarz-Bart de ne pas être un écrivain "engagé" au sens strict du terme. On objecte que son récit se découle sur plus d'un siècle, que c'est l'époque de la chute des planteurs guadeloupéens, de la reprise en mains de l'économie par les capitalistes bourgeois, du développement ouvrier, que c'est une période de mutation profonde coupée par la guerre de 14-18, et que

rien de tout cela ne transparait dans son livre. Le monde qu'elle dépeint ne change pas. Tout y est immuable, les mêmes forces agitant le monde. Caroline Oudin-Bastide écrit dans la Revue Caré :

"Le monde de Télumée est donc totalement a-historique. Le développement social et politique ne joue aucun rôle. Le temps n'est que l'espace qui permet les manifestations du destin". (127)

Ces critiques sont certes justifiées, mais à notre avis, ne sont pas les plus importantes. Après lecture de Pluie et Vent sur Télumée Miracle, une question s'impose.

Où se situe la lisière entre le folklore, c'est-à-dire la tradition privée d'âme, et la restitution authentique de la réalité nationale ? Nous l'avons vu, Pluie et Vent sur Télumée Miracle est une sorte de gigantesque fourre-tout -rigoureusement organisé- où nous retrouvons tous les personnages, tous les éléments de l'univers traditionnel antillais. Rien n'est omis, pas un figurant, pas un détail ! La langue est à l'image du récit : les proverbes, les créolismes à peine francisés s'y côtoient, s'y bousculent et à part Chinua Achebe, nous ne voyons rien de tel dans la littérature négro-africaine. Pourquoi donc ne sommes-nous pas comblés ?

Parce qu'il y a entre cette oeuvre et son auteur la distance qu'il y a entre l'intellectuel et la condition rurale. Qu'il y a entre l'Occidentalisé cherchant à secouer le vêtement dans lequel il se dit -élégamment- mal à l'aise et la condition populaire. L'intellectuel antillais veut rejeter l'assimilation qu'il dit être la mort d'une part de son être, en même temps et presque inconsciemment il continue de se voir, de voir son pays et son peuple comme quatre siècles de domination européenne ont prétendu les façonner. Dans

cette quête désespérée d'une identité qui ne soit pas l'identité européenne, il se trouve amené à valoriser des aspects de la personnalité antillaise dont il prétend oublier en même temps que ce sont ceux-là même qui plaisent au non -- Antillais, en particulier à l'ancien maître. C'est un cercle vicieux. Un piège. Simone Schwarz-Bart parle du passé et du paysannat, parce qu'elle ne veut pas parler du présent. Non qu'elle ait peur des conflits qui s'y font jour. Parce qu'elle veut peindre une identité antillaise qu'elle croit menacée de mort devant la montée du "modernisme". Les ennemis de Simone Schwarz-Bart ne sont pas l'Exploitation ou le Capitalisme, mais la Civilisation Occidentale dont l'expansion détruit les cultures des peuples non-occidentaux. C'est encore une fois d'une revendication culturelle qu'il s'agit. Malgré leur misère et leur dénuement, Simone Schwarz-Bart aime ses personnages, car leur mode de vie, leur philosophie étaient différents de ceux de l'Europe. C'est une profonde angoisse que son roman exprime : Voila ce que nous étions et qu'allons-nous devenir ?

En bref, le passé est devenu notre refuge. Il a longtemps constitué un problème, mais l'intervalle qui nous en sépare lui a ôté tout caractère douloureux. Césaire a tenté d'en faire un mythe. Il est en fait devenu folklore. S'y référer n'est pas simplement une excuse pour éviter certaines luttes. C'est que cette part de nous-même devenue indolore nous semble l'antidote du présent où chaque jour, nous nous dépersonnalisons davantage. Le piège dans lequel Simone Schwarz-Bart se débat est le nôtre.

Nous n'avons pas parlé, on le voit, de Mayotte Capécia dont l'ouvrage fit quelque bruit en 1948. Tour à tour Etienne, Saintville et Fanon l'ont attaquée. N'est-ce pas lui faire beaucoup d'honneur ? Que dépeint "Je suis martiniquaise" ? Une aliénation de type primaire : l'attrance pour un Blanc parce qu'il est Blanc, donc supérieur. Mayotte Capécia le dit avec une sorte de naïveté.

"Je ne pourrais aimer qu'un Blanc, un blond
avec des yeux bleus, un Français" (128)

Pauvre Mayotte ! C'est une victime, incapable de se libérer des idées reçues et des préjugés. Elle est heureuse d'avoir une grand-mère blanche ; elle désire éclaircir la Race. Ce sont des désirs simplistes, pathétiques. Bien des Antillais les ont enfouis au plus profond de leur coeur et trouvent donc leur porte-parole dans Mayotte. C'est un aspect de la réalité antillaise qui s'exprime, l'aspect le plus banal et non le moins courant.

En résumé, les femmes écrivains antillaises sont-elles dignes de leurs soeurs qui silencieusement ont fait avec les hommes l'histoire antillaise ? Sont-elles des porte-voix véridiques ? Consciemment ou non, elles ont posé tous les problèmes : aliénation, haine de soi-même, désir de fuir vers le monde blanc, tentation de l'exotisme, refuge dans le passé. Si différentes qu'elles soient, elles se rejoignent sur de nombreux points. En particulier, elles s'accordent à déplorer, à dénoncer l'émasculation du mâle antillais et la difficulté d'édifier l'avenir avec lui. En même temps, elles refusent de le condamner, car elles le savent, il est la principale victime de conditions socio-économiques. La valeur littéraire de leurs ouvrages est inégale et sous cet angle, il serait facile de critiquer Suzanne Lacascade et Michèle Lacrosil. Mais nous choisissons de privilégier le contenu de leurs écrits, de les considérer comme des témoignages, des pièces à verser au dossier.

On nous reprochera sans doute de n'avoir point parlé de certaines femmes dont la production est quelquefois abondante. Par exemple, Florette Morand, ou Marie-Magdeleine Carbet. C'est qu'à notre avis, ni la forme ni le fond de leurs écrits ne mérite qu'on s'y attarde longuement ; ils ne présentent pas grande originalité. Sans doute,

devons-nous faire mention de Suzanne Césaire qui avec son mari, fonda la revue Tropique. Mais son effort culturel se confond avec celui d'Aimé Césaire et elle ne nous a laissé que des articles fort pertinents, il est vrai, dans les limites d'une revendication culturelle.

"Allons, la vraie poésie est ailleurs. Loin des rimes, des complaints, des alizés, des perroquets. Bambous, nous décrétons la mort de la littérature doudou. Et Zut à l'hibiscus, à la frangipane, aux bougainvilliers. La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas" (129)

Nous regrettons que Suzanne Césaire n'ait pas mis de telles idées en pratique. Etre la femme d'un grand homme est peut-être une vocation suffisante.

- CHAPITRE IV -

Joseph Zobel ou l'amorce d'une dénonciation du
stéréotype

"... Je dis qu'il nous faudra faire cesser tout
ça, changer tout ça, arranger tout ça.
Oui, recommencer, pour mettre nos plants et
semier des grains à nous et pour nous-mêmes"

Diab' -La

L'oeuvre de Zobel tourne autour d'un quadruple postulat apparemment
contradictoire.

La Terre est salut - la Terre est malédiction.

Le travail de la Terre est saint - Le travail de la Terre est malédic-
tion.

En réalité, la contradiction n'est qu'apparente. La terre est
salut quand elle appartient à celui qui la cultive. Elle est malédic-
tion quand elle appartient à l'Usine ou au Béké. Le travail de la
Terre est saint quand il nourrit celui qui la cultive et sa communau-
té ; il est maudit quand il enrichit l'usine ou le Béké et que le
cultivateur meurt de faim.

C'est dans "Diab' -là" que le premier et le troisième postulats
sont développés. Dans le village du Diamant, un inconnu arrive un

soir qui dit s'appeler Diab' -là. Au Diamant, les hommes sont traditionnellement pêcheurs. Il faut aller jusqu'à Trois-Rivières pour se procurer des légumes. La terre est réputée aride. Mais en vérité, on n'en sait rien. Même ceux qui en possèdent des lapins ne la cultivent pas. Diab' -là, quant à lui, entend cultiver la terre, et au milieu de l'incrédulité générale s'attelle à cette tâche. Il est aidé par Fideline, vaillante négresse, car il l'explique.

"- On a beau dire, cé une femme qui pilote
un homme, cé une femme qui le mène à Dieu
ou au tonnerre de Dieu !" (130)

Très vite, sous l'impulsion de ses bras de fer, la terre s'ouvre, les légumes apparaissent. Grâce au produit de leur vente, Diab' -là et Fideline achètent de la volaille, des cabris, des moutons qui pourraient donner des pouliches, des taureaux, des génisses... Ils se nourrissent, ils nourrissent le village. Au Diamant désormais pêche et culture de la terre sont réunies. Le village peut commencer une nouvelle vie.

On s'en aperçoit, c'est d'une fable qu'il s'agit, mais point d'une fable innocente et ce n'est pas pour rien que Diab' -là fut interdit par la censure du représentant du gouvernement de Vichy aux Antilles.

".. Donc, j'ai dû vivre comme les autres :
aller dans les cannes, sarcler, dépailler,
faire la récolte, souffrir pour rien et
toujours faiblir et toujours descendre jus-
qu'au ras de la terre... Cé de là que j'ai
compris, et j'ai dit : "Merde !" et j'ai fi-
chu le camp. Cé pas ainsi que je voulais ai-
mer la terre !" (131)

La terre n'appartient pas au cultivateur : il n'est qu'un outil mal traité et cela explique qu'il soit amer, désenchanté, paresseux. C'est là la "malédiction du nègre". Tout changera quand la terre sera au travailleur comme la femme est à l'homme.

".. quand moi, j'ai serpé, boucané, mayoumbé de toute ma sucur, qu'est-ce que j'ai ? Eh bé, je suis raide de fatigue. Bon. Mais cette fatigue là, cé de la joie qui entre là, cé pas comme l'autre qui ost la misère. Cette fatigue là, cé de la joie qui s'engouffre dans le plein de mon coeur". (132)

Zobel tente d'illustrer la grande vérité selon laquelle c'est l'esclavage, ce sont les conditions socio-économiques qui font le nègre, que nous devons oeuvrer à sa disparition et que d'ailleurs il disparaîtra. Le commandement schoelcherien : travaillez, progressez, prend sous sa plume un autre sens. Il s'agit plus de travailler pour le profit d'autrui ; il faut au contraire refuser cette sujétion. A la limite, Diab' -là débouche sur la réforme agraire. C'est donc un univers dominé par l'espoir que Zobel nous dépeint et non plus par une fatalité morbide comme chez Simone Schwarz-Bart. Le village du Diamant n'est pas fondamentalement différent de Fond Zombi, mais il est baigné d'un éclairage nouveau.

Si la buvette "les Sept Péchés" continue d'être le pôle d'attraction des hommes, c'est plutôt pour son atmosphère de fraternité chaude et gouailleuse. Aucun esprit de médisance ou de dénigrement. On y accueille l'étranger. On l'aide. Peu d'événements animent les jours. Le passage de la Postale. La messe du Dimanche. L'après-midi, on écoute le gramophone de Man Sonson.

"Man Sonson vient poser son gros gramophone à cornet vert sur la petite table. Puis ses deux filles apparaissent, en toilette légère, s'installent impassibles et langoureuses, dans les berceuses. Après un temps, Hérélise, l'aînée, se lève, choisit un disque minutieusement et, tournant la manivelle d'une main pincée, pose le diaphragme, ouvre le concert" (133)

Parfois, le Samedi on "lance le bouquet" au cours d'un bal ; l'accordéon alterne avec la guitare et les couples tourbillonnent. Dans cet univers idyllique, le malheur pointe parfois : une barque ayant à bord deux hommes et deux enfants disparaît en mer, mais c'est là un malheur d'une autre nature, celui qui s'attache à la condition même de l'homme. Ce n'est pas hasard si Zobel situe son histoire dans un village de pêcheurs ; c'est qu'à ses yeux, le travailleur de la mer, maître à son bord, a déjà le moyen de dominer son destin. "Il y a deux grands champs, la terre et la mer" et ils doivent être mis à la disposition de l'homme, pour son meilleur profit. Dans cet univers régénéré par un travail librement consenti dont Diab' -là est le premier prototype, la femme n'a plus à craindre trahison ni désertion et Fideline qu'Amant et Léon ont successivement abandonnée, malgré ses nombreuses qualités, peut donner sa mesure.

"Quant Fideline eut soigneusement disposé dans l'herbe son panier de gombos, ses trays de radis et de laitues, sa corbeille de tomates, ses sacs de maïs et de pois, ses lots de gros légumes et de concombres, le tout à l'ombre du gros amandier, elle se campa au milieu.

Et c'est là, dans cet étalage de taches vives et fraîches, plus rayonnant qu'une parure, debout en sa robe d'indienne relevée et drapée par devant, la tête solidement nouée pour être bien à ses affaires, c'est là que Fideline était belle". (134)

Zobel est pleinement conscient du piège que représente l'instruction, l'éducation s'il n'entend nullement faire l'apologie de l'ignorance et opposer victorieusement l'illettré à l'homme instruit. Entendant un enfant du village réciter une leçon de géographie sur les fleuves de France, il en profite pour condamner "un système d'éducation dont il sent à même sa peau toutes les erreurs et les stupidités". L'instruction est dangereuse parce que telle qu'elle est à présent conçue, elle détourne l'Antillais de son peuple et de lui-même.

"Mais oui, nos nègres ici se contentent de franchir quelques barrières et de tourner le dos aux leurs.." (135)

Réforme agraire, réforme de l'enseignement, conditions nécessaires à la naissance d'un homme nouveau.

Il faut reconnaître que l'histoire est assez simpliste, que la justesse du postulat de base ne lui confère pas une parfaite véracité, que l'apologue est transparent. Ce qui transfigure cette oeuvre, en fait à nos yeux une classique de la littérature antillaise, c'est l'amour que Zobel porte à sa terre, aux gens qu'elle porte, à leurs coutumes. Personne, nous semble-t-il, n'a décrit le petit peuple antillais avec cette tendresse. Sa plume se fait lyrique pour dépeindre un "trempage à la morue" ou un court-bouillon de poisson.

"Ensuite, sur l'offre de l'hôtesse, Capitain' -là se sert une belle queue du couronné, si grasse, que la peau, gélatineuse et gonflée, s'écorche à la rudesse de la cuiller de fer. Puis il arrose le tout de quelques cuillerées de la sauce existante, et il migane l'igname douce avec la sauce vive, en une pâte dorée, onctueuse et grasse". (136)

Exotisme, nous dira-t-on ? Non. Littérature de terroir.

L'écrivain aime profondément ce dont il parle ; il n'a pas de souci de le justifier à l'intention d'un interlocuteur hostile ou sceptique. Son premier public, c'est lui-même. Diab' -là, c'est un rêve, le rêve d'un lendemain meilleur.

La Terre est malédiction : le travail de la Terre est malédiction. Ces deux postulats sont illustrés dans La Rue Cases-Nègres. M'man Tine est le personnage central du roman.

"Je prenais... un réel plaisir à suivre les courbes de son vieux chapeau de paille à la forme écrasée par son panier, au bord délavé ramolli et ondulé par les pluies, et rabattu sur son visage à peine plus clair que la terre de la plantation". (137)

Classiquement, c'est elle qui élève José, le narrateur, pendant que sa mère Délia se loue en ville. Nous savons déjà ce que nous allons trouver dans La Rue Cases-Nègres : travailleurs aux abois, jouant aux dés, dépensant leur maigre paie à la boutique du gérant, femmes

abandonnées et accablées d'enfants, bâtards, quimboiseurs, dormeuses. Nous savons déjà que la description de l'univers culturel tentera d'être complète : réunions où l'on "tire" des contes, fêtes de Noël semi-païennes, veillées mortuaires. Si elle ne contenait que cela, La Rue Cases-Nègres serait un roman attachant, marqué du sceau de la sincérité.

Mais en fait, plus que la peinture d'un univers rural, c'est celle d'un processus de rupture avec cet univers. Plus que la fin d'une vieille négresse, victime de la canne, c'est l'amorce de l'aliénation d'un enfant qui nous est présentée. A la limite, c'est d'une double mort qu'il s'agit : mort physique de m'man Tine, mort de José à ce que par elle, il aurait pû être et initiation à une nouvelle forme d'existence.

Tout commence -et tout s'achève- quand José entre à l'école. M'man Tine, Grand-mère avisée n'a pas dépensé "les quatre sous" que lui envoyait Délia, sa fille et peut acheter à José l'indispensable. D'un coup, José découvrira qu'il se tient aux derniers barreaux de l'échelle sociale. Lui qui n'a jamais évolué que parmi des nègres "noirs comme la misère" découvre les mulâtres, l'embryon de la petite-bourgeoisie : la maitresse, Mme Léonce, la mère de certains de ses amis. Mais José n'est pas Sapotille, car il est protégé par la liberté que lui confère sa pauvreté même. Il le voit très vite : le monde petit-bourgeois est un monde ligoté, baillonné, où les enfants sont soumis à des tâches inutiles et contraignantes. Mais s'il n'envie pas les enfants de la nouvelle classe sociale qu'il découvre, il se détache de ses anciens compagnons de jeux, malgré lui.

".. Depuis que j'allais à l'école, il n'existait presque plus de contact entre eux et moi. Presque plus d'amitié, nous avons des scrupules à nous fréquenter. Nous étions, me sem-

"blait-il frappés mutuellement d'une sorte de complexe d'infériorité". (138)

D'une certaine manière, il entraîne m'man Tine avec lui puisqu'à cause de lui, elle va s'installer au bourg ; mais en même temps comme elle continue d'aller travailler la canne à Petit Morne, il participe à sa destruction en lui causant un surcroît de fatigue.

Oui, la canne, le travail de la terre pour le profit du béké sont malédiction.

"Je renie la splendeur du soleil et l'envoûtement des mélopées qu'on chante dans un champ de canne à sucre. Et la volupté fauve de l'amour qui consume un vigoureux mulâtier avec une ardente négresse dans la profondeur d'un champ de canne à sucre". (139)

Mais la misère du bourg est aussi sordide, les habitants de la Cour Fusil aussi répugnants, misérables. L'univers de José s'est élargi, sans que, pour qu'autant il en ait les clés. Ces clés ne lui seront données qu'à son arrivée à la ville. C'est comme une pyramide dont partant de la base, il découvre peu à peu le sommet ; les békés de la Route Didier chez qui se loue sa propre mère, indolents, pratiquement invisibles derrière l'armée de leurs domestiques. Ce sont eux qui plient m'man Tine sous le soleil et les averses ; ce sont eux qui par canne à sucre interposée, sont responsables de sa mort. Et la plus grande découverte de José, c'est que les nègres des villes ne sont pas moins esclaves que les nègres des champs. La grande différence entre eux :

"Ceux de la rue Cases-Nègres et de Petit-Bourg,

tels des forçats, trimaient et s'épuisaient au profit de l'espèce des békés, ils les subissaient douloureusement, mais ils ne les portaient pas dans leur coeur. Ils ne se prosternaient pas devant eux. Tandis que ceux de la Route Didier formaient une catégorie dévouée et cultivaient avec dévotion la manière de servir les békés". (140)

José est protégé de cette aliénation, du désir d'être blanc, par l'amour qu'il porte à sa grand-mère et la connaissance qu'à présent il a des raisons de sa mort. La connaissance qu'il a d'avoir affaire à des bourreaux, voire des meurtriers le protège de l'envie, de la haine de lui-même. C'est dire que m'man Tine le protège encore. José est surtout un témoin, un oeil qui observe la condition de vie dans les villes après avoir petit enfant, connu celle des campagnes. Si, pas un instant il ne croit à la malédiction du nègre et ne se lamente là-dessus, c'est le processus de son initiation a été bénéfique. Il a compris que le béké n'est pas d'essence supérieure, mais nourri du sang, de la sueur du nègre mêlé au suc de la canne ; il peut chiffrer la Route Didier, antithèse de la Rue Cases-Nègres, en souffrances, en désespoirs, en morts stériles. Il sait que la puissance économique est à la base de l'apparente supériorité raciale. Le propos de Zobel sans emphase est démystificateur.

Il faut opposer La Rue Cases-Nègres à Pluie et Vent sur Télumée Miracle. Dans le second ouvrage, des personnages dominés par la fatalité, subissant bravement leur destin. Dans le premier, un héros qui peu à peu, comprend le jeu des forces qui l'oppriment. On connaît les théories de Paulo Freire, sur l'éducation libératrice, c'est-à-dire qui comporte une dénonciation des situations d'aliénation et l'annonce de la capacité de tout groupe à maîtriser son devenir. José

enfant pauvre, enfant sans père parvient à s'éduquer tout seul dans ce sens.

Il est révélateur que m'man Tine meure alors que José atteint son baccalauréat, c'est-à-dire au moment où la porte semble s'ouvrir pour lui sur un monde nouveau. Apparemment il a obéi à Schoelcher, mais c'est malgré lui, poussé par sa mère et sa grand-mère --, sans jamais croire qu'il avait une tare à racheter. La mort de m'man Tine est aussi sa mort à lui avant que d'être sa naissance au nouvel monde vers dans lequel il s'inscrira.

"Ses mains.

C'étaient ses mains qui m'apparaissaient sur la blancheur du drap. Ses mains noires, gonflées, durcies, craquelées à chaque repli et chaque craquelure incrustée d'une boue indélébile. Des mains encroûtées, déviées en tous sens ; aux bouts usés et renforcés par des ongles plus épais, plus durs et informes que des sabots de je ne sais quelle bête ayant galopé sur des rochers, dans de la ferraille, du fumier, de la vase.

Elles n'avaient jamais été belles, évidemment ; elles avaient essuyé tant de macules, tiré et soulevé tant de fardeaux. Et quotidiennement pincées, éraflées, et cramponnées au manche de la houe, en proie aux morsures des feuilles de canne, pour creuser la Route-Didier". (141)

Qu'on ne s'y trompe pas ! Ce n'est pas seulement la description sentimentale d'une vieille femme sur son lit de mort. C'est l'affirmation que sa laideur sur la blancheur du drap, sa fin sont la conséquence d'un processus économique.

On s'inquiétera sur l'avenir de José. Malheureusement "La Fête à Paris" ne tient pas les promesses de La Rue Cases-Nègres, tant du point de vue de la forme que du fond. Qu'importe ! Certes, José amorce un processus de survie individuel, d'accomodement avec un système dont il a, mieux qu'un autre, vérifié la nocivité. C'est que Zobel, contrairement à ce qu'a écrit Corzani, ne vise pas dans La Rue Cases-Nègres à écrire un roman didactique. C'est une expérience vécue qu'il nous livre qui n'a pas la perfection achevée d'une théorisation.

A notre avis, il faut se garder de considérer Zobel comme un "écrivain régionaliste", attachant, savoureux, mais somme toute mineur. La simplicité de son style surtout comparé à l'extrême virtuosité de Simone Schwarz-Bart, l'absence d'emphase du propos, ce refus de didactisme que nous venons de mentionner ne doivent pas faire illusion. Zobel, peut-être par ses origines directes, a résolu la contradiction de l'écrivain antillais : comment parler du peuple et comment parler au peuple sans se livrer à des reconstitutions habiles, mais artificielles, parce qu'il l'aime et que sous l'habit qu'il porte à présent, il n'a jamais cessé d'être l'enfant de m'man Tine. Il y a diverses façons d'aimer : on peut aimer ce dont on se sent étranger à tout jamais. On peut aimer ce dont on ne se console pas d'avoir dû se séparer. Avec le remords de n'avoir rien pu pour éviter la séparation. C'est peut-être cette forme d'amour qui est celle de Zobel. La plupart d'entre nous se détournent de m'man Tine. Nous en avons honte. Elle nous est gêne et fardeau.

Les Lougandors de Simone Schwarz-Bart sont des m'man Tine sublimées rachetant par leur caractère exceptionnel de "négresses à deux coeurs" l'ingratitude et l'humiliation de leur condition. M'man Tine n'est rien de tout cela. Elle est tout bonnement une paysanne de chez nous.

- CHAPITRE V -

Glissant : Obscurité et Antillanité

"Dis-moi le passé, papa Longoué !

Qu'est-ce que c'est, le passé ?

"Le Quatrième siècle"

On parle beaucoup de l'Antillanité de Glissant. Des exégètes se penchent sur son oeuvre et tentent de l'élucider à l'intention du lecteur moyen, car en prose comme en poésie, Glissant se laisse difficilement approcher.

On oppose généralement l'Antillanité -concept dont il est l'auteur- à la Négritude de Césaire. On s'accorde à dire qu'elle correspond à une phase seconde au cours de laquelle l'Antillais aurait pris conscience de sa "complexe hérédité" et se détacherait de l'exaltation césairienne de l'Afrique pour ne se vouloir qu'à "sa propre ressemblance". Pour nous qui ne voyons guère dans Césaire d'exaltation de l'Afrique, mais nous l'avons dit, une magnification du stéréotype du nègre, une tentative de donner au noir antillais fierté de ses origines, nous avouons notre perplexité. Aucun écrivain ne nous paraît plus antillais que Césaire, porteur de tous les conflits de la terre antillaise, de son angoisse et aussi de son impuissance. L'échec politique de Césaire, dont il n'est pas lieu de parler ici, nous paraît symboliser l'échec même des Antilles dans la recherche d'une solution à leurs multiples problèmes. Considérer donc la Négritude de Césaire comme une valorisation de l'Afrique nous paraît tenir un propos non seulement simplificateur, mais encore erroné. Nous avons déjà dit ce que nous pen-

sions de la Négritude qui réagit au colonialisme avec les moyens de l'idéologie coloniale, qui croyant refuser accepte en fin de compte. Mais il ne faut pas oublier que le groupe noir, majoritaire nous ne cesserons pas de le rappeler, est le seul qui soit venu dans les îles en tant qu'esclave et le seul qui ait à assumer une telle hérédité ? Il en découle qu'au sein de cette culture métisse que semble prôner Glissant, il faut souligner son apport, car la tendance est de l'inférioriser, voire de le négativiser. Culture métisse certes, mais dont toutes les composantes ne semblent pas également valables. Il ne faut pas escamoter le fait que le groupe noir a longtemps semblé le plus culturellement démuné.

"Il y a une valeur sûr. Tout notre peuple. Une grande immense signification. Presque tous les peuples du monde se sont rencontrés ici. Non pas pour une journée ; depuis des siècles. Et voilà, il en est sorti, le peuple antillais. Les Africains nos pères, les engagés bretons, les coolies hindous, les marchands chinois". (142)

Voilà une juste énumération des vagues d'immigrants dans les Antilles, encore qu'historiquement, il aurait fallu placer en premier lieu, les "engagés bretons" ! Mais elle ne peut prétendre à résoudre le problème de l'identité antillaise tant que les "Africains nos pères" ne seront pas intégrés sans équivoque, tant qu'ils symboliseront la part d'anti-humanité en nous. Croyant critiquer Césaire qu'il accuse un peu à tort de trop privilégier l'Afrique, Glissant, en fait, le méconnaît et le métissage qu'il vante, risque de n'être qu'une imprécise alchimie.

D'autant plus imprécise que l'Antillanité est un devenir. Glissant pense que le peuple antillais n'aura d'identité qu'une fois libé-

ré de sa triple dépendance culturelle, politique et économique, ne pourra la définir tant que "la Martinique (la Guadeloupe) n'aura pas maîtrisé son espace-temps".

"...l'espace-temps n'est pas vécu globalement comme sécurisant - l'impact de la non-sécurisation est totale, il n'est ni ouaté, ni diffusé, ni différé, enfin les groupes sociaux ne sont pas au niveau de leurs structures vécus ni acceptés en tant que tels car ils ne sont pas ressentis dans leur structuration comme résultant d'une histoire libre et contrôlée en tant que telle". (143)

Pour lui, l'insulaire des Antilles a le sentiment d'être de "passer sur sa terre", de ne pas la posséder, de même qu'il n'a pas de "tradition collective", car son "histoire fut raturée". En clair, Glissant subordonne la naissance de la culture et de l'identité antillaise à la lutte. On peut lui répondre par les phrases d'Amilcar Cabral.

"La culture s'avère être le fondement même du mouvement de libération et seuls peuvent se mobiliser, s'organiser et lutter contre la domination étrangère les sociétés ou groupes humains qui préservent leur culture". (144)

Mais ce serait s'engager là dans un débat sans issue, et nous nous bornerons à étudier comment Glissant se propose de remédier aux maux des Antillais, comment il prétend oeuvrer au devenir de leur culture et de leur identité.

Ces sociétés qui ne "maîtrisent pas leur espace-temps", qui ne le "vivent pas globalement comme sécurisant", qui manquent de confiance

ce dans leur propre futur et de densité sur leur propre terre, sont on s'en doute, des sociétés malades. Ce sont des sociétés déséquilibrées auxquelles une thérapeutique est nécessaire. L'écrivain est celui qui se charge de cette thérapeutique, qui se fait "psychiâtre collectif".

"...l'intellectuel qui aura nécessairement été au point de départ de cette thérapeutique globale s'en trouvera à son tour équilibré, pour rencontrer enfin la volonté commune désormais élucidée et stable dont l'absence lancinait en lui comme une secrète mort". (145)

Et Glissant va plus loin, expose en détail la thérapeutique qu'il juge nécessaire. Historicisation, action culturelle, praxis politique... Comme on le voit, nous ne sommes pas très loin de la triple ambition de Césaire. Glissant met surtout l'accent sur ce qu'il appelle "historicisation du problème".

"C'est en connaissant son passé que, dans nos pays, on échappe à l'ambigu traumatique des refus et des rejets inconscients. La mémoire historique, dans ces pays où l'histoire a été et continue d'être un combat sans témoins, arme la collectivité d'une décision nouvelle, et lui permet de dépasser les rejets inconscients de structure, précisément en l'autorisant à réfléchir concrètement sur la nécessité des structures et à décider concrètement d'en créer de nouvelles". (146)

C'est ainsi que doit se comprendre "Le Quatrième Siècle", cette

fresque des Longoué et des Béluse.

D'une manière ou d'une autre, tous les écrivains que nous avons étudiés jusqu'ici se sont attaqués au problème du passé immédiat et du passé lointain des Antillais —à l'exception peut-être de Zobel dont le présent était reproduction du passé par l'asservissement continu de m'man Tine. Glissant donc n'innove nullement. Son originalité est peut-être dans sa manière d'envisager l'histoire considérée, non plus comme une succession de faits, mais de sensations, de sentiments et d'impressions...qu'il s'agit de revivre. C'est là la cause de son obscurité. Car il vise à un langage suprarationnel, qui atteigne aux profondeurs du subconscient antillais. Le "Quatrième Siècle" ne se veut pas roman historique, mais par son refus de la rationalité et de la logique-mythe d'origine et aussi par sa volonté d'enraciner l'homme à sa terre. C'est le sens du cri de Mathieu Béluse au vieux Longoué :

"Plus vite, papa, plus vite, çà c'est connu,
j'ai lu les livres" (147)

C'est qu'il importe d'aller plus loin que la connaissance que donnent les livres, en grande partie parce que les livres ont été écrits par l'Autre et font obstacle à la possession de la terre, de l'espace.

Il est impossible de résumer Le Quatrième Siècle. Disons seulement qu'à travers des générations de Longoué et de Béluse, leurs affrontements, leurs amours, leurs haines, c'est le combat des marrons et des esclaves obéissants qui est peint, l'effort de dépasser cette opposition pour atteindre une unité forgée précisément à partir de ces contrastes et de ces oppositions.

"Et les terres rouges s'étaient mélangées aux terres
noires, la roche et la lave aux sables, l'argile au
silex flamboyant, le marigot à la mer et la mer au

ciel : pour enfanter dans la calebasse cabossée sur les eaux un nouveau cri d'homme, et un écho neuf". (148)

De l'univers antillais à faire naître, à reposséder, Glissant n'exclut pas les békés, maîtres de Béluse et ennemis des Longoué contre qui ils se sont rebellés, mais dont "ils ont aussi écouté la voix en cherchant à l'imiter sans jamais y parvenir". En réalité, la vie des maîtres et celles des esclaves est tellement mêlée que Mme Senglis békée, conçoit un fils sans trop savoir comment, en attendant que l'esclave qu'elle a voulu reproducteur, engrosse la fille qu'elle lui a choisie; comme si deux attentes se confondaient en elle et comme si son enfant était aussi celui de Béluse.

"Je t'ai nommé Béluse, et je t'ai alloué une femelle. Non, non, non, une femme. Disons une femme. Te voilà à peu près seigneur et maître de ton foyer. Que ferons-nous de la plantation si tu n'engendres pas ?" (149)

Chacun à sa manière, le maître et l'esclave, le béké et le nègre font l'espace antillais. Le Quatrième Siècle contient dans une certaine mesure une apologie du marronnage, de même qu'une amorce de revendication politique.

"Il n'amène à rien d'avoir un peu de terre, quand toute la terre n'est pas à nous". (150)

Mais le propos est précisément de ne rien privilégier, de ne rien prescrire, de restituer une histoire jamais vécue collectivement mais "comme un combat sans témoins". Il va sans dire que les personnages

de ce roman n'ont aucune épaisseur psychologique. Ils sont d'abord des noms sonores, Melchior, Liberté, Apostrophe, ou inattendus, Anne pour un garçon... Ils ont ensuite des attitudes de refus, nous l'avons dit, ou d'obéissance. Leurs amours, leurs haines, leurs meurtres mêmes se placent sur un plan symbolique, abstrait. De cette galerie d'ombres émergent ici ou là des quimboiseurs ou plus exactement une lignée de quimboiseurs issus du clan Longoué. Car à l'intérieur du marronnage, Glissant attribue au quimboiseur une fonction importante, voire essentielle.

"C'est en principe le dépositaire d'une grande idée : celle du maintien de l'Afrique et par voie de conséquence, d'un grand espoir : celui du retour à l'Afrique". (151)

Cependant comme l'espoir du retour à l'Afrique est vite "raturé", le quimboiseur va se trouver dépossédé de sa fonction et verser dans "un charlatanisme délirant". Ce charlatanisme aurait été évité si l'Antillais avait pu s'enraciner dans son nouvel espace, ce qui n'a pu selon Glissant se réaliser. Et c'est sans doute la raison pour laquelle le vieux Longoué, s'éteindra sans descendance, symbolisant l'avachissement et la disparition d'un pouvoir.

Glissant n'échappe pas aux stéréotypes puisqu'il divise ses personnages en deux clans, les marrons et les esclaves de plantation et que cette dichotomie répond au choix proposé par le maître "Obéir ou refuser". Ce monde qu'il prétend restituer, demeure celui où les êtres se définissent par rapport à l'ordre du maître ; il demeure manichéen, simpliste, même si par le jeu des amours et des désirs, Glissant prétend réduire les distances. En somme la relecture du passé antillais tourne court. Nous n'y voyons introduit aucun éclairage nouveau et la virtuosité technique ne saurait masquer le conformisme, voire la super-

ficialité du propos. Le Quatrième Siècle qui prétend aller plus loin que les livres et la connaissance qu'ils donnent, n'est en fin de compte qu'un récit qui se veut poétique et hautement signifiant, mais dont la portée demeure très faible.

Chronologiquement, nous aurions dû parler d'abord de La Lézarde qui fut publiée dès 1958. Mais traiter d'abord du Quatrième Siècle obéit à une autre logique qui tient à l'intention du propos de l'auteur.

Nous avons vu que Glissant parallèlement à "à l'historicisation du problème" proposait une action politique. Cette action politique est le thème de La Lézarde. Dans son Anthologie des Romanciers et Conteurs négro-Africains, Léonard Sainville écrit :

"La Lézarde se raconte peu. Il est fait d'états d'âmes, d'invocations, d'exclamations et de fulmination". (152)

Il dit vrai !

Un groupe de jeunes gens aux noms sonores comme ceux du Quatrième Siècle, Thaël, Mycéa, Mathieu, Margarita...décident de mettre à mort, Garin, l'homme du pouvoir colonial. On peut donc supposer que ces jeunes gens ont déjà repris possession de leur passé et s'apprêtent dès lors à s'emparer de leur espace.

"Par un accomplissement, une nécessité inexorables, toute cette génération avait abandonné la naïve crédulité des anciens, dépouillé le vêtement de l'illusoire ressemblance, pour affirmer enfin que l'homme d'ici n'était qu'à sa propre semblance". (153)

Le meurtre est commis par Thaël qui est aussi le plus jeune du groupe, après de longues discussions.

"Ainsi vous êtes venus me chercher pour accomplir votre ouvrage. Vous avez peur du sang qu'il faut répandre. Je suis votre ami, et vous me dites : tuez cet homme. Et voilà, je le tue. Et après ? Un autre viendra. Et un autre, et un autre..." (154)

Il semblerait que ces phrases de Thaël contiennent une critique sur la validité, l'efficacité d'un acte isolé, à ses critiques cependant ses amis ne répondent pas. Le meurtre a donc lieu, de façon assez particulière sans que l'on puisse définir la part à faire au hasard, à l'accident et à la décision de Thaël. Il semble que la mort de Garin soit d'une grande importance sur le plan politique, mais cette importance n'est pas précisée. Peu après cette mort et la victoire non nommée qu'elle entraîne, survient une autre mort, celle de papa Longoué, personnage commun aux deux ouvrages.

"Il est parti, le vieux nègre !

Papa Longoué est bien mort !" (155)

Papa Longoué symbolise dans La Lézarde comme dans Le Quatrième Siècle l'attachement à l'Afrique, auquel selon Glissant se résumerait la négritude de Césaire. En conséquence, sa mort doit logiquement se produire à la naissance du pays nouveau.

"Papa Longoué est mort, dit Mathieu avec rage.

Tant pis ! Il a duré, le bougre. La vieille Afrique s'en va. Vive papa Longoué. Il y a

autre chose aussi. C'était là son tort.

Il ne savait pas qu'il y a autre chose". (153)

Et les jeunes gens d'épiloguer sur cet "autre chose" qui disent-ils englobe papa Longoué, prend appui sur lui... La fin de l'ouvrage est l'émiettement du groupe dont certains vont poursuivre des études en France. Thaél cependant ne part pas ; il a pris femme en la personne de Valérie. Il remonte avec elle à sa case, mais à la suite d'un horrible accident, Valérie meurt avant d'avoir vraiment vécu. La Lézarde se veut roman politique sous son habit qui se veut, quant à lui, poétique. Mais le propos politique est si diffus qu'il est impossible d'y croire un instant. En particulier si la mort de Garin débouche sur un ordre nouveau, quel est-il ? Pourquoi n'est-il pas défini ? Etrange avenir que préparent ces jeunes gens qui classiquement s'en vont faire leurs études dans la métropole avec ce que cela implique d'inévitable aliénation ?

Disons-le nettement : l'ambitieux projet de Glissant d'être une sorte de thaumaturge, de psychiatre collectif nous semble loin d'être réalisé.

L'influence livresque de Fanon pèse lourdement sur Glissant. Nous disons bien "livresque". Glissant a lu Fanon, s'est pénétré de ses idées, en particulier de sa théorie sur les liens entre la culture et la lutte de libération. Pour Fanon, nous le verrons, la culture et par conséquent l'identité se modifient dans la lutte. Mais précisément Fanon était un combattant qui voyait pour ainsi dire se modifier sous ses yeux, l'image qu'un peuple colonisé avait de lui-même. Or Glissant amorce-t-il quelque lutte ? Ou pense-t-il que ses écrits soient le substitut à la lutte ? D'abord pour qui écrit-il ? Pour le peuple privé de "mémoire collective", "le passage sur sa terre" et sans densité ?

Ou pour une poignée d'intellectuels, habiles à relever dans son oeuvre les réminiscences de Proust ou de Faulkner ?

Nous n'avons pas la naïveté de lui reprocher d'écrire en français. Même si nous reconnaissons la validité des thèses de Dany Gisler sur la place à donner au créole dans les sociétés antillaises, la situation est telle que le français demeure le mode courant d'expression. Il n'en reste pas moins vrai que pour avoir accès à l'intimité du peuple, "aux profondeurs enténébrées de sa psychologie et de son subconscient", il faut avoir recours au créole. C'est dans le créole que le travailleur agricole comme le petit employé de bureau se reconnaissent et par le créole qu'ils peuvent formuler leurs revendications : il est révélateur par exemple que lors des événements de 1971, les murs se sont couverts de slogans en créole, dont l'un resté célèbre : "Kimbé red pa moli" qui équivaldrait au français "Ce n'est qu'un début, poursuivons le combat". Si donc un intellectuel prétend s'ériger en thérapeute du peuple, il doit en tout premier lieu s'interroger sur la langue à employer. Créole ou français ? Recourir à un français "supra-rationnel" véritable énigme pour non-initiés relève de l'inconscience ou de l'absurdité. Cela suppose en effet que le lecteur antillais a suffisamment de connaissance du français pour le comprendre quand bien même les règles classiques de son emploi sont violées, et son vocabulaire extrêmement recherché. Ou alors Glissant se veut le thérapeute de ses pairs, c'est-à-dire d'une frange d'intellectuels déséquilibrés eux aussi, mais vivant leur déséquilibre de toute autre manière et l'exprimant tout autrement que le peuple. Peut-on rêver thérapeute, psychiatre qui ne puisse communiquer sans barrière avec son malade ?

On nous dira que Césaire est "obscur". Il l'est dans le Cahier. Il l'est dans "Et les Chiens se taisaient" et dans les poèmes. Mais dans son théâtre, conscient de la nécessité d'atteindre à ses auditeurs, il simplifie volontairement sa langue au risque de décevoir certains. En outre, parallèlement à ces écrits, Césaire mène une action politique dont on peut contester la cohérence et l'efficacité,

mais qui est réelle. En un mot, l'oeuvre littéraire n'est pas le seul lieu de l'action de Césaire. Il semble au contraire, que Glissant la privilégie étrangement !

Il la privilégie puisqu'il la veut préparatoire à la prise de conscience de l'identité antillaise, identité qui ne naîtra, répétons-le qu'après guérison des traumatismes antillais, guérison permettant à son tour la lutte de libération. En clair, la démarche est la suivante : les Antillais ne se battront pour leur libération que lorsqu'ils en seront capables intellectuellement et psychiquement grâce aux efforts de leurs littérateurs-guérisseurs ! La thèse est difficilement défendable. Elle sonne un peu comme celle des puissances coloniales qui déclarent ne vouloir accorder l'indépendance aux peuples colonisés qu'après qu'ils aient fait preuve de leur maturité. La lutte politique est certainement la plus efficace des thérapeutiques, des catharsis ; et c'est à partir de ce combat et en ce combat que la culture pourrait naître avec l'identité qui la sous-entend. Subordonner l'Antillanité à la prise d'une indépendance équivaut peut-être à lui interdire de naître.

Une fois de plus nous voilà loin de la littérature. Cette fois encore, c'est l'ambition du littérateur qui nous entraîne. En fait, le rôle que s'assigne l'intellectuel est au coeur de tout débat sur la littérature antillaise.

L'intellectuel antillais est un privilégié et le sait. Dans sa mauvaise conscience, dans le malaise qu'il éprouve en face de son peuple, il prétend ne pas se détourner de lui et se servir de sa position pour oeuvrer à sa maturation ou à sa libération. Dans quelle mesure est-il sincère ? Dans quelle mesure joue-t-il un rôle ? Dans quelle mesure se prend-il à son propre piège ? C'est ici que le psychiatre pourrait intervenir avec efficacité.

Glissant semble prévoir les objections qu'on pourrait lui faire à propos de son utilisation de la langue française et y répond dans

1' Intention Poétique.

"Ma différence est en l'usage que je fais du concept non dans le refus (ou l'impossibilité) de l'abstraire. Dans ma manière de fréquenter passionnément cette langue non dans sa méconnaissance". (157)

Cette défense nous prouve amplement qu'il est engagé dans un dialogue avec les intellectuels européens, qu'il se défend d'une quelconque infériorité vis à vis d'eux et que sa "différence" d'avec eux se résume à un parfum, à une saveur presque exotique qu'il voit comme une suprême élégance. Sera-ce cela l'Antillanité ?

Nous ne parlerons pas de la poésie de Glissant. Un critique français déclare à son sujet

"Soudain le poète élève la voix la plus puissante qu'on ait entendu depuis St John Perse". (158)

St John Perse ! La comparaison ne manque pas d'intérêt, quand on sait d'autre part, l'admiration avouée de Glissant pour le grand poète. Il s'agit donc bien d'un art hermétique et hautain, élaboré pour une chapelle. Nous ne critiquons pas cette conception. Nous pensons seulement que Glissant, étant donné ses goûts et son tempérament, semble s'être fourvoyé en endossant l'habit du révolutionnaire, ou même simplement du théoricien politique.

Nous l'avons dit : il faut élucider le rapport de l'écrivain antillais avec son pays et son peuple. Nous pensons que dans le cas des écrivains antillais, il faut repenser la notion d'engagement, car tout Antillais qui prend la plume, n'accomplit pas un acte gratuit, destiné à satisfaire une impulsion personnelle. Il entend que justice soit rendue au monde auquel il appartient, et engage un dialogue avec un interlocuteur qu'il croit à priori, indifférent, ironique, hostile, ou méprisant. La différence de nature et de contenu des oeuvres provient d'appréciations opposées sur le monde que chacun entend défendre et illustrer.

Pour certains, il convient de convaincre l'interlocuteur privilégié qui dans tous les cas demeure l'Europe que le monde antillais est un monde de délices dont il est le seul dépositaire, qu'il est "ordre et beauté, luxe, calme et volupté". Il convient de persuader l'Europe qu'elle trouvera aux Antilles ce qu'elle désire trouver hors de ses frontières, une nature paradisiaque, et accessoirement des êtres humains sans complexité faits pour servir ou distraire ou procurer des plaisirs d'une nature particulière. Il serait absurde de prétendre que cette catégorie d'écrivains "n'aime" pas profondément sa terre, mais elle se trouve amenée à la voir avec un regard d'emprunt et à ériger en qualités fondamentales des accessoires. Elle mettra donc l'accent sur les balisiers, les hibiscus, les héliotropes, les arums ou le punch, les accras et la biguine. Elle ne méprisera pas le créole, mais elle en fera un gazouillis "exotique". Laissons parler Marie-Magdeleine Carbet.

"A la fois puéril et subtil, réaliste, brutal même, et poétique, rapide et sentencieux, inarticulé et cadencé, léger, zézayant et

lourd de sagesse" (159)

A cette description de la langue répond une description de celui qui la parle.

"On dit de l'Antillais qu'il danse en marchant comme il chante en parlant. Tant peuvent se couler, glisser, s'évanouir certains sens, certaines syllabes..." (160)

A sa manière, cette catégorie d'écrivains prétend détruire la mauvaise impression causée par le passé antillais et placer ses îles dans le concept universel. A cette catégorie se rattachent pêle-mêle Marie-Magdeleine Carbet déjà citée, les Thaly, Raphaël Tardon, Jean-Louis Baghio'o, Florette Morand, Gilbert Gratiant...

Pour d'autres, il importe au contraire de convaincre l'Europe qu'elle a, par la colonisation et auparavant l'esclavage, fait le malheur des Antilles. Il faut lui en faire honte, lui en donner le regret et le remords et la sommer de réparer ses torts, après en avoir pris conscience. Ces écrivains font donc de leur monde un portrait radicalement différent. Ainsi ils ne parlent de la nature que pour l'opposer à l'homme et voir dans sa splendeur même une insulte à la misère de ce dernier. Ils ne mentionnent ni punch ni biguine et quand ils le font, c'est en termes péjoratifs comme si c'étaient des symboles de la dégradation populaire. Guy Tirolien s'exclame.

"Nous obligerons la fleur sanglante du flamboyant
à livrer aux cyclones son message de feu ;
et dans la paix bleutée des aubes caraïbes
nos volcans réveillés cracheront des mots de soufre.." (161)

Cette deuxième catégorie d'écrivains voudrait donc ôter aux Antilles et aux hommes qui les habitent ce qui est supposé faire leur charme et dresser au contraire le catalogue de leurs laideurs. Mais tout comme la première, elle cherche à attirer l'attention de l'Europe et ne peint la condition de son peuple qu'en l'opposant au sien. Ainsi loin d'escamoter le passé antillais, elle ne cessera de s'en servir pour attiser la mauvaise conscience de l'Europe. A cette catégorie se rattachent évidemment Césaire, Tirolien, Niger, Sainville...

Dans les deux cas, on le voit, la réalité antillaise est modifiée en fonction du type de dialogue que les écrivains entendent entretenir avec l'Europe et l'Antillais n'est jamais l'interlocuteur de l'écrivain, même quand celui-ci s'en prétend le champion. Césaire n'échappe pas à ce piège. Voilà pourquoi il se croit tenu de se justifier dans le Cahier d'un Retour au Pays Natal.

"Ne faites point de moi cet homme de haine
pour qui je n'ai que haine
car pour me cantonner en cette unique race
vous savez pourtant mon amour tyrannique..." (162)

Certains écrivains se font illusion et affirment ne s'adresser qu'à leur peuple, lui donner de son existence un portrait fidèle et se faire l'écho de sa philosophie. Dans ce cas cependant, le portrait qu'ils vont brosser demeurera fidèle à certains critères et continuera de valoriser certains aspects qui semblent des données fondamentales de la réalité antillaise, mais ne sont que des traits dont la permanence s'explique par celle de certaines conditions socio-économiques. Nous l'avons dit dans notre Introduction et nous ne le répèterons jamais assez, si la civilisation antillaise présente ce caractère ludique (amour de la danse et de la musique, bien sûr, mais aussi goût de la plaisanterie, don de moquerie et de gouaille, sens de la répartie, op-

timisme et fatalisme simplistes), c'est qu'elle a été forcée de s'épanouir sous cette forme. Le mâle émasculé, grand blagueur et grand procréateur, la matrone se ceignant bravement les reins pour élever sa nichée qui fleurissent dans nos sociétés, sont appelés à disparaître et n'incarnent nullement l'homme et la femme des Antilles. La tendance à la médisance, l'individualisme forcené, le mépris des faibles et la passion de la réussite qui nous caractérisent, disparaîtront eux aussi. De même qu'au dix huitième siècle, il était absurde et dangereux de prétendre brosser un portrait du noir en se basant sur le comportement de l'esclave, de même faire le portrait de l'Antillais en s'appuyant sur ses attitudes présentes doit avoir caractère transitoire. Notre personnalité est un devenir. Rien ne nous prépare à être pleinement des Antillais, ni les livres que nous lisons dans notre petite enfance ni les films que nous voyons, ni la place que nous occupons dans notre univers dominé par l'étranger.

Dans une certaine mesure, l'analyse de Glissant n'est pas inexacte, puisqu'elle est inspirée de Fanon. Là où nous refusons totalement de la suivre, c'est lorsqu'il l'utilise pour s'ériger en thaumaturge par le biais d'une littérature qui est la plus parfaite illustration de ce dialogue malsain que certains écrivains antillais ne peuvent s'empêcher d'engager avec une certaine Europe. Dialogue malsain, car c'est la preuve de leur érudition que ces écrivains entendent donner en même temps, la preuve d'une assimilation colorée d'exotisme, d'une "différence" piquante et superficielle comme un parfum d'épice...

La négritude de Césaire n'a pas eu de résultats bien tangibles et ne pouvait en avoir, car elle était un concept trop négatif que ceux-là même qui prétendaient l'explicitier, ont déformé dans leur admiration naïvement paternaliste. Répétons-le, Césaire a été porté par une critique étrangère et ultérieurement desservi par une association avec Senghor devenu homme politique, qu'il n'a jamais ouvertement dé-

noncée. N'empêche que malgré ses contradictions et ses faiblesses, il domine de loin l'histoire présente de notre littérature. Il est sans contredit le plus beau fleuron de la civilisation du créole.

Si l'on, cependant, le fait remarquer aux
personnes qui, il faut le dire, sont
souvent, dans certaines très rares occasions, à
l'origine de ce qui s'appelle l'histoire, à savoir
celles qui ne peuvent être considérées par les autres
comme l'histoire...

— Fin de l'ouvrage —

Frantz FANON

IIIème PARTIE

La Civilisation du Marron

"Allons, camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose. Nous pouvons tout faire aujourd'hui à condition de ne pas singer l'Europe, à condition de ne pas être obsédés par le désir de rattraper l'Europe..."

- Frantz Fanon -

- CHAPITRE I -

Frantz FANON

Devons-nous d'abord nous justifier de parler de Fanon, parce qu'il n'est pas un littérateur au sens strict du terme ? Il n'a pas écrit de poésie ou d'ouvrages de fiction ; il n'est l'auteur ni de tragédies ni de comédies. Mais en premier lieu, quelle prose est plus belle que la sienne ? Plus forte et vivante ? Ensuite et c'est plus important - qui mieux que lui a compris et analysé les problèmes de l'Antillais ?

Il est impossible de parler des Antilles sans parler de Fanon. Fanon nous semble le seul espoir du monde antillais. Il réalise à la perfection et porte à leurs limites l'ambition politique de Césaire comme la prétention psychanalytique de Glissant. Il est le Premier Mar-ron.

A - PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS

"Le Noir est un homme noir ; c'est-à-dire qu'à la faveur d'une série d'aberrations affectives, il s'est établi au sein d'un univers d'où il faudra bien le sortir".

- Peau Noire, masques blancs -

Ce n'est pas hasard si le premier chapitre de "Peau noire, masques blancs" s'intitule le Noir et le langage.

"...Le noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme qu'il aura fait sienne la langue française". (163)

Ce livre écrit en 1952, c'est-à-dire six ans après le vote en faveur de l'assimilation, à une époque où le désenchantement antillais n'était pas encore à son comble, contient en germe la protestation reprise de nos jours de façon véhémente quant à la domination linguistique, dimension essentielle de la colonisation. L'utilisation imparfaite du français emprisonne le noir dans le ghetto édifié à son intention et la maîtrise de la langue est porte de sortie. A près de vingt ans de distance, Fanon décrivant l'Antillais qui retourne chez lui après un séjour en métropole, rejoint Ayi Kwei Armah, l'auteur ghanéen le plus talentueux peut-être de cette génération, fustigant le "been-to" et la naissance d'un véritable "cargo-cult" dans l'Afrique de l'Ouest. Pour "celui qui revient", la manière la plus péremptoire d'indiquer le chemin qu'il a parcouru, de souligner la distance entre lui et ceux qui sont demeurés au pays est le maniement de la langue de l'Autre. Le bagage le plus précieux du débarqué est sa syntaxe et son vocabulaire. Aujourd'hui les travaux de Paulo Freire prolongent ceux de Fanon lorsqu'il démontre que l'alphabétisation dans une langue étrangère n'est jamais neutre, et qu'elle pose de graves problèmes d'ordre social, psychologique, culturel et politique. Dans le domaine antillais, Dany Gisler le rappelle également.

"Naître au monde, c'est naître à l'ordre du langage. C'est le langage qui est à la fois point de repère et point d'appui pour l'affirmation de l'identité de l'individu". (164)

Toutes ces idées sont avancées par Fanon qui attache une grande importance, outre les manuels scolaires, aux bandes dessinées, aux films... à travers lesquels le jeune Antillais prend conscience des stéréotypes racistes et finit par se les appliquer. L'attitude du colonisé vis à vis de la langue du colonisateur est révélatrice du trouble et de la confusion dans lesquels il vit. Il la hait, car elle est la langue de "l'ordre, de la menace, de l'insulte" ; mais il la désire car elle lui permet de s'élever dans la hiérarchie coloniale. Sur le plan du langage, se trouvent ainsi traduites les contradictions de l'opprimé qui hait sans doute son oppresseur, mais ne peut s'empêcher de s'identifier à lui et de s'en faire en quelque sorte le complice.

Dans cette étude de l'aliénation qu'est Peau noire, masques blancs, il était fondamental de dénoncer la dimension linguistique de la colonisation. Car être aliéné c'est aussi, c'est d'abord être prisonnier d'un langage, s'identifier par lui à un ordre que l'on n'a pas produit.

On a beaucoup parlé depuis Fanon des rapports de la femme noire et du blanc, de la femme blanche et du noir. Ce flot de littérature indique que ces rapports sont de nos jours loin d'être assainis ; ou plus grave, s'ils le sont individuellement, que le climat socio-politique empoisonne dans une large mesure l'existence du "couple mixte", de même que le regard qu'on porte sur lui demeure "infesté de toxines". Le monde dans lequel nous vivons est toujours celui que Fanon décrit et les Mayotte Capécia continuent à fleurir comme les Nini, si celles-ci ne sont plus cantonnées à St Louis comme du temps de Sadji, vu le nombre d'assistants techniques, version moderne des premiers colons qui ont envahi l'Afrique. L'analyse de Fanon reçoit une nouvelle interprétation avec Ayi Kwei Armah déjà cité. Dans un roman "Why are we so blest ?", Ayi Kwei Armah affirme que cette attirance qu'il croit indéracinable du noir pour la femme blanche est en fait un désir d'auto-destruction. Autrement dit-il comment être attiré par celle qui symbolise au mieux

le pouvoir d'annihilation et la tendance à détruire tout ce qui est différent d'elle, de la race blanche ? Pour Ayi Kwei Armah, la femme blanche est prédatrice, à l'image de sa race. Il s'agirait donc d'un rapport mortel, aboutissant à une totale castration. Nous ne prétendons pas nous prononcer sur la justesse de ses théories ; mais la violence avec laquelle Ayi Kwei Armah les expose, le caractère obsessionnel de son propos, prouvent que nous sommes loin de l'apaisement dans le domaine des relations sexuelles inter-raciales. Pour Fanon, plus simplement l'homme noir attiré par une Blanche, se venge des humiliations de la colonisation cependant que la femme noire croit avoir accès au monde du Maître ou du Dominateur.

Un chapitre fort important de Peau Noire, Masques Blancs est le cinquième : "L'expérience vécue du noir".

"Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, -et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers et surtout, et surtout : "Y a bon banania". (165)

Il faut cependant apporter quelques correctifs. De nos jours le nègre en chéchia rouge qui irrita également Senghor a disparu des métros parisiens et l'emballage du "célèbre" petit-déjeuner au cacao se fait plus discret. Concession à ce monde que l'on appelle pudiquement en voie de développement, ou encore non-industrialisé sans se rendre compte que ces euphémismes ne changent rien à rien. Le noir est devenu un élément courant de la vie quotidienne du "métropolitain". Mais de quel noir s'agit-il ? Des éboueurs, des ouvriers du bâtiment, des O.S., apeurés par ce monde industriel que, contradictoirement, ils travaillent à construire. C'est dire que l'image du noir dans le monde blanc

n'a cessé de se dégrader. Les réactions de stupeur, d'étonnement et de curiosité dont parle Fanon n'existent pratiquement plus. Le noir qui foule le sol de Paris ou de Londres est déjà prisonnier, automatiquement revêtu d'une livrée sans éclat ni intérêt. Impossible aujourd'hui d'être "lisse et jeune dans un monde nôtre". C'est-à-dire que la sujétion économique du monde noir et l'infériorisation qui l'accompagne sont des acquis, connus des moins informés. De même, plus de distinction de nos jours entre étudiant et non-étudiant, entre Antillais et Africain ! Fanon pouvait écrire en 1952 que l'Antillais était considéré comme supérieur à son congénère africain tout droit sorti de sa brousse ; il n'en est rien à présent et le Martiniquais a beau parler de Joséphine, il n'est plus entendu. On en arrive à une situation très proche de celle que décrivent les romanciers noirs-américains, Richard Wright, James Baldwin, Ralph Ellison. Quel qu'il pense de lui-même, quoi qu'il tente de dire, le noir se heurte à un mur d'indifférence et de négation.

Or si une certaine catégorie de noirs socialement inférieurs a envahi la vie quotidienne du Français ou de l'Anglais ou du Hollandais, il n'en est pas moins vrai que le nombre de noirs médecins ou professeurs ou ambassadeurs... a également augmenté. Or ces derniers ne peuvent rien contre les stéréotypes. Au contraire ils s'ingénient à les renforcer en réclamant une sorte de statut d'exception qui leur permet de se valoriser. La bourgeoisie de couleur qu'Etienne Léro dès 1930 qualifiait de "chose la plus triste du monde" est venue au secours du monde blanc dans sa tentative effrénée d'identification avec lui, et se dissociant du peuple, travaille à son aliénation.

"...à mon irrationnel, on opposait le rationnel ;
à mon rationnel, "le véritable rationnel". A
tous les coups, je jouais perdant". (166)

Ainsi donc les étapes de l'expérience que dépeint Fanon ne sont peut-être plus respectées : désir d'être blanc -découverte de l'impossibilité d'y parvenir- refuge dans la négritude -le "nègre est plus riche de dons que d'oeuvres"- impasse de cette négritude -désarroi total. Le noir antillais ou africain fait à présent l'économie de la plupart de ces étapes, car il y a plus de quinze ans que des hommes comme Senghor sont au pouvoir et encensent le passé africain cependant que le triste flot des travailleurs émigrés en provenance de leur propre pays ne cesse de s'accroître. Le noir fait l'économie de certains pièges. Son désarroi n'en est que plus profond.

Ce qui n'a nullement vieilli dans Peau Noire, Masques Blancs, c'est le chapitre consacré au Nègre et à la psychopathologie car les mécanismes qui assurent la formation de la personnalité de l'enfant antillais en particulier demeurent les mêmes. Les pédagogues qui comme Gérard Lauriette tentent d'introduire de nouvelles méthodes d'enseignement, d'insufler un nouveau contenu sont vite traités de fous et écartés des établissements officiels. Mais répétons-le, contrairement à ce que dit Fanon, le noir antillais comme africain, n'est nullement à l'abri chez lui à quelque milieu qu'il appartienne. Les touristes ont envahi les Saintes (167) et se dorent au cap Skirring (168). "L'infériorisation" commence donc beaucoup plus tôt sur le sol même de l'autochtone par le truchement de caméras indiscretement braquées, d'exclamations, voire de caresses... Il n'y a plus grère de brousse et les derniers villages sont invités à danser devant les visiteurs. En fin de compte, c'est dès sa propre terre que le noir est traqué et si les traumatismes décrits par Fanon sont plus violents chez les "intellectuels" ou du moins ceux qui ont des contacts plus étroits avec le monde blanc, ils commencent d'une certaine manière à se généraliser. Les travaux du Professeur Coulomb à Dakar le prouvent.

"Les Antillais n'ont pas de valeur propre : ils sont toujours tributaires de l'apparition de l'Autre. Il est toujours question de moins intelligent que moi, de plus noir que moi, de moins bien que moi..." (169)

En face de cette agression généralisée, l'Antillais demeure sans crédit le moins armé, le plus démuné culturellement et politiquement. Les films de Sembène Ousmane, de Mustapha Alassane ou Dikongue Pipa - si mal distribués soient-ils et en butte à la censure de leurs gouvernements- parviennent à contrebalancer les Tarzans ou autre production du même type... Les Foyers où sont parqués les travailleurs immigrés reconstituent dans une certaine mesure l'univers culturel africain avec le marabout, le tailleur "pédalant sur sa Singer" et la cuisine collective. Rien de tel pour le Guadeloupéen ou le Martiniquais, que la fausseté même de leur statut juridique oblige à une dispersion dans le monde blanc. Quant aux causes fondamentales de leur aliénation, à leur besoin de "reconnaissance", leur dénonciation ne saurait être mieux faite.

"Le nègre est un esclave à qui on a permis d'adopter une attitude de maître.

Le Blanc est un maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table.....

Le bouleversement a atteint le Noir de l'extérieur.

Le Noir a été agi.....le nègre ignore le prix de la liberté car il ne s'est pas battu pour elle"
(170)

Il ne s'est pas battu ! Nous le disions en Introduction, il convient que l'Antillais, car c'est de lui qu'il s'agit, sache que la liberté

lui a été donnée afin qu'il soit enchaîné à jamais dans la gratitude et le respect. La nécessité de la lutte est inhérente à la pensée de Fanon. On ne saurait trop insister sur la justesse de cette affirmation quand on constate, dans l'Afrique indépendante, la mentalité particulière aux Guinéens par exemple qui puisent un extraordinaire orgueil dans leur "non à la France" et parviennent en grande partie grâce à lui, à oublier les misères de leur condition économique.

L'intérêt capital de ce premier ouvrage de Fanon est qu'il ne se limite pas à un catalogue, à un inventaire psycho-philosophique des aliénations des noirs et plus particulièrement des Antillais. C'est qu'il contient déjà l'ébauche d'une thérapeutique qui ne serait pas, comme semble le penser Glissant, une débauche de mots. D'une thérapeutique qui a nom lutte, combat contre "l'exploitation, la misère et la faim" et en même temps contre la domination culturelle. Il n'y a pas deux combats que mèneraient parallèlement et isolément ouvriers et petits-bourgeois, il n'y a qu'un seul et même combat. Point capital de ce combat, la relation au passé. Le Noir est une victime et un esclave de son passé. Il ne cesse de chercher à le valoriser même quand paradoxalement il en accentue le caractère d'humiliation et de souffrance comme c'est le cas de Césaire. Or la traite, l'esclavage et la colonisation sont des avatars historiques qu'il faut cesser de considérer avec sentimentalisme et passion, comme des manifestations d'une lourde fatalité.

"Je suis un homme et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue..." (17;)

"En aucune façon, je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne

veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir". (172)

En vérité, il faudrait citer toute la conclusion de Peau Noire, Masques Blancs. Dès cet ouvrage, Fanon laisse entendre qu'il n'y a pas de nègres, même pas de noirs si l'on entend par là des êtres de nature particulière. Pour parvenir à accepter cette idée, il nous faut nous défaire du fatalisme, de la peur et aussi d'un certain masochisme.

B - LES DAMNÉS DE LA TERRE

"L'intellectuel colonisé qui revient à son peuple à travers les oeuvres culturelles se comporte en fait comme un étranger.....
Voulant coller au peuple, il colle au revêtement visible. Or ce revêtement n'est qu'un reflet d'une vie souterraine, dense, en perpétuel renouvellement.."

Les Damnés de la Terre

Les Damnés de la Terre sont au programme des Black Studies de toutes les Universités américaines et les étudiants noirs-américains en font un livre de chevet ou presque. Une enquête menée en 1974 auprès de lycéens et d'étudiants de la Guadeloupe révèle une situation en tous points contraire. 25 % des étudiants interrogés n'avaient jamais entendu parler de Fanon. Les 75% qui avaient "entendu parler" savaient tout au plus que c'était un Martiniquais (donc un originaire d'une

autre île ressenti à la limite comme un étranger) et l'associaient plus ou moins à Césaire. Seuls 10 % de ces 75 % l'avaient lu. De ces 10 %, une majorité avait l'impression que les analyses de Fanon, pour valables qu'elles soient, étaient difficilement applicables à la situation antillaise qu'ils envisageaient avec pessimisme ou désespoir. Cette dernière impression est exprimée par Césaire lui-même dans son Hommage à Fanon, publié par Présence Africaine. "Le tragique ? C'est que cet Antillais n'aura pas trouvé des Antilles à sa taille et d'avoir été, parmi les siens, un solitaire" (173)

Mais rappelons que Glissant adresse le même reproche à Césaire qu'il accuse de n'avoir su oeuvrer qu'à la décolonisation en Afrique. Tout cela illustre la difficulté d'être un Antillais. Quant à l'ignorance des étudiants guadeloupéens, il serait naïf de s'en étonner. Elle est causée et entretenue par le système culturel dans lequel la jeunesse antillaise évolue.

"La décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être. Elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire. Elle introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité..." (174)

Il est certain que de telles lignes semblent pouvoir difficilement s'appliquer aux Antilles, car les Antilles ignorent ce qu'est la décolonisation et ne sont pas près de le savoir. Nous l'avons dit à plusieurs reprises, le passage de la société esclavagiste à la société, post-esclavagiste n'a entraîné aucune modification ni des mentalités ni des forces en présence ni du système de production. L'As-

similation a impliqué le renforcement des anciennes attitudes en les parant d'un statut juridique. A aucun moment, une nouvelle humanité n'a pu naître. De même l'extraordinaire description que fait Fanon de la ville et du monde colonisés "coupés en deux", "compartimentés", abritant des colonisés envieux et luxurieux ne répondent pas à l'aspect que présentent Pointe-à-Pitre, Basse-Terre ou même Fort-de-France en dépit de sa célèbre Route Didier. De petits-fonctionnaires se sont bâtis des maisons "à étages" et la dichotomie monde blanc/monde noir n'est plus visible. Il faut remonter dans le passé aux temps de l'esclavage pour la ressusciter et c'est peut-être pourquoi tant d'écrivains mal à l'aise dans le présent se retournent vers lui : tout était plus clair et plus net. Ce qui n'est pas absent du monde antillais, c'est la violence. A cette violence silencieuse, cachée dans tout l'appareil administratif et policier, mais qui souvent éclate au grand jour, l'Antillais répond par une extrême agressivité, à l'égard des autres, voisins, étrangers, habitants des communes distantes ; c'est à dire que, ne sachant comment utiliser la violence qui s'accumule en lui et répond à celle dont il est victime, l'Antillais la retourne contre lui, et son entourage. Et le touriste s'aventurant hors de son hôtel de luxe s'étonne du peu d'amabilité des "autochtones" : ce n'est pas ce qu'on lui avait promis !

De même la violence non utilisée trouve son exutoire dans l'activité des partis politiques, comme le dit justement Fanon. Rappelons-nous Monchoisy s'étonnant dès 1893 de la frénésie s'emparant de tous au moment des élections. Rappelons-nous les nombreux journaux qui ont fleuri au début de ce siècle et où les "nouveaux citoyens" ont exprimé violemment leurs passions. C'est une masse d'énergie inemployée qui se canalise alors en chansons, en slogans...dans une atmosphère de carnaval, mais dont l'efficacité demeure douteuse.

On a beaucoup discuté du rôle que Fanon assigne à la paysannerie dans le combat politique.

"...il est clair que, dans les pays coloniaux, seule la paysannerie est révolutionnaire. Elle n'a rien à perdre, et tout à gagner". (174)

On invoque contradictoirement l'exemple de la Russie ou celui de Chine. Laissons-là ces querelles ! Dans le cas de la Guadeloupe, de la Martinique, il est évident que les travailleurs de la canne et les petits planteurs s'unissent dans des revendications et des actions qui vont plus loin que celles des petits fonctionnaires urbains, et commencent de secouer l'édifice du pouvoir. En vérité, personne n'a jamais contesté que la société antillaise soit une société violente. Dans une étude publiée en 1974 par La Documentation Française, M. Guy Lasserre écrit :

"Il ne faut pas d'ailleurs dramatiser la situation, violence et répression ayant toujours jalonné l'histoire politique antillaise, sans jamais remettre en cause l'appartenance des Antilles à l'ensemble français" (175)

Ne discutons pas de la dernière proposition de M. Lasserre ; rappelons-lui seulement que les répressions dont il reconnaît l'existence, "scandent" les progrès de la conscience nationale. On connaît les événements de Grosse Montagne pendant les mois de mars et d'avril 1975 et l'action du père Chérubin Céleste. Ce n'est pas lieu d'en parler longuement ici.

Là où nous nous séparons de Fanon, c'est dans sa condamnation sans appel de ce qu'il appelle "La structure magique" qui im-

prègne la société coloniale.

"...C'est à travers les mythes terrifiants, si prolifiques dans les sociétés sous-développées que le colonisé va puiser des inhibitions à son agressivité : génies malfaisants qui interviennent chaque fois que l'on bouge de travers, hommes-léopards, hommes-serpents, chiens à six pattes, zombies, toute une gamme inépuisable d'animalcules ou de géants dispose autour du colonisé un monde de prohibitions, de barrages, d'inhibitions beaucoup plus terrifiant que le monde colonialiste".(176)

Il nous semble possible par exemple de considérer "la magie" aux Antilles comme une création culturelle originelle, création peut-être incohérente, imparfaite, mais qui introduit une subversion dans le champ du catholicisme. Le quimboiseur, la dormeuse sont des personnages qui à leur manière font échec à l'ordre colonial, par leur rivalité victorieuse avec le prêtre, généralement étranger et créature du pouvoir. Non, les "zombies ne sont pas plus terrifiants que les colons". Le recours à la "magie" et à la "sorcellerie" est une tentative de modifier la structure du monde, d'ébranler la pyramide sociale, produit des rapports de production. Le jeune Antillais qui s'efforce par ce biais d'obtenir du travail, ou de se concilier un chef libère un mécontentement, une impuissance qui peuvent être canalisés et exploités efficacement. Le quimboiseur donc pourrait être l'allié de toute tentative de subversion politique.

"Dieudonné...Je cherche un homme, Père Mendela, qui ait avec ce peuple, l'intimité que je n'ai plus...qui parle son langage...qui connaisse ses plaies, ses rêves, ses espoirs les plus secrets, un homme qui entre partout et que chacun accueille..."

(177)

C'est-à-dire que ni les religions traditionnelles, ni même les pratiques que Fanon qualifie de "magiques" ne sont les obstacles les plus importants à la libération. N'oublions pas que l'expansion coloniale s'appuyait sur la christianisation et que ces religions ou ces pratiques magiques des peuples colonisés sont des manifestations culturelles elles aussi dominées. Ces religions et ces pratiques par leur persistance témoignent au contraire d'une résistance à l'appareil de domination et ne doivent pas être condamnées ou détruites sans appel.

De même, Fanon a-t-il raison d'affirmer que "le prolétariat des villes est le noyau du peuple colonisé le plus choyé par le régime colonial" ? On ne pourrait toutefois répondre à cette proposition qu'en analysant concrètement des situations africaines ou latino-américaines par exemple. Dans le cas des Antilles, le prolétariat tel que le définit Fanon, s'expatrie largement vers la France. On pourrait donc croire qu'il s'assimile à celui d'un pays capitaliste et que n'ayant rien à perdre, il se lance de toutes ses forces dans la bataille syndicale et politique. Or, le prolétariat d'origine antillaise constitue, par rapport à la masse demeurée au pays une classe privilégiée qui lors de "congés au pays" peut combler des familles émerveillées de gadgets fabriqués en Europe : postes

de T.V., frigidaires, électrophones. L'Antillais émigré connaît généralement de meilleures conditions d'habitat que chez lui, bénéficie d'allocations familiales, voit ses enfants partir en colonies de vacances au frais des municipalités et se garde généralement de toute action qui mettrait en danger ses privilèges... Ainsi se justifie en partie l'analyse de Fanon.

Mais il faut encore le dire, les masses rurales ne sont plus "dédaignées par les partis politiques" et créent leurs propres instances. Dans ce chapitre II des Damnés de la Terre, Fanon met en garde contre tout manichéisme primitif, hérité d'ailleurs du colon.

"...Il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs et que l'éventualité d'un drapeau national, la possibilité d'une action indépendante n'entraînent pas automatiquement certaines couches de la population à renoncer à leurs privilèges ou à leurs intérêts". (173)

Une telle précaution est essentielle quand on a en mémoire l'exemple d'Haïti tout proche. Duvalier ne s'est-il pas fait élire en 1957 parce que candidat noir, il s'opposait à des candidats mulâtres, sa noirceur étant la garantie de son attachement sincère au peuple ?

On peut d'abord considérer le chapitre III Mésaventure de la Conscience nationale comme une préfiguration de ce qui pourrait se produire aux Antilles, une mise en garde. Mais à la réflexion, existe-il vraiment une bourgeoisie en Martinique et surtout en Guadeloupe ? A part la minorité dominante békée qui possède distilleries, rhumeries et terres (les usines à sucre étant généralement

aux mains de sociétés et de compagnies métropolitaines...), existe-t-il autre chose qu'une petite-bourgeoisie, qu'une micro-bourgeoisie (professions libérales, fonctionnaires) dont le train de vie fait illusion sur les véritables ressources ? Ses rêves, ses désirs sont tournés vers la "métropole", son mode de vie calqué sur celui de la grande-bourgeoisie métropolitaine ou sur ce qu'elle en imagine. Mais elle n'a aucune part à l'économie nationale, aucune possibilité de décider. Elle mendie des prébendes et préserve ses miettes. C'est dire qu'elle sera encore plus inféodée que celle que décrit Les Damnés.

"La bourgeoisie nationale va se complaire, sans complexes et en toute dignité, dans le rôle d'agent d'affaires de la bourgeoisie occidentale. Ce rôle lucratif, cette fonction de gagne-petit, cette étroitesse de vues, cette absence d'ambition symbolisent l'incapacité de la bourgeoisie nationale à remplir son rôle historique de bourgeoisie". (179)

Quand Fanon parle de leader, nous nous arrêtons net. A part Césaire vieilli, il semble que le phénomène du leadership soit inconnu dans nos îles où l'on ne voit s'affronter que des politiciens. Pourquoi ? Il conviendrait de réfléchir la-dessus.

Faiblesse numérique de la population ? Emasculation généralisée de la masse commune des intellectuels ? Substitution d'images "métropolitaines" (De Gaulle, Mitterrand) à des images locales puisqu'en fin de compte, le jeu politique ne prend toute sa dimension que sur une scène extérieure ? Mépris de soi-même et partant, impos-

sibilité de se donner un chef issu du rang ? Compartimentage des couleurs ?... Ni bourgeoisie véritable, ni leader, un peuple partagé entre la tentation de l'exil et la colère ! Peut-être précisément le salut des Antilles viendra-t-il de ce dernier à qui la dureté de ses conditions d'existence souffle des revendications qui ne s'appuient sur aucun programme pré-déterminé. Cependant, le chapitre le plus brûlant des Damnés, nous voulons dire celui qui illustre sans transposition ni ajustement un problème essentiel pour nous Antillais, s'intitule Sur la conscience Nationale. Nous nous trouvons aujourd'hui -et les voyages présidentiels et ministériels en font foi- dans une période remarquablement décrite.

"...le colonialisme essaie de désamorcer la revendication nationale en faisant de l'économisme. Dès les premières revendications le colonialisme feint la compréhension en reconnaissant avec une humilité ostentatoire que le territoire souffre d'un sous-développement grave qui nécessite un effort économique et social important". (180)

De même, jamais la revendication d'une culture nationale et d'une langue nationale n'a été plus véhémente. Les civilisations africaines ou indiennes ont été réhabilitées de façon livresque - même si dans la pratique, rien n'est changé à l'exploitation économique des Africains ou des Indiens. Tout étudiant peut se composer une bibliographie imposante sur n'importe quel pays africain et la plus petite ethnie a ses admirateurs et ses défenseurs qui exposent savamment les complexités de son système social ou religieux. Les Antil-

les ne sont pas touchées par ce courant de revalorisation. Nul n'en parle si ce n'est comme il y a 2 siècles pour vanter leurs plages ou la succulence de leurs fruits. Voilà pourquoi nous assistons de nos jours à cet engouement désespéré pour le gros-ka, les bel-airs, les contes, les proverbes. Le peuple qui ne s'en est jamais détaché ne modifie guère ses attitudes, mais les intellectuels et les étudiants en deviennent pathétiques. Nous en sommes à ce deuxième temps dépeint par Fanon.

"...comme le colonisé n'est pas inséré dans son peuple, comme il entretient des relations d'extériorité avec son peuple, il se contente de souvenir. De vieux épisodes d'enfance seront ramenés du fond de sa mémoire, de vieilles légendes seront réinterprétées en fonction d'une esthétique d'emprunt et d'une conception du monde découverte sous d'autres cieux..." (181)

Nous ne savons pas si la troisième période "dite de combat" s'amorce ou s'amorcera prochainement.

Ainsi donc dès 1961, Frantz Fanon décrit la grande misère des intellectuels antillais.

"Vouloir coller à la tradition, ou réactualiser les traditions délaissées, c'est non seulement aller contre l'histoire, mais contre son peuple..." (182)

Léonard Sainville déclare dans Présence Africaine :

"Nos préoccupations, nos problèmes, nos aspirations reflètent les préoccupations, les aspirations des peuples noirs..." (183)

Il est très certainement sincère, mais en écrivant "Dominique nègre esclave", il commet précisément l'erreur contre laquelle Fanon met en garde. Les Lougandor de Simone Schwarz-Bart, les Longoué et Béluse de Glissant sont les créatures d'un passé qui ne cesse de hanter l'intellectuel et qu'il croit exorciser en le peignant. Se croyant fidèle à ces vies, ces types de plaisirs et à cette philosophie, l'intellectuel se coupe de réalités autrement brûlantes. Les travailleurs du Gros Morne ont peut-être découvert au cours de leur conflit des manières nouvelles d'être au monde et de s'exprimer. Il est sûr qu'ils ont rejeté le vieux fatalisme et la passivité et ne se sont pas intoxiqués de ces vieux chants qui véhiculent des images éculées. Il ne faut pas cesser de le répéter.

"Il n'y a pas un combat culturel qui se développerait latéralement au combat populaire" (184)

C'est-à-dire que s'escrimer à danser le gros-ka soudain préféré à la biguine parce que plus nègre, tout en se fermant au combat quotidien de ses compatriotes déshérités relève de la puérilité. C'est-à-dire qu'élaborer en laboratoire des modes d'expression qui se veulent authentiques sans prêter l'oreille aux mouvements de la langue populaire, débouche forcément sur l'abstraction. Peut-être devons-nous détacher de l'oeuvre de Fanon la critique de

la négritude.

Paraphasant le mot de De Gaulle sur le gaullisme, on peut dire que tout Antillais à un moment de sa vie a été césairien. Fanon dans un court essai publié par la revue Esprit en 1955 et intitulé "Antillais et Africains", conte la profonde impression que fit sur lui ce professeur de lycée qui clamait "qu'il est bon et beau d'être nègre". Il ne se détacha tout à fait de Césaire qu'en 1958, quand ce dernier invita les Martiniquais à répondre "oui" au référendum organisé par De Gaulle. (Rappelons que déjà en 1946, Césaire avait préconisé l'Assimilation)... Fanon donc dissocie la négritude selon Césaire, de celle qu'exalte Senghor devenu président. Il considère qu'elle a rempli une certaine fonction historique et a été d'un certain secours psychologique pour l'intellectuel colonisé.

"Cette négritude ruée contre le mépris du Blanc
s'est révélée dans certains secteurs seule ca-
pable de lever interdictions et malédictions"
(185)

Mais il en dénonce très vite les limites, puis au fur et à mesure qu'il s'engage dans la lutte aux côtés du peuple algérien, il en vient à conclure à sa nocivité. Pour lui, Senghor s'obstine à parler du mode de vie, de la philosophie ou de la religion d'une créature qui n'existe plus, le nègre, détruit par les révolutions coloniales. En résumé, si la négritude contenait à sa naissance une promesse de libération culturelle, celle-ci n'est pas tenue. Tombée au niveau de l'idéologie, elle devient le masque d'une politique réactionnaire. C'est devenu un lieu commun de critiquer la négritude. Grâce à Senghor, l'unanimité s'est faite contre elle et de Wole Soyinka, Eze-

kiel, Mphahlele à Marcien Towa et Stanislas Adotevi, la liste de ses détracteurs serait longue. Nous proposons de la reléguer au musée des souvenirs. Peut-être a-t-elle eu quelque utilité pour une mince frange d'intellectuels, mais elle appartient à un monde qui ne pouvait se définir et se valoriser que par rapport au monde blanc.

Or, il faut en finir. C'est la dernière exhortation de Fanon.

"Non, nous ne voulons rattraper personne. Mais nous voulons marcher tout le temps, la nuit et le jour, en compagnie de l'homme, de tous les hommes. Il s'agit de ne pas étirer la caravane, car alors, chaque rang perçoit à peine celui qui le précède et les hommes qui ne se reconnaissent plus, se rencontrent de moins en moins, se parlent de moins en moins". (186)

Le scepticisme est de rigueur en lisant ces lignes. Certains critiques pensent que ce refus de l'Europe trahit une sorte de déception sentimentale et que Fanon verse dans un messianisme plus ou moins illogique. Nous prenons quant à nous cette exhortation à la lettre et nous nous interrogeons. Une nouvelle histoire de l'homme ? Rien que cela ? Comment y parvenir ? et nous regardons avec angoisse vers l'Afrique où rien d'original ne se fait jour après une décennie et demie d'indépendance.

C'est qu'en réalité la décolonisation ne s'est guère faite en profondeur. Le dirons-nous jamais assez ? S'accepter comme sous-développé ou en voie de développement implique qu'on le veuille ou non, l'acceptation des modèles culturels, socio-politiques et en même temps économiques des pays industrialisés. Ce qui se pose, c'est

un problème d'inventions, d'orientations neuves et imprévisibles, de remises en question constantes... Nos îles sont les plus grandes victimes de la colonisation et nos problèmes sont les plus complexes. Les autres pays du Tiers Monde peuvent se référer à des modèles anté-européens, susceptibles d'aider à leur libération, à condition de ne pas prétendre les copier. Nous n'avons rien de tel. Nés avec la domination et par elle. Il convient d'accepter cela sans pessimisme.

- CHAPITRE II -

Existe-t-il d'autres Marrons ?

Un survol de la littérature antillaise fait apparaître, outre les noms déjà cités, ceux d'autres littérateurs assez dissimulables.

Il y a d'abord des attardés qui écrivent en notre dernier quart du siècle dans un esprit digne de Thaly. Écoutons Marie-Magdeleine Carbet déjà nommée s'écrier lors d'un "Colloque sur les Difficultés pour l'écrivain francophone de se faire diffuser" tenu en juin 1975.

"Oui, l'Amérique des écoles, des hôtels, des squares, des quartiers, des ghettos réservés aux Noirs, l'Amérique des préjugés, ajoute, en étoiles d'or à sa bannière nationale, trophées et succès de ses Noirs, sportifs, artistes ou intellectuels.

Pourquoi la France ferait-elle fi des siens ?
Je ne me résignerai jamais à l'endurer dans l'apathie". (187)

Nous disons que ceux-là sont irrécupérables.

D'autres continuent les jeux de Glissant. Ainsi Vincent Placolý.

"Ainsi l'âme et ses manières de cendres. A fuir.

A fuir. De quel enclos s'échappa-t-elle un jour, noircie de la fumée des jours qui passent. Rongée par la fumée des jours qui passent ; jusqu'à n'être plus qu'une poignée de cendres plus mince que la grenouille qui chante le souvenir des pluies et des inondations. Sec quand les mares s'assèchent et que l'eau passe dans les nuages. Sec quand des troupeaux de boeufs vont renifler les pieds des clichés, le chant de l'âme ailleurs prend la route des hauteurs où l'arbre touche le ciel, se fond dans le ciel, où il se change en ciels de voyage. Sèves. Feuillages. Arbustes vifs comme des oiseaux. Lianes enchevêtrées aux sommets..." (188)

D'autres s'essayaient à des tentatives originales dans leur forme à mi-chemin entre la poésie, le drame et le conte. Ainsi Georges Desportes. Mais comme le souvenir de Césaire pèse lourdement sur lui !

"Villes désolées. Villes échouées.

Grande ville de la faim et de la peur, Fort de France ! Grande ville de la solitude. Ville de cloches et de vitrines. Tic et tic-tac et bla-bla-bla.

Ville en sentinelle sous la guérite du soleil, désarmée d'insouciance ; mais ferrée de disciplines. Ville déguisée et camouflée. Ville entassée et dispersée, cette ville de brio et de bric"
(189)

Césaire agit comme un frein sur la création littéraire car trop de jeunes auteurs ne songent qu'à se mesurer à lui, à s'affirmer contre lui.

Ainsi Daniel Boukman. Par le nom qu'il s'est choisi, Boukman s'assigne une origine marron. En outre, ayant déserté l'armée française et refusé de faire la guerre d'Algérie, il a vécu un long exil que seules les récentes lois d'amnistie sont venues rompre. Pour ces raisons, il bénéficie d'un certain renom auprès de la jeunesse antillaise. Il s'agit de voir si son oeuvre est à la hauteur de cette image.

Son premier ouvrage "Chants pour hâter la mort du temps des Orphées" est une attaque assez simpliste de Césaire-Orphée.

"Camarades, Orphée, vous a trahis. Je dis bien Vous, vous qui travaillez la terre, vous les ouvriers des distilleries, vous les pêcheurs, vous les artisans des villes et des communes, vous les dockers... Pourquoi ? Parce qu'il a toujours chanté l'Homme nègre, la Splendeur nègre, la Beauté nègre, l'Agilité nègre...tellement chanté, tellement chanté qu'il a bondi vers les étoiles, et de là-haut, camarades pas moyen de voir le nègre des Antilles, cassé en deux dans le champ de cannes...pas moyen d'entendre dans les cases, les petits enfants qui pleurent parce qu'ils ont faim...pas moyen non plus de savoir exactement ce que c'est qu'une lessiveuse rapant ses mains, comme du manioc, sur une roche de la rivière..."

Cela reviendrait à dire que Césaire, trop occupé à faire l'apologie de la négritude, se serait fermé aux réalités quotidiennes de la vie populaire.

Qu'on reproche à Césaire l'inconsistance de ses positions politiques (faire voter la loi d'assimilation, après avoir écrit Le Discours sur le Colonialisme, la dénoncer, y revenir, prêcher une auto-détermination jamais définie...) est possible, mais affirmer qu'il n'a pas le souci du peuple semble pour le moins exagéré. En fait, le véritable problème que pose Boukman est le suivant : ses Chants sont-ils un pastiche de Césaire ? On pourrait le croire.

"Voix tentatrice I

Oui ! Pour toi, tous est fini.

Tu mourras.

Oui ! Tu mourras comme la flamme de la bougie soufflée au beau milieu de la fête.

Pour l'homme qu'enlacent déjà les blanches tentacules de la mort, il n'y a pas de honte à pleurer, tu sais.

Et puis, tu es seul, tout seul...

Seul avec la voix de tes regrets" (191)

Boukman se serait servi de la forme césairienne -on pense surtout à Et les Chiens se Taisaient-, du vocabulaire césairien et de la technique d'accumulation d'images pour dénoncer ce qu'il considère comme des faiblesses poétiques et politiques. Dans son théâtre heureusement, Boukman fait oeuvre plus personnelle. "Les Négriers" ont pour thème la nouvelle traite des nègres c'est-à-dire l'émigration forcée ou du moins encouragée, des Antillais vers la métropole. La pièce

contient des éléments de satire : on y voit ridiculisé des personnalités antillaises sous des pseudonymes transparents, entre autres Edouard Goncodor prix Fémina de littérature... On y trouve les inévitables références au passé.

"-Au fond du navire je suis enchaîné et si serré.

-Pas possible de s'allonger ni le jour ni la nuit.

-L'équipage précipite dans les flots morts et moribonds.

-On me disperse à travers les îles.

Avec meubles et bétail aux enchères je suis vendu". (19)

Toutefois, ces références ne sont pas gratuites, puisqu'elles servent à illustrer la permanence de l'exploitation dans le présent. Ce que l'on peut reprocher à cette pièce, c'est son caractère didactique.

Boukman entend démontrer en même temps qu'instruire. Par l'intermédiaire de Voix hors champs et de multiples personnages qui souvent n'apparaissent que fugitivement, de véritables leçons d'histoire, d'économie politique même sont données au public qui est le peuple, un peuple qui a besoin d'être éclairé sur les causes de sa condition qui doit savoir quels sont ses véritables ennemis, et avoir une notion claire de son histoire.

"Non fils

n'écoute pas leurs livres

n'écoute pas, n'écoute pas !

N'écoute pas ceux qui clament que la libération
Nous fut un fruit tombé de leurs républicains
principes
Nous l'avons arraché, tu entends arraché ce
fruit dont la saveur a la saveur de notre sang".
(19)

La tentation de la farce présente dans Les Négriers, éclate dans Ventres Pleins, Ventres Creux. Les personnages sont définis par leurs noms, Colonel Bouffechair, Le banquier Gobesang, l'Evêque Goupillon, le roi africain Babo... Tout se passe sur deux plans comme une lutte entre les Ventres Pleins serrés autour de l'Evêque, et les Ventres Creux maintenus par des policiers derrière ce roi africain défini dès le départ comme un valet du colonialisme. Il ne manque pas de scènes amusantes, même si les effets semblent un peu faciles et le trait du dessin appuyé. Nous l'avons dit, le public est supposé sinon ignorant, du moins peu au fait des mécanismes politiques et économiques internationaux.

L'intérêt de Boukman est là, dans le choix résolu du public. Boukman n'écrit nullement pour l'intelligentsia européenne ou antillaise. Il écrit pour un public antillais sans aucune sophistication, qui n'a pas honte d'éclater de rire, qui tressaille au rappel de souffrances toujours vivantes, qui est près de sombrer dans le découragement et qu'il faut inciter à l'effort. A ce public, pourraient se mêler des travailleurs européens, victimes de la même exploitation bien que souvent ils l'ignorent, et sensibles aux mêmes problèmes d'injustice, de misère et d'exil. Théâtre donc politique.. La décision de faire oeuvre théâtrale répond visiblement au désir d'utiliser un mode d'expression aisément accessible...Théâtre d'in-

formation, voire même de formation. Théâtre d'où la peinture des sentiments personnels est exclue.

On peut insister sur le mépris que les jeunes littérateurs antillais semblent éprouver pour le sentiment. Parler des problèmes du coeur ou du sexe, ou des difficultés de la vie à deux ou de la vie familiale —à moins que celles-ci ne soient causées par des conditions socio-économiques qui sont alors au premier plan— semble relever de préoccupations bourgeoises, comme si le peuple n'aimait pas, ne désirait pas, ne mettait pas au monde des enfants. Il est certain que, pendant des générations, la littérature populaire s'est voulue abêtissante, lénifiante, destinée à écarter le peuple de la connaissance des causes de sa condition et de ses malheurs. Il est certain que le peuple est d'abord exploité, mais il n'est pas seulement cela. Il est composé d'individus qui ont des pulsions, des impulsions, des conflits, qui en sont d'autant plus victimes qu'ils savent moins les élucider. Présenter au peuple systématiquement une galerie dont les portraits ont nom Colonialisme ou Néo-colonialisme, Exploitation ou Impérialisme... revient à ignorer une large part de sa vie. Le départ d'un travailleur vers la métropole est peut-être d'autant plus cruel qu'il laisse au pays une fille qu'il aime et qu'il n'est pas sûr de retrouver. Nous n'entendons nullement privilégier le sentiment, mais nous aimerions qu'on lui fasse place et qu'on traite le peuple non plus comme un collectif informe, mais comme une assemblée d'hommes et de femmes.

D'autre part, est-il juste de penser que le théâtre est un mode d'expression plus directement accessible, surtout quand il s'agit d'un auteur résidant en Algérie, publié en France, mais cherchant à atteindre un public populaire antillais ? Dans des îles sans équipement culturel comme les nôtres, il faut un metteur en scène, des

acteurs capables de jouer sans effort en français et même si la représentation a lieu en plein air, un minimum d'accessoires. D'ailleurs il semble difficile d'interpréter en plein air des pièces qui comme celles de Boukman font appel à une technique théâtrale assez élaborée ! C'est peut-être compte-tenu de toutes ces difficultés que fleurissent aux Antilles, des troupes qui font un travail collectif, avec un texte écrit réduit au minimum et des acteurs non-professionnels vivant leur personnages plus qu'il ne les interprètent. La plus connue de ces troupes s'est baptisée Théâtre du Cyclone et a remporté un vif succès au cours des Festivals Culturels organisés à la Martinique depuis 1972, sous l'impulsion de Césaire. Il nous est difficile d'en parler davantage, car nous l'avons dit, ce sont des créations d'une saison qu'aucune édition ne prolonge, et on assiste à la disparition du phénomène de l'écrivain.

Outre Boukman, nous aurions pu citer A. Macouba autour d'une pièce inspirée des émeutes de Fort de France en 1967 "Eia Man-Maille là" et dont les préoccupations et les ambitions sont similaires. Dans le domaine de la poésie, il n'y a guère que Sonny Rupaire, militant politique lui aussi, qui entend illustrer la misère de son peuple et "l'amener à la prise de conscience".

Il est donc de bon ton de déplorer la médiocrité de la littérature antillaise contemporaine et d'épiloguer sur ses causes. Peut-être faut-il cette fois encore citer Fanon ?

"Au bout d'un ou deux siècles d'exploitation se produit une véritable émaciation du panorama culturel national. La culture nationale devient un stock d'habitudes motrices, de traditions vestimentaires, d'institutions morcelées. On y

décèle peu de mobilité. Il n'y a pas de créativité vraie, pas d'effervescence. Misère du peuple, oppression nationale et inhibition de la culture sont une seule et même chose" (194)

Nous en sommes au quatrième siècle d'exploitation !

Nos premiers littérateurs se sont adressés --presque malgré eux-- à l'opprimeur. Nous commençons et répétons-le, c'est le mérite de Boukman, de nous adresser à notre peuple. Mais précisément quatre siècles d'intellectualisme pervers nous en séparent. Le commandement schoelchérien auquel nous avons obéi était en même temps un engagement à tourner le dos à notre peuple, à mépriser tous ceux qui restent attachés à la canne dans l'enfer des champs. Nous revenons vers eux, mais nous nous en approchons à travers un brouillard d'idées préconçues, d'inhibitions et de gaucherie. Nous hésitons entre un inconscient paternalisme, une fausse camaraderie et une humilité malsaine. Le peuple ne s'y trompe pas, qui accueille nos tentatives avec indifférence ou ironie.

Pour que naisse une littérature antillaise qui ne véhicule plus de stéréotypes, qui ne soit pas simplificatrice ou didactique, il faut que les prétendues élites antillaises ne soient plus formées comme elles le sont, même que cette notion d'élite soit radicalement repensée. Ceci ne peut se concevoir dans notre société actuelle et dépasse, on s'en doute, le cadre de la littérature. En bref, le silence et le malaise de la littérature antillaise sont le reflet de la crise aiguë que nos îles traversent aujourd'hui.

Parler au peuple ? Oui. Nous sommes tous d'accord là-dessus.

Mais qui le connaît, ce peuple ?

Et en quelle langue s'adresser à lui ?

- CHAPITRE III -

Le créole et la littérature antillaise

"Je dirai même dans ce pays qui est le nôtre
sans l'avoir jamais vraiment été, le créole
est la seule chose qui nous appartienne à
tous sans être la propriété de quiconque"

Hector Pouillet

Nous avons déjà cité, dans notre introduction, l'opinion d'Elodie Jourdain sur le créole de la Guadeloupe et de la Martinique. A ses yeux, il serait l'intéressant exemple "d'une langue de grande civilisation telle que le français du XVIIe siècle, réduite à sa plus simple expression en passant par des cerveaux et des gosiers noirs" (m) (195).

Nous nous plaisons à rappeler celle de Jean Raspail :

"La langue créole ne sortira jamais de l'enfance qui marque à la fois son charme et ses limites. La formation de ses mots, sa simili-grammaire en soulignent l'infantilisme, la simplification, les raccourcis, l'absence des genres et des nombres, la suppression des prépositions et des conjonctions sont le propre du créole... et sont

(m) c' est nous qui soulignons

- CHAPITRE III -

Le créole et la littérature antillaise

"Je dirai même dans ce pays qui est le nôtre
sans l'avoir jamais vraiment été, le créole
est la seule chose qui nous appartienne à
tous sans être la propriété de quiconque"

Hector Pouillet

Nous avons déjà cité, dans notre introduction, l'opinion d'Elodie Jourdain sur le créole de la Guadeloupe et de la Martinique. A ses yeux, il serait l'intéressant exemple "d'une langue de grande civilisation telle que le français du XVII^e siècle, réduite à sa plus simple expression en passant par des cerveaux et des gosiers noirs" (m) (195).

Nous nous plaisons à rappeler celle de Jean Raspail :

"La langue créole ne sortira jamais de l'enfance
qui marque à la fois son charme et ses limites.
La formation de ses mots, sa simili-grammaire
en soulignent l'infantilisme, la simplification,
les raccourcis, l'absence des genres et des nombres,
la suppression des prépositions et des
conjonctions sont le propre du créole... et sont

(m) c' est nous qui soulignons

firmative. Le désaccord interviendrait sur la nature de la littérature envisagée.

A - LE CREOLE-PUNCH-BIGUINE

Dès 1850, M. Fleurus Baudot, notaire de profession se plaisait à écrire en créole, des contes, des fables qui eurent le plus vif succès...et même s'occupa à traduire une tragédie de Racine. Il nous a malheureusement été impossible de nous procurer ces oeuvres publiées en 1923 et rééditées lors du Tricentenaire des Antilles par l'Imprimerie Officielle de Basse-Terre. Force nous est donc de faire commencer la littérature écrite en créole avec Gilbert Gratiant dont nous avons déjà mentionné le "Crédo des Sang-Mêlés ou je veux chanter la France" dont le seul énoncé du titre nous dispense de citer des extraits. En dépit de ce poème, Gratiant, autour de 1927, se voulut l'animateur d'un mouvement littéraire visant à affirmer "l'originalité culturelle" des Antilles. Ce mouvement qui eut la vie fort brève s'exprima par le truchement d'un journal "Lucioles" avant d'être réduit à une page dans Le Nouvelliste de la Guadeloupe. Marie-Magdeleine Carbet déjà citée voit en Gratiant un maître.

"Gratiant est l'auteur d'oeuvres d'une écriture chatoyante d'images et de couleurs malheureusement accessibles aux seuls initiés, la traduction quasi impossible risquant à chaque pas d'en affadir le sel, déflorer la poésie, fausser le rythme". (197)

De même, Elodie Jourdain après avoir cité un poème de Gratiant s'exclame :

"Nous avons l'impression d'avoir martyrisé un papillon et d'en garder au bout des doigts toute la diaprure". (198)

Il n'est pas jusqu'à Lilyan Kesteloot qui en dépit de son "amour tyrannique" pour les poètes de la négritude, n'écrive :

"...un auteur tel que Gilbert Gratiant...est manifestement plus inspiré lorsqu'il écrit dans cette langue (le créole). A ce point que les traductions françaises qu'il donne de ses poèmes créoles sont plus vivantes, plus imagées, plus poétiques en un mot que ses oeuvres écrites directement en français ? Gratiant y révèle sa vraie personnalité". (199)

A notre regret, nous ne partageons pas l'enthousiasme général. Les Fab' Compè Zicaque de Gratiant, écrites dans un créole aussi peu naturel que possible, fourmillant d'onomatopées se voulant significatives et imaginées, présentent des Antilles un tableau tantôt mièvre, tantôt laborieusement narquois, toujours vu à travers le prisme déformant du folklore. Une réalité où l'animal-héros-Zandoli, Bec Zophi, Ravett épi Zagrignin...sert de prétexte à des anecdotes sans profondeur qui se veulent divertissantes ou lyriques. Les éléments de ces anecdotes sont les fleurs, le vent, les parfums, les zombis qui font peur aux petits enfants, en bref

tout un carnaval douceâtre dans lequel nous reconnaissons pêle-mêle les éléments de l'exotisme. Le danger de cette littérature est précisément qu'écrite en créole, elle s'adresse aux seuls Antillais et les invite à se connaître dans de telles caricatures. Croyant promouvoir le créole, Gratiant qui écrit en français son Crédo des Sang Mêlés ou ses Poèmes en Vers faux, consacre en fait la diglossie antillaise et assigne au créole la mission de véhiculer le pittoresque ou le touchant. D'une certaine manière, il donne raison à Jean Raspail.

"Boeuf Porto-Rique chappé

Ouéléélé !

I monte la Luvée

I descen-ne la Savan-n

I couri bod'Ian mè

I Soti bo Can-nal.

Ouéléélé !

Boeuf Porto-Rique chappé !

Gros Fifine, machan-n acra

Pren couri jupon-I lévé

Boeuf-la senti acra-poi-a

Mé cé Fifine i préféré

"Fifine, ma chè, boeuf-la dèfe-ou !

"bessé jupon-ou si-ou an fan-m con-mi fôt..."

o) (200)

Pour Gratiant et ses pareils, le créole fait certes partie de la réalité antillaise, mais comme les "ti-punchs" qu'ils offrent au visiteur étranger dans l'espoir de le séduire ou la sémillante bigui-

(o) Nous respectons l'orthographe de Gratiant.

ne qui le changera de danses plus élaborées et nobles. Il fait partie de cette culture-doudou critiquée par Suzanne Césaire. Car la culture-doudou est elle aussi, nous le savons, revendication d'une "originalité", défense d'une soi-disant personnalité, hélas ! réduite à des accessoires. La bonne société antillaise dont Gratiant est le parfait représentant dans son attachement inconditionnel à la "métropole" et son éloge superficiel du métissage, devenu lui aussi attribut pittoresque, ne manque pas de souligner les vertus du créole ;

"Les images ? Elles foisonnent. Une veste longue Une "assise avant-maitt" (elle se saisit du siège avant celui qui la porte). Un objet, un animal est-il particulièrement important ? Il devient un "papa" parmi ses pareils le violoncelle = papa violon. Un gros lézard = un papamandoli. Celui qui est pressé a "le dos de la veste gonflée de vent..." (201)

Disons-le tout net : si telles sont les vertus du créole et l'usage auquel on veut le confiner qu'on lui torde aussitôt le cou !

Outre Gilbert Gratiant, nombreux sont les Antillais qui ont prétendu défendre ainsi le créole ; nous pourrions citer Rémy Nainsouta dont le nom a été récemment donné à la Maison de la Culture de Pointe-à-Pitre et divers lauréats des Jeux Floraux que récompensent chaque année des oeuvres en français et en créole. Mais, on s'en doute, la vision de l'univers antillais que ces écrits véhiculent, demeure la même : Pittoresque !

Peut-être devons-nous faire une place à part à Livie Pierre-

Charles auteur d'un ouvrage intitulé "Femmes et Chansons". En effet Livie Pierre-Charles a eu l'idée de recueillir les chansons créoles, paroles aussi bien que musique, se rendant compte qu'il s'agit là d'un véritable art populaire.

"La chanson s'empare de tout, se sert de tout et s'introduit partout. Elle séjourne dans les couches populaires et fait écho aux battements de leur coeur ; elle enregistre leurs palpitations et conserve précieusement leurs sentiments et croyances. Elle étale sans fard les moindres replis de l'âme et fait la lumière sur les remous qui l'agitent". (202)

Si les noms des auteurs des premières chansons antillaises ne sont pas connus, en ce qui concerne les plus récentes, ceux des paroliers et des compositeurs le sont : Césaire, Dezormo, Léona Gabriel, Gustave Eddy et ceux-ci font preuve d'un réel talent, satirique ou poétique. Nous voilà loin des laborieuses compositions de Gratiant qui sentent d'une lieue son "intellectuel" cherchant à retrouver une enfance ; le support musical contribue certainement au charme des compositeurs, mais les paroles sont loin de manquer d'intérêt. Il aurait été instructif de comparer les chansons dites "de folklore" c'est-à-dire celles trop anciennes dont les auteurs sont depuis longtemps oubliés et les oeuvres plus récentes afin de voir s'il se traduit une différence de philosophie et de conception de la vie. Cela malheureusement, Livie Pierre-Charles ne le fait pas ; elle préfère une étude thématique et se livre à des comparaisons parfois un peu gratuites avec les chansons françaises. Il semble toutefois

que la philosophie qui se dégage des chansons "de folklore" fasse une large place à l'amour, aux rapports avec la femme, à sa séduction.

"Toc, toc, toc, qu'est-ce qui frappe à ma porte ?
Cé moin l'annou, cé moin paindoux sicré
I ka fouet, la pli ka moyé moin
Pa pitié, pa imanité, rouvè la pot' ban-moin !" p)(203)

On y retrouve bien sûr les stéréotypes du nègre, du mulâtre et le reflet simpliste de la stratification sociale.

"Béké ka bô fan-me ayo
Milat ka karésé yo
Nèg-là ka fouté baton..." (204)

De même, la tendance à la plaisanterie facile, à la gouaille narquoise.

Les chansons récentes changent de ton ; elles se font l'écho de préoccupations plus brûlantes qui ont nom chômage, cherté de vie.

"Toute lizin ka finmé
Toute champ kan-ne en détresse
tombè pousiè
Ban-nan-ne-là difisil
Kondition-nema n ka fè jété-I
Zan-nan-na ka gaté

p) Dans toutes les chansons citées ici nous respectons l'orthographe de Livie Pierre-Charles.

La pêche ka bouété
Cé crédit ki ka dirigé
L'auto ka sibmégé
Prizinic ka pousé
Toute mounne ka konsomé..." (205)

Certes l'humour ne perd pas ses droits, mais il s'exerce aux dépens de victimes fort inattendues.

"Sékirité social, sékirité social
Aïe, aïe, aïe,
Sékirité social cé an katié général
Cé la yo ka payé lokation fan-milial
Lagen vié travayé, kongé payé ôsi..." (206)

Bref, la chanson suit l'évolution du monde antillais ; elle n'est pas figée dans le passé et le grand mérite de Livie Pierre-Charles est, l'ayant compris, de s'effacer derrière les textes en les laissant parler d'eux-mêmes. Bien plus, elle ne pense pas que ces forces musicales soient inférieures à d'autres et ne pose pas sur elles un regard condescendant. Au contraire !

"...Il suffit d'attendre ; un jour peut-être la Martinique produira son Villa Lobos. Ce jour-là, l'expression musicale populaire pourra caresser l'espoir d'être placée sur l'orbite des grandes oeuvres de la musique savante..." (207)

Donc, plus que le conte ou le proverbe qui sont de véritables survivances culturelles que le chercheur doit aller retrouver là où ils se sont réfugiés, la chanson est le témoin de la vitalité du créole et de la créativité à laquelle il est lié. Les véritables défenseurs du créole ne sont donc pas ceux qui veulent "donner la preuve" de ses vertus, mais ceux qui l'utilisent sans souci de démonstration comme le seul langage adapté à leurs aspirations. La chanson populaire antillaise mérite qu'on s'y attarde ; elle fait fonction de gazette locale.

"Fô ou vouè yo an payi-a
Bien complété bien cravaté
Yo ka roulé dènié lôtô
Yo ka palé yan bel francé
Minme créyol-là yo oublié". (208)

B - LE CREOLE ARME DE LA LIBERATION POLITIQUE -

Le contenu des chansons populaires récentes, allusions au chômage, moqueries à propos de la Sécurité Sociale, railleries à l'endroit des parvenus, nous conduit à une toute autre approche du créole. Loin d'être vu comme un langage entaché d'infantilisme ou un babil pittoresque, le créole est considéré par certains comme la langue du peuple et portant le seul mode d'expression, digne d'illustrer son combat, ses espoirs, ses revendications. C'est dire qu'ils refusent à leur manière la situation de diglossie des Antillais et veulent affecter le créole à un usage qui ne semble

pas lui convenir.

L'ouvrage le plus récent - et peut-être le plus violent - consacré au statut du créole est sans contredit la thèse de 3^e cycle de Dany Gisler, malheureusement non publiée, qui s'intitule "Langue, Enseignement et Colonisation aux Antilles". Dany Gisler que nous avons déjà citée à plusieurs reprises, explique que la Langue est une arme de domination politique, que c'est par la Langue que s'opère l'apprentissage des règles de la société, que se fait "l'intériorisation d'une vision du monde".

"L'analyse de l'emprise du système capitaliste peut se faire de manière concomitante à l'analyse de l'imposition d'une langue, d'un langage au détriment des autres" (209)

Ainsi donc, aucune lutte politique, aucune lutte de libération culturelle ne peut se mener dans l'oubli du problème du langage. Utiliser le créole comme un cri de revendication ou d'exhortation est chose relativement aisée. Nous avons déjà parlé de ces slogans et de ces tracts qui couvrent les murs de Pointe-à-Pitre et de Fort-de-France en cas d'évènements politiques.

Tel "Kimbé red pas moli" (210)

Ou "Nou pren flambo-a" (211)

Tout devient plus difficile quand la démarche politique prétend se doubler d'une démarche poétique. Des militants qui se trouvent être des intellectuels, mais refusent le contenu élitiste de ce terme, décident d'utiliser le créole dans leurs tentatives littéraires. Le

plus connu de ces militants-intellectuels est Sonny Rupaire. L'itinéraire personnel de Sonny Rupaire est semblable sur de nombreux points à celui de Daniel Boukman : refus de combattre le peuple algérien dans les troupes françaises, long exil, "retour au pays natal" après des années d'absence. L'ambition de Sonny Rupaire diffère profondément de celle de Glissant qui se considère, nous l'avons déjà dit, comme un "écrivain en suspens" oeuvrant pour un peuple à naître.

"Nous devons écrire pour aujourd'hui (q) époque coloniale) et pour notre peuple (ouvriers, paysans , exploités en priorité) et non pour la postérité et l'univers tout entier comme le prétendent certains écrivains "progressistes" de nos files". (212)

Dans son recueil "Cette igname brisée qu'est ma terre natale", Sonny Rupaire évite l'écueil dans lequel sombrent trop de partisans du créole, qui consiste à en torturer la phonologie et la syntaxe pour le faire véhiculer des idées abstraites.

"Frê, mi toute histoi-là :
Co a vié-co
dcuèt' kon tige bambou
fo et sêc kon pointe bambou a-dan trape a Viêt-nam
ce co a vie-n hom ki mo.
On vié-co a babe
Ki fê francé mandé padon,

q) C'est nous qui soulignons.

Ki fê americain pléré sang,
On vié-co rentré a-dan histoi a plë a-ĩ" r)(21j)

Le créole qu'il utilise demeure "naturel", loin d'une mièvrerie à la Gratiant, le sujet des poèmes ne s'y prêtant d'ailleurs pas, relativement proche de la Langue utilisée quotidiennement. Mais précisément le langage poétique est-il proche, doit-il être proche du langage quotidien ? Suffit-il pour écrire des "poèmes" en créole d'en décider ? A quels critères se réfère-t-on ? Qu'on le veuille ou non, cette "poésie créole" n'est-elle pas un calque de la poésie française dans ses exigences et son ambition ? Des individus même bien intentionnés peuvent-ils créer délibérément des formes culturelles à l'usage d'un peuple ? Et sur quoi pouvons-nous nous appuyer pour juger du résultat auquel ils parviennent ? Il faut l'accepter ; tel qu'il se présente aujourd'hui, le créole est une "langue amputée", assignée à des utilisations précises. Or, il en est de la poésie comme de tout art. C'est d'abord une création collective, qui ensuite s'individualise. Les premiers chants poétiques de toute société nous sont parvenus sans nom d'auteurs dans bien des cas, ou sont attribués à de multiples auteurs. En clair, nous voulons dire que modifier le créole pour en faire une langue à part entière, véhicule poétique ou philosophique ou scientifique, requiert l'effort d'un peuple tout-entier. Aucun d'entre nous ne peut dans la situation présente préjuger de la forme que revêtira une poésie authentique en créole, aussi authentique que le conte, le proverbe ou la chanson. C'est la créativité populaire qui devra en décider.

r) Nous respectons l'orthographe de Sonny Rupaire.

Au cours d'une interview d'Edouard Glissant pour le compte du Journal *Alizés*, le Père Jack Manlius, aumônier des Etudiants antillais fait la remarque suivante :

"La colonisation a fait de vous des gens capables de poser le problème en termes corrects, mais quand il s'agit de trouver une solution il n'y a plus d'imagination créatrice". (214)

Cette remarque qui peut sembler acerbe nous paraît justifiée et nous croyons la mériter. Comment résoudre le problème du créole, c'est-à-dire mettre fin au phénomène de diglossie dans les Antilles ? Aboutir à une littérature écrite ? L'école peut certes jouer un rôle de premier plan en cessant de persécuter le créole et en l'admettant à l'intérieur de la classe. On peut imaginer des méthodes d'enseignement différentes, qui au lieu d'être répressives seraient libératoires afin que l'enfant antillais ne soit plus mutilé. Parallèlement les portes du ghetto dans lequel la société tient le créole seraient ouvertes ; il apparaîtrait à l'Eglise, dans l'Administration...et partant, ce registre auquel il est à présent affecté se modifierait à la suite d'une concertation collective. Il nous semble que les problèmes de l'écriture et de l'orthographe du créole sont des problèmes mineurs que des chercheurs peuvent s'atteler à résoudre. Le problème essentiel est celui du contenu d'une langue qui n'a pas pu se développer dans toutes les directions ; qui n'y parviendra pas à la suite des vœux d'intellectuels ; mais quand la communauté antillaise dans son ensemble aura la faculté de s'exprimer pleinement de toutes les manières. Pour conclure, disons que sur ce point encore nous ne partageons nullement l'opi-

nion de Glissant.

"Comme langue de communication populaire,
par ailleurs, au plan inter-personnel,
le créole ne véhicule plus que des atti-
tudes névrotiques" (21)

Attitudes névrotiques ? Nous avons une foi profonde dans le créole qui survit à quatre siècles d'oppression et véhicule à la perfection les plaisirs et les soucis quotidiens. Mais nous pensons que son enrichissement est lié à la libération du peuple antillais, que son épanouissement dans des voies nouvelles ne peut se concevoir en dehors du peuple.

Il n'y aura donc de littérature écrite en créole digne de ce nom que dans un avenir auquel nous aspirons tous, mais dont nous ignorons s'il est proche ou lointain. Toute décision d'écrire en créole - en dehors d'une alphabétisation populaire en créole - reste un jeu sans grande conséquence.

C O N C L U S I O N

Nous voici arrivés au terme de notre étude. On nous reprochera peut-être de n'avoir parlé de certains auteurs ; mais nous nous sommes basées sur des critères de qualité qui dans une certaine mesure sont largement subjectifs et impliquent un choix personnel. Quand il nous est arrivé de parler d'ouvrages sans grande valeur littéraire, c'est qu'à nos yeux, ils ne manquaient pourtant pas d'intérêt, soit qu'ils révèlent un conflit conscient ou inconscient ou illustrent un problème fondamental. La littérature n'étant pas numériquement bien riche, nous pensons en avoir fait tout de même un survol assez complet.

Il n'existe que peu d'histoires de la littérature antillaise (Guadeloupe et Martinique) et d'analyses systématiques de son contenu. En général, on lui concède quelques pages dans des Anthologies nègres ou des voix francophones des Amériques. A chaque fois, elle semble se résumer à deux ou trois noms inlassablement répétés : Césaire bien sûr, Glissant, ... Tirolien.. Jack Corzani lui consacrant - avec de nombreuses références à la littérature guyanaise - les deux premiers volumes de l'Encyclopédie Antillaise publiée par les Editions Desormeaux, est le premier à rompre avec cette tradition. Mais ses ouvrages soulèvent bon nombre de questions !

Jack Corzani - et sur ce point nous sommes entièrement de son avis - n'entend privilégier aucun "groupe ethnique" et considère les Antilles comme une sorte de terre vierge devenue propriété légitime et à droit égal des diverses couches de population qui s'y sont installées. Ainsi dans le premier volume consacré à la Poésie, un bon tiers des pages tire de l'oubli nombre de békés qui n'ont guère passé que leur petite enfance dans les îles et y reviennent à la maturité pour mettre en valeur les plantations de leurs familles. Nous aimerions que Jack Corzani condamne des esclavagistes notoires

tel Poirié de Saint-Aurèle pour qui l'asservissement des Africains était voulu de Dieu pour l'éternité. Il n'y songe pas, ne voyant en eux que "les porte-paroles de la vicille et fière caste békée". De même il s'interdit tout jugement de valeur sur ces premiers écrivains, trouvant naturel que les poètes des Antilles se bornent à imiter les Romantiques, les Parnassiens ou les Symbolistes et allant jusqu'à affirmer "que l'oeuvre dite secondaire est souvent plus instructive que l'oeuvre maitresse".

"...La médiocrité est plus innocente, plus naïvement révélatrice et l'hérésie consisterait à vouloir bannir de la littérature antillaise toutes les guimauves exotiques ou régionalistes" (216)

Disons que cette affirmation est pour le moins discutable. Pourquoi n'offre-t-on pas aux écoliers "métropolitains" une succession de platitudes et de mièvreries qui, selon Jack Corzani, sont un précieux témoignage de la civilisation française. Pourquoi, par exemple, leur présente-t-on Corneille ou Racine, de préférence à Quinault...? Il est en outre un cas sur lequel il serait possible d'ouvrir un débat : celui de St John Perse. Doit-on inclure ce grand poète, que certes nous admirons, dans une Anthologie de la littérature antillaise et pire, le faire figurer sous la rubrique "Vers le régionalisme" ? Que signifie-t-elle ? Par quel tour de force peut-elle caractériser l'oeuvre de cet écrivain épris d'universel et de considérations métaphysiques ? St John Perse quitta la Guadeloupe avant l'adolescence et ne consentit jamais à y retourner pour ne pas déflorer ses souvenirs d'enfance. Peut-on appartenir à une terre sans en assumer les conflits, les misères, les angoisses,

sans être mêlé de quelque manière que ce soit à ses problèmes sociaux, politiques, raciaux ? Pour St John Perse, les Antilles n'ont-elles pas seulement été le cadre féerique de cet éternel paradis perdu qu'est l'enfance ?

Quant aux poètes de la Négritude, Jack Corzani leur consacre une trentaine de pages (dans l'Introduction, quatre sur cinquante et une...). Il tente hâtivement de récupérer le mouvement en y attribuant la paternité partielle à Victor Schoelcher, coince Césaire entre Damas et Paul Nizer et se hâte de nous dire que les "grands prêtres antillo-guyanais" sont essoufflés, que l'Antillais ne saurait renoncer à sa "lourde hérédité française, à cette fidélité (s) qui depuis l'apparition du premier colon et du premier noir ont marqué ces terres" (217)

Rappelons à Jack Corzani que la fidélité qui certes existe n'est qu'un aspect de la complexe réalité antillaise, que des milliers d'esclaves se sont jetés à la mer, se sont laissés mourir de faim, ont tué leurs enfants, se sont enfuis dans les bois plutôt que de servir fidèlement. Corzani commet l'erreur de Glissant qui consiste à faire de la Négritude l'exaltation pure et simple d'une Afrique à demi mystifiée. Il estime donc qu'elle doit être dépassée et termine ce premier volume sur le "compromis régionaliste" qui est dit-il, "la conciliation de la Négritude et du statut de citoyen français". Pour étayer cette thèse, il nous cite (en exemple ?) Florette Morand. On pourrait poser à Jack Corzani une question, une seule. Comment explique-t-il que le seul moment où la poésie antillaise se soit forgée une renommée internationale, coïncide avec le mouvement de la négritude de Césaire ? Talent exceptionnel des écrivains ? Alors pourquoi ne pas leur faire plus de place ? Le génie a des droits. Importance du message ? Intérêt de la tentative cul-

s) C'est nous qui soulignons

turelle et politique, même si elle se solde ultérieurement par un échec ?

Dans le volume consacré à la Prose, la démarche de Jack Corzani est sensiblement la même. Il accorde une large place aux écrits des békés sans se soucier de la valeur littéraire des diverses oeuvres, alors que nous serions tentés de nous exclamer avec Auguste Viatte.

"Qu'importe Rosemond de Beauvallon ?" (218)

Plus important, il nous est impossible d'accepter, voire de comprendre un plan qui groupe sous la même rubrique "Romanciers et conteurs de la vie créole", des écrivains aussi opposés que Mayote Capécia et... Joseph Zobel !, qui établit une distinction fort subtile entre "Romanciers et théoriciens engagés" d'une part, "Romanciers engagés modernes" de l'autre et place dans la première catégorie, Sully Lara cependant qu'Oruno Lara, Suzanne Lacascade, Glissant, Michèle La Cruz il figurent pêle-mêle dans la seconde. Passons sur la tentative laborieuse de Jack Corzani d'expliquer l'absence de "roman de type balzacien" aux Antilles, car il s'agit, dit-il :

"d'une société mal préparée à l'effort soutenu
faute de climat culturel adéquat, fort encline
par ailleurs à vivre sur elle-même et à juger
selon les canons des "Landerneaux" locaux !".
(219)

Selon lui, Zobel qu'il situe "à la limite de l'inventaire folklorique (t), écrase la réalité antillaise sans trop de didactisme et fait usage "de la tarte à la crème du racisme !". N'allons pas plus

t) C'est nous qui soulignons

loin et constatons que Jack Corzani quoiqu'il prétende, se révèle incapable d'appréhender la réalité antillaise, incapable d'apporter des éléments de réponse à notre interrogation angoissée : qu'est-ce qu'être Antillais ?

On nous demandera quelles sont nos conclusions ?

D'abord il nous paraît hypocrite ou naïf de déplorer la relative pauvreté de la littérature antillaise, de feindre de s'en étonner ou de l'attribuer - comme le font nombre d'Antillais eux-mêmes - à une quelconque incapacité à créer. Nous avons déjà insisté sur le phénomène de dépendance : nous voudrions dire une fois encore qu'un peuple dominé ne peut s'exprimer en dehors de formes mineures, bénignes, tolérées par celui qui le domine. La personnalité antillaise telle que l'esclavagiste d'abord, le colonisateur ensuite l'ont façonnée, s'exprime par des proverbes, des contes, des chansons surtout, dont l'ensemble constitue un matériau important. Le problème est que ces manifestations les seules permises, voire favorisées, sont en même temps un exutoire qui interdit la prise de conscience des problèmes fondamentaux de la société ou du moins l'amorce de leur solution.

En clair, notre peuple n'est pas heureux. Mais il traduit généralement sa misère par une biguine moqueuse ou pathétique, un proverbe ironique et s'en tient là. Il ne pense pas qu'il puisse changer le monde. Il n'a pas foi en lui-même.

Les "intellectuels" qui ne cessent de comparer leur peuple avec celui de l'Europe sont conscients de cette situation et l'expliquant de façon diverse, produisent des ouvrages qui sont fonction de leurs différents types d'explication. Pour certains, les caractéristiques populaires actuelles acceptés sans discussion, une fois pour toutes, comme inhérentes à la personnalité antillaise, ne manquent pas d'une sorte de charme, un peu comparable à celui de

l'enfance, illogique et superficielle, mais néanmoins attachante. Qu'on ne s'y trompe pas : ils pensent quant à eux les avoir perdues au cours de leur ascension sociale et intellectuelle et en parlent avec un attendrissement mêlé de mépris, du haut de cette supériorité. L'ambiguïté de leur position est encore renforcée par le fait qu'ils le savent, l'Europe a besoin pour se croire belle et parfaite de s'entourer de peuples qui lui offrent sa contre-image. Ils tiennent donc à retenir son attention par ce biais tout en lui renvoyant individuellement une image que, narcissiste, elle apprécie également, celui d'une totale assimilation. A y réfléchir, les tenants de la culture doudou -car ce sont eux, on les aura reconnus- sont dans une position assez inconfortable. Ils acceptent de faire de leur peuple un objet d'exotisme, tout en se voulant des êtres hautement élaborés, capables par exemple, de se reconnaître dans le triangle oedipien d'une psychanalyse freudienne ou de se retrouver dans le dédale d'une psychologie proustienne. C'est de deux mondes qu'ils veulent en quelque sorte participer en s'assignant des fonctions d'interprète !

Pour d'autres "intellectuels", la nature de la personnalité antillaise est cause de chagrin, voire de désespoir. Ils sont emplis de pessimisme. Ils se lamentent, attendant un futur qu'ils prétendent contribuer à faire naître. Ceux-là aussi se considèrent comme des exceptions, lavées des imperfections de la majorité. Leur position est-elle moins inconfortable ? Certes non. Car ils ont une conscience aigüe de ce qu'ils croient "leurs-responsabilités-et-leurs-devoirs-vis-à-vis de la masse". Ils voudraient indiquer la voie à suivre, et proposer des solutions. Aussi ils rivalisent d'analyses sur la "situation antillaise" sans jamais parvenir à amorcer une action.

On nous dira que de nombreux intellectuels ont joint la parole à l'action, qu'en fait tous les intellectuels antillais se veulent des hommes d'action et entendent lier combat littéraire et combat politique. Nous demanderons alors à quoi ont abouti leurs ambitions —si ce n'est à leur donner bonne conscience. De même que l'on reconnaît l'arbre à ses fruits, c'est au résultat de leurs actions politiques qu'il faut apprécier les intellectuels antillais!... Force nous est donc de ne pas tenir compte de leurs ambitions mais de les juger sur ce qu'ils nous offrent de tangible : leur production littéraire !

Or, nous l'avons vu : engagés dans un dialogue plus ou moins ouvert avec l'Europe, rares sont ceux d'entre eux qui dénoncent le caractère artificiel, fabriqué de la personnalité antillaise et partant, le stéréotype qui prétend la contenir. L'Europe a créée l'Antillais, comme elle a créée tous les Nègres et peut-être à ses yeux, la variété antillaise a-t-elle fini par devenir moins exécrable que la variété africaine, car elle s'est greffée à d'autres espèces. Qu'importe en vérité ? Il faut cesser d'épiloguer sur nos ressemblances ou nos différences avec l'Afrique. Laissons cela aux ethnologues, eux-mêmes en voie de disparition au fur et à mesure que les peuples entendent parler eux-mêmes d'eux-mêmes. Nous ne sommes pas demeurés des Africains. Ni devenus des Européens. Aucun peuple ne demeure étroitement fidèle à ce qu'il était avant une longue et douloureuse migration. Aucun peuple n'en perd totalement le souvenir. L'Andalousie se rappelle ses huit siècles d'occupation arabe, mais se vit espagnole !

Les intellectuels de la négritude se sont fourvoyés dans une impasse. On aperçoit que "l'identité nègre", la "solidarité nègre" craquent de toutes parts, que les pires ennemis des peuples noirs sont

les bourgeoises et les dirigeants noirs qui n'hésitent jamais à les brader, mais nul n'ose le dire. L'Afrique ? Il nous suffit d'en connaître le passé anté-colonial afin de nous persuader que c'était nullement un continent sans histoire et sans civilisation. Il nous faut ensuite tenter de comprendre comment cet effroyable malheur qu'a été la Traite pour une partie de l'Afrique a pu survenir, et accepter d'admettre la responsabilité et la collusion - déjà !- des féodaux dirigeants les ethnies africaines qui ne pouvaient prévoir que le prix à payer pour des objets de prestige et des gains somme toute minimes, ne tarderait pas à être leur propre sujétion. Ensuite attelons-nous au problème antillais, sans avoir peur de nous avouer qu'il est de taille.

Nous ne croyons pas, est-il besoin de le dire, au rôle privilégié de l'intellectuel dans des sociétés comme les nôtres. Jusqu'ici, l'intellectuel antillais est formé en dehors du peuple, voire contre lui. Sa réussite est fonction de la distance qu'il a su prendre avec lui. S'il ne peut cesser d'en parler, de s'en préoccuper, de prétendre combler cette distance par des mots, ce n'est pas à cause d'un louable attachement. Cela, nous ne le croyons pas. C'est que l'intellectuel antillais, le sait ou le craint pour l'Europe, il n'y a pas de différence entre les noirs, qui sont tous des nègres, objets de mépris. Dans la mesure où le peuple antillais dans sa situation de dominé risque d'être conforme à cette image peu flatteuse, il est cause de souffrances et d'angoisses pour l'intellectuel. Il faut donc qu'il travaille à le modifier. Voilà pourquoi un élitiste comme Glissant déclare, probablement avec sincérité, qu'il oeuvre pour le peuple.

"Je suis un écrivain en suspens. J'écris des

choses qui ne seront lues, assimilées, comprises, collectivement que plus tard. C'est d'ailleurs le cas de tous les écrivains antillais. Nous écrivons pour un peuple futur" (229)

Un peuple futur ?

Mais comment naîtra-t-il ?

Cela Glissant ne le dit pas parce qu'il ne le sait pas.

Alors, d'autres Antillais avancent des solutions. Ecrivons, disent-ils, des ouvrages qui apprennent à notre peuple son passé et éclaireront son présent ! Or notre peuple ne lit pas. Il sait que Césaire est député, maire de Fort-de-France, mais il n'a jamais tenu entre ses mains un exemplaire du Cahier d'un Retour au Pays Natal, traduit en sept langues...Et s'il l'avait fait, qu'aurait-il compris ? ...Alors, disent d'autres, soyons accessibles ! Faisons des pièces de théâtre, oui, créons un théâtre qui présente au peuple de façon vivante son passé (toujours !) et son présent. Mais le peuple baille à ces pièces et se passionne pour des saynètes qui à nos yeux ne valent rien. Que faire ?

De Dans toutes les sociétés, un relatif fossé sépare l'intellectuel de l'homme de la masse, à moins que le premier ne s'affirme "engagé". Cependant ils participent tous deux du même univers, culturel, social, politique, sont le produit d'une nation qui est née historiquement, qui s'est développée. Au contraire, par sa formation, l'intellectuel antillais est rendu étranger à son propre sol et sa bonne volonté, son angoisse, son malaise n'y peuvent pas grand'chose. C'est donc cette formation qu'il s'agit de modifier. Il est généralement admis que le système d'éducation aux Antilles est défectueux. Sans aller jusqu'à accepter l'idée de l'intrusion

du créole à l'école, instituteurs et pédagogues, antillais comme "métropolitains", proposent une réfection des manuels scolaires, une place plus large faite aux "choses et gens" des Antilles dans l'histoire, la géographie, les sciences naturelles par exemple. La création d'une Université aux Antilles a été saluée avec un certain enthousiasme, car cela laissait supposer qu'une partie non négligeable de la jeunesse n'irait plus "se former" à l'extérieur et ainsi serait moins coupée des réalités socio-politiques des îles. Or cette Université après moins de trois ans d'existence connaît une crise grave. Pour la première fois, un mouvement de grève réunit étudiants et enseignants qui ne s'élèvent pas seulement contre l'insuffisance de locaux, le coût des résidences universitaires, mais contre la qualité même de l'enseignement. Il faut s'en rendre compte : l'Université antillaise était surtout conçue comme un moyen de préserver de la politisation, de la prise de conscience une jeunesse qui trop souvent apprend à Nanterre ou à Jussieu, les concepts dangereux du marxisme-léninisme. Elle avait pour vocation d'être opium, en dispensant l'enseignement le moins contestataire qui soit, le plus étroitement conformiste. Faut-il s'en étonner ? N'était-ce pas prévisible ? Aucune "métropole" ne financerait une institution universitaire dans un but contraire à ses intérêts.

Une refonte véritable du système d'éducation aux Antilles, tant au niveau primaire que secondaire ou supérieur, suppose donc un bouleversement profond des structures politiques existantes.

Voilà pourquoi tant d'intellectuels antillais parlent de Révolution. Mais dans leur absence d'humilité, ils prévoient une révolution dont ils seraient les chefs d'orchestre, ou tout au moins, les chantres. Écoutons Sonny Rupaire dans la préface de son recueil de poèmes "Cette igname brisée qu'est ma terre natale".

"Si ces textes parviennent à insuffler davantage de courage et de détermination aux travailleurs de la Guadeloupe dans leur lutte : ils auront atteint leur but.

Si ces quelques bouchées d'ignome amère peuvent en partie calmer la faim de savoir et d'espoir de notre peuple : elles auront rempli leur mission". (221)

Et de préciser que ses poèmes "marquent un progrès certain" sur la plupart des poèmes ou des romans d'écrivains édités, dit-il, avec la bénédiction des autorités françaises. De quel progrès s'agit-il ? En réalité, Rupaire a choisi de s'adresser à des intellectuels et à des étudiants qui partagent ses opinions politiques et cherchent une autre manière d'aborder le peuple. Même quand il écrit en créole, le peuple qui parle le créole, mais qui ne le lit pas, et se préoccupe peu d'ouvrages édités "avec la bénédiction" d'associations d'étudiants, s'en trouve-t-il plus concerné ? La Révolution -mais le mot est tellement prostitué que nous l'utilisons avec prudence- ne naîtra ni à la suite de poèmes, ni à la suite de chants même en créole, composés dans la quiétude de cabinets de travail.

En résumé, aux Antilles il n'y a pas à notre avis, un peuple aliéné et dépersonnalisé face à une poignée d'intellectuels lucides, comme on le prétend généralement. Il y a toute une société vivant de façon différente, mais toujours pathétique, la situation de dépendance. Aussi la littérature antillaise est tributaire de mythes et prisonnière de malentendus qu'elle ne peut dénoncer. Des images toutes faites, des stéréotypes d'hommes l'emplissent. Elle ne con-

tient aucune promesse, même quand -ce qui est rare- elle parle d'avenir. Car, nous l'avons vu, les Antillais sont obsédés par leur passé, et leurs littérateurs ne cessent de s'y référer.

Comment envisager l'avenir antillais ? A cette question, on obtient généralement deux types de réponses - qui sont politiques, mais, on s'en doute, chargées d'incidences culturelles.

Dans une départementalisation authentique. Or cela implique entre autres que les "métropolitains" renoncent à leur vision stéréotypée de l'Antillais. Nous le savons cependant, ils ont besoin de cette vision. Ils ont besoin, face à un type de développement dont ils souffrent, de paradis à peu de frais où l'homme sait encore rire et chanter. Un monde peuplé d'hommes qui seraient tous à l'image des Européens, fait horreur à l'Europe elle-même. Si le "métropolitain" ne renonce pas aux stéréotypes, l'Antillais le peut-il ? Difficilement. Car la départementalisation suppose que la nature du rapport France/Antilles n'est pas modifiée la première continuant d'être la Bienfaitrice au Sein Généreux accueillant le Dëshérité, du moins le Moins Favorisé.

Dans une rupture avec la France et l'instauration d'un régime de type socialiste, impliquant de nouvelles associations entre les îles de la Caraïbe et la création de nouveaux courants d'échange. Alors, assure-t-on le peuple antillais "délivré de l'exploitation" pourra s'épanouir. Est-ce si simple ? Ce n'est pas le lieu ici d'entamer un pareil débat. Mais un régime de type socialiste implique-t-il la mise en question de la civilisation technique, industrialisée dont nous sommes les victimes ? De cette civilisation dont les fondements n'ont pas été posés par les peuples africains dont les Antillais descendent ? A nos yeux donc, le problème demeurerait entier : l'Antillais serait convié à sauter dans un train en marche

auquel il n'aurait pas donné l'impulsion.

On nous reprochera sans doute d'être utopiste, mais l'injonction de Fanon nous hante.

"Il s'agit pour le Tiers-Monde d'inventer une nouvelle histoire de l'Homme".

Est-ce trop tard ? Comment y parvenir ? Cet homme nouveau, quel sera-t-il ? Comment vivra-t-il ? Quelles qualités saura-t-il donner à son existence ? Les sociétés ne seront-elles plus dominées par le souci de produire et de vendre ? La fureur de consommer - dont la biguine antillaise se fait l'écho - disparaîtra-t-elle ? Et la fureur de détruire ? L'âge d'or, nous dira-t-on ? Certes non. Mais un monde où les facultés créatrices de l'homme seraient mises à tout autre usage.

Dans un tel monde, l'Antillais qui ne s'est pas encore pleinement révélé à lui-même aurait un rôle à jouer, une parole à dire qui soit sienne. Il n'aurait plus à mesurer ses forces avec celles d'autrui. Il n'aurait plus de preuves à donner...

"Liberté ô ma grande bringue les jambes poisson-
ses du sang neuf
ton cri d'oiseau surpris et de fascine et de
chabine au fond des eaux
et d'aubier et d'épreuve et de letchi triomphant
et de sacrilège
rampe, rampe
ma grande fille peuplée de chevaux et de feuil-

lages et de hasards et de connaissances
et d'héritages et de sources..." (222)

Si on admet que l'histoire d'un peuple commence au moment où il en est le sujet conscient, on conviendra que nous nous trouvons aux Antilles dans une situation anté-historique.

L'authentique littérature antillaise est donc à naître et un temps viendra où tout ce que nous nous efforçons de conter aujourd'hui, aura la valeur pathétique des premières ébauches, des premiers témoignages, de nos difficultés à faire irruption sur la scène du monde. L'Antillais d'alors considèrera avec une sorte d'attendrissement, ces récits où des êtres écrasés par un système d'exploitation qu'ils nommaient trop souvent Destin, ne savaient comment en venir à bout.

En quelle Langue sera cette littérature ?

Nous l'ignorons. En tous cas, la langue choisie l'aura été parce qu'elle aura semblé le moyen d'expression conforme aux aspirations du plus grand nombre et non à la suite d'une quelconque coercition.

L I T T E R A T U R E O R A L E

• • • • •

- NOTES SUR LE CREOLE DE LA GUADELOUPE ET DE LA MARTINIQUE -

On le sait, c'est au cours de l'expansion coloniale de l'Europe vers les Amériques, que s'est élaboré entre le XVII^e siècle et le XIX^e siècle un type de langue nouveau : les créoles.

Déjà, assez tôt, sur les côtes d'Afrique, des rapports s'étaient établis entre Européens et Africains, donnant naissance à un outil rudimentaire de communication lié aux impératifs de l'échange.

Dans le Nouveau Monde, la situation fut beaucoup plus complexe. En effet, des problèmes d'intercompréhension se posèrent. Il y avait d'une part les Européens - Français - Espagnols - Portugais - Hollandais - Anglais, de l'autre des Africains originaires de régions fort diverses. D'où la nécessité d'un langage simple permettant aux noirs de comprendre les blancs et de se comprendre entre eux. Le vocabulaire de base sera donc celui de l'Européen.

Par l'expression les "créoles", on veut signifier que ce langage de communication a été formé à partir respectivement du français, du portugais, du hollandais, mais il convient de signaler l'unité existant entre eux sur le plan de la phonétique, de la syntaxe, de la morphologie.

Il est possible que dans un souci d'efficacité bien compréhensible le colonisateur ait "simplifié" sa langue, en s'adressant aux Africains (petit nègre). Par ailleurs les noirs, tout en s'essayant à répéter du mieux qu'ils pouvaient les mots qu'on leur enseignait, réagissaient comme cela est de règle avec leurs habitudes phonétiques et syntaxiques.

Les créoles ne devaient pas tarder à devenir des langues de plein exercice, unique moyen d'expression d'une communauté et aujourd'hui

intéressent les linguistes à plus d'un titre.

Des études consacrées aux créoles, il faut constater que la passion n'est pas toujours absente. Certains mémoires ont même valeur de "démonstration". Il apparaît superflu de dire que le créole est une langue dont le vocabulaire est en grande partie Européen, tandis que la phonétique, la morphologie et la syntaxe sont africaines. Nous traitons principalement du créole de la Guadeloupe et notre étude ne portera que sur quelques points précis : r, yod, k et g mouillés k g, la métathèse et le hiatus.

R - Nous commencerons par le r car cette consonne définit à elle seule les caractéristiques essentielles du créole. Elle nécessite une étude assez approfondie en raison des différentes prononciations dont elle a été affectée au cours de l'histoire phonétique du créole.

Pour celui qui n'a aucune connaissance superficielle de notre langue, il est entendu une fois pour toute, que le R n'existe pas en créole. Rien n'est moins vrai. Ce son existe, on peut simplement dire que son point d'articulation est rarement identique à celui du R français (d'ailleurs il n'existe pas qu'un seul en français).

Il n'a vraiment disparu de la prononciation que dans **des cas** bien précis, comme nous le verrons plus avant.

On peut donc dire qu'en créole, le r connaît les traitements suivants :

- 1) Il est prononcé à peu près comme le r de "riche", "rage", avec une certaine tendance cependant à la vélarisation.
- 2) Il a évolué jusqu'à prendre un son nettement labial (w)
- 3) Il a disparu.

- 4) Il a été traduit dans certains mots qui ne comportent pas de r en français.

I - A l'initiale et suivi d'une voyelle palatale, le r est toujours prononcé : on dit normalement en créole : (1)

Richa = Richard, rimède = remède, rita = retard, (on trouve aussi la forme rèta), rivyé = rivière.

Rété = resté, réponse = répondre, réyèl = réel, rapide = rapide, raconté = raconter.

Dans les groupes .c r, d r, t r, d r à l'initiale, le r ne subit pas de changement ou plutôt, il connaît le traitement normal du r en créole : il conserve à la bilabiale w devant une voyelle vélaire.

a) tribinal - crab - dresé - travay (tribunal - crabe - dresser - travail)

b) dwoète - twop - cwok (droit - trop - croc)

Toutefois, dans le mot truelle (outil de maçon) le r est tombé. On a donc "tiy è l".

Il en va de même dans certains mots pour le groupe gr en syllabes initiales suivi du son u (orthographié ou en français), provenant soit d'un o u français, soit d'un e devenu o u en créole :

gounouille = grenouille

gouillé = grouiller. Ce verbe a d'ailleurs conservé en créole le sens de bouger tel qu'il est donné dans le dictionnaire de l'Académie de 1694 avec cet exemple : cet enfant grouille sur sa chaise. Nous disons exactement en créole : "ti moune la ka gouillé en lè chaise aye".

2 - Le r est devenu nettement labial ; il a pris le son w (penser à l'anglais "woman"). Le ri aboutit à la semi-consonne w devant o et u (ou). Dans des mots comme marie (morue) rété (rester), les voyelles palatales fermées ont maintenu en partie l'articulation du r. Par contre, devant o, ou, le r s'est ouvert jusqu'à devenir w. Il s'est accommodé à la voyelle qu'il précède. Le r est d'ailleurs une consonne qui se laisse facilement influencer par son entourage. Même en français, le r de "toute" ou "fruit" diffère de celui de "richard" ou de "réponse".

On a donc en créole :

Wobè = Robert, bouwo = bourreau, womance = romance, woutouné = retourner, woufè = refaire, woupouan = reprendre, etc...

Précédé de p, b, d, le r s'est labialisé.

Boua = bras, foui = fruit, fouance = France, pouan = prendre, etc...

3 - Chute du r.

a) le r s'est effacé à l'intérieur du mot, devant une consonne :
tortue) toti, porte) poète, porter) poté, mordre) modé

b) en syllabes finales le r est tombé.

A la finale, ou placé devant un e atone final qui s'est annui (le e atone final s'annuit dans tous les cas en créole), le r a disparu dans la prononciation :

bè = beurre, boxé ou boské = boxeur, Pyè = Pierre, Jilbé = Gilbert,
pè = peur

ma = marre, ta = tard, etc...

Par contre, le r est prononcé s'il est suivi de toute voyelle autre que le e atone.

Pour l'explication de ce phénomène, il faut tenir compte de deux faits :

A - Au XVI^e siècle et au XVII^e, le r final ainsi que les autres consonnes finales n'étaient pas prononcé en français dans certains mots. Dans le droit fil de l'effacement du r final dans les infinitifs en er = aimer, chanter, ce traitement s'était généralisé dans d'autres classes de mots.

- a) infinitif en ir ex : couri (r), fini (r)
- b) mots en oir ex : mouchoi (r), tiroi(r)
- c) mots en eur ex : menteu (r), chanteu (r).

Ces mots ont d'ailleurs pris un féminin en euse par suite d'une analogie avec peureux - peureuse, etc...

Le r n'a été rétabli qu'au milieu du XVIII^e siècle. En bref, on disait il est menteu, il est coureu, couri, tiroi, mouchoi. Or, c'est sur le français du XVII^e siècle d'ailleurs fortement empreint de dialectalisme, que le créole s'est formé.

B - Influence du substrat africain.

Il est reconnu que dans les langues Ewe, Yoruba, Ibo, aucun r n'apparaît en syllabe finale.

4 - Introduction d'un R

On note l'introduction d'un r à l'initiale notamment dans les mots commençants l'influence normande.

S. Comhaire Zylvain - et Elodie Jourdain s'accordent à y reconnaî-

tre l'influence normande.

On a donc en créole le traitement suivant :

haillon) rangnon, hache) rach, hai) raye, aider) raider etc...

En Martinique hardes) rade.

L'héritage dialectal n'a peut-être pas été seul à agir ici. Il ne faut pas oublier en effet que le créole répugne en quelque sorte à commencer un mot par une voyelle.

La syllabe initiale comporte le reliquat.

a) soit le reliquat n provenant de l'article inféfini un

on nonne = un homme, trois nonnes = trois hommes

b) soit le s de l'article défini pluriel :

le zétrènes = les étrennes, yon zozyo = un oiseau (les oiseaux)

L'article est soudé au nom :

on lannée = une année, on labatoi = un abattoir.

Un r peut s'introduire à l'intérieur du mot et ce qui est encore plus curieux devant une consonne.

Au Français "cadenas" correspond le créole "kardina". Le mot "examer" devient souvent "on lertzamen".

Les groupes - oin (français poing, coin)

Les groupes - ci (français voir, boire) prononcés en créole - voua boué ont tendance à développer un r. Ce phénomène peut être observé dans certaines régions de la Grande-Terre (Abymes-Gosier) et surtout à Marie-Galante.

On note donc l'alternance : boisson / brasson

boué / bré

poing / prin.

Dans certains mots un -r apparaît à la finale.

Le Yod

Yod = semi-consonne fricative palatale transcrite en Français par -i (pied) -y (ayant) ille (maille). Noté (y) en phonétique.

Chez l'Antillais, la tendance très nette au yod est sensible en même français ; il dira plus volontiers "un kamiyon" que "un kamion" (un camion) : on entend alors les deux éléments du yod. Cette tendance est encore plus marquée à la Martinique qu'en Guadeloupe.

Le yod se développe automatiquement entre deux voyelles en hiatus.

D réel = réyèl ; cruel = kriyèl ; créole = kréyol

théâtre = téyat ; Guadeloupéen = gouadeloupeyin.

Le yod est particulièrement sensible dans le mot "pays".

On peut dire qu'ici le yod est une "consonne de transition".

Dans les mots suivants : voyage-loyer envoyer-ployer bateau nettoyer foyer, etc... on n'a pas comme en français moderne la prononciation wa + yée ex : loyer = I w a y e, mais o=o + yé, c'est-à-dire : o "lo-yé bo-yo, plo-yé, vo-yage (ce terme a d'ailleurs une signification particulière. Il est souvent synonyme de beaucoup. "On voyage coups" équivaut en français à "une grêle de coups").

Celui ou celle qui va, avec son seau, chercher de l'eau à la fontaine fait "on voyage d'eau". Le mot foyer (ou fo-yé) désigne uniquement l'endroit où l'on fait du feu pour cuire à manger.

Le yod peut se consonnifier c'est-à-dire aboutir au son -ge. Au Français "fiançailles" correspond le créole "enfiansage". La langue marque d'ailleurs une hésitation. Il existe une certaine confusion entre les groupes -aille et -age. Ainsi le mot "fanaga" qui désigne la partie supérieure de la charpente sur laquelle viennent s'encastrer les chevrons, est devenu en créole "faitai". Dans la région de Trois-Rivières, Basse-Terre, Vieux-Habitants, les petits tas de pierre que l'on trouve disséminés dans les champs sont des "miraj-

roch". Le "mirage" vient évidemment de "muraille".

Le groupe orthographié en français -ille comme dans "faucille" - cheville" et qui représente en fait un i suivi d'un yod se réduit en créole à i.

Famille - sapotille - bille - vanille sont prononcés en créole : fanmi - sapoti - bi - van-ni.

G et K

Nous en venons maintenant à l'étude de deux phonèmes : g et K. Mouillés g k que s'ils ne concernent pas un grand nombre de mots n'en sont pas moins intéressants à étudier. Ce sont en effet des phonèmes propres au créole.

1 - G

Nous pouvons citer les exemples suivants :

guioc, mot d'origine africaine signifiant alerte, vigoureux. On dit communément "femme-la sa guioc" : cette femme est pleine de vivacité. On veut aussi signifier par là qu'elle n'a pas l'habitude de se laisser faire.

guiaka = bien portant. On l'emploie surtout à propos des personnes âgées ou relevant d'une maladie : viè ko la sa bien guiaka = ce vieil homme est ingambe.

Le d + yod ainsi que l'affriquée d j (français diable, anglais john) ont abouti en créole à g.

L'anglais Job (prononcé djob) = travail est devenu en créole "on guiob". Ce terme est très employé. Il désigne surtout un travail insignifiant et sans grand profit. Ainsi, on dit de celui qui n'a pas d'emploi stable qu'il fait des "ti-guiob". C'est actuellement

le lot de nombre de Guadeloupéens. Dans le Créole de la Dominique, le prénom John est prononcé "Guion".

Le diable est en créole "guiab". On ne souffre pas de la diarrhée, mais de la "guiarré". Dièse a donné en créole "guiès" que l'on peut traduire par "pose avantageuse et affectée".

"On moun ki ka fè guiès" est quelqu'un qui se donne des airs, qui montre d'une grande affectation dans sa dans sa démarche, dans sa façon de parler, etc...".

La Guiablassse (la Diablassse) est fort connue aux Antilles. Elle a paraît-il pour habitude d'apparaître aux hommes par une nuit noire sous la forme d'une jeune femme fort jolie aux longs cheveux. Un détail permet cependant de la reconnaître : elle a sous sa robe longue un pied normal et un sabot d'ânesse. Elle cultive la fâcheuse manie de rompre le cou aux messieurs qu'elle rencontre sur son chemin (elle ne s'attaque pas aux dames). En outre elle adore danser et se rend souvent au bal.

2 - K

Les exemples comportant ce phonème sont plus nombreux.

- sur l'onomatopée "kiok" qui désigne le coup de poing on a créée le verbe kioké qui ne signifie pas donner des coups de poings, mais de toucher de loin et assez maladroitement (à l'aide d'une gaule) ainsi avec une certaine humeur reproche-ton aux automobilistes peu expérimentés de "kioké" leur volant. On dira de même de quelqu'un qui tout en se donnant du mal ne réussit pas et procède par essais et par erreurs : i ka kioké.

Le mot "kiakia" englobe dans sa désignation plusieurs sortes de petits poissons dont la chair est fort peu appréciée. Il servira

aussi à désigner des individus sans importance. C'est alors en terme de mépris souverain.

- "Kiololo" est d'origine africaine. Il appartient selon Elodie Jourdain (1) à la langue Fon et signifie très dilué. Par ce terme on désigne effectivement le café fort dilué notamment celui qui est servi dans les casernes.

- le mot "Kionkion" a la sonorité assez évocatrice s'applique à une sorte de queue de cheval formée par des cheveux assez rebelles.

- le t initial passé dans certains cas à k mouillé, ainsi le Français tient à aboutir en créole à "Kin-n". La forme normale "temè bon" a donné Kimbé à la Guadeloupe et Kinene à la Martinique.

✓ Le mot quimbois (Kimboua) qui signifie sortilège à une étymologie assez contreversée. En voici l'explication la plus répandue : les négriers avaient pour habitude de faire absorber de l'alcool ou peut-être un somnifère aux nègres qu'ils venaient de capturer ou d'acheter. Ils disaient alors "tiens, bois". Cette boisson par l'effet qu'elle produisait sur les Noirs leur semblait magique.

Une autre explication paraît plausible : quimbois viendrait de "quimbé bois" (Kimbé boua), mot à mot tenir les bois. Ce serait alors une référence aux "nègres marrons", aux esclaves révoltés, fugitifs.

En tout état de cause, de nos jours le quimbois est un sortilège. "Fouté on Kout Kinboua" signifie jeter un sort à quelqu'un. Mot à mot lui donner un coup de quimbois.

Le verbe tuer est devenu "Kué" ou encore "Kiouyer".

Le vieux mot français trolée et qui signifie bande est devenu en créole "Kiolé". En parlant d'un père ou d'une mère de famille nom-

breuse, on pourra dire de façon péjorative : i ni on kiolé = il ou elle a une trolée d'enfants. Elodie Jourdain remarque avec justesse que ce mot c'est aussi conservé sous sa forme de normande "tralée". Les deux formes tralée et kidé sont employées indifféremment. La tendance à transformer un t initial en k mouillé peut encore s'observer de nos jours. Ainsi, dans un mot d'introduction récente comme cha cha cha, l'affriquée tch est devenue k mouillé.

Cha cha cha = kia kia kia ou encore kya kya kya.

Dans le créole de la Dominique, l'évolution se fait parfois en sens inverse. A la forme guadeloupéenne kinbé correspond à la Dominique tchimbé.

Le verbe français occuper est devenu "okipé" à la Guadeloupe et otchipé à la Dominique.

La nasalisation

C'est aussi l'un des traits les plus marquants de la phonétique du créole. Ce phénomène a joué un rôle aussi déterminant que le r ou le yod. Tous ceux qui étudient notre langue sont frappés par cette forte nasalisation.

Il convient de rappeler avant toute chose que le Français sur lequel s'est formé le créole était assez différent de celui que nous pratiquons maintenant. En particulier certaines voyelles, orales de nos jours, étaient nasales. Nous n'en voulons pour preuve que ce paragraphe, extrait du "Précis de phonétique française" de E. Bourciez. "En ancien Français, le m et le n avaient nasalisé la voyelle tout en conservant leur articulation dans des mots comme pome = poma, bane = bona, doner = donare prononce pome, bone, doner. De là les graphies avec une double nasale en pomme, bonne, donner, que le

Français moderne a conservé quoique la nasalisation se soit perdue dans ces mots. A partir du XVIe et qu'au XVIIe, elle était déjà considérée comme un provincialisme".

Or, il est reconnu que les Français arrivés au XVIIe dans le Nouveau-Monde étalent pour la plupart d'origine normande ou picarde ; en outre, les noirs, en s'essayant à répéter ces mots dont ils n'avaient qu'une connaissance auditive, ont-ils pu renforcer cette nasalisation.

1 - En créole, toute voyelle suivie de m ou n est nasalisée.

a + m ou n

Madame = Madanme, canne = kann, l'amour = lanmou, jambe = janm
tisane = tizam, canot = kannot.

Dans les mots soudés à l'article féminin la et commençant par m ou n, le c est nasalisé.

A ce propos, on doit noter qu'en créole, la plupart des mots sont soudés à l'article et forment un tout avec lui : on dit par exemple :

on labatoua	mot à mot	"un l'abattoir"
on lanvi		"une l'envie"
on latélié		"un l'atelier"
on létinaye		"une les tenailles"

Par conséquent, si le mot soudé à l'article commence par une nasale ; la voyelle est automatiquement nasalisée.

La mer = lanmé, la messe = lanmes, lanmitan (le milieu)

a suivi des pronoms personnels "moin" et "nou" est nasalisé.

La préposition "ba" qui signifie "pour" et qui est une réduction du vieux verbe français "bailler" (donner) se prononce normalement "ba"

devant toutes les voyelles et toutes les consonnes autres que m ou n est "ban" devant les nasales. En voici quelques exemples :

a) ba vou = pour toi

forme contracté baw

ba li = pour lui

forme contractée baye

ba zote = pour vous (zote (vous autres)

ba yo = pour eux.

Cette alternance est toujours respectée elle ne souffre aucune exception. Il s'en va de même pour le verbe donner à l'impératif (ba)

Fé sa ban moin / Fé sa ba Macel

Ban moin on sek / ba Macel on sek.

Dans le mot "papa" le deuxième i a est toujours nasalisé devant les pronoms personnels "moin" et "nou" ; on dit normalement en créole : papayo = leur père, papan-moin = mon père, papan-nou = notre père. Par contre et c'est d'autant plus étonnant dans une langue marquée par une forte tendance à la nasalisation, dans certains mots la voyelle a perdu son caractère nasal.

Ex. : cancrelat = kaklate, pantalon = patalon

c + m ou n = on

pomme = ~~p~~omme, gomme = gonme

3 - (e) Orthographié en français ai - ou - é ou n

aimer = inmé, gêné = jinmé

Orthographié en français éi - ou - ai - +m ou n

peigne = pingme, veine = vin'n, domaine = donmin'n

Notons ici que les deux voyelles ont été nasalisées.

Par contre, le i (qui peut venir d'un i français, d'un u ou d'un e devenus i) suivi d'un m ou n n'est jamais nasalisé.

Plume = plim, mine = min, renard = rina. Emploi figuré : un rusé et

plus souvent un avare. Il n'existe pas de vrais renard chez nous mais des racoons.

Mais dans la forme tin' abrévation de tini = il y a le i n'est jamais nasalisé. Pas même dans le créole de la Dominique où la nasalisation est pourtant particulièrement forte.

La nasale orthographiée en français -un -uin -eun n'existe pas en créole. Il est à noter qu'elle n'existe pas non plus dans les langues Ewé, Fon et Yoruba.

Lundi = lindi, juin = jin, l'alun = l'alín.

5 - La nasale (comme dans le Français "Foin" a été conservée en créole. joint = join, loin = loin etc...

Cependant, le son ($\omega\epsilon$) dans certains cas peut aboutir à ($\omega\epsilon^{\wedge}$).

Ainsi pour "besoin" les deux formes : bizuen et bizoin sont employées concuremment.

Parfois aussi ($z\epsilon$) devient ($z\epsilon$) avec développement d'un r.

6 - Une voyelle suivie de n (son gne) et le français campagne est nasalisée. En voici quelques exemples : montagne = montangne, peigne = pingne, cogner = congner, chataîche = chatangue.

On peut d'ailleurs supposer que telle était la prononciation des premiers Français arrivés chez nous.

7 - Dans les groupes voyelle + r = + nasale à l'intérieur d'un mot la nasale, par suite de la chute du r qui tombe toujours devant consonne à l'intérieur du mot, se trouve directement en contact avec la voyelle qu'elle nasalise.

Carnaval = kannaval, marmelade = manmlad.

Met N géminé . Le traitement est toujours le même que la nasale soit simple ou géminée. Elle nasalise la voyelle qui la précède. Dans

certaines mots, la voyelle reste nasalisée et la nasale devient -I-. Le chapeau de Panama assez porté aux Antilles, il y a de cela quelques années, est devenu "on panlama". Se promener se dit ponmlé et à la Martinique bonhomme est devenu "bonlonme". Notons par ailleurs que le -l- est en créole une "consonne pirate" qui tend à s'introduire dans de nombreux mots. Ce point n'a d'ailleurs pas encore été étudié de façon satisfaisante.

Concluons cette brève étude en signalant que la nasalisation est encore plus forte à la Martinique et à la Dominique. Notamment, alors que dans le créole de la Guadeloupe, la nasale n'agit que sur la voyelle qui la précède, dans les créoles de la Martinique et de la Dominique, la nasale peut agir à la fois sur la voyelle qui la précède et sur celle qui la suit. Exemples :

Guadeloupe

Ponmlé

Grainné

Jouné

Martinique

ponmlin

grainnin

jounin.

L'aphérèse

L'aphérèse ou chute d'une syllabe, d'un groupe de phonèmes au début d'un mot est très fréquente en créole. Elle s'est exercée en particulier sur les verbes. On peut même dire que tous les verbes qui comportent une syllabe vocalique initiale sont frappés d'aphérèse. En voici quelques exemples, choisis parmi les plus caractéristiques :

krazé = écraser, voplé = envelopper, lélé = soulever, lélé = élevé. Il n'y a, du point de vue de la phonétique, aucune différence entre

ces deux verbes. Seul le contexte nous permet de nous y retrouver à coup sûr. Ex :

a) l'évé kèse la sa = soulève cette caisse

b) sé Man Estonnél ki l'évé moin = c'est Madame Estonnél qui m'a élevé.

Lacher = esclocher, vieux verbes français que l'on trouve souvent chez Villon. Une porte qui "loche" est en créole une porte qui branle sur ses gonds. On dit aussi qu'une dent "loche"

Suiyé = essuyer, trapé = attraper, maré = amarrer, gadé = regarder, kouté = écouter.

On peut dire qu'ici, l'Afrique a laissé sa marque. Elodie Jourdain cite ce passage d'un ouvrage de Lucien Adam. Cette aphérèse s'explique aisément par un fait de grammaire dans toutes les langues de Guinée, la plupart des noms sont formés à partir des verbes par la préfixation d'une sorte d'augment consistant en une voyelle initiale vocalique, - c'est évidemment parce qu'ils étaient accoutumés à voir dans la syllabe initiale vocalique un simple augment servant de marque au substantif que les nègres ont aphérésé dans les mots dont il leur fallait user comme des verbes, la syllabe qui en raison de sa nature vocalique leur semblait avoir été préfixée à des noms dérivés. Etant donné par exemple, le mot français "avalér", ils ont supprimé l'e initial comme en Guinée, ils auraient supprimé l'a initial de "agorro = jeu, pour en faire "gorro" = jouer. L'aphérèse a porté dans quelques verbes sur la syllabe initiale en -re ou -ren.

Ex : kyouler = reculer, gadé = regarder, pozé = reposer, kontré = rencontre. Ici, le retranchement a eu vraisemblablement pour cause la mobilité du préfixe français dans les mots "faire" et "refaire". Cette explication est fort satisfaisante. En effet, l'aphérèse con-

cerne en créole presque uniquement les verbes et en particulier les verbes à initiale vocalique. On ne peut citer à part cela que de rares exemples d'aphérèse. "Papa - maman" sont en créole "apa - anman". L'exclamation "attention" est devenue en créole "tention".

Ex : tention aw (mot à mot attention à toi).

Le français "débarcadère" est devenu en créole "bakadè"

Cannal bakadé = le canal débarcadère.

La métathèse

Métathèse : déplacement de voyelles, de consonnes ou de syllabes à l'intérieur du mot.

On en trouve de nombreux exemples en créole. Cela est dû aux origines même de la langue. Les Africains s'essayaient à répéter du mieux qu'ils pouvaient des mots dont ils n'avaient pas l'habitude. Certains mots étant pour eux particulièrement difficiles à prononcer, ils en ont interverti l'ordre des syllabes. C'est d'ailleurs un phénomène normal dans l'acquisition ou l'élaboration de toute langue. Il est presque impossible de savoir d'une manière exacte si quelqu'un s'appelle : Athanase ou Anasthase, Apharel ou Raphaël. Le prénom Adolphe se présente beaucoup plus souvent sous la forme "Aldophe".

La forme créole normale est "voplé" pour envelopper. On dit "dévo-plé" pour développer. On trouve même, en Grande-Terre et particulièrement dans la région Pointe-à-Pitre - Abymes - Gosier la forme "boské" pour "boxé" (boxeur). On dit aussi bien et ceci dans toute la Guadeloupe, "venderdi" que vendredi "patrissi" que pâtisserie. Le vieux verbe français "triboler" et qui signifie opprimer, tourmenter (cf Le psautier de Metz : "ceux qui me tribolent et sont mes

anemins") a été conservé sous la forme "briboliser", mais la prononciation "terboliser" est beaucoup plus courante. On note même chez certains individus, une confusion entre les mots tribune (créole : tribin) et turbine (créole : tribine).

Beaucoup de gens disent "unitile" pour inutile.

Les noms propres eux-mêmes n'échappent pas à cette règle.

Tout cela ne prouve nullement comme certains voudraient le faire croire que le créole n'est "qu'un parler inférieur enfantin". On doit simplement se dire que des adultes amenés à parler une langue qu'ils ignoraient totalement et qui n'était en aucune façon apparue à la leur ne pouvaient que la transformer.

Quand aux groupes du type voyelle + p m ou pn comme dans hypnotisme et hypnotiser, ils subissent inmanquablement la métathèse. On dit en créole inoptizm. Cette prononciation existe d'ailleurs dans le parler populaire français.

Le mot disque est devenu en créole "diks" (dans le précis de grammaire historique de la langue française, la prononciation "diqse" est signalée comme appartenant au parler populaire).

De nos jours l'aérodrome est devenu "laréodrome". Il n'est pas rare d'entendre dire "estinqer" esquinter. Muscle est devenu "miss" en créole, mais la prononciation "mikse" est assez courante.

L'HIATUS

Il n'y a pas d'exemple d'hiatus en créole. Là encore, on peut encore penser à l'influence des substrats africains. C. Humberger dans son ouvrage intitulé "Les parties du corps humain dans les langues négro-africaines" nous indique que la plupart des langues africaines évitent l'hiatus.

D'une manière générale, on peut dire que le créole pour réduire l'hiatus développe :

a) un yod entre deux voyelles palatales

Théâtre = téyat', cruel = kriyèl, réel = réyèl, pays = péyi.

b) un w entre voyelle palatale et voyelle vélaire

cahot = cawo, dehors = déwo*

Toutefois, la langue hésite entre le yod et le w. Par exemple le prénom Léon deviendra aussi bien "Léyon" que "Léwon".

La prononciation du mot "dehors" est normalement "déwo" en créole. Toutefois, nombre de personnes chez qui la tendance au yod est très forte disent "déyor" quand elles parlent français.

L'influence du substrat africain n'est peut-être pas seule en cause ici. Dans leur précis de grammaire historique de la langue française (à la page 11) F. Brunot et Ch. Bruneau écrivent : "Notons dans les parlers de l'Est de la France, l'existence d'un yod et d'un w de "transition".

Noël se dit tantôt "Noyé" tantôt "Nowé" ; la prononciation "théyâtre" pour théâtre est caractéristique du Français de Belgique.

Peut-être une prononciation archaïque s'est-elle combinée avec l'influence du substrat africain ?

Ce traitement phonétique est encore vivant. Même les mots récemment entrés dans la langue n'y ont pas échappé. C'est ainsi que le terme de boxe K.O (abréviation de knockout) est devenu "kawo" en créole.

Il y a quelques années, un brave homme journaliste à ses heures, rendant compte d'une réunion pugilistique, n'hésite pas à imprimer que tel de nos boxeurs avait réussi un magnifique "carreau".

C O N C L U S I O N

Nous sommes donc amenés à faire les constatations suivantes :

a) effectivement tous les créoles, et en particulier les créoles "Français" comportent un nombre assez restreint de vocables africains. La raison en est fort simple ; elle tient à l'origine et au rôle de ce langage de communication.

b) la ressemblance, on serait tenté de dire l'identité existant entre tous les créoles est frappante.

L'intercompréhension est ainsi aisée entre un Mauricien et un Haïtien. Il existe des différences de degré et non pas de nature.

En se livrant à une étude comparative des différents créoles, on saisit toute la force de l'impact du substrat africain. Dans la situation conflictuelle qui existait alors : Africains transplantés, ne pouvant plus parler leur langue / n'ayant pas le droit de pratiquer leur culte, de respecter leurs coutumes / et Européens maîtres, exigeant un rendement maximum de leur main d'oeuvre servile, imposant un vocabulaire indispensable à la réalisation des tâches sur les plantations, les Africains ont réagi du fond de leur être et ont donné leur empreinte à cette langue qu'on leur avait imposée.

A ceux qui voudraient nier ou plus simplement minimiser l'influence africaine dans la formation du créole, il faut rappeler que le créole a pris naissance également dans certaines régions côtières de l'Afrique, et dans les zones de grandes concentrations d'esclaves noirs importés d'Afrique.

On se rappellera que le Français du Canada, lui, est resté intact et on peut dire tout au plus qu'il est archaïque par rapport à celui de l'Hexagone. Le Français introduit au Canada ne différait pas que

du Français introduit aux Antilles. La langue était la même. En-
preinte de tournures et de prononciations dialectales certes, ou
le Normand, l'Ile-de-France et le Picard prédominaient tout comme
aux Antilles. Par ailleurs, les premiers Français sont arrivés au
Canada d'une part et aux Antilles de l'autre, aux environs de 1640
(Guadeloupe 1635, avec Duplessis et de l'Olive). Mais il est évi-
dent que le nombre de noirs a été moins important au Canada qu'à
la Réunion ou aux Antilles. Le mode de peuplement ayant été diffé-
rent, le comportement linguistique a été lui aussi différent.

N.B. - N'étant pas spécialiste en linguistique nous-mêmes, nous
n'avons fait que condenser ici l'essentiel des leçons qui nous ont
été données bénévolement par un chercheur Antillais, Donald Colat-
Jolivière que nous tenons à remercier.

DEVINETTES

1 - Kapitea diyé pwi ? ... Balé

En dixième derrière la porte ? ... la balai.

2 - Mò dèkout ? ... Kaka

De l'eau dèkout ? ... Cassa à sucre

3 - Papwa mwa ni you jalin, lajoué pa tial you mwa, Bwèl i
pila ? ... Mwa à mwa

Mon père a un grand jardin, la journée il est vide, la nuit,
il est plein ?... le ciel et les étoiles.

4 - Ou ni you bwa, ou ni you mwa, ou ni you jwa ?... Bwèl mwa

I. DEVINETTES ET PROVERBES

==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*==*

5 - Mwa you èkwa è pila, pila you èkwa èkwa ?... Bwèl mwa

J'ai mangé un morceau de pain ; le pain est mangé par le
morceau ? Mwa de mwa.

6 - Jwa you mwa, mwa èkwa you mwa ?... Bwèl mwa

Le jour de la mort, je s'habille en rouge ?... l'Éternité.

7 - Mwa you mwa, mwa èkwa you mwa ?... Bwèl mwa

Mwaile est une belle femme, mais elle a la figure mangée
par la vermine ?... la vermine.

8 - Mwa you mwa ?... Bwèl mwa

De l'eau mangée ?... Le mwa

N.B. - Le créole n'ayant pas de graphie définie, nous avons utilisé celle
préconisée par Dany Gisler dans "Kèk prinsip pou ekri kreyol"

DEVINETTES

.....

- 1 - Kapitèn dèyè pot ? ... Balé
Un capitaine derrière la porte ? ... Le balai.
- 2 - Dlô doubout ? ... Kann
De l'eau debout ? ... Canne à sucre
- 3 - Papan moin ni yon jadin, lajouné pa tini ayin adan, ôsouè i
plin ? ... Siel é zétoil
Mon père a un grand jardin, la journée il est vide, le soir,
il est plein ?.... Le ciel et les étoiles.
- 4 - Ou ni pou bouè, ou ni pou manjé, ou ni pou jété ?... Noikoko
Il y a à boire, à manger, à jeter ?... La noix de coco.
- 5 - Moin voyé sèvant ô pin, pin rivé avan sèvant ?... Noikoko
J'ai envoyé ma servante au pain ; le main est arrivé avant la
servante ? Noix de coco.
- 6 - Jou lanmo an moin, moin abiyé tout an rouj ?... Kribich
Le jour de ma mort, je m'habille en rouge ?... L'écrevisse.
- 7 - Adélayid, sé yon bel fanme, mé tout figi-ai plin véret ?..Korosol
Adélaïde est une belle femme, mais elle a la figure marquée
par la variole ?... Le corossol.
- 8 - Dlô kouché ?... Mèlon
De l'eau couchée ?... Le melon

- 9 - Moin la, ou pa sa pran moin ?... Lonbraj
Je suis là, tu ne peux pas me saisir ?... L'ombre.
- 10 - Papan moin tini yon ti kannari ki ka kuit an sel manjé?... Pip
Mon père a une petite marmite qui ne fait cuire qu'un seul aliment ?... La pipe.
- 11 - Kapitèn anba kabann ?... Pot chanb
Un capitaine sous le lit ?... Le pot de chambre.
- 12 - Chouval sovaj adan boi ?... Pou
Un cheval sauvage dans les bois ?... Des poux.
- 13 - Chouval blan ka monté mait-ai ?... Tonm
Un cheval blanc qui monte son maître ?... La tombe.
- 14 - On ti moun radi ka anpéché tout gran moun domi ?... Pis
Un enfant hardi empêche tout le monde de dormir ?... La puce.
- 15 - An pa roi, an pa rèn, mé tout moun ka tranblé douvan moin ?...
Ronm
Je ne suis ni roi, ni reine, mais je fais trembler le monde ?...
Le rhum.
- 16 - Moin tini yon kaz ; pou moin entré adan, an ka lévé-i, pour
moin soti an ka bésé-i ?... Patalon
J'ai une maison ; pour y entrer, je la soulève, pour en sortir,
je la baisse ?... Le pantalon.

P R O V E R B E S

I - LA FAMILLE

La mère - la femme

- 1 - Ou pè ni pliziè fanme, ou ni an sel manman
. On peut avoir plusieurs femmes, on a une seule mère
- 2 - Poul pa ka kitè mangous pran pitit-ai
. La poule ne laisse pas les mangoustes prendre ses petits
- 3 - Makak pa ka janmin trouvé pitit-ai lèd
. Le singe ne trouve jamais ses petits laids
- 4 - Tété pa jan-min tro lou pou lestonma
. Les seins ne sont jamais trop lourds pour l'estomac
- 5 - Fanme inmin kankan kon mouch inmin siro
. La femme aime les cancans comme la mouche le sirop
- 6 - Fanme san k'nboua sé yan paket lognon san founiti
. Une femme sans quimbois c'est un paquet d'oignons sans condiments
- 7 - Plis pochou plin, plis fanme inmin-ou
. Plus ta poche est pleine, plus les femmes t'aiment

8 - Papa ti-moun sé sikret manman

. Le père des enfants, c'est le secret de la mère

9 - Nonne pou pugatoi, fanme pou lenfè

. L'homme ira au purgatoire, la femme en enfer

10 - Fanme ka tonbé set fwa, i toujou ka ruluvé

. La femme tombe sept fois, elle se relève toujours

11 - Fanme sé chatingne, nonne sé foyapin

. La femme c'est une chataigne, l'homme c'est un fruit à pain

12 - Fanme jalou pa janmin gra

. Une femme jalouse n'est jamais grasse

13 - Fanme mèg santi fré

. Une femme maigre sent le poisson

Les enfants

14 - Ti-moun sé richès a maléré

. Les enfants sont la richesse des pauvres

15 - Ti-moun, ti lapènn

. Petit enfant, petite peine

Les parents

16 - San épé plis ki dlô

. Le sang est plus épais que l'eau

II - LES VERTUS SOCIALES

17 - Piké né, zié ka pléré

. Piquez le nez, les yeux pleurent

18 - Minme si né-aou pouri, ou pa ka raché-i

. Même si ton nez est pourri, tu ne l'arraches pas

19 - Ou pa ka tiré boyo pou mété pay

. On n'enlève pas ses boyaux pour mettre de la paille

20 - Koté lintéré pa ni fanmi

. En ce qui concerne l'intérêt, il n'y a pas de famille

21 - Sé kod a yanme ka maré yanme

. C'est la corde de l'igname qui attache l'igname

II - LES VERTUS SOCIALES

Individualisme, méfiance

- 22 - Chak bèt à fé ka l'éré pou nanme ayo
 . Chaque luciole éclaire pour son âme
- 23 - Chak cochon ka défen-ne bayio
 . Chaque cochon défend son auge
- 24 - Sé soulié touselki save si ba ni tou
 . C'est le soulier tout seul qui sait si le bas est percé
- 25 - Sé kout tou sel ki save sa ki ni en kiè jironon
 . C'est le couteau tout seul qui sait ce qu'il y a dans le
 coeur du giraumon
- 26 - Konseyè pa payè
 . Les conseillers ne sont pas les payeurs
- 27 - Sa ki ba konsey achte chouval a gro boudin pas ka édé ou
 soigney
 . Celui qui conseille d'acheter un cheval à gros ventre n'aide
 pas à le soigner
- 28 - Zafè kabrit pas zafè mouton
 . Les affaires du cabri ne sont pas celles du mouton
- 29 - Sa ki vlé kouvé, kouvé anlè zé a yo
 . Ceux qui veulent couvrir, couvrent leurs propres oeufs

- 30 - Si ou pa lèvé rob à lanmayé, ou pa save sa ki an ba
 . Si tu ne lèves pas la robe de la mariée, tu ne sais pas ce
 qu'elle porte en dessous
- 31 - Kabrit ki lib ka ri kabrit an kod
 . La chèvre libre rit de la chèvre en corde
- 32 - Poison an dlô ka fouté pa mal sa ki sou gril
 . Poisson dans l'eau se fout de celui qui est sur le gril
- 33 - Zanmi tou plin tan poch aou plin
 . Tout plein d'amis tant que la poche est pleine
- 34 - Fò ou lopital pou ou konet pli bon zanmiou
 . Il faut être à l'hôpital pour connaître son meilleur ami
- 35 - Lenfè pa ni voizinaj
 . L'enfer (le malheur) n'a pas de voisins
- 36 - Renne sèvis ka bay maldo
 . Rendre service donne mal au dos
- 37 - Kouto prété sé pou liouéou
 . Couteau prêté servira à te tuer
- 38 - Si soley té ka lèvé lan-nuit, lé pli zonet té ké lé pli malonet
 . Si le soleil se levait la nuit, les plus honnêtes seraient les
 plus malhonnêtes

Agressivité

- 39 - Padon pa ka géri bos
 . Dire pardon ne guérit pas les bosses
- 40 - Bonjou pa ka kuit
 . Bonjour ne se cuit pas
- 41 - Bonjou pa ka monté monne
 . Bonjour ne monte pas le morne
- 42 - Chien pa vlé banan-ne jon, i pa vlé poul pren-ï
 . Le chien ne veut pas de banane jaune, il ne veut pas que la poule la prenne
- 43 - Là bayè ba, sé la bef ka janbé
 . Où la barrière est basse, le boeuf enjambe
- 44 - Bon valèt trapé kout baton
 . Bon serviteur attrape des coups de bâton
- 45 - Chien maré sé pou lapidé
 . Chien attaché est fait pour être lapidé
- 46 - Ravèt pa ti ni rézon douvan poul
 . Le ravet n'a pas raison devant la poule
- 47 - Poul pa ti ni rézon douvan kouto
 . La poule n'a pas raison devant le couteau
- 48 - Dèyè chèn yo pa ka sèvi-ou
 . Derrière la chaise on ne te sert pas

Travail

- 49 - Si travay té bon, a pa nèg ki té ké fé-i
. Si le travail était bon, ce n'est pas le nègre qui le ferait
- 50 - Sa ki travay a pa li ki ka manjé
. Celui qui travaille n'est pas celui qui mange
- 51 - Makak di si travay té bon, yo pa té ké payé pou fe-l
. Le singe dit "si le travail était bon, on ne paierait pas pour le faire
- 52 - Sé pa jou ou fin pou ou ralé chèchè travay
. Ce n'est pas le jour où tu as faim que tu dois aller chercher du travail
- 53 - Kan nèg pa ni ayin pou i fè, i ka fè kinboua
. Quand le nègre n'a rien à faire, il fait des quimbois
- 54 - Rété la gran moun ka kaka, pa rété la gran moun ka travay
. Reste auprès de quelqu'un qui se soulage, pas auprès de quelqu'un qui travaille

Argent

- 55 - Lajan sé guiab
. L'argent c'est le diable
- 56 - Lajan sé lètè
. L'argent c'est de l'éther
- 57 - Lajan sé mèt a moun
. L'argent c'est le maître du monde

- 58 - Lajan pa zabokat
. L'argent n'est pas un avocat
- 59 - Dé lajan pa ka gouné
. Deux argents ne se battent pas
- 60 - Sé lajan ki fè lajan
. C'est l'argent qui fait l'argent
- 61 - Sé lajan ki fè chien dansé
. C'est l'argent qui fait danser le chien
- 62 - Lajan pa ka rété an lanmin moun ki ka soué
. L'argent ne reste pas dans la main de celui qui sue
- 63 - Sé plimaj ki fè zozio
. C'est le plumage qui fait l'oiseau
- 64 - Sak plin pa ka pliyé
. Sac plein ne plie pas
- 65 - Pa bô kiou guiab pou lajan
. N'embrasse pas le cul du diable pour de l'argent
- 66 - Lajan nèg sé roupzoi la Fet Dié
. L'argent du nègre, c'est le reposoir de la Fête Dieu

III - LES VERTUS MORALES

Débrouillardise

- 67 - Débrouya pa péché
 . Se débrouiller n'est pas un péché
- 68 - Lè ou pa pli fo, fo ou pli adouèt
 . Si tu n'est pas plus fort, sois plus adroit
- 69 - Lanmè bel, profité
 . La mer est belle, profitez-en
- 70 - Rantré pa ayen, sé soti ki mèt
 . Ce n'est rien de rentrer, le tout est de sortir
- 71 - Sourit ki tini an sel tou, sé sourit ki pé ké viv
 . La souris qui n'a qu'un trou ne vivra pas
- 72 - Ni tout kalité kabouya pou tranglé chien
 . Il y a toutes sortes de noeuds pour étrangler le chien
- 73 - Bèf douvan bouè bon dlô
 . Boeuf de devant boit la meilleure eau
- 74 - Tou sa ki bon pou jété bon pou ranmasé
 . Tout ce qui est bon à jeter est bon à ramasser
- 75 - Sa ki à tè, sé pou chien é chat
 . Ce qui est par terre appartient au chien et au chat

- 76 - Sé sulon fes ou ka tayé kilot
 . C'est selon les fesses qu'on taille la culotte
- 77 - Sulon lanmisik, ou ka dansé
 . Selon la musique, telle est la danse
- 78 - Sé pli sot ka gadé chaloup-là
 . C'est le plus sot qui garde la chaloupe
- 79 - Tout kouyon brilé Sinpiè
 . Tous les imbéciles ont brûlé à Saint-Pierre
- 80 - Kabrit ki pa malin pa gra
 . La chèvre qui n'est pas maligne n'est pas grasse

La parole

- 81 - Parol sé van
 . Les paroles sont du vent
- 82 - Parol an bouch pa chaj
 . Parole en bouche n'est pas fardeau
- 83 - Parol dimanch pa parol lindi
 . Parole du dimanche n'est pas parole du lundi
- 84 - Parol pa ni koulè
 . Parole n'a pas de couleur
- 85 - Sa mèl ka di en lè piébcu, i pa ka di à tè
 . Ce que le merle dit sur l'arbre, il ne le dit pas par terre

- 86 - Déyè chien sé chien, douvan chien sé misié chien
 . Derrière le chien, c'est chien, devant lui c'est Monsieur Chien
- 87 - An bèf chapè, an parol pé bien chapé
 . Un boeuf s'échappe, une parole peut bien s'échapper
- 88 - An mové parol ka blésé plis ki an koute roch
 . Une mauvaise parole blesse plus qu'un coup de pierre
- 89 - Parol pa ka izé bouch
 . Les paroles n'usent pas la bouche
- 90 - Bel parol pa ka kuit
 . Les belles paroles ne se cuisent pas
- 91 - Evè bouch dou, ou ka achté chouval a krédi
 . Avec de belles paroles, on achète un cheval à crédit
- 92 - Fot laparol ou ka mo san konfesion
 . Faute de paroles, on meurt sans confession
- 93 - Yo ka kinbé krétien pa langyo, bèf pa konnyo
 . On attrape les chrétiens par la langue, les boeufs par les cornes

Patience, prudence

- 94 - Pa fè boudin avan ou kouié kochon
 . Ne fais pas de boudin avant de tuer le cochon
- 95 - Pa jin di lanmayé tro bel
 . Ne dis jamais que la mariée est trop belle

- 96 - Fo pa filé kouto avan ou ni kabrit
 . Il ne faut pas affûter le couteau avant d'avoir la chèvre
- 97 - Avan ou baké apran-ne najé
 . Avant de t'embarquer apprends à nager
- 98 - Sa ki ni mousach an soley, ka véyé lapli
 . Ceux qui ont de la moussache au soleil, surveillent la pluie
- 99 - Fok ou flaté chien jistan ou rivé koté roch
 . Il faut que tu flattes le chien jusqu'à ce que tu arrives
 près des cailloux

Vantardise

- 100 - Pa pété pli rô ki fes-a-ou
 . Ne pétez pas plus haut que vos fesses
- 101 - Si ou pa krapo, pa tombé en ma
 . Si tu n'es pas un crapaud, ne tombe pas dans la mare
- 102 - Lannè pa ka vanté sel-aï
 . La mer ne se vante pas d'être salée

Soif de justice - Soif de vengeance

- 103 - Rézon pou chien, rézon pou chat
 . Raison pour le chien, raison pour le chat (raison signifiant
 justice)

- 104 - Minme baton ki bat chien blan, sé li ki pou bat chien nouè
 . Le même bâton qui bat le chien blanc, c'est lui qui doit
 battre le chien noir
- 105 - Ray chien, di dan-ay blan
 . Déteste le chien, reconnais que ses dents sont blanches
- 106 - Dé montagn pa ka kontré, dé moun ka kontré
 . Deux montagnes ne se rencontrent pas, mais deux personnes
 se rencontrent
- 107 - Chou pou chou
 . Chou pour chou
- 108 - Ou pa ka rousouvouè kou san ren-ne
 . On ne reçoit pas de coups sans en rendre
- 109 - Santan pou volè, an jou pou mèt
 . Cent ans pour le voleur, un jour pour le maître
- 110 - Aléla sé ta-ou, viré là sé tan moin
 . L'aller est à toi, le retour est le mien
- 111 - Tout kochon ni sanmdi a yo
 . Tous les cochons ont leur samedi

IV - DIEU ET SES RIVAUX

Bon Dié

- 112 - Bon Dié pa ka domi
 . Le Bon Dieu ne dort pas
- 113 - Bon Dié pa ka rété loin
 . Le Bon Dieu ne demeure pas loin
- 114 - Bon Dié pli fo ki guiab
 . Le Bon Dieu est plus fort que le diable
- 115 - Bon Dié pa bay la pin-ne san konsolasion
 . Le Bon Dieu ne vous envoie pas de peine sans consolation
- 116 - Bon Dié ka bay lagal, mé i ka bay zong pou grate-i
 . Le Bon Dieu vous donne la gale, mais il vous donne aussi
 des ongles pour la gratter
- 117 - Bon Dié pa ka bay chaj san toch
 . Le Bon Dieu ne donne pas un fardeau sans une torche (une
 torche étant un chiffon roulé que l'on place sur la tête)

Guiab

- 118 - Guiab pa ka domi
 . Le diable ne dort pas

- 119 - Toujou ni an guiab pou anpéché la prosesion pasé
 . Il y a toujours un diable pour empêcher la procession de passer
- 120 - Kan ou manjé épi guiab, kinbé luyé ou long
 . Quand tu manges avec le diable, tiens ta cuillère longue
- 121 - Lè limiè étin-ne, tout gran moun sé ti moun
 . Quand la lumière s'éteint, toutes les grandes personnes sont des enfants
- 122 - Bel o loin, zombi o pré
 . Beau au loin, zombi de près
- 123 - Kinboua Loran bat Loran
 . Le quimbois de Laurent bat Laurent
- 124 - Lè ou sé ou pa ti ni pounmè
 . Les morts n'ont pas de pouvoir
- 125 - An sa laïé pa ni chavalhoi
 . Sous la terre, il n'y a plus de cheval
- 126 - Si pa ni vwa, pa ni lapriyé
 . S'il n'y a pas de voix, il n'y a pas de prière
- 127 - Bel vachman pa paroli
 . Bel chevalier n'est pas parole
- 128 - Chavalman lèye plus ki l'achiman
 . Les chevaliers voient plus que l'achiman
- 129 - Pèd ki sé pou vwa sé lèye
 . Les pieds qui sont pour la voix sont les yeux

V - LA MORT

- 124 - Lanmô pa ni rimèd
 . La mort n'a pas de remède
- 125 - Lanmô suprenan
 . La mort vient par surprise
- 126 - An nèg mô, an foyapin en plis ka rété asou pieboua
 . Un nègre de mort, un fruit à pain de plus sur l'arbre
- 127 - Lè ou mô ou ti ni tô
 . Les morts ont tort
- 128 - Lè ou mô ou pa ti ni pouvouè
 . Les morts n'ont pas de pouvoir
- 129 - An ba latè pa ni chouvalboi
 . Sous la terre, il n'y a plus de manège
- 130 - Si pa ni ronm, pa ni lapriyè
 . S'il n'y a pas de rhum, il n'y a pas de prière
- 131 - Bel lantèmen pa Paradi
 . Bel enterrement n'est pas paradis
- 132 - Chandulié kouté plis ki lantèmen
 . Les chandeliers coûtent plus que l'enterrement
- 133 - Foumi ki mô pou siro mô bien
 . Une fourmi qui meurt pour du sirop meurt bien

134 - Sé pa jin tas féfé kika kasé
• Ce n'est jamais la tasse fêlée qui casse

135 - Lanmô toujou ni an kôz
• La mort a toujours une cause

136 - Lanmô brigand ka fè solda dibich
• La mort du brigand fait du bien au soldat

137 - Bon moun pa ka rété asou latè
• Les bons ne restent pas sur terre

138 - Si pa trouve la vie sur la chemin, se n'est pas moi qui
l'habillera

139 - Bèlèy lèvé, ou pa se pa té té à la kòch
• Le soleil se lève, on ne sait pas de quel côté il se couche

140 - Sa ki se pa se pa se pa, se ki se pa se pa se pa
• Celui qui a des dents n'a pas de mâchoire, celui qui a des
mâchoires n'a pas de dents

141 - Toti se se volé se se se se se
• La tortue volerait si elle avait des plumes

142 - Fil la, plus vite
• Plus tard, plus triste

143 - Tout bon se se se se se se
• Tous les orbes s'aiment se se se se

144 - L'opéra se se se se se se
• Le bonheur aime

VI - PHILOSOPHIE DE LA VIE

- 138 - Lavi pa an bol toloman
 . La vie n'est pas un bol de toloman
- 139 - Lavi sé on téyat
 . La vie est un théâtre
- 140 - Si an trouvé lavi en gran chumin, a pa moin ki ké mété rad
 . Si je trouve la vie sur le chemin, ce n'est pas moi qui
 l'habillerai
- 141 - Soley lévé, ou pa sa asi ki bô i ka kouché
 . Le soleil se lève, on ne sait pas de quel côté il se couche
- 142 - Sa ki ni dan pa ni noizet, sa ki ni noizet pa ti ni dan
 . Celui qui a des dents n'a pas de noisettes, celui qui a des
 noisettes n'a pas de dents
- 143 - Toti té ké volé si i té ni plim
 . La tortue volerait si elle avait des plumes
- 144 - Pli ta, pli tris
 . Plus tard, plus triste
- 145 - Tout kraù ka mô an marinad
 . Tous les crabes finissent en beignets
- 146 - Lapein-ne profitan
 . Le malheur abuse

- 147 - Maléré pa ni gro kiè
 . Les malheureux n'ont pas de gros coeur (ne sont pas difficiles)
- 148 - Ladevin-ne sé frè a nèg
 . La déveine est le frère du nègre
- 149 - Ladevin-ne sé an vié nèg
 . La déveine est un vieux nègre
- 150 - Ladevin-ne sé yon bon da
 . La déveine c'est une bonne da (une da étant une bonne d'enfants)
- 151 - Sa ou pa inmin, sé sa ou ka voué
 . Ce que tu n'aimes pas c'est ce que tu vois
- 152 - Bon chien pa jin trouvé bon zo
 . Bon chien ne trouve jamais bon os
- 153 - Mié vo an rayon ki tou tou ni
 . Mieux vaut être en haillons que nu
- 154 - Mié vo piti koko ki chatré
 . Mieux vaut un petit sexe qu'être chatré
- 155 - Ouè mizè pa mo
 . Voir de la misère n'est pas mourir
- 156 - An bato koulé pa ka empêché le zôt navigé
 . Un bateau qui coule n'empêche pas les autres de naviguer

157 - Sé pouel chien ki ka géri modé
. C'est le poil du chien qui guérit la morsure

158 - Vintan kalkil pa ka payé an sou det
. Vingt ans de calcul ne paye pas un sou de dettes

159 - Dumin sé kouyon
. Demain est un sot.

VII - LES PREJUGES RACIAUX

Le stéréotype du Noir

- 160 - An nèg sé an siklon e an tramlèman té
 . Un nègre c'est un cyclone et un tremblement de terre
- 161 - Lè ou vouè an nèg an soley, pa tiré-i
 . Si vous voyez un nègre au soleil, ne l'en retirez pas
- 162 - Fè nèg di bien, sé bat bon Dié
 . Faire du bien à un nègre, c'est battre le Bon Dieu
- 163 - Mèsi nèg pa ka diré
 . Le merci du nègre ne dure pas
- 164 - Nèg toujou ni an kout nèg pou yo fè
 . Les nègres ont toujours un coup de nègre à faire
- 165 - Ba nèg pié, i ka pran min
 . Donne le pied au nègre, il s'empare de la main
- 166 - Konplo nèg sé kɔnplo chien
 . Complot de nègres, complot de chiens
- 167 - Palé nèg pa ka fini
 . La parole du nègre ne finit pas
- 168 - Lè béké pété sé nèg pèg io ka mété dèro
 . Quand le béké pète, c'est le nègre qu'on met dehors

- 169 - Nèg ka chèchè travay épi an fizi pou kioué-i
 . Les nègres cherchent du travail avec un fusil pour le tuer

Le stéréotype du Mulâtre

- 170 - Lè milat ni an vié chouval i ka di nègrès pa manman-i
 . Quand le mulâtre a un vieux cheval, il dit que la négresse
 n'est pas sa mère
- 171 - Milat cé milé, lè ou pa ka atten-ou i ka ba-ou an loute pié
 an trèt
 . Un mulâtre c'est un mulet, quand on ne s'y attend pas, il
 vous donne un coup de pied en traître
- 172 - Milat ka bat , kabrite ka mô
 . Les mulâtres se battent, les chèvres meurent
- 173 - Bin-gné milat pa jin lavé déyè zorey
 . Baigner le mulâtre, ne lui lavez jamais derrière les oreilles
- 174 - Tout milat ni gran zorey
 . Tous les mulâtres ont de grandes oreilles

Le Blanc (béké)

- 175 - Zié béké brilé zié nèg
 . Les yeux du béké brûlent ceux du nègre
- 176 - Tout béké ka kinbé yo pa la ké
 . Tous les békés se tiennent par la queue

L'Indien

177 - Chak kouli ni an kout dalo pou i fè

. Chaque indien a un coup de caniveau à faire

178 - Lè kouli ka mayé, lapli ka tonbé

. Quand l'indien se marie, il se met à pleuvoir

1 - Zamba ka pran lapin kon chouval

E krik é krak...

Zamba é Lapin té inmin dé ti-fi, dé sè ki té ka rété adan ninme kazla. Kompè Zamba, ki pli gro, pli bel boug, évè bel linj et yon bel chouval koumansé pran tèt a ti-fi-la, pas kompè Lapin tou piti é flègèdè. Tout malin a Lapin pa ka sèvi-i ayin. I bat. Kòm i koumansé jalou, yon lidé vin an tet-ai. I sonjé volé fian-sé Zamba e i Koumansé di bitin asou bougla.

"An pa ka komprenne koumen ou pe inné on kouyon kon sa ! An ti-fi kon-ou ! Bann di an bitin : an pé fè sa an vlé épi Zamba. Zamba sé yinki yon bouriket"

Ti-fi la di-i kon sa.

- Si ou ka krié-i bouriket, monté asi do-ai. I ké mié ki chouval aou.

- Sé sa ou ka di ? E bien ! An ké monté asi-i dimanch aprémidi lè an vinne chèchè-ou pou nou ay dansé. I ké ni sel e brid asi do-ai.

Kompè Lapin routouné a kaz-ai. I kontré Zamba é i di-i kon sa ki fanmi a ti-fi la té kai sé yon lapriyè e yo té mandé-i okipé tout bagay. I ka rakonté-i.

- Mon chè, vian-ne, vian-ne ! Nou ké ni piébèf, asé piébèf pou nou sa fè pôtô alantou jadin ; trip pou nou mété an plas lian-ne e traves.

Kompè Zamba mandé-i.

- Es an ké alé èvè-ou ?

Lapin koumansé fè label.

- Ti-fi la pa di moin ayin asou-ou. Minme moin, an pa save ki jan an ké alé. An venne vié chouval an moin tala Ti-Nonne ka prété moin, kasé kod-ai bon matin. An ka chèchè-i depi névéd matin.

Zamba ki se on bon boug, di-i kon sa.

- Pwantanmoin ! Nou pa sa lésé yon bitin kon sa pasé !

Kompè Lapin pa té gè kontan. Bon Dié ki fè, lè mardi rivé, chouval a Zamba tonbé malad. Le mèkredi rivé, i mō. An fon a kiè-ai, Lapin té kontan ; mé i fè kon si i té tris.

- Sa nou ké fé ? Nou pa sa alé lapriyé ! Tout vian-ne la sa pédi pou nou !

Kompè Zamba ka di-i pa plin-ne.

- Nou ké ale kan minme.

Lè vandredi rivé, Lapin rété an kouch-aï e di i ti ni lafièv. Sanmedi, i ka mō tou bonman.

- Es ou ka krouè an ké pé alé la priyé ?

- A ! padi sa ! Trip pou nou sévi kon lian-ne alentou jadin ! Nou ké alé, nou ké alé !

Anfin, dimanch rivé. Kompè Lapin, an fon kouch-ai koumansé plin-ne.

- Kôla tro feb ! An ké tonbé avan anrivé !

E, kompè ! Nou pa sa alé ! Si an té ti ni an chouval.

- On chouval !

Yon lidé vinne an tèt à Zamba.

- On chouval ! Mé ou ti ni yonne. Pran moin. Lè nou ké koté kazla, on ké desanne.

Zamba mété-i a kat pat e i transfômé an chouval. Yin ki grotet-ai rété minme bitin.

Kompè Lapin di kou sa.

- Pa ti ni sel ! Kouman ou vlé an monté san sel ?

- Depeché kô-acou ! Finne pale ! Nou ja an rita.

Lapin pa kouté-i.

- An ka di-ou an pa ti ni sel. An ven-ne li èvè vié chouval an moin !

Kompè Zamba se ch kouyen.

- Pran tan moin. Dépeché-ou !

Lapin mété sel-la e soté asi do-ai. Lè i fè on ti bout chimin, i desanne.

- Bon Dié ! An pa sa monté san brid !

Zamba koumansé las èvè-i.

- Ou ka plin tet an moin. Si on ni on brid, mété-i an kou anmoin, mé pa tiré tro fô !

I rimonté. I desanne an kô.

- An nou rété. An pa kapab alé.

Zamba Koumansé las.

- Sa ki tini an kô ?

- An bizoin an ti bitin yo ka kriyé mô. Ou ka voné jan an las ;
an pa kapab kondui sanla !

Mé ou pé ké jan vlé chèche-i ban moin. An nou rété !

Zamba las tou bonneman.

- Alé chèche-i ! Tan pri sou plè !

I mété mô-la an bouch-a Zamba é monte anlè do-ai. I pô kô fini
sizé, i désanne en kô.

- An pé pa minme ! An bizoin an ti bitin yo ka mété ascu pié é yo
ka kriyé epron ! Anpé ke sèvi épi-i, mé an telman abitré épi-i,
an pa sa monté chouval si an pa tini-i. An bèzoin osi an ti
chasmouch ; ou save, an ti bitin yo ka kriyé kravach !

Kompè Zamba trouvé-i tou étonné.

- On kravach ! A pa on bitin yo ka pran pou fonté moun kou ? Ou
pé ké fouté moin kou ?

- Sa ou ka di la ? Si an vlé chasmouch, sé pou chasé mouch !

- Bon ! Bréné asido Zamba tout lou chimin.

Lapin monté asido Zamba fê-la, Zamba koumansé soukoué.

- Desan-ne ! desan-ne ! Hou kai rivé !

Lapin pa minme kouté-i, é pike-i épi zépron la. Kompè Zamba soté
en lè.

- Ka ou ka fè ?

Lapin piké-i anku é, an plis, fouté-i an kout kravach. Zamba rimé

kie-ai é fouté kouri a tè. Lè yo rivé koté bayè kasla, Lapin
joué ankô epi lepronla. Zamba yinki soté an lè e fini tonbé an
pié ti-fi la ki te èvè tout fanmi-ai. Tout moun aplodi !

- Mi bel chouval ! Mi an bcn kavalie !

Yo kouri alentou Lapin. Yo krié anmoué. Lapin maré Zamba e vini
bô ti-fi la.

- Sa moin té di-ou ! An té di-ou an té ké rivé asi do a Zamba,
sélé, bridé kon chouval.

Alé gadé si an manti !
Il avait plus de succès que Lapin châtif et
son oncle, l'agré tout son esprit, mais-ci devait s'occuper vainement.
Il devait jalouser et désirer de voler à Zamba sa fiancée et la dé-
goutter de lui.

Il ne cessait de lui dire :

"Je ne comprends pas comment vous pouvez vous attacher à cet débile,
vous ne l'aimez pas ! Je puis faire de lui ce que je veux. Zamba
n'est qu'un âne !"

Un jour fille Zamba lui répondit :

"Montre-le donc plutôt ! Il est un âne, cela n'est pas à dire,
mais vous savez aussi bien que moi."

Après Lapin, c'est la femme.

"Voilà bien ! L'homme est un âne, mais la femme est un âne aussi !"
C'est ce qu'il dit à Zamba et à son oncle.

Lapin, après avoir été un bon garçon et un bon fils, se laisse aller à dire
tout ce qu'il veut à Zamba et à son oncle. Il est un âne, cela n'est pas à dire,
mais vous savez aussi bien que moi. C'est ce qu'il dit à Zamba et à son oncle.
Il est un âne, cela n'est pas à dire, mais vous savez aussi bien que moi. C'est ce qu'il dit à Zamba et à son oncle.

T R A D U C T I O N

Zamba sert de monture à Lapin

Et krik et krak...

Zamba et Lapin aimaient deux jeunes filles, deux soeurs qui habitaient la même maison. Zamba, grand, gros, avec de beaux costumes et un cheval magnifique avait plus de succès que Lapin chétif et mal vêtu. Malgré tout son esprit, celui-ci devait s'avouer vaincu. Il devint jaloux et décida de voler à Zamba sa fiancée en la dégoûtant de lui.

Il ne cessait de lui dire.

"Je ne comprends pas comment vous pouvez vous attachez à cet imbécile, vous si fine ! Je puis faire de lui ce que je veux Zamba n'est qu'un âne !

La jeune fille haussa les épaules.

- Montez-le donc puisqu'il est un âne, cela vaudra toujours mieux que votre cheval malingre.

Compère Lapin prit la mouche.

- Très bien ! J'arriverai chez vous dimanche après-midi pour le bal sur le dos de Zamba sellé et bridé".

Lapin remonta dans ses mornes et raconta à Zamba que la famille des jeunes filles allait organiser une "prière" et qu'on l'avait chargé de l'office. "Mon cher, de la viande, de la viande ! On aura as-

sez de pieds de boeufs pour en faire des poteaux de clôture, assez de tripes pour remplacer les lianes et les traverses.

Compère Zamba lui demanda.

- J'irai avec toi ?

Lapin hocha la tête.

- On n'a pas parlé de vous, même moi je ne sais pas comment j'irai, j'ai vendu mon vieux cheval et celui que Ti-Nomme m'a prêté a cassé sa corde, je le cherche vainement depuis hier.

Zamba, bon garçon proposa.

- Prends le mien, prends le mien. Nous ne pouvons laisser échapper cette occasion !"

Cela ne faisait pas l'affaire de Lapin. Comme par hasard, le mardi le cheval de Zamba tomba malade. Il mourut le lendemain. Lapin, fou de joie, feignit le désarroi.

"Quel dommage ! Nous ne pourrons pas aller à la prière. Il y avait tant de viande.

Compère Zamba le réconforta

- Nous irons tout de même".

Le vendredi Lapin se mit au lit prétextant un peu de fièvre. Le samedi il se plaignit plus fort.

"Vous croyez que je pourrai aller demain à la prière ?

- Mon fi, le doute est trop, ne répète pas pareille chose ! Assez de tripes pour remplacer les lianes de la clôture ! Nous allons, nous allons !"

Enfin, le grand jour arriva. Lapin s'exclama :

"Je suis trop faible, je tomberai avant d'arriver au coin, c'est impossible, nous n'irons pas ! Si j'avais un cheval !

Une idée sembla traverser l'esprit de Zamba.

- Tu en as un ! Fais de moi ton cheval, quand nous serons à moitié route tu descendras".

Zamba se mit à quatre pattes et instantanément fut transformé en cheval, seule sa grosse tête permettait encore de le reconnaître.

Lapin alors dit :

"Je ne sais pas monter sans selle !

- Allons, allons fais vite, nous serons en retard.

Lapin insista.

- Je n'ai pas de selle, je l'ai vendue avec mon vieux cheval.

L'autre se laissa faire.

- Prends la mienne, mais fais vite !"

Lapin le sella et s'élança sur son dos. Au bout de trois pas il se laissa glisser.

"Mon Dieu que je me suis fait mal ! Je ne sais pas monter sans bride !

- Allons, allons, pas tant de façon, si tu as une bride là, passe la à mon cou, mais ne tire pas trop fort !"

Il remonta. Pa-ta-tra ! Il se jeta à nouveau :

"Mieux vaut rester, je ne pourrai pas !

Compère Zamba commençait à en avoir assez.

- Qu'est-ce qu'il y a encore ?
- Il manque une petite chose qu'on appelle mors. Je suis faible, je ne peux pas conduire sans cela. Mais vous ne voudrez jamais, c'est ce que je disais, il vaut mieux rester.
- Va la chercher, dépêche-toi !"

Il mit le mors dans la bouche de Zamba et grimpa sur son dos, mais à peine y était-il qu'il se laissa encore tomber.

"Rien à faire, il me manque cette petite chose qu'on met aux pieds qu'on appelle éperon. Je ne m'en servirai pas, à Dieu ne plaise ! Mais j'y suis tellement habitué, je ne puis monter à cheval sans cela. Il me faut aussi un petit chasse-mouches, cette chose vous savez qu'on appelle cravache.

Compère Zamba en fut tout étonné.

- Hm ! Cravache ! J'ai entendu dire que c'était une espèce de fouet qu'on appelait ainsi, ne va pas me fouetter !
 - Hé, pour qui me prenez-vous ? C'est pour éloigner les mouches qui pourraient vous fatiguer.
 - Allons, Allons, dépêche-toi ! Que cet homme prend de temps !"
- Lapin monta Zamba bien sagement tout le long de la route. Quand on fut en vue de la maison des jeunes filles, Zamba s'agita.
- "Descends, maintenant il est temps, nous allons arriver !"

Pour toute réponse, Lapin le piqua avec son éperon. Zamba sauta en

l'air.

"Qu'est-ce que tu fais ?"

Lapin éperonna à nouveau et donna à Zamba un fort coup de cravache, celui-ci remua la queue en tous sens et partit à fond de train. Arrivé à la barrière, Lapin joua encore de l'éperon. Zamba s'élança comme un pigeon et vint tomber jusque devant le perron de ces dames. Tout le monde battit des mains.

"Le beau cheval ! Et quel bon cavalier !"

On entourra Lapin, on le félicita. Après avoir solidement attaché Zamba, il s'approcha des jeunes filles.

"Que vous avais-je dit ? Que j'arriverais aujourd'hui sur le dos de Zamba sellé et bridé, n'est-ce pas ? Allez voir un peu si j'ai menti !"

2 - Konpè Lapin, Konpè Zamba é bèf a Roila

E krik é krak...

Bon Dié pa ka ba tout moun minme lespri ! Lespri pa on bitin yo ka vanne an ba maché. Sé pou sa Konpè Lapin ké toujou malin é konpè Zamba ké toujou rété kouyon.

Zamba é Lapin té ka rété adan on payi ki té tini on roi. Roila té tini an papa bèf an mal bèj, grandè on kaz. I té fè tout mèneuizié bati on ranga ba bèf la, ki té bel tou bounman, bel kon an didan kaz-ai minme. Chak bon matin, i ka voyé manjé ba bef-ai, tout kalité bon manjé. Mé té tini on bitin ki té ka fè tout moun palé. Pli bèf la ka manjé, pli i ka trouvé-i mèg. Manjè-ai pa ka profité-i ; i ka rété kouché tout lajouné, i ka samb sa ki bien tris. Ou anvi pléré là ou ka vouè-i. Sa ki té ka pasé, sé kè konpè Lapin depi lan nuit fini tonbé, ka kouri adan rangala. I ka konsi douvan bèf la é i ka di-ï.

- Ouvé giel-aou ! Ouvè-i pou moin sa alé ! Ouvè-i ! Moupot !

Bèf la té ka rouvè kô-i é Lapin té ka antré adan-i épi i té ka chapé pa lôk koté la.

On jou, Lapin té ka griyé vianne-ai, konpè Zamba rivé. I trouvé-i tout étonné.

- Papa, papa ! Fout vianne-aou ka santi bon !

- Ou ka trouvé sa ?

- An ka mô fin. Ban moin titak !

- Bon. Sizé !

Lapin bay môso vienne. Zamba yinki valé-i. Lapin bay môso ankô.
I té paré pou i té manjé tout si Lapin té bay anko. Mé Lapin
arété.

- Monchè, fok ou di moin ki koté ou trouvé vienne la sa ! On vienne
kon sa, an pa jin gouté-i !

I priyé Lapin, priyé Lapin telman ki Lapin trouvé-i las è diy kon
sa vini èvè-i.

- Dèmin matin, vini épi an mouchoi é an ti kouto.

Zamba bien kontan. Lè i rantré a kaz-ai, i di tout fanmi-ai sa i
té kai fè. I mandé madanm-ai on sak, mé i ka trouvé tout sak tro
piti pou sa i vlé fè. I fè madanm-ai vidé yon matla. Pou ayin !
Après sa, i fè yo koupé tout matla-la lai té adan kazlà, é i di
madanm-ai koud yo pou i fè yon sel gran sak. Lè bon matin rivé, i
pran janbet-ai, i alé trouvé Konpè Lapin. Yo pati. Yo rivé.
Zamba vouè on gro bitin douvan-i èvè dé ti zè ka kléré. I kouman-
sé kriyé.

- Oti vian-ne là ? Ka ou ka fè épi bèf a Roi-la ? Ou pa té di moin
ayin !

- Konpè Zamba, pé giel-acu ! An promet ou vienne ! ou ké ni vienne !
Bon, befla rouvè pou moin sa rantré ! Dou-pot !

Bèfla rouvè giel-ai. Konpè Lapin é Konpè Zamba antré an didan kô-
ai. An didan vant-la, Lapin koupé ti môso vienne é di zanmi-ai.

- An di-ou kon sa pôté janbet-a-ou ! Mé on vin an ti kouto an tini
pou ou sa koupé ou ti môso vienne avan nou pati.

Zot ja sav Zamba voras.

- Mon chè, ou pa konnet ki koté ki bon. An vouè yon an lè la ; on
gro môso vienne ki pa mi zo, ki ka rimé toultan ; an kai pran-i.

- E ! Pa fè sa ! Sé kiè bèt-la ! Si on touché'y ; bet-la ké mô
nou ké rété andidan vant-là !

- Bon ! Atann moin. An ka pran an dennié titak.

Lapin té touné do-ai. Zamba lévé koutla-ai ! Roum ! Zintestin,
lachè, lestonmak, koutla-la Koupè tout bitin. San bef-la koumansé
koulé. Bèf-la rélé.

- Bon Dié, bon dié ! Sa zot fè !

Zamba pa ka tanne anyin ; i ka rampli sak-ai ! Ti môso kiè
la té ka jiré manman-i. I bizoin pren-i ; i ka sonjé pétèt Lapin
manti bay pas li minme vlé pran môso kiè la sa ! I yinki trapè-i.
Bèf-la jinki soté an lè, e i ritonbé rèd mô.

Lapin té pè.

- Rouvè ! Rouvè pou moin soti ! Kou-pot ! Rouvè. Dou-pot ! Kou-
pot !

Bèf-la té mô. Lapin pa save sa pou è fè. I jiré manman Zamba.

- Es ou vouè sa ou fè ! Non andidan vant bèf-la. Lè yo ké rouvè-i,
yo ké trouvé nou ! E ka ou konpranne yo ké fè ? Yo ké kioué non !

Yo ka monté é desanne an didan lestonmak bèf-la, yo ka chèchè ki
jan pou yo soti ! Pandan tan la sa, lè bèf-la kriyé, tout moun
soti an palé Roi-la. Tout moun déro, Roi-la, li menme, fi-ai
prinses-la, donmestik-ai. Yo tout an ranga-la é yon adan yo voyé
chéché on medsin. Lè Lapin tandé sa, on lidé vin an tet-ai ! I
di Zamba.

- Rantré vit adan sak la sa !

I té ka montré blad a bèf-la. Zamba touvé-i kôlé. I di

- Konman ! Sé moin ki pi gro-la e ou ka di moin antré adan on piti sak kon sa ! An ké rantré an gro sak-la !

E i soté adan lestonmak a bèf-la. Lapin bien fouté pan mal.

- Man fou au !

Li minme ka pijé ko-ai adan vant a bèf-la. I kaché an ba blad-la. Lè medsin-la rivé, i bai an kout bistouri andidan blad-la. Pisa monté an lè. Lapin soti an vant-la é i rélé.

- Mésié, mésié ! Gadé sa zot fè ! An ka pasé pasé an moin e zot ka mouyé moin. Gadé, gadé ki jan an sal aprézan !

E tout moun ka bai rézon :

- Sé vré ! Sé vré ! Di boug-la padon. I ni rézon-ai.

Lapin koumansé palé pli fô.

- An konnet zot. Lè zot ni an pies tè pou zot saklé, on chimin ki défonsé, zot ka kriyé moin. Mé lè zot ni salté a zot pou zot voyé, zot ka voyé yo asou moin ! Lè zot ni plin viande, zot pa ka invité moin non pli.

- Pa di sa, Konpè Lapin ! Pa di sa... Ncu té kalé invité-ou.

Lé yo priyé-i, Lapin pran lanmotié bèf-la lè yo koupé-i. Avan i pati, i ka ba tout moun kousey.

- Pouki zot ka fanne vant-la kon sa ? Zot douèt fè kon pou kabrit, kon sa zot pé ké sèd lapo-la. Chak moun pran an baton e kongné asou-i.

Sé sa yo fè. Zamba adan vant-la, koumansé rélé.

Yo rouvè vant-la. Yo tiré-i. E jou-la sa, i pran pli bel chai kou an vi-ai.

T R A D U C T I O N

Lapin, Zamba et le boeuf du Roi

Et Krik et Krak...

Dieu distribue l'esprit comme il veut, c'est une chose qu'on n'achète pas au marché, Lapin sera toujours intelligent, Zamba ne cessera jamais d'être un imbécile.

Dans le pays où les deux compères s'étaient installés, il y avait un Roi. Ce Roi possédait un taureau gigantesque, de la hauteur de cette maison. Le Roi lui avait bâti une étable aussi belle que son palais et tous les matins lui faisait porter de l'herbe la plus fine. Cependant, bien qu'à lui seul il mangeât autant qu'une famille de boeufs, le protégé du Roi ne grossissait pas. Couché toute la journée il vous regardait avec un petit oeil triste dès que vous approchiez de lui. C'est que chaque soir Lapin muni de son couteau bien aiguisé se glissait vers les écuries.

Arrivé devant le taureau, il lui disait :

"Allons, ouvre-toi ! Dou-pott !"

La bête ouvrait la gueule. Il rentrait dans son corps, taillait un petit morceau de viande dans son ventre, le déposait dans son mouchoir et s'écriait :

"Allons, ouvre-toi encore que je m'en aille ! Mou-pot !"

La bête ouvrait l'autre extrémité de son corps par laquelle Lapin s'échappait avec son fardeau.

Un jour qu'il faisait griller sa viande comme de coutume, Zamba vint à passer.

"Houm ! Voilà une viande qui sent bien bon !

- Oui, oui.

- J'ai faim ! Donne-moi donc un petit morceau de viande !

- Oh, comment donc ! Venez vous asseoir".

Lapin lui donna une tranche de viande. Zamba n'en fit qu'une bouchée. Lapin lui en donna encore. Il aurait tout dévoré si Lapin l'avait laissé faire. "Ton ami, il faut que tu me dises où tu as pris cette viande. Quelle viande ! Je n'ai jamais mangé de viande comme celle-la !"

Il supplia tant Lapin que celui-ci accepta de l'accompagner.

"Venez demain à dix heures du soir. Apportez votre mouchoir ainsi qu'un petit couteau".

Zamba s'en alla bien vite et rentré chez lui mit tout le monde sur pied. Il cherchait un sac pour transporter la viande mais les sacs n'étaient pas assez grands. Il fit vider un matelas, ce n'était pas assez. Alors il fit couper tous les matelas de la maison et on les cousit bout à bout pour faire un seul grand sac. A l'heure dite, il prit sa machette et retrouva Lapin.

Ils arrivèrent sans mauvaise rencontre à l'étable. Zamba vit une grosse masse brune et dans cette masse deux petits yeux luisants et tristes.

"Où est la viande ? Tu vas te battre avec le taureau du Roi ?
Tu ne m'avais pas prévenu !

- Taisez-vous. Je vous ai promis de la viande, vous allez avoir
de la viande. Allons ouvre-toi que j'entre, dou-pot !"

Le boeuf ouvrit la gueule et ils s'y engouffrèrent tous les deux.
Arrivés dans le ventre, Lapin coupa un petit morceau de viande et
dit à son ami :

"Je vous avais dit d'apporter votre couteau, vous êtes venu avec
une machette, mais il ne faut pas vous en servir, je vous prête-
rai mon petit couteau afin de couper un morceau de viande avant
de sortir.

Vous le savez déjà, Zamba est vorace.

- Mon cher, tu ne connais pas les endroits. J'ai vu un peu plus
haut un gros morceau de viande qui m'al'ait sans os, il remue
tout le temps, je vais le prendre.

- Je vous en prie n'y touchez pas, c'est le coeur ! Si vous tou-
chez au coeur, la bête mourra et nous resterons enfermés là-de-
dans. Dépêchez-vous !

- J'arrive. Encore un petit morceau !"

Lapin avait le dos tourné, il leva sa machette. Roum ! Les intes-
tins, la chair, l'estomac, la machette entra là-dedans. Le sang
coulait. La bête hurla.

"Bon Dieu ! Bon Dieu ! Qu'est-ce que vous faites ?"

Zamba sans rien entendre, remplissait son sac. La petite boule de
viande qui remuait l'attirait comme un aimant. Il se dit que Lapin

l'avait trompé afin de revenir s'emparer tout seul du meilleur morceau. Il saisit le coeur entre ses mains. Le taureau se dressa dans un sursaut et retomba avec bruit. Il était mort.

A l'intérieur, Lapin se débattait.

"Ouvre-toi que je m'en aille. Mou-pot ! Allons, ouvre-toi, Dou-pot ! Mou-pot ! Dou-pot !"

La bête était bien morte. Lapin eut peur.

"Voyez dans quel tracas vous m'avez mis ! Nous sommes enfermés, quand on ouvrira le ventre du boeuf, on nous trouvera et on nous tuera.

Ils se promenaient dans l'estomac, dans le ventre, cherchant un moyen de sortir sans être remarqués. Il faut vous dire que dès que la bête avait crié, la princesse, le Roi, les serviteurs, tout le monde s'était précipité à l'étable et on avait fait chercher le médecin du roi.

Le médecin constata la mort du taureau. Le Roi lui demanda pourquoi il était mort et ordonna qu'on lui ouvrit le ventre afin de déterminer plus sûrement la maladie qui avait emporté son bien-aimé.

Lapin quand il entendit cela eut une inspiration. Il s'exclama.

"Zamba, entrez vite dans ce petit sac !"

Il désignait la vessie. Zamba répondit :

"Jamais, je suis le plus gros, j'entrerai dans le gros sac !" Et il se précipita dans la panse.

Lapin ne s'en occupa plus.

"Tant pis pour vous !"

Lapin se faisait tout petit dans le ventre du taureau. Il se tenait dans l'ombre de la vessie. Sitôt que le médecin eut commencé à fendre, il donna un grand coup de couteau dans la vessie. Il y eut un fort jet de liquide, il fit un bond hors du ventre et s'écria :

"Messieurs, oh ! Messieurs, prenez garde ! Je passe et vous m'inondez. Regardez ! Mais, regardez ! Je suis couvert de saletés !"

Et chacun de s'écrier : "C'est vrai, c'est vrai ! Excusez-nous, on ne vous avait pas vu !

- Je connais cela. Quand vous avez un champ à sarcler ou un chemin à réparer, vous me voyez, mes bras sont bons ! Quand vous lancez vos ordures et qu'elles tombent sur moi, vous ne m'avez pas vu ! Quand vous faites une boucherie, vous n'aurez jamais l'idée de m'inviter à vous aider, vous ne me verrez pas non plus !

- Ne dites pas cela, Compère Lapin, nous allons vous inviter".

Après s'être fait beaucoup prier, il consentit à emporter la moitié du taureau lorsque celui-ci aurait été dépecé. Puis, il s'installa parmi ces messieurs et avec autorité se mit à donner des conseils :

"Pourquoi fendre le ventre tout de suite comme cela ? Il faut faire comme pour les cabris. Pour ne pas perdre la peau, chaque personne doit prendre un bâton et on frappera à tour de rôle sur le ventre"

Zamba se mit à hurler. On ouvrit la panse et on l'en tira.

Ce jour là Zamba prit la plus belle volée de sa vie et Lapin s'en alla avec des provisions de viande pour tout le mois.

Konpè Zamba é chien-ai

E Krik é Krak.

Té tini an ti-fi bel tou bonman, mé ki pa té ka trouvé poun moun pou mayé èvè-i. Zamba vouè ti-fi-la. I inné-i é i koumansé vine vonè fanmi-ai pou pôtè kado bai. Ti-fi la té ka ri on gro boug kon sa, an bébétoun douvan-ai. I ka pran kado boug la, e an min-me tan i ka riy. Ponn moun pa jinn konpran Konpè Zamba ké rouvè bouch-ai pou i palé mayé. Mé on jou, Konpè Zamba mété bel kouplé nouè-ai e vini, trouvé papa ti-fi la. Papa-la trouvé-i tout étonné. I kriyé fi-ai é i mandé-i.

- Sé vou ki dakò épi Zamba é ki di-i kon sa vine trouvé moin ? Kon sa yé la, ou vlé divini Man Zamba ?

Ti fi la trouvé-i kôlè.

- Boug-la sa fou ! An ka palé bai, an ka ri, mé an pa jinn pansé i té ké pé douvini mari an moin ! An ka karésé chien an moin tout lajouné. Es on ka di an ké mayé èvè-i ?

Zamba tandé tout konvèsasion-la. I pa atanne rétou a papa-la, i kouri dérô. Lè i rivé a kaz-ai i ka chèchè an tet-ai sa i pé fè.

- Sa i di ! I di an sé an chien bai ! Bon, bon. E bien, e bien, i ké mayé épi on chien !

Zamba té ni an gro chien blan i té ka kriyé Mizo. Chien-la té inmin-y é i té ka maché tout koté dèyè-y. I pran chien-ai é i alé voué an kinboizé pou vcuè si i té ké pé chanjé Mizo an nonme. Kinboizé-la di i té ké pé fè sa, mé i mandé an chaj lajan. Aprè

sa, i di Zamba té ni ti an chanson pou i chanté pou Mizo sa roudouvine on nonme.

Lendèmin, Zamba akonpagné épi Mizo pran chimin kaz a ti-fi-la. I espliké Mizo sa pou i té fè.

- Fô ou janti. Mé pa tro ! Si yo invite-ou pou rété manjé, ou ka koumansé di non avan ou di oui. Ou pa ka fè trop konpliman ! Gadé, ou ka gadé sel man.

I kité Mizo, é rantré a kaz-ai. Mizo kontinié bô kaz fi-a pou i mandéy on ranseingnan. Lè fi-la manmany vouè Mizo, yo trouvé yo kontan.

- Ma chè, apa yon antiyè ! Sé on métropolitin ! I ka samb sa ki bien timid.

Yo invitéy rivini. I rivini. A tout lè, séy ki la : matin, midi, osouè. Lè yo diy rété, i ka fè label, épi i ka rété manjé, i ka diné, i ka déjuné.

Papa tifi-la di madanme-ai.

- Es ou ka konprann boug-la sa, Misié Mizo ? Ou té ké jinn di, i inmi fi an nou. Pou ki i pa ka palé ?

- Ou pa vouè i timid. Fok ou édei.

Yo telman édé Mizo ki Mizo touvey fiancé avan i di ayin, ni ba ti-fi fi la, ni ba fanmi-ai.

Yo koumansé préparé pou mayé-la. Tout moun inné Mizo é bel fanmi-ai té jis pè yo té pran bo-fis a yo avan mayé-la. Té-fi la té fol Mizo tou bonman.

Toi jou aprè mayé-la, Mizo ka fè la sies an didan cham-ai, lè Zamba passé asou chimin la. I té kontan é i té ka vini pou fini plan-ai, i ka chanté :

Mizo, é Mizo, chien an moin !
Dépi toi jou on pati.
Sa ou manjé an ba la ?
Fran pô patat
Zamba ka pôté ba-ou
Mizo, Mizo ! chien an moin !

Mizo lévé, tann mèt-ai e i koumansé japé :

- Wap, wap !

Madanme-ai kouri.

- Ka ou ni, ka ou ni ? Es ou ka santi-ou malad ?

- Wap, wap !

Madanme a Mizo kriyé manmany.

- Manman, Mizo malad. I pa sa palé an kô.

Tout moun vini. Dèr Zamba ka chanté.

Mizo, é Mizo, chien an moin !
Dépi toi jou ou pati.
Sa oumanjé an bala ?
Fran pô patat
Zamba ka pôté ba-ou !
Mizo, é Mizo, chien an moin !

Tout man té vlé kinn Mizo ; Mizo ka debat. Mé kié-ai koumansé

pousé ; pouèl koumansé sôti asi ko-ai. Figi-ai ka chanjé.

- Wap, wap !

- Bon Dié, sa nou pé fè ?

Mizo, é Mizo, chien an moin !

Dépi toi jou an pati.

Sa ou manjé an payi la

Pran pô patat

Zamba pôté ba-ou ?

Mizo, é Mizo !

Mi ritouné chien. I fouté kouri à té. I trouvé Zamba an chemin-la,
é i pati épiy.

T R A D U C T I O N

Zamba et son chien

Et Krik et Krak...

Il y avait une jeune fille très belle qui ne trouvait personne digne de l'épouser. Zamba l'aima et vint lui faire sa cour. Elle s'amusa de ce gros géant, accepta ses cadeaux, tout en se disant qu'il n'oserait jamais la demander en mariage. Ce n'était pas l'opinion de Zamba. Un jour, il mit son beau costume noir et se présenta au père de famille pour être son gendre. Etonné, celui-ci fit chercher sa fille :

"C'est vous qui avez autorisé Zamba à venir près de moi, c'est vous qui désirez devenir Madame Zamba ?

Celle-ci s'en trouva furieuse.

- Cet homme est fou, mon père. Je cause avec lui, je ris de ses sottises, mais je n'ai jamais pensé qu'il pût devenir mon mari. Je caresse mon chien toute la journée, est-ce que j'aurais l'idée d'épouser mon chien ?"

Zamba avait entendu la conversation. Il n'attendit pas le retour du père. Blessé dans son orgueil, il courut s'enfermer chez lui et ruminer des projets de vengeance.

"Je suis pour elle un chien. C'est bien. C'est bien. C'est très bien. Elle épousera un chien, un vrai chien !"

Zamba avait un gros chien blanc qu'il appelait Mizo. Ce chien lui

était très dévoué et le suivait partout. Il se rendit avec lui chez un quimboiseur auquel il demanda de changer Mizo en homme pour quelques jours. Le quimboiseur accepta contre beaucoup d'argent et enseigna à Zamba un air magique qu'il lui suffirait de chanter pour que Mizo reprenne sa forme de chien.

Le lendemain Zamba accompagné de Mizo prit la route conduisant à la maison de celle dont il voulait se venger. Tout en marchant il lui dictait la conduite à tenir :

"Il faut être aimable, mais pas trop. Si on t'offre à dîner, il faut te faire prier pour accepter. Jamais de compliments, des regards seulement !"

Ils se séparèrent et Mizo entra chez la jeune fille pour demander un renseignement. Blanc, gros, l'air lourd, la parole embarrassée avec un étrange accent, il plut tout de suite aux dames de la maison.

"Ma chère, ce n'est pas un Antillais, il vient sûrement d'Europe. Comme il a l'air timide !"

On l'invita à revenir. Il revint à toute heure : le matin, à midi, le soir. Toujours il s'excusait, faisait mine de partir, on le retenait. Il dîna avec eux et puis il déjeuna.

Le père dit à sa femme :

"Comment comprends-tu ce Monsieur Mizo ? Il semble sérieusement épris de notre fille, pourquoi ne parle-t-il pas ?"

La mère prit un air entendu.

- Timidité, mon cher ! Il faut l'aider un peu".

On aida si bien Mizo qu'il se trouva accepté comme fiancé sans qu'il eut jamais fait la plus petite allusion à un mariage possible, ni à la jeune fille, ni à ses parents.

On prépara la noce qui eut lieu dans le mois. Mizo était la coqueluche des jeunes filles et ses beaux-parents craignaient qu'on ne leur enlevât un gendre si précieux. La fille quant à elle, en était folle.

Trois jours après le mariage, Mizo faisait la sieste dans sa chambre quand Zamba parut sur le chemin. Satisfait de la réussite de son plan, il voulait achever sa vengeance :

Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !
Depuis trois jours tu es au loin
Qu'as-tu mangé dans ce pays ?
Prends ces peaux de patate
Que t'apporte Zamba
Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !

Mizo se réveilla en sursaut et reconnaissant la voix de son maître, se mit à japper :

"Wap, wap ! wap wap wap !"

Sa femme l'entendit et se précipita.

"Qu'est-ce que tu as ? Tu es indisposé !

- Wap, wap !

- Maman, maman, au secours ! Mizo est indisposé, il a perdu la parole". On s'empressa autour de lui.

Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !

Depuis trois jours tu es au loin

Qu'as-tu mangé dans ce pays ?

Prends ces peaux de patates

Que t'apporte Zamba

Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !

Mizo se débattait contre ceux qui voulaient le retenir ; sa queue commençait à pousser ; ses poils sortaient ; toute sa figure changeait.

"Wap, wap ! Wap wap wap !

- Mon Dieu que faire ?

Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !

Depuis trois jours tu es au loin

Qu'as-tu mangé dans ce pays ?

Prends ces peaux de patates

Que t'apporte Zamba

Mizo, hé Mizo ! hé mon chien !

Mizo redevint chien complètement. Il bouscula tout le monde, dégringola l'escalier, rejoignit Zamba et partit avec lui.

4 - Konpè Lapin, konpè Zamba é zé kannéfis

Et Krik et Krak...

Sé té lè déjiné. Tout ti-moun a Lapin sizé alantou on tab é yo ka manjé. Yo ka manjé an nomlet, pli laj ki la plinn line. Mi on ti moun a Zamba ka rivé.

- Kouzin Lapin, papa ka mandé si on pa ti ni on pikoi pou prétey.

Lè i vouè sa sé ti moun-la ka manjé, i touvey tou sézi. Bouch-ai gran ouvè, i ka salivé. Konpè Lapin chèchè pikoi-la, mè i pa touvéy.

- Ou ké di papa-ou, dénié pikoi an moin a ka zai ! Mé ou ka sanb sa ki fin ! Sizé ! Ou vlé ti gout zé ! Sé ti moun-la, pousé zot !

Ti moun a Zamba sizé é i manjé sa yo bai avan ponn moun ni tan konpran. I mété zé jis adan zié-ai. Konpè Lapin pran ri.

- Ou konnet papa-ou ! Suyé figi-a-ou avan ou retouné danvany.

Ti moun-la fè sa yo diy. I rivé la kaz-ai.

- Oti pikoi-la !

Konpè Zamba pa ka minme bai tan souflé.

- Papa, Konpè Lapin di kon sa...

Zamba lève tèt-ai.

- Sa on ni la ? Bann vouè. An ba zonga-ou ? Vini, vini koté moin !
Sa on manje ! Palé ban moin.

Pa manti ! Sa ou manjé ? Apa zé ?

Ti moun-la pa sa manti ba papay. I koumansé klaké dan.

- A ka kouzin Lapin !

- A ka kouzin Lapin ! E ola i trouvé tout zé la sa ?

- An pa mandé-i, papa !

Zamba rantré an cham-ai ; lè i soti, i maré tèt-ai èvè on madras.
I di ti moun-ai.

- Ou kè routouné épi moin à kaz a Lapin. Ou ké di an tini mal dan.
Lè an ké lèvé lan min la sa, on ké mandéy ola i trouvé zé la i
té ka manjé bon matin-la. Ou konprann ?

- Oui papa !

Yo pati, ti moun-la ka maché douvan. Lè i vouè yo, Lapin mété dé
min scu tèt.

- E, Zamba, ka ka passé ?

- Dan an moin, sé dan an moin ! Yo di moin ou pé soulajé moin.
Si on té sav jan an ka scufè !

- Bon, antré, sizé ! Bann vouè. Ouvè bouch-a-ou !

Zamba rouvè bouch-ai.

- An ka kouè an ti an ti zo ki rété an dan la !

- Kitinn vouè !

Lapin gadé. Kon i pa ka vouè ayin, i mété lan min-ai. I pa soti
mété lan min-ai, Zamba fèmé bouch-ai. Ti moun la koumansé palé .

- Kouzin, papa vlé sav ola ou pran zé-la ou té ka manjé bon matin.
- E bien, pouki i pa mandé moin. Zamba, laché min an moin ! Sa ti moun-a-ou manjé a kaz an moin, sé zé kannéfis.
- Ola sé kannéfis-la ? Ola yo ka kouvé ?
- Bon, bon ! An ké méné-ou lè bèt-la soti.

Zamba telman kontan, i pa sa donmi ! Lè soley lèvé, yo pati é yo rivé bô manman kannéfis-la.

Té ti ni telman zé, yo té ka fè kon on monn blan, kon on gran pennsik. Lapin mété kek sé an panyé-ai. Zamba ki ni gran lestonnak, ka mété, ka mété ; i pa sa lésé ayin; i vlé tout sé zé la. Lapin pran deyey.

- Vit, vit ! Si kannéfis routouné é trapé nou, sa nou ka fè ! Si on vlé, ou ké virè dèmin pou pran dot. L'a pran tout an sel kou.

Zamba fini pa koutey.

- Bon annou alé !

Lè i rivé a kaz-ai, Zamba kriyé tout fanmi-ai

- Vini vouè ! Vini vouè ! Sé zé kannéfis ! Pran tout sak zot pé trouvé, annou alé. Vitman !

Tout sé ti moun-la pran on sak, minme dénié piti-la ki pa té ni toi zan. Madanme a Zamba finmé tout pot, é mété an gran pannié asou tet-ai. Lè yo rivé koté zé kannéfis-la, yo ranpli tout sak é tout pannié, yo pa minme lésé an zé an ni zozio-la ! Kannéfis routouné pou pènné.

- Sa ki rivé ? Sa ki douvan zîé an moin ! An ka vine fol !

I rélé an mœué ; i mandé tout moun si yo save ki moun ki volé zé-
ai. Ponn moun pa konnet. Ponn moun vé pa réponn. Kannéfis alé sizé
an bô dlo-la.

- Si an pa trouvé moun-la ki pran zé an moin, pa kriyé moin non an
moin ! An ké trouvé !

An payi kannéfis, té ti ni an sel rivié é adan riviè-la sa, tout
moun otli é bigné ! Bèf, chouval, nonne, fanme ! E pou ou rivé
adan riviè-la sa, té tini an sel chimin. Kannéfis sizé an mitin
chimin-la, i ka atann. I rouvé tout zel-ai kon poul son nich. Prè-
mié moun ki rivé, sé Milet ki tou kontan.

"Konpè Milet, Konpè Milet
Sa ou manjé pou ou souèf
Pou ou vini bouè dlô ?

- An manjé zeb
An lé ki ri
An souèf, an vini bouè"

Kannéfis kitey pasé. Apré Milet, on band kochon rivé.

"Konpè kochon, konpè kochon
Sa on manjé pou ou souèf ?
Pou ou vini bouè dlô ?

- Zo moin manjé ! Zé zo yo ba main
Ki ban moin souèf"

Kannefis ranjé ko-ai. Lapin rivé.

"Konpè Lapin, Konpè Lapin
Sa ou manjé pou ou souèf
Pou ou vini bouè dlô ?

- Ma chè, sé mori roti
Ki bann souèf !
An vini bouè !"

Kannéfis reté trankil. Zamba rivé.

"Konpè Zamba, Konpè Zamba
Sa ou manjé pou ou souèf
Pou ou vini bouè dlô ?

- Tout zé kannéfis
Sé sa an manjé
E ki bann souèf
Moin vini bouè !"

Kannéfis pa té vlé krouè sa ! I ka di si boug-la té manjé zé-ai,
i pa té ké asé kouyon pou i vini di sa douvanny. I répété.

"Zamba, Zamba
Pa fè jé !
Sa ou manjé pou ou souèf
E pou ou vini bouè ?"

Zamba, kôlè, répété :

"An ja di-ou, tout zé kannéfis !
Sé sa an manjé !"

Kannéfis, soté asiy. I ka chèchè raché zîé-ai, i manjé né-ai, i kasé bra-ai, jamb-ai, i raché po-ai dépi zépol-ai jisan talon-ai ! E lé Zamba fini respiré, i pati.

Les deux enfants d'une petite taille à travers les enfants de lapin dépendaient. Chacun avait devant lui une assiette, sa place, plus large que la place d'autrui. Un enfant de Zamba arriva : "Maman, papa vous fait demander si vous n'avez pas un piquet à leur prêter ? Oh !..."

Après cette réponse, la bouche de l'enfant restait grande ouverte et de cette façon la salive coulait. Chacun des lapins chercha l'objet.

"Tu dises à ton père que nos derniers piquets ont encore chez lui, mais il n'est pas sûr qu'il s'en souvienne ! Va-t'en chez nous ? Les enfants l'ont-ils déjà ?"

Évidemment l'enfant signifiait l'assiette. Il avait ses traces dans les assiettes jusqu'à présent.

"Tu connais ton père, dit un autre lapin, explique-lui bien avant de retourner".

L'enfant d'accusa et puis se tut devant la réponse de ceux-là.

"Oh c'est le piquet ! dit Zamba alors qu'il l'aperçut."

- Mais lapin a dit...

- Qu'est-ce ? Un autre lapin, deux autres lapins ! Apprenez-vous un peu !"

T R A D U C T I O N

Et Krik et Krak...

Assis autour d'une petite table à tréteaux les enfants de Lapin déjeunaient. Chacun avait encore devant lui une omelette, ma chère, plus large que la pleine lune. Un enfant de Zamba arriva :
"Cousin, Papa vous fait demander si vous n'auriez pas un piquois à lui prêter ? Oh !..."

Voyant cette ripaille, la bouche de l'enfant restait grande ouverte et du côté droit la salive coulait. Compère Lapin chercha l'objet.

"Tu diras à ton papa que mon dernier piquois est encore chez lui, mais tu m'as l'air d'avoir faim ! Veux-tu des oeufs ? Mes enfants, faites-lui place !"

Avidement l'enfant engloutit l'omelette. Il avait des traces jaunes du menton jusqu'aux yeux.

"Tu connais ton père, dit en riant Lapin, essuie-toi bien avant de retourner".

L'enfant s'essuya et prit en courant le chemin de chez lui.

"Où est le piquois ! dit Zamba sitôt qu'il l'aperçut.

- Cousin Lapin a dit...

- Qu'est cela ? Un ongle jaune, deux ongles jaunes ! Approchez-vous un peu "

Et délicatement Zamba tira de chaque ongle un restant d'omelette.

"Où avez-vous mangé ? Et des oeufs ?

- Chez Cousin Lapin, répondit l'enfant claquant des dents.

- Et où avait-il trouvé tous ces oeufs ?

- Je ne lui ai pas demandé, Papa".

Deux minutes après, Zamba revint la figure enveloppée dans un grand madras attaché sur la tête.

"Vous allez retourner avec moi chez Lapin, j'ai des douleurs de dents. Quand je lèverai cette main, vous lui demanderez où il a trouvé les oeufs de ce matin. Marchez devant !"

Ils partirent. Dès qu'il les aperçut, Lapin s'exclama :

"Hé, Zamba, qu'est-ce qui vous arrive comme ça ?

L'autre prit l'air souffreteux.

- Mes dents, mes dents ! On m'a dit que tu pouvais me soulager. Aie pitié de moi.

- Entrez donc, asseyez-vous, nous allons voir cela. Ouvrez la bouche !

Zamba l'ouvrit à moitié en feignant la douleur.

- C'est la dent de derrière, je crois que j'ai un petit os qui est resté là-dedans.

- Nous allons voir !"

Confiant, Lapin regarda, et puis ne voyant rien, introduisit le

doigt. Immédiatement, dans un déclic, la bouche de Zamba se referma.

"Cousin dit l'enfant de Zamba, Papa voudrait savoir où vous avez pris les oeufs de ce matin ?

- Est-ce qu'il me l'a demandé, quelles sont ces façons ? Lâchez moi bien vite, ce sont des oeufs de Canéfica !

- Où est le nid ?

- Je vous y conduirai demain matin quand la bête sera sortie.

Zamba ne dormit pas. Dès le petit jour, ils partirent et arrivèrent près du nid de Canéfica.

Les oeufs formaient une montagne blanche, comme un grand pain de sucre. Lapin dans son panier en mit une vingtaine. Zamba s'attachait, son sac déjà plein, à se résoudre à laisser tous ces oeufs !

"Vite, vite, Canéfica n'aurait qu'à revenir. Vous retournerez demain, il ne faut pas en prendre trop à la fois !"

Soudain, Zamba se décida : "Au revoir, mes petits oeufs !"

Tandis que Lapin était de retour chez lui, Zamba appela toute la maisonnée :

"Venez voir, venez voir les oeufs de Canéfica ! Rassemblez tous les sacs, nous allons retourner pour en reprendre d'autres !"

Et tous les enfants s'armèrent chacun d'un sac, jusqu'au petit qui n'avait pas trois ans. La femme de Zamba ferma toutes les portes

et mit sur sa tête un immense panier, puis descendit terminant la procession. Et quand ils arrivèrent au nid de Canéfica, ils remplirent tous les sacs et tous les paniers ne laissant pas un oeuf en guise de souvenir.

Canéfica revint pour pondre dans son nid.

"Impossible, je vois trouble ! Ce n'est pas là mon nid !" Et ses clameurs horribles déchiraient l'air tout alentour. Elle appelait les oiseaux.

"Savez-vous qui a volé mes oeufs ?" Personne n'avait vu, personne ne savait. "Bon ! Je le découvrirai toute seule". Et Canéfica alla s'asseoir au bord de l'eau.

Il faut vous dire que dans ce pays, il n'y avait qu'une seule rivière où tous, chrétiens et animaux, devaient venir puiser, et pour arriver à cette rivière il n'y avait qu'une route. Donc, au terme de cette route, Canéfica s'installa, les ailes grandes ouvertes. Mulet tout guilleret arriva le premier :

Compère Mulet, Compère Mulet
Quel repas t'a donné soif
Pour venir boire là ?

- J'ai mangé de l'herbe
A l'écurie
Et j'ai eu soif
Pour venir boire là

Elle s'écarta pour le laisser passer. Puis descendit la côte une bande de pourceaux :

Compère Cochon, Compère Cochon,
Quel repas t'a donné soif
Pour venir boire là

- Des os de la table de chez nous
M'ont donné soif
Pour venir boire là

Elle se mit de côté, Lapin arriva :

Compère Lapin, Compère Lapin
Quel repas t'a donné soif
Pour venir boire là

- Chère, c'est la morue boucanée
Qui me donne soif
Pour venir boire-là

Elle referma ses ailes. Zamba parut enfin :

Compère Zamba, Compère Zamba
Quel repas t'a donné soif
Pour venir boire là

- Tous les oeufs de Canéface
M'ont donné soif
Pour venir boire là

"Impossible, se dit-elle, il veut plaisanter. Cet homme n'aurait pas un toupet pareil !" Et d'une voix sévère répéta sa question :

Compère Zamba, Compère Zamba

Quel repas t'a donné soif

Pour venir boire là ?

Impatienté, Zamba éleva la voix :

Tous les oeufs de Canéfice

Il'ont donné soif

Pour venir boire là

"Ah ! c'est ainsi, tu veux détruire ma race !" Et elle sauta sur lui, elle lui creva un oeil, elle déchiqueta son nez, elle lui cassa le bras, elle lui brisa la jambe, elle l'écorcha vif de l'épaule au talon et quand il eut cessé même de respirer, elle s'envola enfin.

5 - Ti Jan é ti Mari

Ti Jan té ti ni an ti sè yo té ka kriyé Ti Mari an ti sè i té, inmé tou bonman. An jou, Ti Mari té ka poulé, i kontré an bel boug, bel linj, lo è dianman asou-i. Boug la koumansé palé bai ; i pran tèt-ai é lè Ti Mari rantré a kaz a manman-i, sé yinki boug la, i ka palé. I ka di boug la bel, boug la ni bel linj... Manman-i ki konnet lavi, konpran zafè la pa té klè. I té sav jan guiab malin pou pran tet a ti fi. I di Mari kon sa fôk i té piké min a boug la lè yo té ké soti anko. Si san soti an min a boug la, sé an nonme ; si sé pi ki soti, boug la, sé guiab. Mari di dako.

I soti évé frè-ai. Yo kontré boug la ; yo palé bel palé ; lè boug la pa ka fè antansion, Mari piké douet-ai. Bon Dié, bon Dié, sé pi ki soti ! Konm Mari té inmé boug la, lè i vouè sa i manti ba manman-i. I piké douet-ai san soti é di manman-i sé té san a boug la. Lè manman la vouè sa, i di bon, Mari pé mayé évé boug la si i vlé. Mé Ti Jan té konnet tout zafè.

Apré mayé a sé-ai, i di kon sa, i vlé alé évé-i. Guiab la pa di ayin pis i ka sonjé i ké ni dé moun pou i manjé ! Yo pati.

Lè yo rivé a kaz guiab la, guiab la mandé moun an kaz la préparé sé dé ti moun la pou i sa manjé yo. Kuiziniè la koumansé raché siv e longnon. Pandan tan la sa, Ti Jan é Ti Mari soti tou dousman é kité gwaib la donmi pa si té ka roupozé-i avan i fè bon manjé ai. Yo soti, yo rivé déro ; lè yo rivé déro, Ti Jan sonjé bot a set lié a guiab la, i routouné pran yo. Yo chapé !

Guiab la lèvé pou i fè bon manjé-ai. Pa ti ni ponn manjé ki paré. I ka kriyé bonn-ai, bonn la ka di sé ti moun la chapé. I anrajé tou bonman. I kouri dèyè yo. I kouri, i kouri...

Lè sé ti moun la tann guiab la dèyè yo, yo pa pèd la kat. Ti

Jan chanjé ko ai adan an jadinié ; Mari adan an pié boi. Guiab la tou kouyon pa ka vouè ayin douvan-i é routouné a kaz-ai. I rakonté zafè la ba madanm-ai. Madanm la di fout i kouyon pas jadinié la é flè la i sètin, sé Ti Jan é Ti Mari. Guiab la manké mo ; i pati anko. I joinn sé ti moun la. Lè yo tann li ka souflé dèyè yo, yo chanjé anko : Ti Jan adan on kanna, Ti Mari adan on ma. Guiab la ka gadé douvan, ka gadé dèyè, i pa ka voué ayin. I ka mandé kanna la.

- Tan pri sou plè ! Ou pa vouè an ti fi é an ti boug passé koté sit ?

Kanna la pa minm pran la pènn réponn li. I viré a kaz-ai. I rakonté madanm ai zafè la. Madanm rélé asou-i.

- Es ou pa ka vouè ki kanna la é ma la, sé Ti Jan é Ti Mari !

Lé i tann sa, guiab la vlé mo, i pa sa. I roupati kon zéklè, i ka di si i alé vit, i ké trouvé kanna an dlô la toujou. Elas, pa ti ni kanna, pa ti ni dlô !

I maché douèt douvan-i, i kontré an labé diuvan lapot a égliz-ai. I tiré chape-ai.

- Bonjou mon pè ! Es ou va vouè an ti boug é an ti fi ki ka samb li, sè-ai ?

Labé la pa réponn. I koumansé résité "Dominus vobiscum"

E i voyé dlô bénit asi guiab la. Lè dlô la tonbé asi guiab la, i rélé ; dlô la ka brilé-i. I mété kouri a tè ; i passé pa finét légliz la, i routouné a kaz-ai Foi la sa, madanm-ai pa di ayin, mé i té savé sé Ti Jan é Ti Mari ki té labé la é légliz la ! Kan guiab la konprann fo i rounonsé trapé Ti Jan é Ti Mari, i trouvé-i telman kolè, i mété di fé an kaz-ai...

Kanta Ti Jan é Ti Mari yo routouné aka fanmi a yo é Ti Mari konprann fok i té rété trankil. Bel o loin, zonbi o pré !

T R A D U C T I O N

Petit Jean et Petite Marie

Petit Jean avait une soeur qu'on appelait Petite Marie. Petite Marie, un jour qu'elle se promenait, rencontra un beau monsieur bien habillé, tout couvert de bijoux, d'or et de diamants. Le beau monsieur fit la cour à Petite Marie, et, quand elle rentra à la maison, elle raconta, toute joyeuse, à sa maman qu'elle avait trouvé un amoureux, et elle parlait des beaux vêtements et des superbes bijoux.

La mère de Petite Marie, sachant quelles ruses le Diable emploie, la mit en garde : il fallait vérifier si le beau galant n'était pas le Diable en personne. Pour cela, il fallait, à la prochaine rencontre, avoir sur elle une épingle, et piquer le conteur de fleurettes. Si de la piqûre sortait du sang, c'était un homme ; mais si c'était du pus qui sortait de la piqûre, on avait affaire au Diable.

Petit Jean accompagna sa soeur au rendez-vous. Pendant la conversation, elle eut soin de piquer la main de son prétendant. Du pus sortit de la piqûre. Mais Petite Marie était déjà comme ensorcelée, et pour ne pas dire la vérité à sa mère, elle se piqua elle-même et essuya le sang avec son mouchoir. En rentrant, elle montra à sa mère la trace de sang. Devant cette preuve, la mère consentit au mariage. On célébra donc la noce, et le Diable partit, emmenant Petite Marie. Mais Petit Jean, qui savait tout, voulut sauver sa soeur, et partit avec eux. Le Diable pensant que deux

valaient mieux qu'un, consentit à emmener aussi Petit Jean.

Arrivé dans sa case, le Diable ordonna immédiatement de tout préparer pour manger les deux enfants, car le Diable, alors, mangeait les hommes.

Les préparatifs furent longs, et, à un certain moment, le Diable s'endormit. Quand il ronfla bien fort, Petit Jean lui enleva doucement les bottes de sept lieues qu'il avait aux pieds, les chaussa, prit Petite Marie par la main, et ils partirent. Le Diable ronfla longtemps, et les deux enfants avaient déjà fait un grand bout du chemin quand il se réveilla.

Lorsqu'il découvrit que les deux enfants étaient partis avec ses bottes de sept lieues, il se mit en une grande colère, et jura de les rattraper.

Il chaussa donc sa paire de bottes de cent lieues, et partit. Malgré leur avance, les enfants entendirent bientôt derrière eux le pas rapide et le souffle du Diable qui approchait. Celui-ci croyait pouvoir les saisir, et tendait la main ; mais, soudain, il ne les vit plus. Petit Jean s'était transformé en jardinier, et Petite Marie en une fleur que le jardinier arrosait.

Le Diable dut retourner chez lui, et il conta à sa femme comment il avait cru saisir les enfants, et, comment tout à coup, il n'avait plus vu qu'un jardinier qui arrosait une fleur. La femme lui dit : "Mais il fallait saisir le jardinier qui était sûrement Petit Jean, et la fleur qui était Petite Marie."

Le Diable, furieux d'avoir été si bête, repartit à la poursuite des enfants.

Bientôt, ils entendirent de nouveau son souffle rauque et son pas rapide ; de nouveau, il étendit la main pour les saisir, mais

il ne les vit plus. Il avait devant lui une mare sur laquelle nageait un canard.

Ne pouvant croire ses yeux, il demanda au canard : "Mon beau canard, n'as-tu pas vu un jeune homme et une jeune fille passer par là ?"

Mais le canard continua à barboter, et ne lui répondit pas.

Revenu chez lui, le Diable raconta à sa femme l'étrange aventure. Elle lui dit : "Tu n'as donc pas compris ! Tu es trop sot, vraiment : le canard, c'était Petit Jean, et la mare, c'était Petite Marie". Alors le Diable rugit de colère, et repartit comme une flèche, pensant que peut-être il trouverait encore le canard barbotant dans la mare ; mais, naturellement, les enfants étaient déjà beaucoup plus loin.

Quand ils l'entendirent venir, Petite Marie se transforma en église, et Petit Jean en prêtre. Le Diable arriva et demanda au curé : "Mon beau curé, n'as-tu pas vu passer un jeune homme et une jeune fille ?" Mais le prêtre ne lui répondit pas, et continua à dire : "Dominus vobiscum", et aspergea le Diable avec de l'eau bénite. Le Diable courut tant qu'il put... Dans sa hâte, il ne trouva pas la porte de l'église, et sauta par une fenêtre qu'il arracha en passant ; il revint chez lui, rapportant la fenêtre, et raconta sa mésaventure à sa femme. Et sa femme vit bien que la fenêtre qu'il avait apportée n'était qu'un morceau de la robe de Petite Marie. Quand il comprit que, pour la troisième fois, les fugitifs lui avaient échappé, il entra dans une fureur terrible. Il grinça des dents si fort que des étincelles jaillirent de sa gueule, et mirent le feu à sa case. Et le feu dévora la case, le Diable et sa femme.

Les enfants revinrent auprès de leurs parents, et l'aventure servit de leçon sévère à Petite Marie.

Cité par Mme Schmit
dans "Quelques Contes Créoles"
Basse-Terre Impr. Officielle. 1935.

III - CHANSONS

N.B. Rappelons que c'est l'original yoruba de ce conte qui a inspiré à Amos Tutuola, un des épisodes le plus célèbre de "L'Ivrogne dans la brousse", celui où le héros à la recherche de son malafoutier, est chargé par le vieil homme et sa femme de retrouver leur fille emmenée par une étrange créature. (223)

PAT RICH OF VI - 10 (reprise)

1

Les mots de l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme (reprise)

Les mots de l'âme

Les mots de l'âme

III - CHANSONS

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

Les mots de l'âme, les vides, l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme

TRANSLATION

Les mots de l'âme

Et l'âme, les vides, l'âme (bis)

BAN MOIN AN TI - BO (folklore)

I

Ban moin an ti-bo

Dé ti-bo, toi ti-bo, doudou

Ban moin an ti-bo

Dé ti-bo, toi ti bo doudou (refrain)

Ban moin tou sa ou lé

Pou soulajé kiè moin

Toc, toc, toc, qu'est-ce qui frappe à ma porte ?

Cé moin lanmou, lanmou pin dou sikré

I ka fè fouet, la pli ka mouyé moin

Rouvè la pot ban-moin

Moin ka travay si jou dan la simin

Toi jou pou moin, toi jou pou doudou moin

Sam'di rivé béké-là pa payé moin

Ti fi là trapé kouto pou i poingnadé moin

Moin fè an cham pou moin chamé fi là

Moin réfléchi ayen di fos pa...bon

Moin pran cham-la moin jété-i an lan mè

Si fi-là inné moin, i ké maché dèyè moin

T R A D U C T I O N

Donne-moi un baiser

Deux baisers, trois baisers, doudou (bis)

Donne-moi tout ce que tu peux (soulage)
Pour soulager mon coeur.

Toc, toc, toc, qu'est-ce qui frappe à ma porte ?
C'est moi l'amour, l'amour pain doux sucré
Il fait froid, il pleut (soulage)
Par pitié, par humanité
Ouvre-moi la porte

Je travaille sept jours par semaine
Trois jours pour moi, trois jours pour ma doudou
Ce samedi, le béké ne m'a pas payé
La fille a pris un couteau pour me poignarder.

J'ai fait un charme pour la charmer
J'ai réfléchi et me suis dit
Rien de forcé n'est bon
J'ai pris le charme, je l'ai jeté à la mer
Si elle m'aime, eh bien, elle me suivra.

TRANSLATION

Le nègre a de mauvaises manières
En vérité, le nègre a de mauvaises manières
Le béké est riche et fort
Le nègre aime la violence
Le nègre lui fait du mal

NEG NI MOVÉ MAN-NIÈ (folklore)

2

Nèg ni mové man-niè (-ter)

An vérité, nèg ni mové man-niè (refrain)

Béké ka bo fan-me ayo

Milat ka karésé yo

Nèg-là ka fouté baton

Béké ka manjé an poslèin

Milat ka manjé an fayans

Nèg-là an kiou kan-nari

Béké ka joué violon

Milat ka joué pian-no

Nèg la ka bat gro-tanbou

Béké ka manjé poulé

Milat ka manjé janbon

Nèg an kiou mori là.

T R A D U C T I O N

Le nègre a de mauvaises manières

En vérité, le nègre a de mauvaises manières

Le béké embrasse sa femme

Le mulatre caresse la sienne

Le nègre lui fout du bâton

Le béké mange dans la porcelaine

Le mulâtre dans la faïence (péké)

Le nègre dans une vieille marmite

Le béké joue du violon

Le mulâtre du piano

Le nègre bat du gros-ka

Le béké mange du poulet

Le mulâtre du jambon

Le nègre un bout de morue.

Pour tout dire et tout dire, j'ai dit !

Mais je ne me sors pas

Le Guadeloupe va disparaître.

Une fois que tout

Tout est une châtaine

Un homme qui tout

Tout est en fruit à pain

Une fois tout est une châtaine

La châtaine repousse

Mais le fruit à pain attire des

mouches.

FAN-ME TONBE (folklore)

3

Fan-me tonbé pa jin-min dézespéré (ter)

Si an konpran an pa mayé

La Guadeloupe ka chalviré

An fan-me ka tonbé kon an chatain-gne

Non-me ka tonbé kon fouyapin dou

Fan-me ka tonbé kon chatain-gne

Chatain-gne ka roupousé

Fouyapin ka tiré yin-yin.

T R A D U C T I O N

Femme tombée ne doit jamais désespérer !

Si je ne me marie pas

La Guadeloupe va disparaître.

Une femme qui tombe

Tombe comme une châtaigne

Un homme qui tombe

Tombe comme un fruit à pain

Une femme tombe comme une châtaigne

La châtaigne repousse

Mais le fruit à pain attire des

moucheron.

LA KONSOMASION (Donatien)

4

Tout lizin ka finmé
Tout chan kan-ne en détrès
Bitation ka tonbé pousiè
Ban-nan-ne difisil
Kondisionman ka fè ou jété-i
Zan-nan-na ka gaté
La pèch-là ka bouété
Se krédi ki ka dirijé
Loto ka sibmèjé
Priziniik ka pousé
Tout moun ka konsomé

Di moin si ou fonktioné chéri
Avan moin répon-ne ou doudou
La vi-là difisil
An ti-manda an bout moi
Sa vo bien la boté chéri !
Sa vo bien la vertu doudou !
Pou payé trèt-là
Krédi-la rèd a la konsomasion.

T R A D U C T I O N

Toute les usines se ferment
Les champs de canne sont en détresse

Les Habitations tombent en ruines
La banane est difficile
Le conditionnement ne vaut rien
Les ananas se gâtent
La pêche est boiteuse
C'est le crédit qui est maître
Les voitures remplissent les rues
Les Frisunic poussent
Tout le monde consomme

Dis-moi si tu es fonctionnaire chéri
Avant que je te réponde doudou
La vie est difficile
Un petit mandat à la fin du mois
Ça vaut bien la beauté chéri
Ça vaut bien la vertu doudou
Pour payer les traites
Le crédit pour consommer c'est dur !

S'agit des vi SEKIRITE (Alcindor)

Se séki des ougès payés

Sékirité Sosiale, sékirité sosiale

5, elle a bon des

Est le quartier des concubines

Sékirité sosial, sékirité social (ter)

Aie, aie, aie

Sékirité sosial, sé an katié jénéral

Sé la yo ka payé

Lokation fanmilial

Lajen vié travayé

Konjé payé osi

Sékirité sosial, sékirité sosial (ter)

Sé sa ki ni bon do

Sé lié rendévou a tout konkibin

E tout konkibin

Alibi fan-me mayé

Yo ka pati lé matin

Yo ka viré bo toi zé

T R A D U C T I O N

Sécurité Sociale, sécurité sociale

Aie, aie, aie

Sécurité Sociale, c'est un quartier général

C'est là que l'on paye

Les allocations familiales

L'argent des vieux travailleurs
Et celui des congés payés
Sécurité Sociale, sécurité sociale
Ah, elle a bon dos
C'est le rendez-vous des concubines
Et des concubins
L'alibi des femmes mariées
Elles y vont tôt matin
Elles en reviennent vers trois heures

PILIL (Alcindor)

6

La tè pa ka grandi
Mè popilasion-là ogmanté
Pa ni moyen maché dan Fod Fouans
Sé anbouteyaj
Solision idéal
Sé planning familial
Dan tout katié Mat-nik
Mèdèsin ka ba pilil

An sinéma
Pa blié pilil ou chéri
An sak lécol
Mesdemoiselles cachez vos pilules
Adan sak a min
An tirouè biro
Lès souè pou kouché
Mété yonn madan-me bo têt ou

T R A D U C T I O N

La terre ne s'agrandit pas
Mais la population augmente
On ne peut plus marcher dans Fort de France

Ce sont embouteillage
Sur embouteillage
La solution idéale
C'est le planning familial
Dans toute la Martinique
Les médecins donnent des pilules
Au cinéma
N'oublie pas tes pilules !
Dans les sacs de classe
Mesdemoiselles cachez vos pilules !
Dans vos sacs à main
Dans les tiroirs de votre bureau
Le soir au coucher
Mettez-en une sous votre oreiller !

OBSERVATIONS FINALES

A propos du conte n° 5 de notre corpus, Petit Jean et Petite Marie, nous avons cité Amos Tutuola et indiqué l'utilisation qu'il faisait d'un alo traditionnel yoruba (224).

Dans le domaine de la littérature négro-africaine, on a tendance à penser que seule la littérature orale peut fournir des thèmes, des sujets dignes d'inspirer les écrivains. Les chroniques historiques, les vies de héros à demi légendaires sont en effet largement exploitées par les écrivains. De Thomas Mofolo à Léopold Sedar Senghor et Abdou Anta ka vantant Chaka, Cheikh N'Dao illustrant l'Exil d'Alboury ou Charles Nokan la Tragédie de la reine Pokou, la liste serait longue. Il est évident que ces héros, ces rois réels ou imaginaires par leur caractère exceptionnel permettent de présenter au peuple une image flatteuse où il puisse se reconnaître, recouvrant ainsi foi en lui-même et orgueil de son passé.

L'utilisation du matériel cosmogonique et mythologique qui a caractérisé en partie la tragédie des anciens Grecs et Romains, nous la retrouvons de même chez de nombreux auteurs, en particulier les Nigériens Duro Ladipo, Obotunde Ijimere, que ces exploits hors nature fascinent visiblement. En pareil cas, l'intrusion du merveilleux se justifie et le cadre scénique n'a pour limites que celles du monde tout entier.

Il serait toutefois erroné de croire que le souvenir de la littérature profane est totalement absent de l'oeuvre écrite. Les comédies et les drames d'un auteur tel que Bernard Dadié par exemple, ne peuvent pas se comprendre pleinement si on ignore la théa-

tralité du conte africain.

La technique du récit de Mongo Béti -dans ses premiers romans- est largement empruntée aux techniques narratives du Sud-Cameroun. Dans le domaine du style, les proverbes constituent la trame de la langue d'écrivains tels que Chinua Achebe, Flora Nwapa ou Elechi Amadi... On s'aperçoit qu'à l'exception de Dadié et Mongo Béti, nous avons surtout cité des auteurs nigériens c'est-à-dire anglophones, c'est-à-dire des auteurs dont la culture traditionnelle n'a pas été totalement niée par le colonisateur, qui n'ont pas dû se modeler corps, âme, esprit selon le commandement du maître. Nous ne faisons certes pas l'apologie de la colonisation anglaise, car nous pensons qu'il n'est pire malheur qu'être colonisé, nous rappelons une vérité d'ailleurs généralement admise que la politique d'assimilation est la plus grave et la plus dangereuse pour le colonisé.

L'Antillais qui plus qu'un autre, a été victime de cette politique est une fois de plus le plus défavorisé. Nous l'avons dit, il ne possède pas de littérature orale sérieuse. Il a perdu ses anciens héros et ne les a pas remplacés. Il est intéressant de noter que les hauts faits des "nègres marrons" n'ont pas donné naissance à la Guadeloupe comme à la Martinique à des Gestes. A cela, à notre avis, les raisons sont de deux natures. D'abord parce que trop tôt rattrapés, suppliciés de façon exemplaire, l'horreur de leur mort effaçait la beauté du geste de refus. Ensuite parce qu'un insidieux effort des maîtres parvenait à les priver de l'aurore de martyrs, à faire d'eux non des hommes épris de liberté, mais des paresseux fuyant le travail.

La littérature profane du conte ne manque pas d'être une vé-

ritable pédagogie, mais c'est d'une pédagogie à l'usage d'un être dont l'Antillais d'aujourd'hui ne veut plus se souvenir. Si cette pédagogie l'amuse encore, il n'ose pas l'amener en pleine lumière, car ressurgiraient trop de souvenirs honteux. Il ne peut l'appréhender que par le biais de l'ironie, d'une ironie qui crée la distance nécessaire, ou alors en la dépouillant de toute vertu, de tout dynamisme pour divertir les enfants. La littérature des contes ne peut ouvertement se prolonger dans la littérature écrite, car elle porte le sceau de l'esclavage et d'une lutte pour la survie, désespérée et sans grandeur. Or, quand nos écrivains antillais parlent de l'esclavage, ils l'ennoblissent, nous l'avons dit, en en faisant le grand creuset de souffrances dans lequel s'est forgée la Race, ou en faisant une pépinière de révoltés.

En face des proverbes, l'attitude de l'Antillais est quelque peu différente. On peut admettre que les proverbes sont de deux sortes : ceux qui expriment un commentaire d'ordre général sur la vie, ceux qui définissent un code de conduite. Dans ce second cas, la distanciation peut s'opérer par le biais de l'intonation et du geste : utiliser un proverbe ne signifie nullement approuver son contenu ! Dans le premier, l'absurdité de la vie, son incohérence, sa dureté sont des lieux-communs de l'observation humaine et le pessimisme que véhicule les proverbes, dépouillé ou non de ses implications ethniques peut continuer d'avoir cours. En bref, le proverbe ne connaît pas la clandestinité dans laquelle le conte a dû entrer. On le cite encore dans tous les milieux, bien qu'on remarque une certaine sélection, les proverbes d'ordre général étant les plus utilisés.

Aussi, l'écrivain antillais ne répugne pas à se servir de proverbes à l'occasion. Nous ne parlons pas seulement des tenants

de la culture doudou qui en font évidemment le plus large usage, mais d'auteurs tels que Glissant dont nous avons déjà indiqué qu'il a des ambitions nobles.

Il faut cette fois encore faire une place à part à Simone Schwarz-Bart qui élabore véritablement un nouveau langage. Non seulement elle utilise des proverbes et les mêle étroitement à sa prose comme nul ne l'avait fait avant elle, mais elle en invente de toutes pièces en reproduisant habilement toutes les caractéristiques du genre. Entre les proverbes qu'elle crée et ceux qui existent dans la culture populaire, la différence est impossible à saisir. Ainsi, quand elle écrit :

"L'homme n'est pas un oignon qui s'épluche..."(225)

Ou :

"Où as-tu vu que les cannes se coupent toute l'année ?" (226)

Ou encore :

"Tu as beau être une fleur de coco juchée en plein ciel, quand la brise viendra, tu tomberas..." (227)

il nous est impossible de savoir immédiatement s'il s'agit de créations ou de proverbes existants. Simone Schwarz-Bart, il faut le dire, est une exception et ne peut user de ces procédés que parce qu'elle situe son récit en milieu paysan.

Mépris total du conte, partiel du proverbe ! Comme le divorce semble complet entre littérature orale et littérature écrite ! Comme les littérateurs antillais semblent avoir rompu avec toutes les

traditions véhiculées par l'oralité ?

Est-ce bien la réalité ?

Il faut pousser plus avant l'analyse. Si du point de vue des techniques de l'écriture et du récit organisé, l'écrivain antillais veut prouver à tous sa maturité et sa maîtrise, son subconscient le trahit. Nous l'avons dit et le répétons sans aucune irrévérence, le Cahier d'Un Retour au Pays Natal peut être interprété comme l'illustration du vieux dicton "Un nègre ne meurt jamais". Le Roi Christophe dans sa démesure infantile, face à ce peuple rétif qui ne veut pas accéder au rang d'homme illustre quant à lui diverses locutions proverbiales déplorant la folie du nègre, son goût de l'apparence, son incurable paresse et son impossibilité de s'améliorer. Ne revenons pas sur le cas de Simone Schwarz-Bart.

De même, on devine combien il est aisé de réduire à une philosophie proverbiale des récits tels que La Rue Cases-Nègres, si Diab'la, apologue optimiste échappe à cette classification. Mais et c'est le point le plus intéressant, des auteurs tels que Glissant ne sont pas à l'abri de remarques similaires. En effet comment accepter l'inexplicable dénouement de La Lézarde si on ignore le dicton selon lequel "La déveine est le frère du nègre" ? Les héros de Michèle Lacrosil -si ceux de Glissant réduits à des images porteuses de prénoms n'ont aucune réalité psychologique- et de ces auteurs mineurs dont nous n'avons pas jugé utile de parler, donnent tous dans leur comportement, la démonstration de quelque vérité exprimée par le proverbe, depuis le début du temps antillais. Benoit, le mari de Sapotille est bien "le nègre, cyclone et tremblement de terre" à la fois. Patrice l'amant est bien "le mulâtre, mulet qui donne un coup de pied quand on s'y attend

le moins". Et cette opposition mulâtre/nègre n'apparaît-elle pas clairement dans Une Tempête en dépit du postulat shakespearien ?

Qu'on ne s'y trompe pas ! Ce n'est pas hasard s'il en est ainsi ! L'écrivain antillais qui tout autant que les masses subit la dépendance s'il la ressent et l'exprime différemment, a intériorisé la philosophie naïvement formulée par la littérature orale et la restitue malgré lui.

Une fois de plus, nous touchons à l'ambiguïté de l'intellectuel antillais qui, sous la culture européenne dont il entend donner la preuve, dissimule, masque les rapports qu'il entretient avec son peuple et lui-même. Voilà pourquoi dans sa peinture des hommes, il aboutit fatalement à ces stéréotypes que nous ne cessons de dénoncer. Ainsi donc le divorce entre la littérature orale et la littérature écrite n'est qu'apparent. La langue utilisée fait illusion et la technique du récit. Derrière le discours de l'intellectuel demeurent tapis la méfiance et le mépris de soi-même. Une caractéristique a hélas ! disparu : l'ironie, l'humour.

Cette ironie douce-amère qui faisait le charme de la littérature orale, qui tempérait les prouesses "immorales" de Lapin et Zamba, qui liait diseur et public dans la même admiration équivoque de leurs héros, dans l'approbation de leur conduite, qui faisait dans les proverbes n'est plus !

Solennels, sérieux sont nos littérateurs ! Ils ne savent plus rire, car ils le croient, le rire est le propre du nègre.

Dans "Le Naïf", magazine publié à Fort de France, un journaliste Pascal François écrit :

"Les paysannes parlent ô paradoxe ! la langue de Claudel ! Les héros de Glissant et de

Salvat Etchard sont au diapason ! Et tous graves. Cérémonieux. Emmerdants". (228)

Qu'on lui pardonne la rudesse de son propos compte-tenu de la vérité qu'il exprime ! Ce souci d'être sérieux, de "faire sérieux" prolonge sur le plan du contenu littéraire la situation de diglossie existant aux Antilles et que nous avons déjà soulignée. Les tenants de la culture doudou, soit qu'ils choisissent pour s'exprimer le créole ou le français, n'ont pas peur quant à eux, d'amuser. Au contraire, ils visent à faire naître le rire ou le sourire et dans ce but, multiplient les plaisanteries, les comparaisons outrées, les onomatopées burlesques. Nous l'avons dit, ceux-là acceptent la vision folklorisée de la réalité antillaise et l'image du nègre, créature faite pour divertir. Mais dans cette terreur de leur ressembler qui hante les écrivains antillais qui se clament engagés, nous nous heurtons à un autre écueil. Voulant peindre sous de sombres couleurs la réalité antillaise, ces écrivains oublient que tragique, pathétique et comique sont étroitement mêlés, que le rire ne peut se séparer de la vie. Ainsi, alors que le don de satire caractérise l'Antillais d'aujourd'hui, nous ne possédons aux Antilles aucun conteur, romancier, dramaturge satirique. Certes, certaines scènes de La Tragédie du Roi Christophe sont quelque peu bouffones, mais on en conviendra, il s'agit de procédés empruntés à la farce occidentale. De même dans Ventres pleins, Ventres creux de Boukman.

En résumé, le stéréotype du noir que véhicule la littérature écrite est un stéréotype incomplet. On peut s'interroger, se demander pourquoi certains traits sont gommés et d'autres retenus sans discussion. On s'apercevra que sont gommés les traits les plus

superficiels -comme Senghor s'irritant du "rire Banania" mais ne s'opposant pas à ce que son peuple soit considéré comme le peuple de la danse.

"Nous sommes les hommes de la danse, dont les pieds reprennent vigueur en frappant le sol dur" (229)

C'est donc d'une question de maintien qu'il s'agit surtout, d'apparence, car l'Antillais reste un mime. Dans son souci d'être reconnu par le monde blanc, l'écrivain remplace le fond nègre, notion carrément péjorative et esclavagiste, par l'âme nègre qui prétend cristalliser des traits positifs, mais l'angoisse de ce qu'il est réellement ne le quitte pas un instant, et il ne saurait remettre entièrement en question l'image de lui-même qu'on lui a imposée.

"J'ai transporté ma case à l'orient et je l'ai transportée à l'occident, les vents d'est, du nord, les tempêtes m'ont assaillie et les averses m'ont délavée, mais je reste une femme sur mes deux pieds et je sais que le nègre n'est pas une statue de sel que dissolvent les pluies".
(230)

Pérennité, permanence, voilà, nous l'avons dit, la vertu magnifiée par l'oral comme l'écrit ! On le sait, c'est la vertu que se reconnaît le monde noir dans son ensemble comme l'exprime ce poème naïf et trop vanté de Bernard Dadié :

"Je vous remercie mon Dieu, de m'avoir créé Noir

d'avoir fait de moi
la somme de toutes les douleurs,
mis sur ma tête
le Monde" (231)

Ainsi donc, il ne s'agit pas de réconcilier la littérature orale et la littérature écrite, de combler le fossé qui les sépare, selon les expressions consacrées, mais de comprendre qu'elles représentent deux aspects de l'aliénation antillaise. Un aspect aisément perçu sous le masque de l'ironie, un aspect qui se déro- be à l'analyse et dont l'appropriation de certaines techniques fait illusion. La littérature orale et la littérature écrite ne parviendront à se modifier qu'aux mêmes conditions, qu'au sein d'un même processus qui aboutirait à la fin de la triple dépendance antillaise.

F I N

B I B L I O G R A P H I E
--*-*-*

I - Ouvrages d'ordre historique, politique et social

- Adams, J. Sketches made during ten voyages to Africa-between the years 1786 and 1800 - Hurst, Robinson and Co - Constable and Co, Edinburgh T. Muncaster, Liverpool- London, Johnson Reprint Corporation- 1970.
- Armet, A. Esquisse d'une sociologie politique de la Martinique -De l'assimilation au sentiment national-
Thèse de Troisième Cycle - 1969.
- Ballet, J. La Guadeloupe - 3 volumes en 5 tomes - Basse Terre
Imprimerie du Gouvernement - 1890-1902.
- Bambuck, C-A. Histoire politique, économique et sociale de la Martinique sous l'Ancien Régime - (1635-1789) -
Paris, M. Rivière - 1935.
- Bangou, H. Histoire de la Guadeloupe, tomes I et II - Paris,
Editions du Centre, 1962-1963.
- Baude, P. L'affranchissement des esclaves aux Antilles françaises, principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848 - Fort de France, Imprimerie Officielle, 1948.

- Bastide, R. Les Amériques Noires - Paris, Payot 1967.
- Benoist, J. L'archipel Inachevé - Montréal, Presses de l'Université, 1972.
- Boukson, G. Les Antilles en question - Assimilation et conflit de culture dans les D.O.M. - Imprimerie du Gouvernement - Fort de France, 1972
- Colloque d'Histoire Antillaise : Le passage de la société esclavagiste à la société post-esclavagiste aux Antilles au XIXe siècle - Groupe universitaire de Recherches Inter-Caraïbes n° 7 - 1969.
- Comhaire-Sylvain, S. Le roman de Bouqui - Ottawa, Léméac - Collection Francophonie Vivante - 1973.
- Coquery, C. La découverte de l'Afrique, Paris, Julliard - Collection Archives, 1965.
- Curtin, Ph. The Atlantic Slave-Trade : a census - Madison, Milwaukee and London The University of Wisconsin Press - 1969.
- David, B.
Jardel, J.P. Les proverbes créoles de la Martinique - Langage et société - Fort de France - CIERAG, 1973.
- Davidson, B. Black Mother-Africa, the years of trial - London, V. Gollancz - 1961 - Trad. française, Paris, Presses Universitaires de France - 1965.
- Desarre, E. Cauchemar Antillais - Paris, Maspero, 1964.

- Debbach, Y. Couleur et Liberté, le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste - Vol I "L'affranchi dans les possessions françaises de la Caraïbé - 1635-1883" - Paris, Dalloz 1967.
Le marronage - Essai sur la désertion de l'esclave antillais Année sociologique 1961 - Paris, Presses Universitaires de France, 1962-1963.
- Debien, G. Etudes antillaises - XVIIIe siècle, Paris, Armand, Colin - 1956
Cahier des Annales II - La société coloniale aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Larose - 1952.
- Debien, G.
Delafosse, H. Les origines des esclaves des Antilles - Dakar, IFAN - 1964
- Dike, O.K. Trade and Politics in the Niger Delta - Oxford, Oxford University Press - 1956.
- Duchet, H. Anthropologie et Histoire au siècle des lumières - Paris, Maspero - 1971.
- Dugoujon Abbé Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises - Paris, Pagnère - 1845.
- Fanon, F. Peaux noires, masques blancs, Paris, Seuil, 1952.
Les Damnés de la Terre - Paris, Maspero - 1961.
Pour la Révolution Africaine - Paris, Maspero - 1964
- Fouchard, J. Les marrons du Syllabaire, Fort au Prince, Henri Deschamps, 1953.
Les marrons de la liberté - Paris, L'Ecole - 1972.

- Freire, P. Pédagogie de l'Opprimé - Paris, Maspero, 1973
- Gaston-Martin Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises - Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
L'ère des négriers - Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- Girault, A. Principes de Colonisation et de législation coloniale - Vol 2,3 - Paris, Société de Recueil Sirey 1922-1923.
- Girod-Chantrans Voyage d'un Suisse dans les différentes colonies d'Amérique, Neuchâtel 1758.
- Gisler Père L'esclavage aux Antilles françaises (XVe - XIXe siècles) - Contribution au problème de l'esclavage - Editions universitaires de Fribourg, 1965.
- Grégoire Abbé De la littérature des nègres ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et de leur littérature - Paris, Maradan, 1808.
- Guerin, D. Les Antilles décolonisées - préface d'Aimé Césaire - Paris, Présence Africaine - 1956.
- Herskovits, M. The Myth of the Negro Past - New York, Harper and Brothers - 1941 trad., Paris, Présence Africaine, 1958.
- Hurbon, L. Dieu dans le vodou haïtien - Paris, Payot - 1972.

- James, P.I.R. Les Jacobins Noirs - Paris, NRF, Gallimard - 1949.
- Jourdain, E. Du français aux parlers créoles - Paris, Klincksieck - 1956
Le vocabulaire du parler créole de la Martinique - Paris - Klincksieck - 1956.
- Kovatz-Beaudoux, E. Une minorité dominante : les blancs créoles de la Martinique - Thèse de troisième cycle - Paris 1969.
- Kesteloot, L. Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature - Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie - 1963.
- Labat Père Voyage aux Isles de l'Amérique (Antilles) - 1693-1705 - 2 volumes
 Introduction de A t'Sertevens - Paris, Duchartre, 1931
Mémoires des nouveaux voyages faits aux Iles françaises de l'Amérique - La Haye-Husson - 1724.
- Leiris, M. Contacts de civilisation en Guadeloupe et Martinique - Paris, UNESCO - 1955.
- Malenfant, A. Des colonies et particulièrement celle de Saint-Domingue - Paris - 1814
- Memmi, A. Portrait du colonisé - Préface de J.P. Sartre - Paris, Corrèa - 1957
L'homme dominé - Paris, Gallimard - 1968.
- Monchoisy Les Antilles françaises en 1893 -(S.L.N.D.).

- Montesquieu De l'esprit des lois - Genève, Barillot et fils, 1748.
- Moreau de Saint Méry Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent de 1550 à 1785 - Paris, Larose - 1958 (1^e édition, Philadelphie, 1787).
- Noussane, H de La France missionnaire aux Antilles - Paris, P. Le-
thielleux - 1936
- Pares, R. War and Trade in the West Indies - 1739-1763 - Ox-
ford, Oxford University Press - 1936.
- Peytraud, L. L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 -
Paris, Hachette - 1897.
- Petitjean, R. Ed. Journal d'un voyage à la Martinique en 1676 -
Annales des Antilles - 1962, n° 10.
- Pope Hennessy J. Sins of the Fathers - A study of the Atlantic sla-
ve-trade - 1441-1807 - London, Weidenfeld and Ni-
colson - 1967 - trad. française, Paris, Fayard,
1967.
- Pouquet, J. Les Antilles françaises, Paris, Presses Universi-
taires de France, 1952.
- Price-Mars, J. Ainsi parla l'Oncle - Ottawa, Léméac - 1973, éd.
originale Port au Prince - Imprimerie du gouverne-
ment - 1928.
- Propp, V. Morphologie du conte - Paris, Seuil - Collection
Points - 1965.

- Raynal Abbé Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes - Genève, J.L. Pellet - 1781 - 1^e édition
Amsterdam, 1770.
- Recueil des principaux documents concernant l'Instruction Secondaire et l'Instruction Primaire en Guadeloupe - Basse Terre, Imprimerie du Gouvernement - 1883.
- Rennard, J. Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 - Paris, Larose, 1954.
- Revert, E. La France d'Amérique - Paris, Société d'Etudes Géographiques maritimes et coloniales, 1949
Les Antilles - Paris, Armand Colin, 1954.
- Satineau, H. Histoire de la Guadeloupe sous l'Ancien Régime - 1635-1789 - Paris, Larose - 1928.
- Savary, J. Le parfait négociant - in Oeuvres - Paris, Vve Etienne - 1736.
- Schoelcher, V. De l'esclavage des noirs et la législature coloniale - Paris, Paulin - 1883.
Abolition de l'esclavage - Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sang-mêlés - Paris, Pagnère - 1840.
Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années - Paris, Pagnère - 1847.
Esclavage et colonisation - Avant-propos de Ch. Julien - Introduction par A. Césaire - Paris, Presses Universitaires de France - 1948.

- Starobin, S.R. Blacks in Bondage - Letters of American slaves - New York, New View Points - 1974.
- Tertre, J.B. du Histoire générale des Antilles habitées par les Français - Paris, Iolty - 1667-1671.
- Thomas, J.J. The theory and Practice of Creole grammar - London, New Beacon Books - 1969 - 1e édition, Port of Spain - 1869.
- Vassoigne, Y. de La femme dans la société antillaise "française" - In "La femme de couleur en Amérique latine" - Sous la direction de Roger Bastide - Paris, Anthropos, 1974.
- Verschuur, G. Voyage aux trois Guyanes et aux Antilles - Paris, Hachette - 1894.
- Williams, E. Capitalism and Slavery - London, A. Deutsch - 1945, trad française, Paris, Présence Africaine - 1968.
From Columbus to Castro - The History of the Caribbean - 1492-1969 - London, André Deutsch, 1970 - trad. française Paris, Présence Africaine - 1975.
- Wimpffen, Baron de Saint-Domingue à la veille de la Révolution - Souvenirs du baron - publiés par Albert Savoie - Paris, Louis Michaud - 1911

II - Ouvrages d'ordre littéraire et de critique littéraire

- Adotevi, S. Négritude et négrologues - Paris, Union générale d'édition - Collection 10-18 - 1972.
- Baghio'o, J.L. Issandre le Mulâtre - Paris, Fasquelle - 1949
- Barquisseau, R. Les poètes créoles du 18e siècle - Paris, J. Vigneau - 1949.
- Bebel-Gisler, D. Culture et Pouvoir dans la Caraïbe, Paris, Idoc - Hurbon, L. Harmattan - 1975.
- Behn, A. The History of Oroonoko or the Royal slave in Histories and Novels - London, Bettesworth and Clay - 1722 (1st edition 1688)
- Benoist, J. Quelques contes martiniquais - Port au Prince, Revue de la Faculté d'Ethnologie - N° 4 - 1961.
- Bonneville, R. Fleurs des Antilles - Paris, Challamel - 1900.
- Boukman, D. Chants pour hâter la mort du temps des Orphées - Paris, P.J. Oswald - 1969.
Les Négriers - Paris, J.P. Oswald - 1971.
Ventres pleins, ventres creux - Paris, P.J. Oswald, 1971.
- Césaire, A. Cahier d'un Retour au Pays Natal - Paris, dans "Volonté" - 1939, Paris, Bordas avec une préface d'André Breton - 1947 - Paris, Présence Africaine, avec une préface de Peter Guberina - 1956

- Soleil cou coupé - Paris, K éditeur - 1948
- Discours sur le Colonialisme - Paris, Réclame - 1950 - Paris, Présence Africaine - 1955.
- Et les Chiens se taisaient - Paris, Présence Africaine - 1956
- Ferrements - Paris, Seuil - 1961
- Cadastre - Paris, Seuil, 1961
- La Tragédie du Roi Christophe - Paris, Présence Africaine - 1963
- Une Saison au Congo - Paris, Seuil - 1967
- Une Tempête - Paris, Seuil - 1969
- Capécia, M. Je suis martiniquaise - Paris, Corrêa - 1948
- La négresse blanche - Paris, Corrêa - 1950
- Comhaire-Sylvain, S. Le Roman de Bouqui - Ottawa - Léméac - 1973
- Condé, M. Dieu nous l'a donné - Paris, P.J. Oswald - 1972
- Cozzani, J. Splendeur et Misère - L'exotisme aux Antilles - Groupe Universitaire de Recherches Inter-caraïbes, N° 2 - Juin 1969
- Encyclopédie Antillaise - Littérature antillaise, Vol I et 2, Poésie et Prose - Fort de France, Desormeaux - 1971
- La négritude aux Antilles in Les littératures d'expression française : négritude africaine, négritude caraïbe - Université Paris-Nord, 26-27 Janvier 1973.

- Desportes, G. Cette Ile qui est la nôtre - Ottawa, Léméac - 1973
- Glissant, E. La Lézarde - Paris, Seuil - 1958
Le Quatrième Siècle - Paris, Seuil - 1964
Poèmes - Paris, Seuil - 1965
L'Intention Poétique - Paris, Seuil, 1968
Malemort - Paris, Seuil - 1975.
- Georgel, Th. Contes et légendes des Antilles - Paris, Fernand Nathan - 1963.
- Gratiant, G. Fab' Compè Zicaque - Fort de France - Horizons Caraïbes - 1958
Une fille majeure - Credo des Sang Mêlés (ou Je veux chanter la France) Paris, Louis Soulanges - 1961.
- Hofman, L.F. Le Nègre romantique - Personnage littéraire et obsession collective - Paris, Payot - 1973.
- Joyau, A. Anthologie des poètes martiniquais - Fort de France, Horizons Caraïbes - 1959
- Kesteloot, L. Aimé Césaire, l'homme et l'oeuvre - Paris, Présence Africaine - 1973.
- Lacascade, S. Claire-Solange, âme africaine - Paris, Eugène Figuière - 1924.
- Lacrozil, H. Sapotille et le Serin d'argile - Paris, Gallimard - 1960
Demain, Jab-Herma - Paris, Gallimard - 1967

- Lara, A. H. Contribution de la Guadeloupe à la pensée française - Paris, Jean Crès - 1936
- Lara, S. Sous l'esclavage - Paris, Ophrys - 1935
- Léopold, E.F. Adieu Foulards, adieu Madras - Paris, Littre - 1930
La clarté des jours - Paris, Eugène Figuière, 1924
- Les Littératures d'expression française - Négritude africaine, négritude caraïbe - Colloque de l'Université Paris-Nord (Paris XIII), Centre d'Etudes francophones - 26 et 27 Janvier 1973.
- Loize, J. Les Antilles Heureuses - Exposition littéraire pour le Ministère des Colonies - juin-juillet 1945
- Macouba, A. Eia Manmaille-là : Paris, P.J. Oswald - 1969
- Melone, Th. De la négritude dans la littérature africaine - Paris - Présence Africaine - 1962.
- Mouralis, B. Les contre-littératures - Paris, Presses Universitaires de France, 1975
- Nainsouta, R. Le langage créole - Basse Terre, Imprimerie Officielle - 1940
- Oriol, T. Les hommes célèbres de la Guadeloupe - Préface de Ch. Moynac - Publié à l'occasion du Tricentenaire des Antilles - 1935.
- Oruno-Lara Questions de couleur - Blanches et Noirs - Paris, Nouvelle Librairie Universelle - 1923.
- Pierre-Charles, L. Femmes et chansons - Paris, Louis Soutanges, 1975

- Placol, V. La vie et la mort de Marcel Gontran - Paris, De-
noël - 1971
- Raspail, J. Secouons le cocotier - Paris, R. Laffont - 1973
- Richer, C. Ti-Coyo et son requin - Paris, Plon - 1941
- Rupaire, S. Cette igname brisée qui est ma terre natale - Paris
Parabole - AGEG - 1973
- Sainville, L. Romanciers et conteurs négro-africains - Antholo-
gie I et II - Paris, Présence Africaine, 1963 et
1968
Dominique, nègre esclave - Paris, Fasquelle, 1951
Au fond du bourg - Paris, Présence africaine -
1953
- Schont, Mme Quelques contes créoles - Basse Terre, Imprimerie
catholique - 1935
- Schwarz-Bart, S. Pluie et Vent sur Télumée Miracle - Paris, Seuil,
1972
- Senghor, L-S. Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache,
précédée d'Orphée Noir de Jean Paul Sartre - Paris
Presses Universitaires de France - 1948
- Tardon, R. Bleu des Iles - Paris, Fasquelle - 1947
Starkenfist - Paris, Fasquelle - 1947
- Thaly, D. Le jardin des Tropiques - Paris, Beffroi - 1911
Nostalgies françaises - Paris, Ollendorf - 1913
Héliotrope ou les amants inconnus - Paris, Le Di-
van - 1932.

- Thomarel, C. Parfums et saveurs des Antilles - Paris, Charles
Ebener - 1935
Nuits tropicales - Paris, Scorpion - 1960
- Tirolien, G. Balles d'Or - Paris, Présence Africaine - 1961
- Towa, E. Léopold Sedar Senghor, négritude ou servitude -
Yaoundé, Clé - 1971
- Tutuola, A. The Palm-wine Drinkard, London, Faber and Faber -
1952
- Viatte, A. Histoire littéraire de l'Amérique française - La-
val, Québec, Presses Universitaires - Paris, Pres-
ses Universitaires de France - 1954
Anthologie littéraire de l'Amérique francophone -
Sherbrooke, Université de Sherbrooke - Publica-
tions du Celef - 1971.
- Zahar, R. L'oeuvre de Frantz Fanon - Paris, Maspéro - 1970
- Zobel, J. Diab'la - préface de George Pillement - Paris,
Nouvelles Editions Latines - 1946
La Rue Cases-Nègres - Paris, Les Quatre Joudis -
1950
La Fête à Paris - Paris, La Table Ronde - 1953.

III - Périodiques et Revues

- Acoma Revue de littérature, de sciences humaines et politiques - Paris. F. Maspero, N° 1 - Janvier-mars 1971.
- Alizés Revue Antillo-Guyanaise d'inspiration chrétienne - Issy Les Moulineaux - Imprimerie Saint-Paul
- Nouvelle Optique - Recherches haïtiennes et Caribbéennes-Montréal, N° I, Janvier 1971 - 6-7 Avril Septembre 1972 (ne paraît plus)
- Parole et Société Revue trimestrielle du Christianisme social - 83e année - Paris
- Présence Africaine Revue culturelle du Monde noir, I-14 (1947-1953)
Nouvelle série bi-trimestrielle, I-XXXV (1955-1961)
Nouvelle série trimestrielle XXXVI-LX (1961-1969)
Nouvelle série bilingue - (1967-)
Paris
- Tropiques Revue culturelle - Fort de France N° I à 9 - avril 1941 à octobre 1943
- Légitime Défense Manifeste Unique - Paris, juin 1931

N O T E S

- I - Amélie Opie "The Black'Man's lament"
- 2 - In Fouchard "Les marrons du Syllabaire" p. 23
- 3 - On ne nous en voudra pas de donner aux mots bossale, créole et marron une acception plus large que celle généralement admise. Le bossale est pour nous non pas simplement l'esclave fraîchement débarqué d'Afrique mais celui qui évolue dans un univers esclavagiste. Le créole, le noir de la période post-esclavagiste, coloniale. Dans la même logique le marron est celui qui refuse les règles de la société coloniale comme ses ancêtres avaient refusé l'esclavage.
- 4 - C'est le nom donné à l'Araignée en particulier par les peuples Fanti Ashanti dont la langue est le twi.
- 5 - In Jean Raspail "Secouons le cocotier" p. 201.
- 6 - In "Sketches taken during ten voyages to Africa" p.
- 7 - In Ca' da Mosto "Relation de voyages à la Côte Occidentale d'Afrique" cité par Catherine Coquery in "La Découverte de l'Afrique" p. 101.
- 8 - In Moreau de St Méry "Description topographique, physique..." p. 143.
- 9 - In J. Savary "Le parfait négociant" p. 37.
- 10 - Cité par Gisler "L'esclavage aux Antilles françaises" p. 113.
- 11 - In "Journal particulier d'une campagne aux Indes Occidentales" p. 204.
- 12 - In "Description topographique..." o.c. p. 217.
- 13 - In "Journal particulier" o.c. p. 85.
- 14 - In Baron de Wimpffen, "Saint Domingue à la veille de la Révolution" p. 187.
- 15 - In Verschuur "Voyage aux trois Guyanes et aux Antilles" p. 92.
- 16 - In Rennard "Histoire religieuse des Antilles françaises" p. 39.
- 17 - Ibidem p. 183
- 18 - In Labat "Voyages aux Isles de l'Amérique" p. 304.
- 19 - Ibidem in chapitre IX - p. 451
- 20 - In Eric Williams "A History of the West Indies" p. 204.
- 21 - In Raynal "Histoire philosophique et politique" des établissements et du commerce des Européens dans les deux Antilles " tome II-ch 52-p LXII
- 22 - In Dugoujon " Lettres sur l'esclavage" p 18
- 23 - In Raynal " Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Antilles" o.c. LXX
- 24 - Expression courante originaire du Congo -
- 25 - Cité par Gisler in L'esclavage aux Antilles françaises p.115

- 26 - In Verschuur " Voyage aux trois Guyanes " o.c. p. 37
- 27 - In Price Mars " Ainsi parla l'oncle " p. 190
- 28 - In J Stéphen Alexis " Romancero aux étoiles " p. 114
- 29 - Nous n'aimons guère ce titre Roman de Bouqui car il implique une manipulation certaine du matériel oral.
- 30 - In Ellis " The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West-Africa " - London - 1894 - p. 202
- 31 - In Schoelcher "Esclavage et Colonisation " p. 215
- 32 - Ibidem p.238
- 33 - In Baude " L' Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises " p. 87
- 34 - In Monchoisy "Voyages aux Antilles " p.67
- 35 - Ibidem p. 89
- 36 - In " Recueil des principaux documents concernant l'instruction Secondaire et l'instruction Primaire en Guadeloupe " Art. 25
- 37 - Cité par T. Oriol in les Hommes célèbres de la Guadeloupe "p. 112
- 38 - Ibidem p. 107
- 39 - Ibidem p. 109
- 40 - In Corzani " Splendeur et Misère- L'exotisme littéraire aux Antilles " p. 54
- 41 - In Poèmes p.16-17
- 42 - In Beaudu " L'image qui s'éteint"
- 43 - Cité par Corzani " Splendeur et misère..."o.c. p.86
- 44 - In Thomarel "Parfums et saveurs des Antilles " p.98
- 45 - In Thaly " Marchande martiniquaise " cité par Viatte in Anthologie littéraire de l'Amérique francophone " p. 475
- 46 - In Oruno Lara " Questions de couleur"p. 16
- 47 - Ibidem p. 27
- 48 - Ibidem p.60
- 49 - Ibidem p. 83
- 50 - In les damnés p. 8
- 51 - In " The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey" p.12
- 52 - Ibidem p. 38
- 53 - Ibidem p. 45
- 54 - In " Cahier d'un Retour au pays Natal "p 117
- 55 - In dominique Guesde " Le Tray "
- 56 - In St John Perse " Pour fêter une enfance " IV
- 57 - In "Cahier d'un Retour..." o.c. p47
- 58 - Ibidem p 115
- 59 - In Orphée Noir - préface à l'Antologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache -P .XXX
- 60 - In "Les écrivains noirs de langue française - Naissance d'une littérature " p. 156

- 61 - In " Cahier d'un Retour ..." p 129
- 62 - Ibidem p.77
- 63 - Ibidem p.147
- 64 - In " Les écrivains noirs ..." o;o. p 159
- 65 - In " Cahier d'un retour ..." p.c. p 147
- 66 - Ibidem p 91
- 67 - In "La Tragédie du roi Christophe " p 37
- 68 - Ibidem p 57
- 69 - Ibidem p 59
- 70 - Ibidem p 82
- 71 - Ibidem p147
- 72 - Ibidem p 84
- 73 - Ibidem p 86
- 74 - In " Aimé Césaire, l'homme et l'oeuvre " p 173
- 75 - In "Une saison au Congo " p 67
- 76 - Ibidem p 52
- 77 - Ibidem p 29
- 78 - Ibidem p 34
- 79 - Ibidem p 80
- 80 - Ibidem p 94
- 81 - Ibidem p 30
- 82 - Ibidem p 104
- 83 - Ibidem p 115
- 84 - In Discours sur le Colonialisme " p 12
- 85 - Ibidem p 20
- 86 - Ibidem p 58
- 87 - In " Claire - Solange, âme africaine " p 18
- 88 - Ibidem p 45
- 89 - Ibidem p 65
- 90 - Ibidem p 111
- 91 - Ibidem p 213
- 92 - In Orphée Noir o.c. p XXX III
- 93 - In "Sapotille et le Serin d'angile " p 239-40
- 94 - Ibidem p112-113
- 95 - Ibidem p 140
- 96 - Ibidem p 122
- 97 - Ibidem p 61
- 98 - Ibidem p 144
- 99 - Ibidem p 67
- 100 - Ibidem p 53
- 101 - In "Pluie et vent sur Télumée Miracle " p 13
- 102 - Ibidem p 23
- 103 - Ibidem p 28
- 104 - Ibidem p 62
- 105 - Ibidem p 171

- 106 - Ibidem p. 46
- 107 - Ibidem p. 239
- 108 - Ibidem p. 69
- 109 - Ibidem p. 83
- 110 - Ibidem p. 226
- 111 - Ibidem p. 65
- 112 - Ibidem p. 15
- 113 - Ibidem p. 13
- 114 - Ibidem p. 34
- 115 - Ibidem p. 40
- 116 - Ibidem p. 41
- 117 - Ibidem p. 72
- 118 - Ibidem p. 147
- 119 - Ibidem p. 164
- 120 - Ibidem p. 162
- 121 - Ibidem p. 93
- 122 - Ibidem p. 77
- 123 - Ibidem p. 123
- 124 - Ibidem p. 54
- 125 - Ibidem p. 89
- 126 - Ibidem p. 148
- 127 - In Caré-Centre antillais de recherches et d'études-
Juin 1975 P. 87
- 128 - In "Je suis martiniquaise" p. 59
- 129 - In Tropiques-n° -1941- "Misère d'une poésie: John-
Antoine Nau "
- 130 - In " Diab'la " p. 27
- 131 - Ibidem p. 170
- 132 - Ibidem p. 170
- 133 - Ibidem p. 2
- 134 - ibidem p 49
- 135 - Ibi em p 127
- 136 - Ibidem p 166
- 137 - IN " La rue case-nègres" p 10
- 138 - Ibidem p 103
- 139 - Ibidem p 173
- 141 - Ibidem p 239
- 142 - In "La Lézarde " p 222
- 143 - IN Acoma -N° I- Avril 1971
- 144- Cité par Bébel-Gisler et L. Hurbon in "Culture et Pouvoir "
dans la Caraïbe " p 117
- 145 - In Acoma o.c.
- 146 - Ibidem p 285
- 147 - In 31e Quatrième Siècle " p 37
- 148- Ibidem P 285

- 148 - Ibidem p 285
- 149 - Ibidem p 248
- 150 - Ibidem
- 151 - In Acoma o.c.
- 152 - In Sainville "Anthologie des romanciers et conteurs négro-africains p 123
- 153 - In "La Lézarde" p 17
- 154 - Ibidem p 46
- 155 - Ibidem p 220
- 156 - Ibidem p 220
- 157 - In "L'Intention Poétique" p 84
- 158 - Au dos du recueil du Seuil
- 159 - In "Colloque des littératures francophones-"Le parler d'hier et d'aujourd'hui à la Martinique"-
- 160 - Ibidem
- 161 - In "Balles d'Or " p. 30
- 162 - In "Cahier 'un Retour..." o.c. p 30
- 163 - In "Peau noire, masques blancs" p 14
- 164 - In Parole et Société n 283 p 221
- 165 - In Peau noire, masques blancs " o.c. p 90
- 166 - Ibidem p 107
- 167 - Petit île au large de la Guadeloupe
- 168 - Au Sénégal, région de Casamance
- 169 - In "Peau noire, masques blancs" p 14
- 170 - Ibidem p 178
- 171 - Ibidem p 183
- 172 - Ibidem p 184
- 173 - In Présence Africaine -n 40-1er Trimestre 1962- p 121
- 174 - In "Les Damnés..." o.c. p 6
- 175 - Ibidem p 35
- 176 - Cité par Bôbel-Gisler et L. Hurbon in Culture et Pouvoir dans la Caraïbe" o.c. p 72
- 177 - In "Les Damnés..." o.c. p 20
- 178 - In 3 Dieu nous l'a donné " M. Condé p 32
- 179 - In "Les Damnés " o.c. p 92
- 180 - Ibidem p 142
- 181 - Ibidem p 155
- 182 - Ibidem p 162
- 183 - In Présence Africaine n 28
- 184 - In "Les Damnés..." o.c. p 162
- 185 - Ibidem p 146
- 186 - Ibidem p 232
- 187 - In "Culture française "-n 3-4- Automne-Hiver 1975- p 75
- 188 - In "L'eau de mort guildivé" p 78
- 189 - In "Cette île qui est la nôtre " p 48
- 190 - in "Chant pour hâter la mort du temps des Orphées" p 86
- 191 - Ibidem p 100

- 192- In "Les Négriers" p 72
- 193 - Ibidem p 78
- 194 - In "Les Damnés..." o.c. p 167
- 195 - In Elodie Jourdain "Du français au parler créole" p XXII
- 196 - In "Secouons le Cocotier "o.c. p 130
- 197 - In "Les littératures francophones.." o.c. p 281
- 198 - In "Du français au..." o.c. p 319
- 199- In "Les écrivains noirs..." o.c. p 313
- 200 - In "Fab' Compè Zicaque " p 10
- Les boeufs de Porto Rico se sont échappés
Ouélélé
- Je suis monté à la Luvé
Je suis descendu sur la Savane
Je suis sorti sur le bord du Canal
Ouélélé
- Les boeufs de Porto Rico se sont échappés
Grosse Fifine qui vend des accras
S'est mise à courir, son jupon sur sa tête
Les boeufs ont senti une odeur d'accras à pois
Mais ils préfèrent Fifine
Fifine, ma chère, les boeufs sont près de toi
Baisse tes jupons si tu es une femme comme il faut !
- 201 - In "Les littératures francophones.." o.c. p 141
- 202 - In Femmes et Chansons pa 31
- 203 - Ibidem p 120
- Traduction dans le corpus
- 204- Ibidem p 161
- 205 - Ibidem p 144
- 206 - Ibidem p 52
- 207 - Ibidem p 22
- 208 - Ibidem p 171
- 209 - In "Parole et Société n° 4-5 p 328
- 210 - Ce n' est qu'un début, continuons le combat
- 211 - Nous avons pris le flambeau
- 212 - In "Cette igname brisée qui est ma terre natale " p 11
- 213-- Ibidem p 89
- 214 - Alizés - Juillet - Octobre 1975
- 215 - Ibidem
- 216 - In "Encyclopédie antillaise-Vol I" p 10
- 217 - Ibidem p 32
- 218 - In "Histoire littéraire de l'Amérique française " p 490
- 219 - In "Encyclopédie antillaise" o.c. p 217
- 220 - In Alizés o.c.
- 221 - In "Cette igname brisée.." o.c. p11
- 222- In Césaire "Et les C iens se taisaient" o.c. p 64
- 223 - In "The palm -wine drinkard" p 17
- 224 - Mot yoruba signifiant récit de pure imagination
- 225b- In "Pluie et Vent sur Télumée Miracle " o.c. p è
- 226 - Ibidem p 86

- 227- Ibidem p 223
228 - In Le Naïf " magazine antillais d'information trimestriel- n° 27- 29 janvier au 7 février 1975- p 18
229 - Poèmes-Ed Seuil p 24
230 - In "Pluie et Vent sur Télumée Miracle " o.c. p 245
231 - "Je vous remercie, mon Dieu " in "Légendes et Poèmes" Edition Seghers p 239



